

La actualidad de la Biopolítica

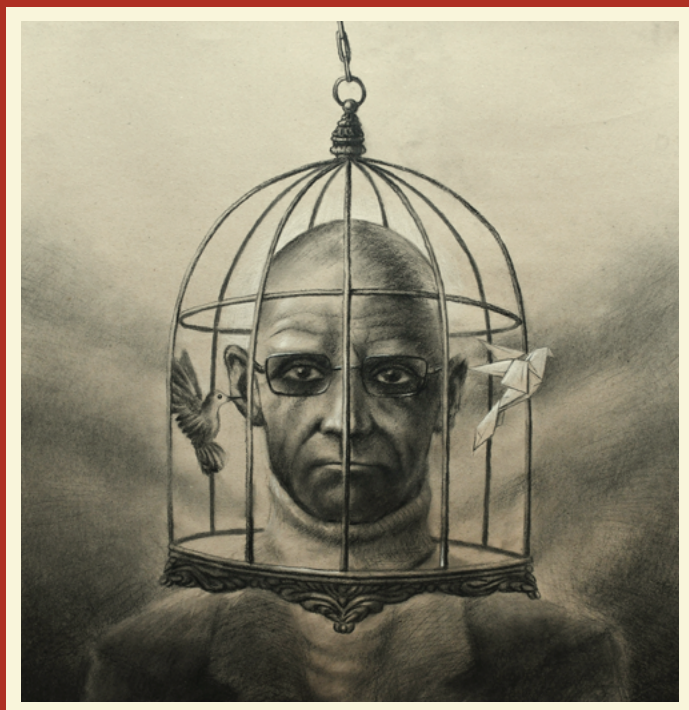
Reflexiones desde Michel Foucault

COORDINADORES

LUIS DANIEL
SOTO NÚÑEZ

JUAN MANUEL
RODRÍGUEZ ROJAS

MIGUEL ÁNGEL
OLIVO PÉREZ



TOC&PU | Editores



Línea de Investigación
Lifape UNERS
en educación
filosofías del arte política

La actualidad de la Biopolítica
Reflexiones desde Michel Foucault

La actualidad de la Biopolítica

Reflexiones desde Michel Foucault

COORDINADORES

LUIS DANIEL
SOTO NÚÑEZ

JUAN MANUEL
RODRÍGUEZ ROJAS

MIGUEL ÁNGEL
OLIVO PÉREZ

TOC&PU | Editores



Línea de Investigación
Lifape UNERS
en filosofía y educación
del arte y política

Soto Núñez, Luis Daniel; Rodríguez Rojas, Juan Manuel; Olivo Pérez, Miguel Ángel (coords.)

La actualidad de la Biopolítica. Reflexiones desde Michel Foucault / Luis Daniel Soto Núñez, Juan Manuel Rodríguez Rojas y Miguel Ángel Olivo Pérez, coordinadores. 1.ª ed. Lima: Tocapu Editores, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Línea de investigación en Filosofía del Arte, la Política y la Educación en Nuestra América de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. 2023. 297 pp., 15x23 cm

Filosofía / estudios culturales / ciencias sociales / Michel Foucault / biopolítica / poder / posestructuralismo

ISBN: 978-612-49343-2-2

Hecho en el depósito legal de la Biblioteca Nacional del Perú n.º

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de "doble ciego", conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Línea de investigación en Filosofía del Arte, la Política y la Educación en Nuestra América de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de "doble ciego", conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Primera edición

Lima, diciembre 2023

Editado por:

© Tocapu Editores S.A.C

Calle los ingenieros Mz.G Lt.11, Asent. H. Jaime Zubieta, San Juan de Lurigancho, Perú
994784924

© Línea de investigación en Filosofía del Arte, la Política y la Educación en Nuestra América de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez.

Calle 2 con transversal 2 de Campo Alegre, Quinta Porto fino 1060, Caracas-Venezuela

Coordinadores:

© Luis Daniel Soto Núñez

© Juan Manuel Rodríguez Rojas

© Miguel Ángel Olivo Pérez

Imagen de la cubierta: Elvis Arcos

Cuidado de edición y diagramación de interiores:

Diagramación: Scarlett Asis Jimenez, Anaclaudia Loayza

Corrección: Walter André Alvarado Taboada, Rodrigo Alonso Herrera Sánchez

Supervisión editorial: Luis Daniel Soto Núñez, Juan Manuel Rodríguez Rojas,
Miguel Ángel Olivo Pérez

Las opiniones expuestas en este libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan la posición de la editorial.

Reservados todos los derechos. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, electrónico o físico, sin la autorización escrita de los editores.

Impreso en el Perú / *Printed in Peru*

Índice

1.

2.

3.

4.

5.

6.

7.

8.

9.

10.

11.

12.

13.

14.

Agradecimientos

Los coordinadores del presente texto agradecen a Tocapu Editores por la edición del libro; y a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y al Instituto de Investigación LIFAPE de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez de Venezuela por el riguroso proceso de dictaminación por pares académicos. Asimismo, nuestro profundo agradecimiento a los autores por su gran esfuerzo y generosidad plasmadas en el presente libro.

Prólogo

Luis Daniel Soto Núñez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Universidad de Guadalajara, México

En el año 2019 nace en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos el proyecto de investigación «La biopolítica en la historia de las humanidades de América Latina en los siglos XIX, XX y XXI». Como parte de este proyecto, se realizó el I Seminario Internacional «La Biopolítica y sus derivas en América Latina», donde participaron investigadores de diferentes nacionalidades. Este evento motivó el proyecto editorial que vemos plasmado en dos volúmenes: *La actualidad de la Biopolítica. Reflexiones desde Michel Foucault y Reflexiones biopolíticas. Debates actuales*, que hoy ven la luz gracias a Tocapu Editores, el Instituto de Investigación LIFAPE de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez de Venezuela y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. El presente libro, *La actualidad de la Biopolítica. Reflexiones desde Michel Foucault*, agrupa estudios que tienen en común discutir los planteamientos en torno a la biopolítica de Michel Foucault, propuesta que todavía encuentra vitalidad y que es considerada por muchos investigadores de diferentes latitudes. Si bien este concepto ya se había discutido mucho tiempo antes de que Foucault lo planteara, realizaremos un breve recorrido por los orígenes del concepto para entender cómo Foucault marca un antes y un después en la historia de la biopolítica y cómo este libro, al considerar la propuesta del filósofo francés, da muestra de la importancia de la biopolítica hoy.

La biopolítica es un concepto muy discutido desde sus orígenes hasta nuestros días; por ello, consideramos necesario revisar de manera breve la historia de

este término desde su aparición hasta la conceptualización que hace Foucault del mismo. Este recorrido es sumamente necesario para entender la evolución del concepto, que ha sido tomado por diferentes corrientes. La importancia de precisarlo no puede ser mejor resumida por Edgardo Castro (2011), quien menciona que la biopolítica no es un concepto que pueda limitarse fácilmente, aun considerándolo dentro de la obra de un mismo autor, pues, al igual que sucede con otras nociones como la de posmodernidad, los usos y contextos muy diversos en los que participa pueden llevar a que el término resulte vacío; de ahí la necesidad de limitarlo y conocer su historia.

Casi todos los estudiosos coinciden en que la aparición del concepto biopolítica se dio a manos del politólogo sueco Rudolf Kjellen (Bazzicalupo, 2010; Castro, 2011; Esposito, 2011; Lemke, 2017). Es él probablemente el primero en usar el término, pero los antecedentes conceptuales del mismo se remontan al siglo XIX:

Ya desde la segunda mitad del siglo XIX se origina la «filosofía de la vida» como una dirección filosófica independiente, cuyos fundadores fueron, en Alemania, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche y, en Francia, sobre todo, Henri Bergson. Los filósofos de la vida representaban cada uno diferentes posiciones, pero les unía la idea de la revalorización de la «vida» como categoría fundamental y criterio normativo de lo sano, lo bueno y lo verdadero. La vida, entendida como experiencia corporal o existencia orgánica, como instinto, intuición, sensación o «vivencia», era contrapuesta a la «muerte» y la «rigidez», representadas por medio del concepto «abstracto», la lógica «fría» o el espíritu «sin alma». El concepto de la vida servía como norma que sometía a una observación crítica los procesos percibidos como «hostiles» de la racionalización, civilización, mecanización y tecnologización (Lemke, 2017, p. 21).

Pero este interés no fue mayoritariamente alemán, como plantea Lemke, quien considera únicamente a Bergson como exponente francés de la filosofía de la vida. Añadiremos nombres poco o nada considerados en la historia de la biopolítica a esta corta lista de autores francos. Este primer periodo de la biopolítica, cuyos personajes tenían relación con el positivismo francés, ha sido estudiado por Laura Bazzicalupo, quien se ha preocupado por resaltar dicha etapa positivista:

En realidad, la referencia teórica nos remite al siglo precedente, a la filosofía del progreso positivista como proyecto de aplicación de la ciencia a todos los campos del saber y de la vida. Esta impronta tecnocrática, en nombre de la ciencia evolutiva por excelencia, la biología, encuentra en el darwinismo su ariete, pero tiene ya precedentes en el programa de una Humanidad científica y *positiva* de Comte. Este utiliza el término *biocratie* para indicar la etapa de autodisciplina natural de los animales, capaces de adherirse espontáneamente a la norma y a los fines de la vida, momento preparatorio de la *sociocracia* específicamente humana (Bazzicalupo, 2010, p. 53).

Esta etapa no es dejada de lado por autores como Canguilhem y, posteriormente, Foucault. Ellos tomarán en cuenta los desarrollos que hacen Comte, Édouard Toulouse y demás higienistas franceses. Bazzicalupo resalta la labor de estos en el desarrollo de la biopolítica:

El término «biocracia» se encuentra en los escritos del higienista Édouard Toulouse para definir el objetivo de la higiene pública, en la que la psiquiatría e higiene mental juegan un papel, que Foucault analizará críticamente, de clasificación y normalización de los comportamientos desviados (Cutro, 2005, p. 9). Se trata de un auténtico proyecto de reorganización social y política basado en saberes biológicos, que proporcionan normas y principios para comportamientos racionales y socialmente adecuados (Bazzicalupo, 2010, p. 53).

Las nociones teóricas presentes en los positivistas e higienistas dan muestra de que la preocupación por la biopolítica se encontraba incluso antes que en los autores del organicismo social (Bazzicalupo, 2010). Por ello, no es una casualidad que la propuesta biopolítica de Foucault y los trabajos de Canguilhem en torno a la normalización de la vida no tomen como referente los desarrollos del organicismo alemán, sino que volteen la mirada hacia la tradición francesa. No podemos dejar pasar por alto que en esta la biopolítica no surge de la nada, como muchos autores manifiestan cuando inician sus historias del concepto: los planteamientos de Foucault tienen un origen en los pensadores franceses que le antecedieron. Nos atrevemos a decir que la conceptualización sobre la *biocracia*, de la que hacen

uso tanto Comte como Toulouse, corresponde a una primera etapa de la reflexión biopolítica, que abre el camino para las investigaciones futuras y que autores como Foucault y Canguilhem no dejarán de lado, pues ambos pertenecen a esta tradición y la desarrollan. Si bien Canguilhem no utiliza el término biopolítica, como lo hace el otro pensador, él nos habla de la normalización de la sociedad por intermedio de instituciones que regulan la conducta de las personas. Foucault, por su parte, sin lugar a dudas marca un antes y un después en la historia de la biopolítica. Muchos de los autores que escribieron sobre estos temas lo hicieron de alguna manera como sus críticos o seguidores, ampliando y actualizando un concepto que el filósofo francés no terminó de desarrollar por dedicarse a otros temas y también por su repentina muerte. Debemos resaltar un hecho curioso: si bien los estudios de la biopolítica siempre tuvieron un considerable público, la pandemia y los distintos dispositivos y mecanismos de seguridad que se aplicaron de manera particular en cada país hicieron que se viva la biopolítica en carne propia; la medicalización de la sociedad planteada por Foucault se mostraba presente. Este libro, que fue escrito en ese complicado periodo por autores de diferentes latitudes, da cuenta de críticas y también reconoce aciertos de la biopolítica foucaultiana, así como invita a los lectores a pensar los límites de este concepto.

Bibliografía

- BAZZICALUPO, L. (2010). *Biopolítica. Un mapa conceptual*. España: Melusina.
- CASTRO, E. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE.
- ESPOSITO, R. (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LEMKE, T. (2017). *Introducción a la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Introducción

Juan Manuel Rodríguez Rojas

Universidad Nacional Autónoma de México, México

A casi cuatro décadas de su muerte y en la antesala del centenario de su natalicio, la vigencia y novedad del pensamiento de Michel Foucault para las Ciencias Sociales y Humanas lo han convertido en un autor imprescindible en la investigación de dichas áreas. Sus análisis genealógicos, sus reflexiones epistemológicas, así como sus teorías sobre la locura, la cárcel, la sexualidad y, en general, sobre el mundo social han abierto las puertas para que campos como la historia, la sociología, la criminología, el derecho, la psicología o la medicina encuentren en su pensamiento un camino para reflexionar los problemas que les aquejan. La agudeza de sus reflexiones y la forma en que, a través de sus teorías, se inauguró un nuevo modo de pensamiento sobre la humanidad lo han convertido en uno de los filósofos más importantes del siglo XX.

En lo que respecta a la reflexión política y sus aristas, el pensador francés no está exento de haber brindado innovaciones de suma importancia para la investigación de esta área. Tal es el caso de la introducción que realiza del término biopolítica, como una nueva forma de comprender el poder, en la década de los 70. La crítica al pensamiento político moderno, enclaustrado en mayor medida en la reflexión sobre la teoría del Estado y las formas de organización social, ha brindado un espacio para pensar de manera distinta las formas en que se organiza el poder, los fines de su ejercicio y la manera en que los sujetos son interpelados y determinados por él. Dicha crítica ha inaugurado una nueva dimensión de la filosofía política, en la que los poderes y el modo en que los sujetos se encuentran comprometidos con ellos rebasa las dimensiones del campo de la razón de Estado.

El esfuerzo por invitar a pensar más allá del cerrado espacio del Poder de Estado y de los ejercicios de poder impuestos a través de los Aparatos de Estado ha sido de gran relevancia para ampliar el marco de perspectivas sobre la forma en que los poderes rebasan las consideraciones del poder de Estado y construyen dimensiones micropolíticas para el control de las poblaciones y los sujetos. Dicha situación ha permitido una discusión airada con el marxismo y ha abierto una senda para revisar los alcances de dichas críticas. También ha creado un grupo de estudios de suma importancia en los que se intenta reunir los estudios marxistas con los foucaultianos para pensar de manera más compleja nuestro presente (Negri, 2019; Lazzarato, 2020; Bidet, 2014).

La manera en que en sus estudios sobre el poder hizo diversas periodizaciones permitieron comprender el modo en que cada época teje su racionalidad política, sus formas de articular los saberes y las maneras en que los sujetos se inscriben en ellos. Todo ello ha abierto un horizonte de estudios que han ayudado a comprender las diversas transformaciones del poder y las maneras en que actualmente se despliega. La audacia para demostrar las formas en que la escuela o el sistema carcelario han funcionado como dispositivos que disciplinan los cuerpos ha servido para reconocer los modos en que el poder se inoculara en los cuerpos para organizarlos y gestionarlos, y ha propiciado reflexiones que se han consagrado en entender los modos en que el poder se interioriza en los cuerpos para darles forma y vida. El provocador análisis de la sexualidad como dispositivo que gestiona y organiza el deseo de los individuos y la vida de las poblaciones ha sido pieza fundamental de estudios que, por un lado, han observado las estrategias por medio de las cuales la sexualidad y el deseo sexual ha servido como dispositivo de gestión de los deseos subjetivos y, por otro, han observado la esterilización de poblaciones, el control eugenésico y el apartheid como maneras en las que el poder ha definido la vida de comunidades o grupos sociales. Y finalmente, la reiterada insistencia por parte de Foucault de advertir que “ahí donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 2001) ha sido la pieza clave para seguir pensando múltiples formas de crítica y dislocación

de los modos en que hemos sido articulados por los poderes. Todo ello grosso modo ha sembrado un campo de estudios sobre los poderes de vital importancia para la actualidad; y en la que lejos de agotarse en sus formulaciones ha sido la punta de lanza para actualizar, desmontar y renovar nuestras maneras de pensar el pasado y el modo en que éste incide en nuestra actualidad.

Bajo la amplia importancia brevemente señalada en los párrafos anteriores del campo de reflexión sobre el poder, y con el ánimo de seguir socializando y discutiendo el pensamiento biopolítico de Foucault; el presente texto se ha construido con la finalidad de contribuir en la reflexión sobre sus herencias, sus problemas, así como las novedades y límites que vuelven vital seguir pensando la biopolítica como uno de los modos más interesantes para comprender nuestro presente. De esta forma es que en *La actualidad de la biopolítica. Reflexiones desde Michel Foucault* se reunieron textos de investigadores e investigadoras de diversos países y distinta formación tratando de observar, por una parte, la vigencia del pensamiento de Foucault y, por otra, las derivas que ha propiciado en sus reflexiones. Es en esta tesitura que los trabajos reunidos se inscriben en diversas áreas del pensamiento biopolítico de Foucault y toman al pensador francés como lugar de referencia de su investigación. Los hay de quienes se concentran en hacer análisis revisionistas del pensador francés que renueven los estudios sobre el autor, los hay de quienes encuentran derivas de su pensamiento o formas de analizar el propio pensamiento político moderno con una mirada biopolítica, y los hay de quienes en su esmero por seguir mostrando la actualidad del pensamiento de Foucault se atreven a comparar y analizar la realidad presente bajo los conceptos y aportaciones de dicho autor. Para un acercamiento a la obra presente, se brindará una breve reseña de cada uno de los trabajos que la conforman con ánimo de iniciar un dialogo con el lector o lectora que propicie una lectura critica que lejos de agotar el pensar nos invite a seguir problematizando los aportes del pensador.

El texto con el que inicia el libro titulado *Michel Foucault, la biopolítica y la medicalización de la sociedad* de Mauricio Lugo es un sugestivo e innovador estu-

dio sobre la relación que existe entre la técnica médica y la biopolítica en la obra de Foucault. Tomando en cuenta los primeros trabajos que realiza el autor francés sobre la problemática médica y centrándose en las conferencias en Rio de Janeiro impartidas en 1973-74 en el Instituto de medicina, donde toca de manera tangencial el problema de la biopolítica, Lugo nos invita a repensar el modo en que la práctica médica fue central en el nacimiento de las reflexiones sobre la biopolítica. Con ello, abre un nuevo campo de estudios sobre la biopolítica y el modo en que las prácticas médicas se relacionan para construir la gestión de la vida. Debemos resaltar que el análisis del autor es de suma importancia en la actualidad; pues no solo abre un campo para investigar los estudios médicos de Foucault desde la emergencia biopolítica, sino que, en un momento en que las determinaciones médicas, a partir del COVID-19, se han convertido en medidas políticas determinantes para el modo de organización y circulación de las poblaciones, un análisis cómo el sugerido por Lugo permitiría cuestionar algunas medidas que disfrazadas de medicas pueden guardar una dimensión autoritaria.

Siguiendo el paradigma de la biopolítica y los trazos del pensamiento biopolítico de Michel Foucault, la mirada del texto *Del cuerpo a la Biopolítica. Una mirada recorrido tentativo en Hobbes* se propone comprender el pensamiento de Tomas Hobbes, autor de filosofía política moderna, en clave biopolítica. Su importancia radica en que permite tener nuevas fuentes de interpretación del pensamiento político moderno que permiten resituar la importancia y vigencia de Hobbes en la actualidad. El estudio abona en una revisión en clave biopolítica de nuestro pasado político que permite reformular nuestra historia de la filosofía política.

El texto *El poder biopolítico: el campo inestable de las relaciones de gobierno* de Laura Bazzicalupo comienza con un estudio sugerente de las transformaciones en el pensamiento político que se han dado por medio de la introducción del pensar biopolítico de Foucault. El cuestionamiento a la razón de Estado, la invitación a pensar el modo en que se organiza un régimen de verdad y la vida de los sujetos por las formas en que los biopoderes se han articulado, le hace posible dar pautas

para seguir puntualizando el modo en que la práctica biopolítica se produce en el régimen neoliberal produciendo prácticas de disciplinamiento de los cuerpos que permiten alcanzar el plusvalor deseado por el modo de producción reinante. Del mismo modo que la autora italiana comienza un estudio interesante sobre nuestro presente en clave biopolítico y muestra la pertinencia de su reflexión, al final nos invita a pensar siempre la discontinuidad posible que haga salir de los marcos de dominio de los biopoderes y comenzar nuevas formas de de-sujeción y crítica al biopoder.

En el trabajo titulado *Presupuestos morales del biopoder en la biopolítica de M. Foucault*, se señala la importancia que la problemática de la ética tiene a lo largo de todo el pensamiento de Foucault y, desde la distinción entre ética y moral, se explora cómo las tecnologías del biopoder están atravesadas por supuestos morales. El paso de la preeminencia de la ética a la moral coincide, en la cultura occidental, con el surgimiento de la institucionalización de las prácticas ascéticas, situación que comienza en la época medieval, pero que cobra fuerza y queda instalada mediante nuevos mecanismos en las sociedades guiadas por el biopoder. Cuando en nuestra cultura comienza el gobierno de los hombres, el gobierno que dirige a los cuerpos a través de sus almas, entonces moral, disciplinas y poblaciones quedan inmersas en la misma problemática. La sugerencia de la autora es comenzar a replantear los modos en que la moral y la ética acompañan las determinaciones biopolíticas para, a través, de ello refundar un estudio de las relaciones que guarda el poder con las determinaciones éticas de nuestras sociedades.

El siguiente trabajo titulado *Biopolítica y gubernamentalidad* aborda el tema del gobierno en relación con las formas de organización social establecidas por la pandemia. En un esfuerzo por actualizar el pensamiento de Foucault, el autor retoma la medicalización para mostrar que, bajo esta perspectiva, la biopolítica como concepto lejos de ser un discurso caduco, tiene toda la pertinencia para pensar los fenómenos actuales y futuros. El trabajo es de vital importancia ya que nos da herramientas para entender las políticas regulativas que se desarrollaron

en la pandemia, y tomando la medicalización como punto de partida buscará ver que la biopolítica puede ayudar a analizar problemas de nuestro presente.

El trabajo de nombre *El dispositivo de la esterilización y la dictadura de Alberto Fujimori* tiene como objetivo un estudio de las esterilizaciones forzadas realizadas en la dictadura de Alberto Fujimori. Con ello, se busca demostrar que las esterilizaciones forzadas fueron un dispositivo que ayudó a controlar y eliminar un sector de la población que se consideraba desechable y no funcional para las nuevas políticas que implementaba el gobierno de turno. Utilizando las herramientas que nos brinda la biopolítica contemporánea, tomando en cuenta la discusión que existe alrededor del concepto de dispositivo que trabaja Foucault y las lecturas que hacen los comentaristas se puede observar cómo este caso en específico nos muestra el desarrollo de prácticas biopolíticas que van de la mano con la medicalización de la sociedad y que muchas persisten hasta nuestros días.

En el escrito *Entre la Ley y el orden* se encuentra una reflexión centrada en el problema de la ley y el orden. De lo que se trata es de reconstruir la importancia que tiene esta oposición en relación con los procesos de gubernamentalización del Estado señalados por Foucault en los cursos de 1978-1979. Con todo ello, se defenderá la idea de que la fórmula ley-orden organiza un modo singular de introducirse en las formas de problematización del Estado, en el marco de una reflexión profusa acerca de las artes de gobierno a lo largo de los últimos tres o cuatro siglos. Este trabajo es importante en tanto que sostiene la tesis de que reorganizar los elementos y desarrollos en torno de la «ley y orden» permitiría incorporar nuevos componentes a las lecturas contemporáneas en torno del abordaje foucaultiano del derecho y el Estado.

El artículo que continua busca analizar el concepto de seguridad desde la perspectiva foucaultiana de la biopolítica de la seguridad, la cual permite echar luz sobre el complejo entramado que se da con relación a la seguridad y la población, en lo que puede entenderse como una gestión diferencial sobre la vida. Además, posibilita incluir la cuestión del racismo como un componente fundamental en

relación con cómo se gestiona en la actualidad la seguridad pública. La gestión de la seguridad puede analizarse «desde arriba», a nivel del Estado gubernamentalizado, como «desde abajo», a nivel de los individuos. Esto último puede ser conceptualizado como un ethos securitario, esto es, el individuo que se ocupa de su propia seguridad.

A principios de 2020, la pandemia del COVID-19 llegó a todos los países del mundo, obligando a los Estados a tomar un conjunto de decisiones heterogéneas entre sí para evitar la propagación y los contagios. Estas decisiones se orientaron básicamente a la restricción de libertades personales, en particular de la movilidad, propiciando cuarentenas de encierro estricto de la población. Pero no fueron las únicas medidas. El objetivo del texto titulado *Biopolítica de la pandemia en un mundo feliz* consiste en poner a prueba los conceptos de biopoder y biopolítica para el análisis de los dispositivos de disciplinamiento y control social durante la pandemia del COVID-19, durante el período en que alcanzaron su máxima expresión, con ello revitaliza los estudios heredados por Foucault y nos invita a repensar los alcances del pensador para pensar el presente.

Preocupado por el presente económico político y su deriva neoliberal, el trabajo titulado *Neoliberalismo, empresarialización de la vida y gestión biopolítica de las emociones* propone llevar a cabo un análisis filosófico en aras de indagar el despliegue con el que la racionalidad de gobierno neoliberal comenzó un proceso de empresarialización de la vida social signado por la generación de una lógica de la competencia social, la naturalización de las desigualdades sociales y la incentiva-ción del individualismo meritocrático en tanto modelo de producción hegemónico de la subjetividad. A partir de dicho análisis, lo que propone es problematizar el despliegue con la racionalidad neoliberal de una gestión biopolítica de las emociones vinculada a la generación de una estrategia de gobierno y control de la vida social y subjetiva orientada a lograr la internalización y naturalización del modo de vida neoliberal.

Inscrito en la reflexión de la biopolítica y el pensar nuestro presente político, el trabajo de *Subvirtiendo la (bio)política de lo que hay* presenta un esfuerzo por actualizar el pensamiento de la biopolítica y mostrar sus alcances en la reflexión del presente político mexicano. En primera instancia, se puede observar un intento de construir una discusión de las reflexiones políticas contemporáneas y su coincidencia en el diagnóstico de nuestro presente. De esta forma, el pensamiento de Alain Badiou y de Michel Foucault se encuentran para pensar el presente y después, en el esfuerzo de situar, ejemplificar y problematizar dicho pensamiento se reflexiona sobre el gobierno mexicano actual con la finalidad de poner a discusión sus alcances como una verdadera política del cambio o una repetición del estado de la política de lo que hay.

En el trabajo *Políticas de vida en subjetividades en resistencia* la investigadora e investigador de la Universidad de la Salle de Colombia nos conminan a pensar el término *políticas de la vida* como una forma de enunciación de prácticas subjetivas que se resisten al biopoder y, desde su singularidad, abren un campo de posibilidades para el cuestionamiento del biopoder neoliberal. El análisis propuesto desde la metodología esquizoanalítica de Deleuze y Guattari logra dar cuenta del modo en que la *parresía* funciona como técnica subjetiva de cuestionamiento y resistencia al biopoder, por lo que nos brinda herramientas para la desujeción de la condición biopolítica neoliberal.

Para finalizar, bajo el esfuerzo de llevar más allá de lo humano la biopolítica y apoyado en los análisis realizados por Michel Foucault en torno al biopoder y a la gubernamentalidad, el autor de *El biopoder, la gubernamentalidad y los animales no humanos* nos invita a pensar cómo el concepto de población puede ser utilizado para explicar, en primera instancia, la manera en que se ejerce el biopoder sobre los animales no humanos y, en segunda, la forma en que se administra la vida de dichos animales en el marco de la gubernamentalidad. Así, el autor plantea una forma de salir de un esquema antropocéntrico que, al exaltar la vida de los seres humanos, invisibiliza no solo la existencia, sino también los ejercicios de poder,

enteramente dominantes, que controlan y someten tanto el cuerpo como la vida de los demás animales. La importancia de este trabajo radica en que amplía la investigación biopolítica más allá de las fronteras de lo humano.

Aderezados en una revisión conceptual e histórica, en una interpretación novedosa de su pensamiento o en un análisis del presente con herramientas foucaultianas, los textos aquí reunidos guardan como finalidad última honrar a un pensador no reproduciendo sus teorías y conceptos, sino demostrando a través de esfuerzos de interpretación que solo es posible honrar a alguien demostrando su vigencia y actualidad para seguir pensando nuestro presente.

Bibliografía

Bidet, J. (2014). *Foucault avec Marx*. Paris: La Fabrique Éditions.

Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México D.F: Siglo XXI.

Lazzarato, M. (2020). *El capital odia a todo el mundo*. Buenos Aires: Eterna Cadencia

Negri, A. (2019). *Marx y Foucault. Ensayos 1*. Buenos Aires: Cactus.

1.

Michel Foucault, la biopolítica y la medicalización de la sociedad¹

Mauricio Lugo Vázquez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Le corresponde a Michel Foucault el mérito de haber despertado el interés, la preocupación y la discusión en la filosofía contemporánea sobre las nociones de *biopoder* y *biopolítica*. En el presente, los sentidos y significados de estas categorías se han multiplicado a tal punto que se inscriben en contextos tan disímiles, en marcos teóricos tan diversos, que el núcleo de problemas que por derecho les sería propio resulta confuso. Las investigaciones ulteriores, llevadas a cabo por autores tan importantes como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Antonio Negri o Michel Hardt, se alejan visiblemente de los planteamientos iniciales del filósofo francés; no obstante, guardan una deuda enorme con la apuesta y la problematización foucaultiana. En el filósofo de Poitiers estos conceptos están llenos de matices y de efectos políticos de muy diversa índole. No es extraño, por tanto, que los investigadores contemporáneos sobre el tema retomen algunos elementos y pongan énfasis en algunos aspectos, mientras dejan de lado otros. Tal vez uno de los rasgos más notorios que diferencian los trabajos genealógicos realizados por Foucault y los más recientes sea la tendencia cada vez más notoria por deshistorizar estos conceptos. Conviene no perder de vista, sin embargo, que lo más importante de todas estas investigaciones, incluidas las de Foucault, son las apuestas teóricas

1 Algunas de las ideas planteadas en el presente ensayo fueron expuestas como ponencia en el Workshop «Lecturas de la contemporaneidad. Foucault y Deleuze en perspectiva», durante los días 3 y 4 de diciembre de 2020, evento organizado por CIF-Buenos Aires, Universidad Austral de Chile, Uniminuto, UPTC y UNAM.

que se ponen en juego y las posturas políticas que cada lectura nos obliga a tomar.

La idea de que es a Agamben a quien en realidad le debemos la difusión y la actualidad del tema es un lugar común entre los estudiosos de la biopolítica. Logro tanto mayor cuanto que lo hizo valiéndose de unos breves comentarios hechos por el genealogista en las páginas finales de *La voluntad de saber*. Nada más erróneo. Las investigaciones emprendidas por Foucault son amplias, abarcan un ciclo que va desde 1974 a 1979, tienen muchas aristas, distan de haber quedado finiquitadas o formuladas en forma definitiva, están por consiguiente abiertas aún a la indagación. Además, en ningún otro tema como en el de la biopolítica, se pone de manifiesto su interés por un estudio del presente. Ahora bien, ¿hasta qué punto vale la pena una reconstrucción de sus planteamientos? No faltará quien asegure que un retorno a sus escritos es una pérdida de tiempo, argumentando que quizás lo más provechoso sea abocarse al estudio de los trabajos más recientes y novedosos. Pero, entonces, ¿cómo sopesar las controversias que sus escritos suscitan? ¿Cómo valorar sus aportes y sus inconvenientes más significativos? ¿Cuáles son sus escollos infranqueables? ¿Hasta dónde sus pesquisas nos proponen pistas aún por seguir, ámbitos por examinar? Somos de la opinión de que leyéndolo con atención todavía es posible encontrar vertientes y aspectos por inspeccionar, vetas por explotar. En consecuencia, antes de comentar sus recepciones es conveniente retomar y detenerse en sus investigaciones mediante una lectura meticulosa y fresca. Foucault, por otra parte, jamás puso en el centro de su reflexión las categorías de biopolítica y biopoder, sino que más bien estas aparecieron inscritas en el fondo de otros temas: la medicalización de la sociedad, la analítica del poder, la historia de la sexualidad, el problema de la gubernamentalidad o sus estudios sobre el neoliberalismo. En todo caso, forman parte de la intrincada historia de las relaciones entre sujeto y verdad.

Si se considera válido recuperar la problematización que Foucault hizo de la biopolítica en los distintos momentos en que esta aparece, no es a condición de a partir de ahí calibrar las propuestas e investigaciones hechas por otros filósofos,

como si las formulaciones hechas por Foucault representaran el paradigma desde el cual tiene forzosamente que ser pensado el problema. En rigor, nada está más alejado de nuestra pretensión. Por el contrario, resulta más interesante sacar a la luz sus ambigüedades, trazar sus límites, señalar sus debilidades, diagnosticar sus tensiones, sondear y sopesar sus posibilidades con el propósito de ver si es posible que, en el intento por pensar el problema que nos ocupa, algo de la compleja forma de gobierno que caracteriza a nuestras sociedades se pueda esclarecer. Pero ¿no es esto acaso lo que el propio Foucault, siguiendo a Kant, perseguía?: plantear la cuestión filosófica del presente, dilucidar lo que tiene lugar en nuestra actualidad, pensar la diferencia que presenta el hoy con respecto al ayer (Foucault, 1999a, p. 337). De cara a aquellos que piensan que no es posible ninguna otra experiencia distinta a la que hoy nos define, reivindicamos la propuesta foucaultiana de hacer la historia de los discursos, los poderes y las subjetividades. Los estudios hechos por Foucault en torno a las relaciones de poder, y dentro de ellos los conceptos de biopoder y biopolítica, iluminan el presente en que vivimos, clarifican el modo en que estas relaciones determinan la conducta de los individuos y producen, aunadas a ciertos saberes, tipos de subjetividades, principalmente en un contexto dominado, desde hace ya tiempo, por una nueva conformación política: el neoliberalismo.

Pero entendámonos. No estamos sosteniendo que valiéndonos del paradigma foucaultiano del *biopoder* —de hecho, no existe tal paradigma— se pueda dar cuenta del presente. Esta categoría no es más que una herramienta que aunada a muchas otras puede ampliar su capacidad explicativa, tal y como el propio Foucault lo hizo en su momento. Un ejemplo resulta emblemático: la manera en que en su curso *Nacimiento de la Biopolítica* articuló el tema principal de la gubernamentalidad con el de la biopolítica, dos cuestiones tan íntimamente relacionadas que resulta difícil separarlas al momento de explicar el funcionamiento del poder en el programa y las prácticas neoliberales de gobierno. Ahora bien, esto no impide que sus lectores pongan el énfasis en un tema u otro, recorriendo caminos, si no opuestos, al menos distintos.

Los análisis de Foucault más importantes sobre la biopolítica están contenidos fundamentalmente en las últimas páginas de *La voluntad de saber*, en la lección del 17 de marzo de 1976 del curso impartido en el Collège de France titulado Hay que Defender la Sociedad y, de manera mucho más fecunda, rica y extensa, en los cursos de Seguridad, Territorio, Población (1977-1978) y Nacimiento de la Biopolítica (1978-1979). Estos dos últimos cursos no fueron publicados en extenso sino hasta el 2004, y muchos de los estudiosos del problema biopolítico, al momento de publicar algunos de sus textos más relevantes sobre el tema, no los conocían. Es el caso, por ejemplo, de Agamben (2006), Esposito (2006) y Hardt y Negri (2005), lo que implicó que sus comentarios se centraran básicamente en lo escrito en *La voluntad de saber* y en la lección 11 de Hay que Defender la Sociedad. Con relación a Agamben, el primer volumen de *Homo sacer* vio la luz en 1995, mientras que *Imperio* de Hardt y Negri se publicó en el 2000 e *Immunitas* de Esposito en el 2002. Este último prolonga el trabajo iniciado en *Communitas* (1998). Estos textos aparecen antes del 2004 y no integran los enfoques contenidos en Seguridad, Territorio, Población y Nacimiento de la Biopolítica. El desconocimiento de buena parte de lo trabajado por Foucault sobre la biopolítica tuvo una consecuencia muy importante: los interesados en el problema buscaron desarrollar y actualizar, con marcos teóricos disímiles, un tema que en el filósofo francés, consideraban, se encontraba aún en ciernes. Así, las investigaciones y recorridos efectuados por los filósofos italianos fueron distintos y desembocaron en propuestas sumamente novedosas. Dicho esquemáticamente: Agamben terminó articulando la biopolítica al *campo de concentración*, Esposito al tema de la *immunitas* y Hardt y Negri al problema del *Imperio*. Un rasgo es común entre ellos: lejos de ceñirse a lo descrito y formulado por Foucault, intentan llenar un vacío, una laguna que, creen, está contenida en sus escritos. Cuando se publiquen en su totalidad los cursos dictados entre 1977-1979, estos autores habrán hecho formulaciones tan fuertes y originales que ya no estarán dispuestos a deshacer el camino recorrido. Se trata de apuestas

que, si bien recuperan algunos elementos de la problematización foucaultiana, transitan por senderos independientes de su obra.

Las investigaciones de Foucault también se distinguen de las de sus receptores, principalmente italianos, en que estos últimos pretenden entender la biopolítica desde un paradigma bien establecido: *campo de concentración, inmunitas, Imperio*. Foucault, por el contrario, más que buscar un paradigma explicativo, se vale de la noción de *diagrama* para dilucidar las relaciones de montaje y solapamiento de las múltiples tecnologías de poder que cohabitan en una formación histórico-social determinada. Es cierto que el uso de esta categoría no es muy frecuente en su obra, pero si se toma en cuenta que un diagrama no es otra cosa sino «la exposición de las relaciones de fuerza que constituyen el poder» (Deleuze, 1991, p. 63), entonces resulta claro que el diagrama no solo es histórico, en la medida en que la composición de fuerzas está siempre en continuo cambio, sino que, además, se puede distinguir, basándose en la pareja materia-función puras, un diagrama soberano, uno disciplinario y otro biopolítico; cada uno de los cuales es abordado, descrito y analizado, de manera puntual y precisa, en cada libro en que se ocupa de las relaciones de poder.

De todos los textos en los que se aborda el problema en cuestión, probablemente el menos explorado sea *Nacimiento de la biopolítica*. Ahí el filósofo de Poitiers caracteriza una biopolítica neoliberal que pone en juego el modelo de racionalidad gubernamental, el dispositivo económico y las relaciones sociales de tipo biopolítico que nos definen. Por consiguiente, trata de estudiar la relación entre el dispositivo económico y la vida biológica de la población dentro del neoliberalismo. Este texto, de la casi totalidad de los escritos por Foucault, marcados siempre por un preclaro sentido histórico, es el que más se centra en un estudio directo del presente. En él son trabajadas a profundidad las diferencias entre el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. Sorprende que un crítico más reciente de la obra de Foucault, como Byung-Chul Han, lance sus dardos tomando siempre como punto de partida el análisis que hizo de las sociedades disciplina-

rias, mientras que respecto a esa tecnología de poder llamada biopolítica, o de sus explicaciones sobre las sociedades de control, apenas si merezcan unas cuantas líneas sus opiniones, centrándose exclusivamente en las páginas más comentadas de *La voluntad de saber*. La falta de comprensión de cómo Foucault articuló el tema del proyecto neoliberal con el de la biopolítica lo lleva incluso a decir: «En su lección de 1978-1979, Foucault no llega a ocuparse del análisis de la biopolítica neoliberal» (Han, 2014, p. 40). Su ceguera es imperdonable, pues no solo ignora la riqueza y extensión con la que abordó el tema, sino también los estudios más recientes sobre el mismo.

También las conferencias dictadas entre 1973 y 1974 en el Instituto de Medicina Social de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, donde aparece por vez primera el término de biopolítica, han sido poco estudiadas. Justo es decir que todo esto está cambiando rápidamente debido al interés que suscita hoy día la obra de Foucault. Quizá la poca atención prestada a ellas obedezca a que su objeto de estudio, la medicalización de la sociedad, aún no logra del todo asimilarse al problema de la biopolítica. Esto se agrava debido a que solo en una ocasión hace alusión al término, sin ofrecer, por lo demás, ninguna explicación sobre una noción tan importante. Pero no necesita Foucault estar constantemente empleando la categoría para saber que el problema que lo ocupa es el de la biopolítica, algo que a continuación nos proponemos demostrar.

El valor y la importancia de las conferencias impartidas en el Instituto de Medicina Social reside en que a través de ellas asistimos a la gestación de un discurso sobre el biopoder. Esto no es todo, también encontramos la génesis de temas y problemas que solo más adelante trabajará con mayor amplitud. El interés por la ciencia médica no es nuevo en Foucault. Ya en *El nacimiento de la clínica* (1963) se había dedicado a estudiar el origen de la experiencia clínica, tomando como punto de partida el discurso y la mirada médica. En este texto, se afanó en demostrar cómo la medicina se constituyó en anatomopatología, a partir de Bichat, encerrando el espacio del cuerpo en el de la enfermedad. Foucault y Canguilhem son

tal vez los dos filósofos franceses que más aportes han hecho a una epistemología del saber médico. Diez años después, más que continuar con una arqueología del saber médico, se preocupa por estudiar el poder de la medicina. De lo que se trata ahora es de examinar los dispositivos de medicalización inventados por las sociedades modernas. Con ello, una pregunta se vuelve inquietante: ¿hasta dónde seremos capaces de desmedicalizarnos, de luchar políticamente contra una medicalización autoritaria, la socialización de la medicina y un control médico cada vez más creciente? Por ello, al final de la segunda conferencia, «Nacimiento de la medicina social», no injustificadamente toca el tema de las resistencias populares a la medicalización:

Por ejemplo, es curioso observar que los grupos religiosos disidentes, tan numerosos en los países anglosajones de religión protestante, tenían esencialmente por objeto, en los siglos XVII y XVIII, luchar contra la religión del Estado y la intervención del Estado en materia religiosa. Sin embargo, por el contrario, los que reaparecieron durante el siglo XIX tenían por finalidad combatir la medicalización, reivindicar el derecho a la vida, el derecho a enfermarse, a curarse y a morir, según el propio deseo. Ese deseo de librarse de la medicalización autoritaria fue una de las características de esos múltiples grupos aparentemente religiosos, que tuvieron una intensa actividad a finales del siglo XIX, que aún mantienen hoy en día (Foucault, 1999b, p. 383).

Dos temas adquieren gran relevancia en las conferencias de Río de Janeiro: la crisis actual del modelo epistemológico de la medicina clínica y el surgimiento de un poder médico como modo superior y más significativo de un poder sobre la vida. El diálogo particular, tradicionalmente privilegiado, entre médico y paciente es sustituido por una conversación sin sujeto que se lleva a cabo al interior mismo del saber y que hace de la enfermedad una característica inherente a él, la cual no puede desligarse de una forma peculiar de poder. En su «Respuesta al Círculo de Epistemología», en 1968, Foucault ya advertía que la crítica a la clínica no se puede realizar única y exclusivamente en el campo del saber; es necesario, inevitablemente, retrotraerse hasta sus raíces mismas, es decir, hasta sus condiciones políticas de posibilidad: «Hubo que reconocer que la medicina clínica era tanto un conjunto de

prescripciones políticas, decisiones económicas, reglamentos institucionales y modelos de enseñanza como un conjunto de descripciones» (Foucault, 2013, p. 244).

El estudio genealógico del poder médico emprendido por Foucault alcanza todo su valor, significación y envergadura si se sitúa en el tema más general que desde 1970 le interesa: el análisis del poder disciplinario, una modalidad en el ejercicio del poder que, desde fines del siglo XVIII, logra mayor alcance y que tiende cada vez más a eclipsar al de la soberanía política. En *Vigilar y castigar* dirá que lo propio de este poder consiste no tanto en prohibir o reprimir, sino en fabricar sujetos útiles y obedientes, en producir los cuerpos, los gestos, las actitudes y los comportamientos que requiere la sociedad capitalista para su óptimo funcionamiento (Foucault, 2008, pp. 140-142), tarea que solo es posible gracias a instituciones como el hospital. En este nuevo orden, le compete a la medicina cumplir con una finalidad fundamental: diferenciar, valiéndose de los saberes emergentes y de la vigilancia de los cuerpos, cuáles son aptos, sumisos a la disciplina, y cuáles son enfermos y renuentes a ella. Hoy día, la medicina puede ser considerada como la ciencia por antonomasia de lo normal y lo patológico, y no solo en relación a los cuerpos, sino también a la psique de los individuos:

Los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que debía de estar dirigido por un sistema de leyes codificadas, y los médicos del siglo XX están a punto de inventar una sociedad, que ya no es una sociedad de la ley, sino de la norma. Lo que rige la sociedad ya no son los códigos sino la distinción permanente entre lo normal y lo anormal, la tarea perpetua de restituir el sistema de la normalidad (Foucault, 1999c, p. 353).

De ahí seguramente la autoridad e influencia de la que goza la psiquiatría, y con ella el poder psiquiátrico, desde el siglo XIX, en la medida en que se le otorga a ella, exclusivamente, el cometido de determinar por medio de la pericia el estado de salud o patología mental de un supuesto delincuente. Desde hace dos siglos, los peligros que amenazan a la sociedad disciplinaria se asocian con enfermedades mentales que solo la pericia médica puede reconocer e incluso prevenir. En el lí-

mite, el filósofo afirmará: «En la actualidad sólo hay dos posibilidades: la de estar un poco enfermo y ser realmente delincuente, o ser un poco delincuente y estar realmente enfermo. El delincuente no puede librarse de su patología» (Foucault, 1999c, p. 356).

La medicalización de la sociedad, la tesis central de las conferencias, resulta incomprensible si la separamos de la medicalización del hospital, una de las instituciones disciplinarias más estudiadas por Foucault. En el último cuarto del siglo XVIII fue cuando el hospital abandonó sus funciones anteriores, las cuales consistían principalmente en asistir a los pobres, así como en ser una institución de aislamiento y exclusión (Foucault, 1999e, pp. 99-100), para convertirse en un instrumento terapéutico, es decir, un instrumento dedicado a curar al enfermo. Antes del siglo XVIII, medicina y hospital son dos nociones que pertenecen a ámbitos separados, que, si bien por momentos se pueden encontrar, difieren en lo que atañe a su función esencial. Una vez que se transformó en un instrumento terapéutico, casi al mismo tiempo y por la misma razón, se constituyó asimismo en un lugar privilegiado de formación y trasmisión del saber médico.

Después de mencionar que la proliferación y extensión de los mecanismos disciplinarios, durante el siglo XVIII, entrañó una forma nueva e innovadora de «gobernar a los hombres» por medio de una vigilancia constante e ininterrumpida de los individuos, un mayor control de sus actividades, un arte de la distribución espacial de las personas, un registro continuo, así como ejerciendo el control más sobre el proceso de la acción que sobre el resultado de esta, Foucault subraya que la medicalización del hospital implicó la inserción de una novedosa tecnología política: la disciplina. No es que la disciplina se haya inventado en los siglos XVII y XVIII, su historia es mucho más antigua, pero es en estos siglos en que se convierte en una técnica importante de gestión del hombre:

Con frecuencia se habla de las invenciones técnicas del siglo XVII —la tecnología química, la metalurgia, etc.— y, sin embargo, no se menciona la invención técnica de esa nueva manera de

governar al hombre, controlar sus múltiples aspectos, utilizarlo al máximo y mejorar el efecto útil de su trabajo y de sus actividades, gracias a un sistema de poder que permite controlarlo (Foucault, 1999e, pp. 103-104).

En este sentido es que podemos decir que el poder que ejerce el médico sobre la vida no es más que una forma de gobernar al interior de la disciplina. Esta técnica fue la estrategia idónea de la cual se valió la medicina para conjurar la amenaza, el peligro y el desorden que suscitaba la enfermedad.

Como se podrá advertir en las conferencias de 1973-1974, Foucault privilegia el tema de la medicalización de la sociedad aunado a funciones normalizadoras que van mucho más allá del ámbito restringido de las enfermedades y de la petición del enfermo. La distinción entre una sociedad y un tipo de poder sustentado en la norma más que en la ley se acentúa todavía más en *Vigilar y castigar*. Ahí la diferencia entre ley, código, norma y reglamento se vuelve nuclear. Sin embargo, para los cursos de Seguridad, Territorio, Población y Nacimiento de la Biopolítica, esta diferenciación dejará de tener el valor que tenía para los dispositivos disciplinarios; incluso el tema de la patologización de lo diferente desaparece en favor de una política de administración de los rangos diferenciales. El análisis del ejercicio del poder en las democracias neoliberales, que entrañan un nuevo tipo de racionalidad gubernamental, no se reduce ni se identifica solamente con el que define y caracteriza a las sociedades disciplinarias.

En el presente, como bien observa Guillaume le Blanc (2008), la medicina desborda con mucho el ámbito de la disciplina, ya que el blanco de su aplicación no es solo el cuerpo dócil del sujeto disciplinado, «sino la vida misma en la totalidad de sus funciones» (p. 183). Conviene, no obstante, ir un poco más despacio. Mas una primera conclusión consiste en sostener que la medicalización progresiva de la sociedad no se puede estudiar al margen del desarrollo del capitalismo.

Foucault en las conferencias defiende la tesis del carácter social de la medicina, en oposición a los discursos que solo reconocen una medicina individual, es decir,

una medicina signada por el mercado entre médico y enfermo, pero que ignora su dimensión global o colectiva. «Procuraré demostrar que la medicina moderna no es una medicina individual o individualista, sino que es una medicina social cuyo fundamento es una cierta tecnología del cuerpo social, la medicina es una práctica social» (Foucault, 1999b, p. 365). Para defender esta hipótesis, el filósofo de Poitiers se vale del análisis de tres tipos de medicina social — medicina de Estado, medicina urbana y medicina de la fuerza de trabajo— que surgen y se desarrollan en tres países diferentes: Alemania, Francia e Inglaterra, correspondientemente.

La primera modalidad de medicalización de la sociedad nació en Alemania a comienzos del siglo XVIII. Su emergencia coincide con la conformación de una «ciencia del Estado» y con ciertas «prácticas de policía», por lo que Foucault (1999b) la define como «policía médica» (p. 368). Se trata de una práctica médica cuyo objetivo principal consistió en mejorar la salud pública. El segundo modelo se originó en Francia, a fines del siglo XVIII, y tuvo que ver particularmente con el fenómeno de la expansión urbana. Fueron los problemas de hacinamiento, de desorden, de acumulación de deshechos, de falta de higiene, con las consecuentes enfermedades epidémicas que ello traía consigo, lo que dio lugar a esta medicina social urbana. A diferencia del modelo alemán, esta no se apoyó ni desarrolló a través de la estructura del Estado. Con ella, a propósito de la cuestión de los subterráneos (es decir, de los sótanos de las casas), los cuales fueron objeto de reglamentación en cuanto a su uso y construcción, se planteó por vez primera el problema de lo público y lo privado en las ciudades. Apoyándose en otras ciencias, especialmente en la química, esta medicina urbana se propuso fundamentalmente mejorar las condiciones ambientales de vida. Por ello, nos dice Foucault (1999b): «No fue realmente una medicina del hombre, del cuerpo y del organismo, sino una medicina de las cosas, del aire, del agua, de las descomposiciones y de las fermentaciones» (p. 378). Los términos de salubridad e higiene pública aparecen con este modelo. El primero se refiere a la base material que puede garantizar la óptima salud de los individuos; el segundo, en cambio, alude a la «técnica de control y

de modificación de los elementos del medio que pueden favorecer o perjudicar la salud» (Foucault, 1999b, p. 379). El primero, por consiguiente, determina el estado de cosas y del medio ambiente en función de la salud; el segundo remite más bien a su control político-científico. Por último, la tercera tendencia de la medicina social nos remite a la experiencia inglesa. Los pobres y los trabajadores, en el segundo tercio del siglo XIX, se convirtieron en el blanco predilecto de la medicalización. Por medio de «la ley de pobres», y gracias a los beneficios que obtenían del sistema de asistencia social, fue como quedaron sujetos a un férreo control médico:

Con la «ley de pobres» surgió, de manera ambigua, un importante factor en la historia de la medicina social: la idea de una asistencia fiscalizada, de una intervención médica que constituyó un medio de ayudar a los más pobres a satisfacer las necesidades de salud que su pobreza les impedía alcanzar; al mismo tiempo esto permitió mantener un control mediante el cual las clases ricas, o sus representantes en el gobierno, garantizaban la salud de las clases necesitadas y, por consiguiente, la protección de la población privilegiada (Foucault, 1999b, pp. 381-382).

Extraña que, siendo la medicalización de la sociedad un componente esencial en el desenvolvimiento y expansión del capitalismo, la fuerza de trabajo no haya sido su primer objeto histórico, sino más bien su punto de arribo. El problema de la medicalización de la sociedad, afrontado en «Nacimiento de la medicina social» (Foucault, 1999b), pone en relieve tres ámbitos que serán para Foucault objeto de futuras investigaciones: el Estado, la ciudad y la fuerza de trabajo.

Cabe, sin embargo, preguntar: ¿qué entiende el filósofo exactamente por «medicalización»? Mediante este término hace alusión al proceso que se singulariza por el papel político cada vez mayor que desempeña la medicina, por la extensión indefinida y sin límites de la participación e injerencia del saber médico. Intervención que, desde el siglo XVIII, no cesa de incorporar las conductas, los comportamientos y el cuerpo humano al funcionamiento de la medicina, que cada vez es más amplio y con mucho rebasa la dimensión simple de las enfermedades. La medicalización ininterrumpida e imprecisa es un rasgo que caracteriza prin-

cialmente a nuestras sociedades modernas. Es en este tenor en el que aparece el término de biopolítica:

Defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control social de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica (Foucault, 1999b, pp. 365-366).

Como se puede advertir en esta cita, lo biopolítico está asociado a dos elementos fundamentales: la medicalización generalizada de la sociedad y la *somatopolítica*. El tema de la somatopolítica, es decir, el cuerpo como objetivo del ejercicio del poder médico, es desarrollado por Foucault aún con mayor amplitud en la primera conferencia, «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Aquí la cuestión de la medicalización es entendida precisamente como *somatocracia*:

Podría afirmarse que en la actualidad está surgiendo lo que en realidad ya se venía preparando desde el siglo XVIII, es decir, no una teocracia sino una somatocracia. Vivimos en un régimen en el que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre la enfermedad y la salud. El nacimiento de esta somatocracia, que desde que se inició está en crisis, es precisamente lo que me gustaría analizar (Foucault, 1999c, p. 346).

Para reafirmar su tesis, Foucault propone una comparación histórica «humorística»: desde la época del Imperio romano de Constantino, y a lo largo del Medievo, el Estado se propuso como finalidad el cuidado de las almas, se trataba no solo de garantizar su salvación, sino incluso obligar a los individuos a ello. Por tanto, desde el periodo de Constantino hasta las teocracias del siglo XVIII, la redención de las almas fue un propósito del Estado. Pero ahora, desde finales del siglo XVIII,

asistimos a la formación de una somatocracia. El cuerpo, en la sociedad capitalista, se ha convertido en un objeto de la intervención del Estado, en un objeto de la política, en una estrategia biopolítica.

Otro aspecto relevante que aflora en estas conferencias, pero que solo alcanza toda su extensión y profundidad en *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*, es el correlativo al problema de la economía política de la medicina (Foucault, 1999c, p. 356). Este tema comprende dos campos: el de la medicina de la fuerza de trabajo y el del mercado de salud. El primero se inscribe en el marco de la productividad y de la reproducción de la fuerza de trabajo, y es tratado en las conferencias con mayor amplitud; el segundo, la inserción del cuerpo humano y de la salud en el sistema de consumo y mercado, por el contrario, apenas si es comentado en unas cuantas líneas al final de la conferencia que lleva por título «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». La temática de la conformación de un mercado de salud, que en sociedades más recientes alcanza niveles paroxísticos, constituye, dentro de la biopolítica, una línea importante de reconocimiento e investigación aún por explorar. Pero, sea como fuerza de trabajo o como objeto de consumo, lo cierto es que, a partir del siglo XVIII, el cuerpo se convirtió en objeto económico privilegiado del poder médico:

De este modo el cuerpo humano se vio doblemente introducido en el mercado: en primer lugar, a través del salario, cuando el hombre vendió su fuerza de trabajo; y más tarde por mediación de la salud. Por consiguiente, el cuerpo humano entra de nuevo en un mercado económico desde el momento en que es susceptible de salud o de enfermedad, de bienestar o de malestar, de alegría o de sufrimiento, en la medida en que es objeto de sensaciones, deseo, etc. (Foucault, 1999c, p. 357).

Si se insiste tanto en la relación de la biopolítica —entendida en estas conferencias como medicina social, o mejor aún, como medicalización de la sociedad— y el capitalismo es porque este será un punto de desencuentro entre los trabajos de Foucault y los de Agamben. Para Agamben, la biopolítica es un componente

inherente a la política misma; para Foucault, en cambio, es un fenómeno exclusivo de las sociedades modernas. Y, si bien es cierto que la relación poder-cuerpo —el otro tema asociado con la biopolítica— se puede rastrear genealógicamente a lo largo de la historia, es únicamente dentro del capitalismo que se vuelve de vital consideración.

La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que [...] el espacio de la nuda vida que estaba situado originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, [...] *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación (Agamben, 2006, pp. 18-19).

A diferencia de la mayoría de las categorías que Foucault inventa para pensar los procesos históricos, la noción de biopolítica fue creada para hacer un análisis del presente. Pero no es la única noción de la que se vale para realizar esta tarea. Conjuntamente con ella emplea la de *biohistoria* y la de *nosopolítica*. Por medio de la primera trata de valorar el impacto de la ciencia biológica y del saber-poder médico en la vida de la especie humana:

Surge pues, una nueva dimensión de posibilidades médicas, que denominaré la cuestión de la biohistoria. El médico y el biólogo ya no trabajan desde este momento en torno al individuo y a su descendencia, sino que comienzan a trabajar sobre la propia vida y sobre sus acontecimientos fundamentales (Foucault, 1999c, p. 351).

Sirviéndose de la segunda, que solo aparece en la conferencia «La política de la salud en el siglo XVIII», pretende aprehender el funcionamiento administrativo de una política tanto de la enfermedad como de la salud:

Sin duda no existe ninguna sociedad que no ponga en práctica una determinada «nosopolítica»; el siglo XVIII no la inventó, pero le impuso nuevas reglas, y sobre todo hizo que esta nosopo

lítica pasase a un nivel de análisis explícito y concertado que nunca había conocido hasta entonces. Se entra, pues, no tanto en la edad de la medicina social cuanto en la de la nosopolítica reflexiva (Foucault, 1999d, p. 328).

En la conferencia «Nacimiento de la medicina social», sustituirá el término «nosopolítica reflexiva» por el de «medicina social». La construcción de todas estas categorías representa el enorme esfuerzo de Foucault por pensar un acontecimiento histórico: el nacimiento de la biopolítica, acontecimiento que no logra del todo precisar y que en un primer acercamiento identifica con el problema de la medicalización de la sociedad.

En este sentido, Adán Salinas (2015) tiene razón cuando afirma:

Por otra parte, esta serie de cambios e inflexiones léxicas, en cualquier caso son importantes; pues pueden asumirse justamente como síntoma de la formación de un problema, que en principio aparece bajo múltiples apariencias. En cierto sentido, esto arroja luz sobre la forma de leer el análisis biopolítico de Foucault, y es que se trata de un problema en constitución (p. 27).

El análisis del biopoder efectuado por Foucault en estas conferencias se distingue de posteriores investigaciones por el predominio del tema del cuerpo sobre el de la vida misma. Llama la atención, asimismo, la renuencia de Foucault a recurrir al análisis etimológico de los términos, tan frecuente en las investigaciones de Agamben y Esposito. Por ejemplo, el filósofo francés pasa por alto la diferencia griega, tan importante para los italianos, entre *bíos* y *zoé*.

La tesis más importante que Foucault sostiene durante esta primera etapa de estudios sobre el biopoder es la de la medicalización indefinida. El hecho de que el objeto privilegiado de la medicina tradicional haya dejado de ser la enfermedad para pasar a ser, en la modernidad, el de la salud. Fue este desplazamiento objetual el que hizo posible que la medicina franqueara sus propios límites. Con el arribo de la modernidad, esta disciplina dejó de abocarse únicamente al tratamiento de las enfermedades para centrar su interés en la promoción, garantía y producción

de la salud. Para la práctica médica ya no se trata, por consiguiente, de enfocarse en la relación habitual médico-paciente; ahora, lo fundamental consistirá en asegurar las condiciones generales de salud, que no son otra cosa sino condiciones generales de vida de los individuos.

En términos generales se puede afirmar que la salud pasó a ser un objeto de intervención médica. Todo lo que garantiza la salud del individuo, ya sea el saneamiento del agua, las condiciones de habitabilidad o el régimen urbano, es hoy un campo de intervención médica que, en consecuencia, ya no está vinculado exclusivamente a las enfermedades (Foucault, 1999c, p. 352).

Esta transformación trajo consigo, según Foucault, cuatro consecuencias importantes: 1) la constitución del médico como autoridad social de gran envergadura, capaz de tomar acuerdos importantes sobre la ciudad, el barrio, una institución o un reglamento; 2) la emergencia de un campo de objetos inéditos en la intervención médica, como la composición del agua, los desagües, las construcciones o la planificación urbanística; 3) la transformación del hospital: el trastocamiento de una función de asistencia social a los pobres a un aparato de medicalización colectiva, y 4) el surgimiento de nuevos métodos estadísticos, de centralización y control de la información para el estudio de los fenómenos relacionados con la salud.

Además de estos cuatro procesos que caracterizan la práctica médica del siglo XVIII, en épocas más recientes se ha venido desarrollando una medicalización sin límites, sin fronteras y sin exterior. Todavía en los siglos XVIII y XIX, nos advierte el filósofo francés, la medicina tenía un exterior en tanto que se valía de medios higiénicos extramédicos, como podrían ser las campañas de moralización de la limpieza, la promoción de buenos hábitos o de urbanidad, debido a que la medicalización no era aún del todo eficaz. Pero «la medicina carece en la actualidad de campo exterior. [...] Se podría afirmar, respecto a la sociedad moderna en la que nos encontramos, que vivimos en “Estados médicos abiertos” en los que existe una medicalización sin límites» (Foucault, 1999c, p. 356).

La idea de la medicalización indefinida es compatible con el debilitamiento de las sociedades disciplinarias, en tanto lugares de encierro, y anticipa el auge de las sociedades de control, que se distinguen por ser espacios abiertos donde los procesos no acaban jamás, alargándose indefinidamente. «Estamos entrando —asegura Deleuze— en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea» (Deleuze, 1995, p. 243). Si esto es así, cabe preguntar: ¿cuál es el destino del hospital?, ¿estará condenado a ser sustituido por una medicalización abierta y sin límites?

Por último, vale la pena prestar atención a los comentarios que Foucault hace en la primera conferencia, «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?», en torno al Plan Beveridge, ideado en el año de 1942 en Inglaterra, el cual sirvió como modelo de organización de la salud para muchos otros países, pues ahí se anticipa una de las tesis más importantes sobre la biopolítica que desarrollará más adelante en *Genealogía del racismo* (Foucault, 1992). Lo destacable de este plan es que propone una nueva política de la salud que surge a iniciativa de un Estado que ha sido modificado desde su base por la medicina. Lo que propone en esencia el Plan Beveridge es que sea el Estado el que se ocupe de la salud.

Propuesto en época de guerra, donde la muerte acecha a cada instante, se convierte en un ejemplo emblemático del derecho a la salud como criterio del derecho a la vida. Siendo la salud una de las principales preocupaciones del Estado, los gastos correspondientes para garantizar las condiciones bajo las cuales se pueda asegurar forman, a partir de este momento, un aspecto importante a tomar en cuenta en las grandes partidas del presupuesto estatal. Lo que está en juego es el reclamo y el reconocimiento al derecho de estar enfermo y, con ello, al de interrumpir el trabajo cuando se requiera y cuando sea preciso (Foucault, 1999c, p. 34).

En estas líneas se puede advertir ya un esbozo de la definición que Foucault dará de la biopolítica más adelante. En efecto, en la clase del 17 de marzo de 1976, dirá que ha sido asunción del Estado el hacerse cargo de la vida y de los procesos biológicos del hombre especie:

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es aquel mediante el cual el poder —por así decirlo— se hizo cargo de la vida. Se trata de una toma de poder sobre el hombre en tanto que ser viviente, es decir de una especie de estatalización de lo biológico, o por lo menos de una tendencia que conduce a lo que podría llamar la estatalización de lo biológico (Foucault, 1992, p. 247).

Los sujetos individuales contemplados por separado y en función de su mera fuerza corporal, lo que era primordial en el orden de la disciplina, pasan ahora a un segundo plano, siendo ahora la regulación de la población lo que se convierte en la principal inquietud del Estado. Con la biopolítica, por consiguiente, cambia el objeto de interés y de atención: ya no los individuos, sino la población; ya no los sujetos a quienes se debe normalizar, sino la masa organizada en función de determinadas reglas. Pero que nadie se llame a engaño: ha sido la medicina la que ha erigido a la población como el blanco predilecto de su intervención y, dicho sea de paso, no precisamente para favorecer las condiciones de existencia de los individuos, sino para hacerse cargo de los fenómenos vitales más relevantes. Con ella nos hemos adentrado a un periodo diferente del de la época disciplinaria, tal y como lo deja ver Foucault a partir del análisis que hace del riesgo médico. Vivimos en una época en la que la medicina es capaz de matar, no tanto por ignorancia, sino a consecuencia de su propio saber. El consumo de medicamentos, que a menudo trae consigo daños colaterales, así como las operaciones quirúrgicas, nos introducen en una nueva etapa. La crisis de la medicina no reside tanto en los errores posibles que puede cometer un médico, sino en las consecuencias del modelo epistemológico bajo el cual viene operando desde el siglo XVIII. El desarrollo de este modelo afecta ya no solo al individuo que se topa con ella, sino a toda una población, como resultado de la proliferación de las técnicas médicas modernas, las cuales tienen hoy día la capacidad de alterar las formas biológicas y sociales de la vida humana. La importancia que nuestras sociedades suelen conceder a la salud como bienestar no es más que el síntoma de hasta qué punto la historia del hombre se volvió dependiente de una comprensión de la vida humana.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. (1995). Control y devenir. En G. Deleuze, *Conversaciones* (pp. 273-284). Valencia: Pre-Textos.
- ESPOSITO, R. (2006). *Bíos, biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (1992). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1999a). ¿Qué es la Ilustración? En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III* (pp. 335-352). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999b). Nacimiento de la medicina social. En M. Foucault, *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II* (pp. 363-384). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999c). ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina? En M. Foucault, *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II* (pp. 343-361). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999d). La política de la salud en el siglo XVIII. En M. Foucault, *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II* (pp. 327-342). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999e). La incorporación del hospital en la tecnología moderna. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III* (pp. 97-110). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2013). Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología. En M. Foucault, *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* (pp. 223-265). Buenos Aires: Siglo XXI.
- HAN, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. (1991). *Foucault*. México: Paidós.
- LE BLANC, G. (2008). *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SALINAS, A. (2015). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Villa del Mar: Cenaltes.

Del cuerpo a la biopolítica. Una mirada y recorrido tentativo en Hobbes¹

Mario Germán Gil Claros

Red Iberoamericana de Pedagogía, Colombia

Introducción

No es de extrañar que la mirada política de Hobbes (1588-1679) sobre el cuerpo tenga sus antecedentes en la educación científica de su época y en su propuesta de gobierno para los hombres por medio de la figura política del soberano, garante de la vida de la población y generador de confianza, serenidad y paz; lo anterior bajo dos palabras: miedo y seguridad. Podemos decir que la pretensión reposa en la voluntad humana como política de la vida, donde las ciencias naturales, acompañadas del «método científico» moderno, brindan herramientas en la configuración de la filosofía política moderna. En esta dirección, no es casual la importancia que tiene para Hobbes el «estado de naturaleza» como ficción y su estrecha relación con el gobierno en el juego de la vida y de la muerte, en el que destaca el lema: dejar vivir/dejar morir; constituyéndose en una especie de juego biopolítico nada idílico, donde la metafísica y la libertad salen mal logradas. ¿Cómo abordar la biopolítica en el cuerpo soberano en Hobbes? Para ello, es preciso ir a la misma pregunta en un

1 Deseo agradecer al PhD en Educación Julio Cesar Arboleda, director de la Red Iberoamericana de Pedagogía (Santiago de Cali, Colombia), por sus observaciones y sus sugerencias de edición. Igualmente, al PhD en Filosofía José Reinel Sánchez, docente de la Universidad del Quindío (Armenia, Colombia), por sus recomendaciones temáticas, como buen conocedor del pensamiento de Hobbes.

rastreo reiterado de temas y de palabras, a lo largo del presente escrito, en distintos libros del pensador inglés y a partir de temáticas específicas de nuestro interés en él. Qué mejor que comenzar por el cuerpo, por el ciudadano, para llegar al poder soberano del Estado Leviatán y finalmente, de manera transversal en el presente escrito, a lo que sería una biopolítica en el pensamiento de Hobbes.

Epistemología del cuerpo. Una breve mirada

Afirmar que conocer el cuerpo es comprender lo político y la vida es, precisamente, lo que estimula el pensamiento de Hobbes respecto a la ciencia y la política en lo que podríamos llamar una biopolítica². No es de extrañar que su definición de la filosofía se encuentra ligada no solo a las matemáticas, sino a su estrecha relación con los objetos, con las cosas, con el cuerpo. En otras palabras, el interés de la filosofía es el cuerpo, asunto de razón matemática, que se reduce a su misma definición. De ahí el interés que despiertan estas temáticas desde la biopolítica en lo que respecta al cuerpo de manera específica, el cual es abordado en la filosofía hobbesiana en dos aspectos generales: uno, el estado natural, el biológico, y otro, el estado de voluntad humana, el político, el civil.

Como vemos, cuando hablamos del hombre, este inmediatamente expresa el cuerpo para Hobbes, lo cual nos lleva a su materialidad, a su vitalidad, a su animación. El autor lo expresa de la siguiente manera:

Más tarde, al ver que aquella cosa se mueve de una determinada manera, nace otro concepto, por el cual se le llama *cuerpo animado*, nombre que aquí llamo *compuesto*, así como también el nombre *animal*, que equivale a *cuerpo animado* (Hobbes, 2000, p. 49) [las cursivas son del autor].

2 Para Foucault (2001): «La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento» (p. 222).

Por tanto, la mirada ontológica de Hobbes se centra en la materialidad de la vida, tal como lo es el cuerpo, que, en su caso, es pensante, racional y tiene unas características que contribuyen a su formación: magnitud, cantidad, densidad, fluidez y coloreado (Hobbes, 2000, pp. 49-51).

El cuerpo en su existencia no va a depender de la fantasía; él es independiente de toda racionalidad, existe por sí mismo. «Por lo tanto ésta es la definición de tal cuerpo: *todo lo que independientemente de nuestro pensamiento coincide con alguna parte del espacio o se coexiste con ella*» (Hobbes, 2000, p. 100) [las cursivas son del autor]. Lo demás son maneras de concebirlo, ya sea por los accidentes o por los conceptos. En este sentido, un cuerpo actúa sobre otro cuerpo cuando lo modifica o lo destruye, en una acción de agente-paciente, donde el accidente vendría a ser el efecto mediador por su contigüidad, inmediata o mediata. Así, encontramos en el cuerpo el movimiento en el que aparecen la causa (potencia) y el efecto (acto). Un cuerpo sigue siendo un cuerpo, en su conocimiento, sin importar su estado natural. Tal como dice Hobbes: compacto, disgregado, congelado o licuado. En suma, es afectado en sus sentidos y en su cerebro, en lo que sería una física que actúa en las sensaciones y provoca las ideas que a diario se experimentan y conmueven los modos de pensar. Lo anterior es acorde con una postura empirista en el pensador inglés.

Cuerpo-hombre-ciudadano

En el texto *Tratado sobre el hombre*, Hobbes (2008) nos facilita su comprensión de lo que es el cuerpo, en conexión a su posición empirista, dejando por sentado un profundo conocimiento de dicho hombre desde su materialidad como organismo hasta el *Leviatán*, pasando por lo que es el ciudadano. En todo caso, el cuerpo y el hombre son vistos dentro de un empirismo en el cual los procesos fisiológicos son importantes ante una metafísica de la palabra que no dice mayor cosa del mismo cuerpo, como máquina compleja de la que no escapan la fisiología, los sentidos

y su racionalidad matemática. De esta forma, el cuerpo-hombre es acción sin fin último. La finalidad es la misma acción, de la que no se salvan otras relaciones, incluso el Estado. Como dice Hobbes en su dedicatoria al conde Devonshire:

Porque el hombre no es sólo un cuerpo natural, sino también parte del Estado. Esto es, por decirlo así, del cuerpo político. Por lo cual había que considerarlo a la vez como hombre y como ciudadano; es decir, los últimos principios de la Física debían unirse a los principios de la Política, los más fáciles con los más difíciles. (Hobbes, 2008, p. 25)

En otras palabras, lo que encuentra el lector es un tratado de vida, de poder y de política, o de biopolítica para nuestras presunciones, como veremos posteriormente.

En la reflexión filosófica de Hobbes, podemos advertir el nacimiento del poder soberano moderno, el cual no es compartido con otro poder, como el eclesiástico. Así lo plantea Norberto Bobbio (1966) en la introducción a la obra de Thomas Hobbes titulada *Del ciudadano*, en la que todo gira en torno al poder estatal y el gobierno de la población. De esta manera, la soberanía³ descansa en el poder y la razón del Estado, con lo que el hombre, el ciudadano y la misma población han de aceptar dicho poder soberano para evitar caer en el «caos». Una de sus características es ejercer autoridad sobre la vida, sobre el cuerpo, sobre el hombre, sobre el ciudadano como sujeto, acompañado en el cultivo de su conocimiento y del miedo a la muerte, a partir de la cual la soberanía construye su autoridad legítima. Así lo expresa Bobbio:

El hombre, en suma, para expresarnos también aquí de un modo elemental, tiene miedo de morir, tiene miedo sobre todo de la muerte violenta. De estos dos principios fundados sobre una observación del alma humana, nace la política como ciencia, es decir, surge una construcción del Estado llevada a cabo con un método científico (Bobbio, 1966, p. 19).

3 Para Foucault, el sujeto se encuentra sometido a una relación de poder: «En otras palabras, la teoría de la soberanía es el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], el ciclo del poder y los poderes, el ciclo de legitimidad y la ley» (Foucault, 2001, p. 50).

El Estado moderno y la política moderna son fruto de una construcción científico- racional, la cual cobija las voluntades individuales y la vida en el momento de ejercer autoridad sobre ellas. Así, la política y el Estado son parte constitutiva del pensamiento y el «método científico». El Estado soberano es una máquina en la que el ciudadano, con su cuerpo-pensamiento, está sometido a su jurisdicción, debido a los temores y al afán de socialización como mecanismo de defensa de la vida ante la muerte. Podemos decir que el ciudadano nace en el miedo y vive en él, antes de hablar de derecho, de igualdad, de fraternidad y de libertad.

La esencia por la cual se alimenta el Estado moderno es el miedo, amparado en la desconfianza frente al otro: el semejante. «*El hombre es un dios para el hombre, pero también el hombre es un lobo para el hombre*; sin duda ambos dichos son igualmente ciertos» (Hobbes, 1966, p. 43) [las cursivas son del autor]. Los buenos ciudadanos se ven obligados a buscar la protección del *Leviatán* ante la violencia y el despojo de sus bienes, como de sus seres queridos, en un hipotético estado de naturaleza. De ahí la urgente necesidad de protección de la población, lo que en términos de biopolítica es el cuidado de la vida, de la que se desprenden deberes, que de una u otra forma sirven para mantener la paz, pues la naturaleza humana precisa de este tipo de resguardo, ya que los hombres entre sí desconfían los unos de los otros provocando acciones infames, contrarias al deber que implica vivir en calidad de ciudadano. Es así como se da la urgencia de firmar pactos que le permitan salir de dicha condición natural de guerra.

Así que quedando firmes las bases, expongo primero que la condición que es permitido calificar de natural, no es otra cosa sino la guerra de todos contra todos; que en esta guerra todos tienen un derecho sobre todas las cosas; luego, que todos los hombres, llevados por una necesidad natural, tan pronto como comprenden su miseria quieren salir de este estado miserable y odioso, cosa que sólo es posible realizar si renuncian, mediante pactos, a su derecho sobre todas las cosas (Hobbes, 1966, p. 56).

Para proteger mi cuerpo, mi vida, mis bienes, mi familia, he de ceder mis derechos ante el pacto firmado como implicado y como participante, asentado en la figura del Estado, el cual determina cuáles son mis derechos y deberes en un mundo en paz.

Ahora bien, nuestro cuerpo —el cual para Hobbes se reduce a su fuerza física, a la experiencia, a las pasiones y a la razón de lo humano— busca su amparo y sumisión en la figura del príncipe, de la asamblea, del Estado, de la sociedad, de cara a preservar su existencia ante los peligros y temores que lo acechan. De esto último podemos preguntarnos: ¿la naturaleza humana está en condiciones de vivir en sociedad? ¿Es capaz de vivir en ella a pesar de las pasiones violentas que la habitan? Ya Hobbes cuestiona la afirmación de que el hombre es un animal político. Vivir en sociedad obedece a circunstancias fortuitas. Estamos en sociedad por las ventajas que ella depara para nuestras vidas y por el miedo a estar expuestos a la falta de protección por fuera de ella. En efecto: «Por consiguiente, toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes» (Hobbes, 1966, p. 66). Lo que prima no es la solidaridad ni el amor, sino el espíritu de resguardo nacido del miedo, de la violencia, de las pasiones. Por tanto: «Hay que concluir, pues, que las sociedades numerosas y duraderas no se fundan en el amor recíproco de los hombres, sino en su miedo mutuo» (Hobbes, 1966, p. 66). Prosigue el autor: «La causa de este miedo recíproco reside parte en la igualdad natural de los hombres, parte en su voluntad mutua de perjudicarse» (Hobbes, 1966, p. 67). Surge la necesidad de un contrato con el que nos veamos sometidos a una autoridad terrenal, tal como es la figura del Estado o del gobernante, que ponga freno al estado de naturaleza y a las pasiones violentas.

Vemos, pues, que en estos la voluntad de perjudicar proviene de la vanagloria y falsa estimación de sus fuerzas; mientras que en los primeros nace de la obligación en que se encuentran de defender sus bienes y su libertad contra los otros (Hobbes, 1966, p.67).

Nace el conflicto que se genera alrededor de la envidia, la adulación, el odio, la propiedad, etc. En este sentido, lo que se da es un juego de poder entre iguales. En otras palabras: «En fin, el miedo, el odio, la esperanza, el amor o cualquier otra pasión del alma los pone de acuerdo antes que la razón» (Hobbes, 1966, p. 74). La fuerza del poder se convierte en el componente central en la defensa de la vida, lo cual demanda entre los hombres llegar a ciertos pactos para sobrevivir y en los que las partes se ven obligadas a ceder privilegios. Dice Hobbes: «La mutua transferencia de derechos entre dos o varias personas se llama contrato» (Hobbes, 1966, p. 78). Su duración va a depender de la voluntad de los contratantes, la cual, en términos políticos, trae paz. En el contrato entregamos todo lo que somos; su incumplimiento provoca guerra declarada. En consecuencia, aparece el entramado jurídico que atrapa a las partes. Justamente, consideramos ecuánime a todo aquel que obedece la ley; quien la viola es alguien que está por fuera; aunque valga aclarar que Hobbes sostiene que si bien se renuncia a ciertos derechos, hay otros a los cuales no se puede renunciar. Por ejemplo, proteger nuestro cuerpo, disfrutar del entorno natural, la vida misma ante el Estado; en este sentido, la fuerza del contrato hobbesiano resalta la legitimidad del soberano, concretamente a través de la ley ligada a la moral. «De modo que la ley, al ordenar los medios necesarios para la paz, ordena los buenos hábitos, o sea, las virtudes. Por consiguiente, se llama ley moral» (Hobbes, 1966, p. 100). Esta se convierte en filosofía moral, en la que vemos unidos justicia, derecho, ley y paz.

Si abordamos el poder en Hobbes, vemos inicialmente que toda acción humana procede de la voluntad, la cual fácilmente viola la ley, generando todo tipo de reacciones, en especial el miedo. En estas condiciones, nos encontramos en estado de tensión y de guerra ante el otro, lo cual no beneficia al futuro ciudadano, que ante todo busca seguridad, ya que existen poderosas razones que socavan al mismo hombre, como el odio, la envidia, el egoísmo, la injuria, el daño, la intriga, la violencia, entre otros. En esta senda, no basta el solo miedo, sino la entrega de

la voluntad, de la libertad, a una voluntad política mayor que asegura la vida de todos. El contrato así lo exige. En consecuencia:

Quien somete su voluntad a la voluntad de otro transfiere a ese otro el derecho de usar sus fuerzas y bienes de modo que, cuando los demás hayan hecho lo mismo, aquel a quien se somete disponga de tantas fuerzas que pueda obligar, por el temor a las mismas, las voluntades de todos a la unidad y la conciencia (Hobbes, 1966, p. 121).

El poder soberano es el garante de la paz y de la vida de sus miembros pactantes o contratantes, los cuales quedan desarmados en su fuerza y poderío.

El Estado soberano es ahora el poder central que está por encima de hombres y mujeres, donde el miedo, asociado a la acción jurídica, son ejes centrales de su razón de ser como institución. Tal como lo argumenta Hobbes, el Estado puede quedar libre de sus compromisos cuando quiera, pero el individuo no; él se vuelve inmune ante la población. Valga la siguiente afirmación: «Se sigue que el soberano no está obligado por las leyes civiles (lo que equivaldría a estar obligado consigo mismo) ni por ninguno de los ciudadanos» (Hobbes, 1966, p. 134). Puede disponer de la vida de hombres y mujeres, presos por el contrato, puesto que la ley es la ley del Estado, el cual no se puede dividir en el ejercicio de sus funciones o de poder. «¿Qué otra cosa es el poder, sino el derecho de mandar siempre que la naturaleza lo permite?» (Hobbes, 1966, p. 150). Es todo un engranaje institucional que va hasta la familia, ya que, para Hobbes, un Estado sin poder y sin coacción es imposible. Él brilla por esta característica, sea cual sea su régimen político: democrático, aristocrático, monárquico, autoritario, dictatorial, liberal, neoliberal, neoconservador o socialista. Precisamente, en el Estado soberano el derecho del ciudadano se encuentra limitado, pues «en el Estado reinan la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la belleza, la sociabilidad, la elegancia, las ciencias, la benevolencia» (Hobbes, 1966, p. 172). El soberano es consciente de que no puede destruirlas por el bien de su existencia.

El Estado soberano nacido del contrato es uno e instituido; su poder decide en gran medida la existencia de sus súbditos, los cuales han solicitado su dominio para evitar volver a caer en el hipotético estado de naturaleza. De modo que, para el pensamiento hobbesiano, es prioritaria la defensa de la figura del soberano, aquel que defiende la vida, pero que también la determina. «En fin, puesto que era necesario para nuestra conservación que fuéramos súbditos de alguna persona o de alguna asamblea, lo mejor para nosotros es que estemos sometidos a quien está interesado en nuestra salvaguardia» (Hobbes, 1966, p. 183). Es el poder soberano quien detenta las riendas del Estado. Y lo que es verdadero para él, lo es para el ciudadano. Esto nos lleva a decir que las leyes no están para el Estado, sino para el ciudadano (Hobbes, 1966, p.195).

Tenemos un Estado que garantiza la vida/muerte y la propiedad de sus protegidos, dependiendo de su querer, el cual regula a un pueblo organizado con férrea voluntad. En últimas, es una política de higiene social. En términos biopolíticos: «La salud del pueblo es la ley suprema» (Hobbes, 1966, p. 204). Es decir, la función del soberano ante el pueblo está en conservar la vida de sus ciudadanos. En este sentido, para Hobbes: «Por pueblo entendemos aquí no la persona civil única, o sea, el Estado mismo que conserva, sino la multitud de los ciudadanos gobernados» (Hobbes, 1966, pp. 204-205). La labor del soberano está en administrar y preservar la vida, lo que implica: defensa de la paz interna contra agentes externos, enriquecimiento acorde con la seguridad pública y goce de una libertad inofensiva. Por lo tanto, lo que se buscaría es el bienestar de hombres y mujeres.

Es el bien de los ciudadanos y del Estado el que da la medida de esta libertad. Por consiguiente, es contrario al deber de los que mandan y detentan el poder legislativo que haya más leyes de las que son necesarias para el bien de los ciudadanos y del Estado (Hobbes, 1966, p. 213).

La ley ha de regular el comportamiento humano bajo el principio de deber de obediencia, legitimada a través del pacto como obligación ajustada por la misma ley, como acto vinculante y por derecho. «La ley es el mandato del legislador y el

mandato es la declaración de la voluntad. Por consiguiente, no hay ley si no se declara la voluntad del legislador, lo que se produce mediante la promulgación» (Hobbes, 1966, p. 224). Quien promulga es el soberano; es quien tiene el derecho a legislar en vista de su autoridad, de la cual no escapa el ciudadano común, so pena de castigo por infringir las leyes, lo que para Hobbes es crimen de lesa majestad. Este se da con la resistencia o rebelión política, diferenciadas del accionar del delincuente, quien forma parte del juego y de las reglas establecidas por el soberano⁴ (Gil, 2010, p. 18). El riesgo es volver al estado de naturaleza que, para Hobbes, es volver a la absoluta libertad natural, al desgobierno, al estado de guerra y a la anarquía política.

De modo que el soberano ha de ser fuerte para evitar la desgracia de su gobierno; por eso la importancia del contrato y el derecho a gobernar ligado al poder. «En consecuencia, para quienes poseen una fuerza irresistible y, por tanto, para Dios todo poderoso, su derecho de dominar deriva de su mismo poder» (Hobbes, 1966, p. 238). Esto exige obediencia por parte del hombre, del ciudadano, ya que para gobernar a la población se requiere de un poder coercitivo que la administre, quizá por su naturaleza ingobernable. Es aquí que entran en asociación el derecho, la ley y la fuerza, que han de acatarse por todos para evitar el castigo o la muerte.

Dejar vivir, dejar morir. El poder soberano

Ahora bien, el pacto, al cual se somete al ciudadano, al cuerpo, a la vida, es con el Estado, que Hobbes llama *Leviatán*:

En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o Estado (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que

4 Foucault sostiene que el delincuente, el criminal, es aquel que afecta el contrato social burgués. En consecuencia, ha de ser castigado con todo el peso de la norma jurídica (Foucault, 2013, p. 152).

da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexos y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una razón y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte* (Hobbes, 1982, p. 3) [las cursivas son del autor].

¿Qué es el Estado *Leviatán*? Es un cuerpo, un monstruo biopolítico que se alimenta de la vida de la población; es más que una mera máquina con su cableado, resortes, tuercas y tornillos. El interés de todo este asunto está centrado en el compromiso con el pacto establecido que da nacimiento al *Leviatán*. En este sentido, la política se lee y se escribe en el cuerpo humano a través de la población.

¿Qué es el hombre en este contexto? Ante todo, es un cuerpo cargado de sensaciones; todo el intelecto humano pasa por ellas, las cuales interactúan consigo mismas y con el mundo.

La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente como en la vista, el oído y el olfato: dicha acción, por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para libertarse: esfuerzo dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo (Hobbes, 1982, pp. 6-7).

En esta dirección, la acción de dicho cuerpo con el mundo es de orden material, no hay otra fuente; es la causa de la fantasía, de la imagen, del pensamiento. Vistas las cosas, la imaginación o la fantasía, que es apariencia, es una sensación debilitada, en la que el tiempo juega su papel (memoria) como experiencia; de esta última surgen infinidad de pensamientos, creencias, etc., de las cuales nacen la

confianza, el escepticismo, el miedo, por mencionar algunas que son aprovechadas por otros a su favor.

Por otra parte, como hemos visto a lo largo del escrito, es bien claro el interés de Hobbes por el cuerpo, por la vida. El *Leviatán* es un ejemplo de la manera de tejerlo en relación con lo político, tomando en cuenta su importancia para sus propósitos, como la inauguración de una nueva forma de hacer política para una nueva clase social, la burguesía. Al respecto, podemos formular la siguiente pregunta en conexión con el biopoder⁵: ¿cómo funciona dicho cuerpo en el entramado político? El cuerpo es una gran máquina pasional en la que hay circulación de sangre, pulso, respiración, digestión, nutrición, excreción, una naturaleza productiva; aquí el biopoder, siguiendo la pregunta en torno al cuerpo, es el poder que se interesa por la vida, la administra, la moldea, la normaliza en unos modos de ser, dentro de unos dispositivos de disciplinarización y de control. Es decir, producir cuerpos dóciles, disciplinados, obedientes, productivos y reseteados, a cambio, como lo podemos ver en Hobbes, de la defensa y preservación de los mismos por el Estado. Por eso la pasión juega un papel crucial en la custodia de la vida ante el temor de la muerte:

Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder (Hobbes, 1982, p. 59).

Dependiendo de las circunstancias, se aspira a dicho poder, pues para Hobbes el hombre manifiesta su potencialidad por medio de los deseos. En esta dirección, el poder protege, a cambio de su asistencia y servicio, a los que están de su lado: hombres y mujeres deseosos de dicha protección vital, que el soberano administra en términos políticos, hoy, biopolíticos. Dicha protección soberana se enfrenta a

5 El biopoder es «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 de poder» (Foucault, 2006, p.15).

los propósitos de seres ansiosos de competencia, como el libre mercado o aquellos ávidos de gloria y conflicto en un hipotético estado de naturaleza.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos (Hobbes, 1982, p. 102).

En este sentido, la vida se encuentra sujeta a los vaivenes de las pasiones y de la muerte, lo que no puede ser permitido como resultado del contrato. Lo que se busca es que las pasiones alimenten la vida e impulsen a los hombres y mujeres a la paz (Hobbes, 1982, p. 105).

El ser humano, para salir del estado de naturaleza, se ve obligado a ceder toda o parte de su libertad al soberano, quien preservará la vida a partir del cultivo de un miedo público a la guerra, a la violencia de todos contra todos, en la que cada quien se gobierna según sus pasiones y, en últimas, según sus razones. Así, gracias al contrato, el hombre cede sus derechos naturales a la figura del *Leviatán*, con la posibilidad de ejercer resistencia cuando la vida esté en riesgo ante esta figura soberana. ¿Cuál es, entonces, el beneficio que pueda dar el *Leviatán* a nuestras vidas, a nuestros bienes, a nuestras familias? En términos de biopolítica, el soberano está en la obligación de proteger la existencia de sus contratantes, en el marco del derecho a vivir y no dejar morir. Eso es lo que se busca a través del contrato.

En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en sus modos de conservar ésta que no sea gravosa (Hobbes, 1982, p. 109).

Por tanto: «La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman CONTRATO»⁶ (Hobbes, 1982, p. 109) [las mayúsculas son del autor]. Precisamente, el

6 Arendt dice que el contrato no deja de ser una ficción entre los contratantes. También sostiene que la idea de contrato en Hobbes es de orden vertical y la de Locke de orden horizontal (Arendt, 1998, p. 93- 94), tema que no abordaremos en el presente escrito, pero vale enunciarlo.

contrato es el garante de la vida a través de la acción política del soberano, quien determina dejar vivir o dejar morir, lo cual genera temor en la población. Como apreciamos, es un beneficio que garantiza la protección de la vida a cambio de la libertad. En este sentido, es también un enganche y sometimiento de la vida ante el poder político, del que surge un modelo de justicia burguesa que va a garantizar, por medio de un poder coercitivo, el acatamiento de lo pactado, que se reduce al resguardo de la propiedad y de las riquezas, y cuyo respaldo es la figura institucional del Estado soberano burgués.

Ante este panorama, asistimos a una especie de biopolítica descarnada en torno a la defensa de la vida y de la propiedad a través del pacto político entre la población y el soberano. «Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida: es, por lo tanto, una ley de naturaleza» (Hobbes, 1982, p. 121). Es aquí que el derecho soberano, que es derecho de violencia o de clase (Benjamín, 1991), toma importancia en cuanto a la población en su disciplinarización y control, ya sean naturales o jurídicas (Hobbes, 1982, p. 132).

En términos biopolíticos, ¿qué pretende el soberano y el súbdito con el pacto? En primer lugar, la conservación de la vida de los pactantes subordinados. En segundo lugar, el abandono de una vida incierta en medio de la guerra de todos contra todos, donde las pasiones son determinantes de esta forma de existencia. Es en este momento que el poder soberano toma fuerza, se hace valer, ya sea por las leyes o por las armas, en la defensa de lo pactado, que es la defensa de la vida y de la propiedad, a pesar de que las pasiones del estado de naturaleza sigan latentes. ¿Qué mejor invención que el Estado para garantizar la vida y la muerte? Veamos a continuación lo que el filósofo anglosajón nos dice:

Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina

ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. [...] Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común*. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que lo rodean es SÚBDITO suyo (Hobbes, 1982, p. 141) [las cursivas y las mayúsculas son del autor].

En vez de la libertad, nos encontramos con la sumisión a un poder constituido, en el que por medio del temor se suprime al hombre, al ciudadano, fruto del acuerdo voluntario entre los pactantes.

Dícese que un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho de representar* a la persona de todos (es decir, de ser su representante) (Hobbes, 1982, p. 142) [las cursivas son del autor].

Política soberana

Garantizar la vida o un orden social descansa en el miedo a la muerte que el poder soberano alimenta en el seno de la población mediante múltiples situaciones, como un supuesto enemigo que no se ve o el pánico ante una pandemia que el soberano enfrenta, a costa de cerrar la voz, de conculcar los derechos y la libertad de la población en aras de su salvación.

Como vemos, el poder soberano es el garante de la vida de los ciudadanos; él puede y tiene los derechos y facultades jurídicas para actuar como bien crea necesario. Más aún, los que pactaron no pueden renunciar a dicho acuerdo instituido, en el que se concentran diversas potestades dadas al Estado, desde el monopolio de las armas hasta la acuñación de la moneda. De esta manera, el soberano y los ciudadanos constituyen un solo cuerpo dinámico, guiado y controlado por él mismo.

Su poder no puede ser transferido, sin su consentimiento, a otra persona; ni puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; es juez de lo que se considera necesario para la paz, y juez de las doctrinas; es el único legislador y juez supremo de las controversias y de las oportunidades y ocasiones de guerra y de paz; a él compete elegir magistrados, jefes y todos los demás funcionarios y ministros, y determinar recompensas y castigos, honores y prelaciones (Hobbes, 1982, pp. 162-163).

El soberano y el poder, como figuras institucionalizadas, deciden y gobiernan la vida de los ciudadanos gracias al pacto y en plena obediencia del mismo. En consecuencia, la llamada libertad del ciudadano solo es posible a través de su mediación. Hobbes destaca como garantía de libertad de sus ciudadanos lo siguiente: libre comercio, residencia, alimento, familia, etc., es decir, cosas básicas que son indispensables para existir, incluso para el mismo soberano. Sin embargo, en términos biopolíticos, el soberano sigue determinando la existencia de hombres y mujeres. Tal como lo dice el filósofo inglés: «No obstante, ello no significa que con esa libertad haya quedado abolido y limitado el soberano poder de vida y muerte» (Hobbes, 1982, p. 174). De esta forma, el soberano controla la vida y la muerte, auspiciado por el miedo, que se convierte en el instrumento que regula la acción de los sujetos políticos. No es solamente el miedo al otro en el estado de naturaleza o el miedo al castigo divino, sino que se trata del miedo político que disciplina y controla los cuerpos y los ciudadanos en el espectro social. Hoy está cruzado por el pánico a la desaparición de la especie y por lo que el conocimiento científico comercial, asociado al poder del Estado y a los grandes consorcios, entra a determinar en nuestras subsistencias.

Para Hobbes:

La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella. El fin de la soberanía es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla (Hobbes, 1982, pp. 180-181).

Toda acción soberana es justificada porque está en su naturaleza y en su voluntad; ella misma prescribe los límites del poder. Por ejemplo, determinar si una asamblea es legal o ilegal, designar y nombrar a sus ministros públicos que han de cumplir su mandato como sus representantes ante el pueblo, promover políticas de eugenesia social o generar políticas y responsabilidades sociales, tal como el abastecimiento y nutrición de los ciudadanos o la implementación de una medicina social (Gil, 2013). En efecto: «La NUTRICIÓN de un Estado consiste en la *abundancia y distribución de materiales* que conducen a la vida: en su *acondicionamiento o preparación*, y, una vez acondicionados, en la *transferencia* de ellos para un uso público, por conductos adecuados» (Hobbes, 1982, p. 202) [las cursivas y las mayúsculas son del autor]. Esta nutrición, esta abundancia, solo garantiza la vida del trabajador en la producción de mercancías y riquezas.

Los delegados, los ejecutores de las políticas públicas del poder soberano, son aquellos que simplemente obedecen lo que el mismo soberano determine, con la posibilidad de castigo en aquellos que no sigan sus órdenes, «porque la ignorancia de la ley no es buena excusa, ya que cada uno está obligado a tener noticia de las leyes a que está sujeto» (Hobbes, 1982, pp. 210-211); las acciones y decisiones soberanas son órdenes y no consejos. De esta forma, los consejos son compatibles con las disposiciones del soberano, las cuales en su legitimación se traducen en leyes civiles. «Entiendo por leyes civiles aquellas que los hombres están obligados a observar porque son miembros no de este o aquel Estado en particular, sino de un Estado» (Hobbes, 1982, p. 217). Se puede apreciar aquí que las leyes son fruto de la voluntad soberana y de un Estado fuerte, y han de ser cumplidas por todos. En este sentido, Hobbes es claro: «En efecto, *derecho* es *libertad*: concretamente, aquella libertad que la ley civil nos deja. Pero la *ley civil* es una *obligación*, y nos arrebató la libertad que nos dio la ley de naturaleza» (Hobbes, 1982, p. 237) [las cursivas son del autor]. En esta dirección, es innegable que el mundo liberal va a funcionar a partir del paradigma del sujeto jurídico y no del sujeto de fe, donde el primero va a estar saturado de derechos y obligaciones formales, que imperativamente han

de cumplirse. Al sujeto de derecho no se le permite violar la ley. Esto nos lleva a decir que «la ignorancia de la pena, cuando la ley es declarada, no exime a nadie» (Hobbes, 1982, p. 240). Es así como el soberano está en libertad tanto de castigar como de decidir por la vida del infractor.

Ahora bien, el soberano tiene la facultad de dejar morir, de dejar vivir; es el único que tiene la potestad pública de castigar, porque es reconocido por todos, gracias al pacto político. En este sentido, el soberano, el Estado soberano, la ley soberana es contundente.

De lo cual se sigue que si un súbdito, de hecho o de palabra, con conocimiento y deliberadamente, niega la autoridad del representante del Estado (cualquiera que sea la penalidad que antes ha sido establecida para la traición), puede legalmente hacerse sufrir cualquier daño que el representante quiera, ya que al rechazar la condición de súbdito, rechaza la pena que ha sido establecida por la ley, y, por consiguiente, padece ese daño como enemigo del Estado, es decir, según sea la voluntad del representante (Hobbes, 1982, p. 257).

El poder soberano radica en su voluntad, la cual libremente deshace o rehace la norma, a la cual los hombres cedieron su libertad, con el propósito de protección. De este modo, lo que legitima la autoridad soberana es el pacto o contrato, una figura ficticia que le da poder y que de una u otra forma viene rigiendo la vida contemporánea.

De este modo he determinado la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno) y, a la vez, el gran poder de su gobernante, a quien he comparado con el *Leviatán*, tomando esta comparación de los dos últimos versículos del Cap. 41 de Job, cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del *Leviatán*, le denomina rey de la arrogancia (Hobbes, 1982, p. 262).

En consecuencia, el *Leviatán* como soberano, además de mandar sobre la vida, establece mecanismos de control sobre la misma y todo aquello que pueda representar peligro alguno para su gobierno; es en el caso de aquella literatura política

que pueda encender los espíritus de los jóvenes y de aquellos críticos inconformes donde se precisa la aplicación de la censura política hacia este tipo de lenguaje.

En suma, no puedo imaginar cómo una cosa puede ser más perjudicial a una monarquía que el permitir que tales libros sean públicamente leídos sin someterlos a un expurgo realizado por maestros discretos, aptos para eliminar el veneno que esos libros contienen (Hobbes, 1982, p. 268).

¿Cuál es la respuesta de Hobbes frente a esta situación? Un gobierno fuerte que evite este tipo de mal para él mismo. El Estado soberano concentra en sus manos el derecho a la vida a través del uso del poder, del cultivo del temor en la población, bajo la directriz: dejar vivir/dejar morir.

A manera de conclusión: el *Leviatán* y la biopolítica

A lo largo del presente escrito, hemos rastreado, de manera reiterativa y apretada, el cuerpo en Hobbes, como centro de nuestra reflexión en relación con el hombre, el ciudadano, el Estado soberano y su nexa con la biopolítica, en lo que sería la administración tanto de la vida como de la muerte. En este sentido, el biopoder es la regulación de la existencia, la sumisión de la población a través de dispositivos como el derecho, la ley, la economía, el Estado, que nos induce a unos modos de vivir y de morir en asociación con el poder. Es una política de la dominación de la vida, una especie de biología del poder, que transita al cuerpo en la producción de la verdad y de las riquezas materiales, así como de los comportamientos específicos en el entramado de la red social; es el control pleno de la vida alojada en el cuerpo individualizado y localizado, a veces como agente patógeno o como aquello que perturba el pacto social, el cual es aplicado por medio de dispositivos o tecnologías racionales de gobierno. Lo que al biopoder le interesa, por medio de una biopolítica liberal, no es en sí mismo el cuerpo, sino su utilidad y productividad. Para esto último se precisa de unos mecanismos de un saber jurídico y de una metodología

científica de lo que es la población en el contexto de una vida productiva. Es así como detrás del derecho y de la norma hay toda una historia de sangre y muerte que los soporta y los legitima sobre la vida. En consecuencia, el derecho a la vida en el soberano se da en el momento en el que puede matar legítimamente, en el que la vida se ha convertido en objeto de interés del poder político, ya sea a través del cuerpo, de acciones biológicas, del control de enfermedades o pandemias, etc. Lo primordial de la biopolítica, en la mirada del poder soberano, se centra en el ciudadano viviente que interactúa en la población, en la especie humana conectada a los asuntos económicos. En otras palabras, a lo que asistimos es a la gestión de la vida por parte del poder y gobierno soberano que obedece a una extensión y alcance territorial del mismo. De modo que «soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción» (Bauman, 2008, p. 273), excepción que despoja de deberes y derechos a quienes conforman la población: los expone, los deja desnudos como vida biológica o corporal, sin ley, sin poder alguno, indefensos, cuerpos sin historia y sin territorio, como sucede con cientos de seres humanos en nuestra época presentes ante un poder soberano absoluto, que se da el lujo de dejar vivir y dejar morir en una biopolítica de la existencia. Así como el soberano no desiste de la soberanía, la biopolítica no renuncia a la vida, y ninguno de los dos en plena unión, al cuerpo y a la población. De acuerdo con esto último y como se ha dejado entrever sutilmente en nuestro recorrido, podemos decir que ya en la soberanía encontramos raíces de la biopolítica. Es lo que ajustadamente se ha querido pretender decir en el presente escrito.

Bibliografía

- ARENDDT, H. (1998). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- BATAILLE, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. (2008). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMÍN, W. (2010). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- BOBBIO, N. (1966). Introducción. En T. Hobbes, *Del ciudadano* (pp. 9-31). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- FOUCAULT, M. (2001). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2013). *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. Paris: Gallimard.
- GIL, M. G. (2010). Introducción a la biopolítica: una mirada en torno a la inclusión y a la exclusión. En M. E. Sierra Castillo (Comp.), *Biopolítica. Reflexiones sobre la gobernabilidad del individuo*. Madrid: S&S.
- GIL, M. G. (2013). Medicina social y biopolítica. En R. Aguilera Portales, J. L. Prado Maillard y R. López Sánchez (Coords.), *Bioética, bioderecho y biopolítica: problemas actuales*. Nuevo León: Senderos/Universidad Autónoma de Nuevo León.
- HOBBS, T. (1966). *Del ciudadano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- HOBBS, T. (1982). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid: Trotta.
- HOBBS, T. (2008). *Tratado sobre el hombre*. Madrid: UNED.

3.

El poder biopolítico: el campo inestable de las relaciones de gobierno^{1*}

Laura Bazzicalupo

Università di Salerno, Italia

Cambiar de perspectiva

Con la interdependencia planetaria del mercado y de las culturas, la transformación experimentada por los modos de convivencia y su organización moderna, cimentada sobre las instituciones representativas, alcanza su eco en las categorías políticas y jurídicas que han sido durante largo tiempo el lenguaje del poder: desde la soberanía (que debe conciliarse con procesos de *governance*) hasta la separación público/privado (ya debilitada en el estado del bienestar y actualmente disuelta por la privatización de sectores que siempre habían sido públicos), pasando por el sujeto autónomo, titular de derechos y poderes del liberalismo moderno, que, en la medida en que es elevado como individuo autónomo y emprendedor de sí mismo por la retórica neoliberal, se despersonaliza en los algoritmos biológicos y bioeconómicos.

El poder no se agota en la forma institucional, ni en sus símbolos, ni en sus rituales, ni en su retórica legitimadora: a menos que con el término *institución* se entiendan todos los *dispositivos* —sistemas organizados de medios— que gobiernan

1 El contenido del presente trabajo se encuentra parcialmente publicado (con modificaciones) en: Bazzicalupo, L. (2017). *Produttività del potere: il campo instabile delle relazioni di governo*. *Politica & Società*, 3, 371-390.
*Traducido por Borja García Ferrer (Universidad Complutense de Madrid).

la vida social, cuyo carácter innovador radica hoy en la penetrabilidad biopolítica, esto es, en la capacidad de plasmar las vidas. No es casualidad que la perspectiva del institucionalismo social, que pluraliza el ordenamiento jurídico incluyendo fuentes de derecho privadas y sociales, asista hoy a una impetuosa revitalización, conviviendo de forma coherente con la *Stufenbau* estatal (Romano, 1918; Mortati, 1967; McCormick y Weinberger, 1986; Teubner, 2012). Esta coexistencia nos lleva a desplazar la perspectiva hacia la cuestión del poder.

Mientras que la ley se presenta como una acción limitativa de acciones, el dispositivo biopolítico es un modo *positivo* de acción, y para comprenderlo debemos hacernos cargo de esta *positividad* y *productividad* de la red asimétrica de los poderes sociales que la representación moderna, weberiana y jurídica del poder, fundada sobre el Estado/soberanía como *reductio ad unum* de las potencias salvajes de lo social y de lo prepolítico, ignoraba. La teoría moderna es una teoría del poder construida según la lógica del derecho y de la filosofía, orientada por la coherencia del logos, concebida a imagen y semejanza de la secularización teológico-política, funcional a la pareja legitimación/responsabilidad. En ella, el poder se asimila a la fuente de la ley/orden, y su correlato es la obediencia del súbdito (antes) y del ciudadano (después), según un código binario: lícito-ilícito, permitido-prohibido. La dicotomía implica, por tanto, la cuestión infinitamente aporética de la legitimación, de la delegación, de la representación: partiendo del presupuesto moderno de individuos libres, autónomos, capaces de elección racional, detentores (en régimen democrático) de la soberanía, se torna necesario justificar (y entran en juego las teorías contractualistas) que *luego* sean sujetos a un poder externo al mismo sujeto. En la actualidad, este mecanismo aporético atraviesa una profunda crisis y busca nuevos caminos. En cualquier caso, es fruto de la óptica dualista: poder *versus* libertad. Al código binario moderno le sucede, en cambio, una relación compleja, transitiva y reversible entre los polos de la relación de poder. Esta complejidad y coimplicación es expresada por el concepto de gobierno biopolítico.

La historiarización radical de la aproximación *genealógica* narra las formas concretas de gobierno que ha venido asumiendo el poder a lo largo del tiempo, a veces sosteniendo y otras contrastando la representación formalista del estado soberano (Foucault, 1971; 1976; 2004a; 2004b; Senellart, 2006). Se hace necesario lanzar, no obstante, una mirada inmanente a la realidad que renuncie a la linealidad de la filosofía de la historia para captar la forma de autoridad específica que ha gestionado, disciplinado y orientado a los vivientes, en el marco de un proyecto de crecimiento social y productivo. Un objetivo alcanzable solamente a condición de que el poder gubernamental se instale en el *bíos* de los gobernados, condicionando los procesos de formación y de adiestramiento, reconociendo y solicitando la potencialidad (y, por tanto, el poder) de los propios gobernados, en el afán de canalizarla hacia los fines sociales: «El poder no es una institución ni una estructura, no es una cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada» (Foucault, 1976, p. 123) [la traducción es nuestra]. Una estrategia de producción y modelación de la vida, por tanto, una estrategia biopolítica.

Desde esta perspectiva, tenemos que el «juego de los poderes» es también un *juego de verdad*. Discursos éticos legitimantes, saberes expertos de los principios biomédicos y competencias sobre la adecuada, racional y natural conducción de los asuntos económicos sostienen la autoridad de la gestión: alineados en el proceso de educación-disciplinamiento, aseguran la eficacia difusa de la regulación social. Toda práctica de gobierno implica, en efecto, su propia racionalidad: un campo discursivo de argumentaciones legitimantes, de saberes que si por un lado favorecen un cierto ejercicio del poder, por el otro son ellos mismos prácticas de intervención en los procesos de subjetivización de los gobernantes: «No es posible el ejercicio del poder sin una economía de discursos de verdad [...]. Estamos sometidos a la producción de verdad y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de verdad» (Foucault, 2001b, p. 404) [la traducción es nuestra]. Estas interdependencias constituyen un *régimen de veridicción*: «La verdad está ligada

circularmente a sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a efectos de poderes que ella induce y que la reproducen» (Foucault, 2001a, p. 160) [la traducción es nuestra]. Discursos verídicos que se pretenden científicos, «naturales», juegan un papel decisivo en las técnicas de gobierno, que tienen el objetivo estratégico de *producir sujetos aptos*. Dentro de tales discursos verídicos —biología y economía, *in primis*—, las subjetividades se conforman, se relacionan y se organizan. En la óptica biopolítica, por tanto, las verdades no son solo teóricas, sino que también son práctico-performativas; producen formas de vida y sujetos, estructurando las prácticas sociales y la *praxis* política; y es sobre ellas (sobre su complejidad, todo lo contrario que idealista y teórica) donde se juega la partida del cambio posible. Los regímenes de veridicción objetivan a los vivientes, pero también proporcionan instrumentos discursivos de subjetivización y de resistencia que pueden modificar las relaciones de poder, toda vez que los sujetos no son meros presupuestos ni son totalmente pasivos; bien pensado, constituyen procesos activos y dotados, a su vez, de poder/potencialidad: «El sujeto se constituye de forma activa, a través de las prácticas de sí. Estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo inventa por sí mismo. Pertenecen a los esquemas que encuentra en su cultura» (Foucault, 2001e, p. 1538) [la traducción es nuestra]. En los dispositivos biopolíticos tiene lugar un reenvío recíproco e incesante de conceptos y prácticas, de regímenes de verdad y técnicas de poder.

El carácter activo de los gobernados —al mismo tiempo productivo, dotado de poder y eficacia— se sitúa así en el centro de nuestra atención, con todas las ambigüedades y potencialidades que ello implica. Por lo demás, nos dice Foucault (2001d) que *solo* podemos reconocer una relación de poder a partir de su parcial fracaso, es decir, de su parcial ineficacia, consecuencia de las resistencias y de las insumisiones que luchan en una posición disimétrica y subalterna, pero nunca totalmente pasiva, por afirmar una organización diversa del juego de la verdad y del poder (p. 1044).

Lejos de dar lugar a una suerte de forma transhistórica universal, la operatividad del nexo entre la verdad y el poder se traduce en una racionalidad política que muta cada cierto tiempo y que organiza técnicas regulativas y prácticas de gestión. Estos puntos de intersección son los dispositivos de poder: sintagma que ha tenido una difusión inflacionaria y que da a entender una visión errónea, pasivizante y disciplinar de las relaciones de poder en Foucault. Se trata aquí de un *nomen* que señala un punto de conexión de vectores y de «medios» heterogéneos respecto a los cuales los saberes asumen una función estructurante: «Un dispositivo es precisamente esto: un conjunto de relaciones de fuerza estratégicas que condicionan ciertos tipos de saber y que son condicionadas por estos» (Foucault, 2001c, p. 300) [la traducción es nuestra]. En este sentido, los saberes expertos (biología, estadística, economía, informática) se vinculan a reglamentos administrativos y espacios arquitectónicos y urbanísticos, pero también a enunciados morales y técnicas anónimas de organización del espacio. Por su parte, los elementos heterogéneos adoptan la dirección estratégica del dispositivo, cuya positividad —el dispositivo pone, dis-pone— marca la realidad e incide sobre los cuerpos vivientes, en los cuales es inmanente.

Las diversas técnicas de poder/gobierno y las ambivalencias de la subjetivización

La gubernamentalidad moderna es siempre biopolítica, «un poder de hacer vivir» (Foucault, 1976, p. 181) que protege la existencia biológica de los vivientes; un poder, por tanto, inserto en importantes procesos vitales: la natalidad, la mortalidad, la higiene y el riesgo ambiental (Foucault, 1976, p. 184). Su objetivo específico es, no obstante, el incremento: extraer un *plus* de fuerzas productivas de los cuerpos de los gobernados. Esto ilustra el estrecho vínculo que mantiene con la forma de vida capitalista, cuya ley es el incremento del beneficio, el plusvalor. El biopoder ostenta, por tanto, una doble productividad: produce subjetividades potenciadas,

a su vez, de cara a una mayor productividad. El biopoder selecciona y aísla a los individuos que amenazan e infectan el cuerpo productivo (técnicas de reclusión y de vigilancia: manicomio, prisión, hospital), mientras estimula y refuerza el cuerpo social disciplinando y normalizando sus fuerzas (escuela, fábrica, cuartel): «Un poder destinado a producir las fuerzas, hacerlas crecer y ordenarlas, más bien que a bloquearlas, plegarlas o destruirlas» (Foucault, 1976, p. 179) [la traducción es nuestra]. Orientada hacia una gestión eficaz de las vidas, se delinea una forma de poder «en interés del gobernado», gestionada por una *auctoritas* administrativa que hunde sus raíces en la pastoral cristiana: poder-que- sirve —nos dice Foucault (2001d)—, que no opera en nombre propio, sino en el de una verdad indiscutida, natural (y por eso naturalmente eficaz) y científica, en aras del potenciamiento de los gobernados (p. 1049).

El principal objetivo es inducir docilidad y sujeción, pero salta a la vista la ambigüedad pedagógica que supone promover un potenciamiento funcional en sujetos libres y dotados de potencia.

El cuerpo es una máquina viva, y para que sea productiva se hace necesario el *dressage*, esto es, el «potenciamiento de sus capacidades, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y de su docilidad, su integración a sistemas de control eficaces y económicos» (Foucault, 1976, p. 183) [la traducción es nuestra]. Esta anatomopolítica extiende —en la segunda mitad del siglo XVI-II— sus técnicas disciplinarias al viviente en cuanto *especie* sin interrumpir, no obstante, la obra de disciplinamiento individual. Construye así la *población* (término no casualmente económico, biológico y estadístico) como objeto de gobierno, agregando las singularidades en grupos con vistas a su gobernabilidad, sobre la base de la distinta peligrosidad o potencialidad que atesoran, desde una óptica *problem solving*. La lógica de este gobierno es la economía, que organiza el modo de «distribuir aquello que es viviente en un dominio de valor y de utilidad» (Foucault, 1976, p. 189; Bazzicalupo, 2013), según una norma cuya matriz es estadística.

Fisiocracia y liberalismo suponen una discontinuidad significativa en las relaciones de poder. Por un lado, el *management* se modela sobre las verdades científicas, biológicas y económicas acerca del funcionamiento «natural» de la viviente máquina humana. Por otro lado, los gobernados —interiorizando el discurso de la naturalidad de la potencia y de la autonomía— desarrollan cierta rebeldía hacia el exceso de gobierno y rechazan la pretensión del soberano de saber lo que resulta conveniente y regularlo de forma ilimitada.

Contempladas desde una óptica genealógica, las conductas liberales despojan a la libertad del mito de la universalidad moral —por oposición a los discursos verídicos del iluminismo, donde el vínculo entre libertad y universalidad moral es inextricable de la lucha por afirmar un nuevo valor. La libertad es más bien una práctica que se define en el contexto (Foucault, 1997): prácticas plurales de libertad que son asimismo prácticas de poder, más eficaces que el disciplinamiento estatal mercantilista, en el juego pretendidamente natural y espontáneo del mercado.

Si, por una parte, la racionalidad política liberal hace hincapié en la liberación del sujeto como condición necesaria para la producción de vida en los procesos de gobierno, por otra parte, pone en juego dispositivos de gobierno a ser ejercidos sobre hombres libres, siendo la libertad el presupuesto del mercado de trabajo, pero también el peligro que lo amenaza. La reorganización liberal de los poderes se produce, por tanto, bajo el influjo interno de los mismos poderes implicados, a partir de una ciencia económica de la producción de riqueza que resulta más eficaz que la razón de estado. Fundadas en el régimen de veridicción de la libertad natural, las relaciones de poder liberales devienen relaciones activas, transitivas y recíprocas, responsables y capaces de acción.

Es el iluminismo liberal el que pone en marcha el gigantesco programa moderno y científico de naturalización/biologización del ser humano relativo al giro biopolítico del poder. Y es el darwinismo el que lo lleva a término. La norma apropiada para las vidas a gobernar emerge de la naturaleza biológica y de la natural «constitución económica». Sin embargo, estos poderes liberales funcionales al

capitalismo están a su vez expuestos a ser contrastados, desviados y plegados por la contribución activa de todos aquellos que han sido sujetos y modelados como subalternos, ciertamente, pero en el seno de un régimen de verdad que reconoce su poder/libertad universal: los trabajadores. Luchas, resistencias, redefiniciones de las relaciones de poder en las conquistas del estado social o en los procesos de emancipación femenina expresan la tensión que atraviesa toda fuerza biopolítica; una tensión que si bien colabora a veces, en otras ocasiones opone una conducta o una conducta desviada que modifica el dispositivo y lo constriñe a actualizarse.

El biopoder capitalista se disloca, se transforma, persigue al gobernado y, en los años ochenta del pasado siglo, arroja luz sobre un discurso verídico nuevo, pero de forma tal que el dispositivo actualizado de gobierno de las vidas sea vivido todavía como «natural».

Gubernamentalidad neoliberal y ambigüedad de los procesos de subjetivación

La relacionalidad y la transitividad de las relaciones de poder/gobierno son los datos de mayor relieve de todos aquellos que persisten y se acentúan en los dispositivos biopolíticos de la realidad actual. Para penetrar en su complejidad y ambigüedad, debemos calibrar tales persistencias y la nueva modalidad de ejercicio que asumen.

Efectivamente, viene produciéndose, en los últimos cuarenta años, un cambio radical de los dispositivos de gobierno de las vidas.

Si en el capitalismo fordista el dispositivo de gobierno se estructuraba en torno al valor del trabajo en una relación ambivalente que, a pesar de sujetar a los trabajadores a la valorización del capital, permitía el crecimiento de su peso-poder y de sus derechos, el giro neoliberal de las relaciones de poder trae consigo un dispositivo, definido por Foucault como completamente biopolítico, antidisciplinar y

productor de una forma de vida, que gestiona las vidas de los individuos exaltando la competitividad entre ellos y gobernándolos a través de ella.

Una vez más, la reorganización de las relaciones de fuerza se produce desde el interior de las mismas relaciones de fuerza, plegando en sentido privado y competitivo la revolución sociocultural de los años setenta que ponía el acento sobre la autonomía antiautoritaria, la corporeidad y las diferencias. La condición de posibilidad material del nuevo dispositivo biopolítico de gobierno es el giro posfordista del capitalismo cognitivo y de los servicios, sobre todo financieros, que abandona la fábrica y busca formas de valorización directamente en la productividad y la relacionalidad espontánea de lo social.

La gubernamentalidad neoliberal «libera» las energías de los poderes sociales, pues su gobierno se consagra a un dispositivo *ex post*: el mercado, que opera a través del filtro selectivo de la competición. El polo gobernante de la relación de poder parece disolverse: todos los gobernados se autogobiernan, son responsables de sí mismos y siguen la regla *natural* (inmanente a su vida biológica) de la optimización de sí y de la competición. En el afán por ser competitivo, todo individuo es incitado a esforzarse para dar resultados, que serán valorados por el dispositivo del mercado; un dispositivo del que ninguno y todos son responsables, en tanto que las valoraciones del mercado no obedecen a ninguna voluntad o intencionalidad particulares, sino que se derivan del cruce de elecciones realizadas por cada competidor. Parece imposible ejercer la responsabilidad política y oponer resistencia: la forma de vida se presenta sin alternativas.

A nivel de las subjetividades singulares, el biopoder aparece como una auto-disciplina a la búsqueda del mito de la autorrealización que desprecia la pasividad y la debilidad, las cuales, por otra parte, amenazan oscuramente la vida de todos. Y es que, como consecuencia del ritmo competitivo que rige nuestras vidas, la depresión y las dependencias se difunden por doquier. Se producen subjetividades estéticas, a su vez, singulares y conformistas, creativas e imitativas: en cualquier caso, funcionales a la competencia de mercado. Esta verdad-narración da pie a

nuevos dispositivos funcionales a la empresa (contratos de trabajo personalizados, reglamentos administrativos diferenciados en función de las zonas de aplicación y del *target* al que se dirijan, lugares de producción *friendly*, horarios de trabajo móviles, incentivos en premios y valoraciones permanentes, etc.) que se suman a los persistentes dispositivos disciplinarios y verticales, con una diferencia fundamental: operan en el autogobierno. Es el mercado el que luego, como he dicho, fungirá como selector desigualitario, asignando a cada productividad un valor diferencial a través de la competición, con la consecuencia, en el proceso de subjetivización, de que cada individuo cultivará las potencialidades que, según sus estimaciones, serán valorizadas por el mercado y regirán la competencia.

El mercado es, por tanto, un dispositivo de gobierno original, recursivo y complejo: la función de gobierno y control pasa por ser un lugar de verificación de la competición (Foucault, 2004b, pp. 165-166). Proporciona «el valor» —cuya decisión no estriba en un sujeto soberano, sino en el cruce inestable de los múltiples vectores concurrentes— que marca el *trend* de la economía: una maraña de complejidades recursivas que van desde los aspectos psicológicos (expectativas, *rumors*) hasta los especulativos y geopolíticos, pasando por los flujos de poder institucionales, los agregados de voluntades casuales e idiosincráticas o las reacciones colectivas a fenómenos no estrictamente económicos. Es un dispositivo inclusivo (no lleva a cabo exclusiones identitarias y raciales), pero la inclusión ilimitada es selectiva, jerarquizante y marginalizante para los individuos y para los países enteros que resulten perdedores de la competición. Aplicado sobre el juego combinado de los competidores, el test del mercado deviene un indicador decisivo de su valor, determinando la orientación del autogobierno de los vivientes (Day, 1994).

Esta gubernamentalidad neoliberal se presenta como una banda de Möbius, por efecto de la inversión del circuito subjetivización-sujetamiento: el gobierno de sí prepara el gobierno de los otros sobre sí. Esto es narrado en términos eufóricos: la libertad y la potencia del gobernado no constituyen el límite del gobierno, sino su condición de ser. Pero, bien pensado, la incerteza de la lógica competitiva refuerza

los comportamientos de imitación y de contagio. La inestable verdad del mercado convierte la posición de los sujetos, el así llamado capital humano (talento, capacidad y competitividad), en algo absolutamente precario. La libertad se degrada en heteronomía. El dispositivo que definimos *bioeconómico* —en tanto que el *ethos* efficientista y competitivo se extiende a la entera vida para hacerla funcional a la competencia— no *guía* ni tampoco disciplina directamente el comportamiento, dejándolo a la responsabilidad individual: no transmite contenidos que podrían devenir rápidamente superfluos, sino que aspira a hacer flexibles las psicologías, imitativas de las instancias externas, dúctiles y capaces de adaptarse, de desaprender. Opera disolviendo las personalidades, las elecciones y las vidas mismas de los sujetos.

La racionalización gubernamental y su crisis: espacios de contrapoder, desviaciones, bloques

Ante este gigantesco dispositivo biopolítico, es de recibo dirigir ahora la mirada genealógica antitotalizante sobre la categoría analítica de gubernamentalidad y recuperar las discontinuidades, las múltiples direcciones, las resistencias que ocultan el discurso de la retórica neoliberal y de los *governmentality studies* (Miller y Rose, 2008; Davis, Fisher, Kinsbury y Merry, 2012). Efectivamente, importantes líneas de *investigación* sobre la nueva forma de gobierno de las vidas y de las subjetividades neoliberales pivotan sobre la capacidad heurística de las categorías «gubernamentalidad» y «biopolítica», muy difundidas hoy en el discurso público. Enalzando el carácter novedoso y la fecundidad productiva que comportan (¡en tiempos de expansión económica!), se arriesgan, no obstante, a conferir al poder biopolítico — es decir, a lo que son relaciones estratégicas específicas, móviles y discontinuas— una esencialidad autorreferencial y genérica que racionaliza el poder occidental, confiriéndole una base ideológica. Cuando esto ocurre, se da el efecto paradójico de neutralizar la discontinuidad, la lucha y la multidireccionalidad de la relación

gubernamental que la óptica genealógica del poder biopolítico se propone focalizar. El efecto de racionalización representa las subjetividades neoliberales como subjetividades completamente internas al discurso económico de la optimización, ignorando y cancelando las resistencias localizadas, las superposiciones de prácticas discursivas diversas que restituyen el campo gubernamental a la concreción empírica, histórica e inestable, abriéndolo a la posibilidad del cambio político. Esta forma de racionalización que amenaza un campo de estudio novedoso y fecundo sobre el poder biopolítico es perfectamente funcional a la racionalidad política neoliberal que gobierna desde hace decenios el mundo globalizado, una racionalidad a la que no resulta fácil sustraerse, debido justamente a su ambigüedad y a la «naturalización» de las relaciones de autogobierno/gobierno que afirma.

Juega a favor de esta arriesgada racionalización/naturalización el modelo epistémico de la complejidad. Cada vez se habla más a menudo de sistemas abiertos indeterminados, en red, donde resiliencia, adaptación, orden generado del desorden, regulaciones negociables, abiertas e informales, recursividad y flexibilidad ocupan el lugar de la clásica ley *a priori*: de aquí se siguen respuestas empíricas y pragmáticas a problemas emergentes, o arbitrajes y fallos judiciales *post factum* en lugar de leyes, tratados y derechos. El complejo embrollo de estrategias que se delinea desde la óptica de esta verdad *regulativa* es horizontal, abierto, hecho de intersecciones entre eventos fácticos sobre un campo móvil que se nutre productivamente de esta movilidad e incerteza. El concepto de complejidad juega un papel importante en nuestro discurso sobre las relaciones de poder biopolítico porque capta la interdependencia (más bien que la dependencia) de los poderes y los efectos *generadores* de un poder que produce sus propias reglas sobre la marcha (*in fieri*), mediante adaptaciones e innovaciones continuas (Morin, 1986; Kauffman, 1993; Day, 1994; Rosser, 2001; Benkirane, 2013; Cravera, 2009). La gobernancia/gubernamentalidad emerge, sin embargo, sobre un fondo naturalista y organicista que convierte lo que son relaciones de poder inestables y situadas en una instancia de necesidad y de totalización racional —¡así funciona la vida!— que reduce drás-

ticamente el espacio de la contingencia y de la política. Por eso, Foucault ha sido, a pesar y a causa de ser consciente del giro biopolítico, hostil a conceptos como naturaleza y vida, que son también instrumentos para categorizar como anormal, irracional y anacrónica toda posición alternativa.

La narración ideológica que presenta la racionalidad política neoliberal que gobierna el mundo globalizado como una totalidad carente de alternativas podría parecer confirmada por el hecho de que los espacios de conflictividad se ven reducidos por la capacidad de los dispositivos gubernamentales para fagocitar las fuerzas de oposición y anular su impacto. Las resistencias parecen debilitadas por el mismo *modus* organizativo que constituye la fuente primaria de extracción de valor y, por tanto, de productividad del poder en la transformación acelerada del capitalismo. La organización optimizada de elementos heterogéneos (¿qué es sino un dispositivo?) extrae valor del proceso mismo de *conexión*, más allá del producto específico; de tal suerte que la polaridad gobernantes/gobernados se oculta drásticamente, en tanto que los gobernados ponen de manifiesto su poder para inserirse activamente en algún tipo de organización, ya sea una red logística, comunicativa o financiera. Acoplamiento y transferencia de datos; conexión —en el sector logístico, hoy de gran interés para los estudiosos del poder— de espacios transnacionales diferenciados, coordinados jerárquicamente; movilización e integración de elementos dislocados en distintos puntos de la red, y codificación de flujos de datos: todo esto se presenta como un potente generador de productividad y de valorización capitalista que extrae beneficio de la cooperación sin gestionarla directamente. Que se trata de relaciones de poder se manifiesta por el hecho de que aquello que se conecta y se orienta en la logística son poblaciones, grupos, espacios regionales, procedimientos legales, tradiciones culturales y religiosas con todas sus heterogeneidades; y si extendemos la interconexión a los poderes inmateriales de la comunicación y de la finanza, no podemos más que confirmar que movimiento y relacionalidad vinculan a individuos, grupos, lenguajes y culturas sin una responsabilidad de gestión perceptible. No es arbitrario que los manuales

de *management* ubiquen la simbiosis creativa y productiva entre la dimensión estratégica del proyecto organizativo y la contribución desde abajo, horizontal, adaptativa y resiliente (Drucker, 1999), presumiendo en esta cooperación de grupos heterogéneos la aceptación del juego gubernamental.

Si bien es cierto este debilitamiento de las relaciones conflictivas, es de recibo matizar, desde una mirada atenta a la microfísica de las fracturas y de los bloques imprevistos, que una organización abierta de flujos desterritorializados, cuya potencia radica en la movilidad y en la rapidez de interconexión, es más resiliente, ciertamente, pero también más frágil y expuesta. Las cadenas de valorización — nuevo eje rector del capitalismo de plataformas— son delicadas; las conexiones pueden interrumpirse y grupos de productores pueden seguir lógicas inesperadas, anacrónicas o contrahistóricas, que generan bloques e interrupciones.

La aportación desde abajo de los gobernados puede ser reconducida a una *política de la sociedad* que adapte y desvíe el gobierno al interior de la conexión misma. En relación a las políticas de los gobernados, son sobre todo los *subaltern studies* los encargados de recoger con paciencia genealógica una amplia casuística que testimonia la dúctil asunción/desviación y la capacidad de institucionalismos sociales de nuevo cuño, alejados de las decisiones formales del derecho, e imprevistos por la propia organización económica gubernamental (Chatterjee, 2004; Chignola y Mezzadra, 2012). Políticas que son a menudo directamente prácticas de *management*, más que nuevos dispositivos estructurados en torno a un valor/verdad diferente, pero que a veces albergan formas innovadoras de autogestión de los bienes comunes, de autoreglamentación de espacios y proyectos. Naturalmente, el análisis realista que sabe reconocer esta vitalidad institucional difusa no puede dejar de subrayar que gran parte del neoinstitucionalismo posee un carácter privado y financiero, semiilegal, pero capaz de organizar normativamente, mediante acuerdos, partes desiguales (también públicas). En cualquier caso, se trata de institucionalismos internos a la gubernamentalidad: colaterales u hostiles a ella. Prácticas que se manifiestan como desplazamiento, pacto o negociación,

y no ya en el desencuentro polémico entre verdades y en la lucha por la verdad; contraconductas que parecen confirmar, tal vez desplazándola, la relación de poder que contrastan. Como también encuentra confirmación en las cada vez más numerosas y alarmantes prácticas que podríamos definir piráticas: poderes centrífugos, incoherentes, irreductibles a un gobierno y capaces de exponer a riesgos catastróficos al propio mercado, en una impredecible heterogénesis de los fines. Ellas también son parasitarias de la *governancia* neoliberal, si bien testimonian un debilitamiento de la verdadera capacidad de gobierno, es decir, un fracaso en la producción de subjetividades funcionales.

Estos sujetos/poderes (*libertarians*, *hackers* disfuncionales, piratas financieros, confidentes de información, recicladores de dinero, terroristas globales, *foreign fighters*, saqueadores de patrimonio genético) son todos vectores del poder que escapan a los acuerdos y los vínculos del dispositivo. Globales y fluidos como su campo de acción, refractarios a cualquier dispositivo disciplinar, tampoco se refieren al autogobierno moral del verbo neoliberal: lo practican bajo el signo del desafío, del juego de azar, despojándolo de la performatividad ética que acompañaba al viejo vínculo entre capitalismo, propiedad e instituciones. Son poderes *al interno* del *dictum* neoliberal que lo exacerban hasta invertirlo: nada de revolucionario, tan solo antagonista. Sin producir nuevos dispositivos de gobierno, obligan a las instancias de control a multiplicarse en una búsqueda tan incesante como ineficaz. Su relación con la organización de los poderes es la incursión, la emboscada, y —sobre todo en el juego de la especulación financiera— puede cortocircuitar su engranaje, a pesar de no ser ese el objetivo.

En cualquier caso, la relación de poderes que llaman gobierno se revela deficiente, parcial, amenazada por fuerzas que se le escapan.

La mirada puntillosa, crítica e inmanente de la genealogía al plano de los hechos ve, por tanto, algo que difiere respecto a la complejidad oleosa de la cultura empresarial como eso que mantiene unida la vida organizativa: recoge los relatos sobre las relaciones de poder concretas, las luchas intestinas, los conflictos tanto

verticales como horizontales entre gobernantes, su relación cínica o irónica y, a veces, de neto rechazo.

Ve —y es un ver que es ya crítica, una distinta *política de la verdad*— los desacuerdos, las fracturas de esta realidad colocada bajo el signo verídico de la complejidad vital. *Ve* que si el paradigma del Estado, aunque maltrecho, persiste, la *governance* de la complejidad está muy lejos de saturar la escena; se trata, ciertamente, de un dispositivo gigantesco y profundamente ambivalente, pero que, como todos los dispositivos, es parcialmente ineficaz: su control no llega a todas partes, ni a todo, ni a todos. El análisis genealógico ve la discontinuidad de la coexistencia: múltiples racionalidades y estrategias locales en lugar de un único proceso de racionalización. El punto de aplicación del análisis es, como no puede ser de otro modo, la contingencia de la lucha entre verdadero y falso, entre poderes y resistencias. A despecho de la narración neoliberal de la *governance* que presume de sobredeterminar (y racionalizar) todas las instituciones, coexisten lenguajes y lógicas diversas, supervivientes de otros períodos o emergentes del estatuto paradójico que asume la verdad en el dispositivo gubernamental actual.

Vale la pena reflexionar sobre este último punto: a pesar de confirmarse como el corazón del dispositivo, los juegos de verdad operan a niveles contradictorios, lo cual revela la dificultad de gobernar los procesos de subjetivización, esto es, la *mission* de la gubernamentalidad. Por una parte, la narración neoliberal que se presume verídica, con la aprobación de los departamentos de *Economics & Management*, no conoce más que individuos emprendedores de sí mismos, capital humano responsable de su propio éxito o fracaso. Un discurso fuertemente performativo que muestra cómo ha cambiado el sentido común, sobreponiéndose a la tendencia antiautoritaria y diferencialista de los años setenta, así como al giro cognitivo y creativo del capitalismo: narración idealizada que, sin embargo, la larga crisis corroe y erosiona, dejando aflorar un yo frustrado, ansioso y precario. Por otra parte y de forma paralela, los saberes —las ciencias genómicas e informáticas hipersofisticadas— cambian el rol de la *expertise*, que se vuelve más instrumental, técnica,

no perceptible ni intuitiva. Operan, en efecto, a través de la desestructuración de las singularidades antropomorfas y de las identidades individuales, disueltas y reensambladas en las corrientes de datos biométricos o econométricos (Deleuze, 2005), e incentivan, por tanto, la desobjetivización y el anonimato, favoreciendo de este modo la elusión y la huida del poder en tanto que adherente a nuestras vidas. Se debilita, en definitiva, aquel *vinculum* estructurante del sujeto consigo mismo que caracterizaba a la pedagogía gubernamental.

El doble *input* despersonalizante e individualizante de los saberes se acompaña del efecto —incoherente pero compatible— de desprestigio del estatuto de la misma verdad; un desprestigio determinado por la enorme producción de enunciados desde abajo. Las verdades difundidas en la red constituyen un índice de la gran ambivalencia e incerteza de las relaciones de poder actuales: pueden dar voz y resonancia inédita a grupos e individuos que señalan su propio camino de desviación, resentimiento o resistencia a la gubernamentalidad, pero más frecuentemente sumergen la credibilidad y la autoridad de la verdad en un diluvio de *fake news*. En cualquier caso, atentan gravemente contra la función nodal de la verdad en la relación de subjetivización, haciendo imposible operar un juego distinto y menos opresivo. La labilidad del estatuto performativo de la verdad, su diseminación y el pliegue técnico antisubjetivizante de los saberes ponen en crisis la función productiva de subjetividades que habíamos visto ser específica del gobierno, pero hacen difícil la elaboración de una verdad que organice, a su vez, el descontento, el disenso y la resistencia.

Sin embargo, justamente la desarticulación en acto de la banda de Möbius neoliberal y la coexistencia, hecha visible, de pedazos de realidad diversos, de bloques de espacio-tiempo plurales, puede ofrecer una superficie de acción donde tiene cabida la política entendida como un moderno artificio que se mide con la contingencia intentando determinarla.

Bibliografia

- BAZZICALUPO, L. (2013). L'economia come logica di governo. *Spazio filosofico*, (7), 21-29.
- BENKIRANE, R. (2013). *La Complexité, vertiges et promesses. Dix-huit histoires de sciences*. Paris: Le Pommier.
- CHATTERJEE, P. (2004). *The politics of the governed*. Nueva York: Columbia University Press.
- CHIGNOLA S., & MEZZADRA, S. (2012). Fuori della pura politica. Laboratori globali della soggettività. *Filosofia politica*, 26(1), 65-81.
- CRAVERA, A. (2009). *Competere nella complessità*. Milán: Etas.
- DAVIS, K., FISHER, A., KINSBURY, B., & MERRY, S. E. (Eds.) (2020). *Governance by indicators*. Oxford: Oxford University Press.
- DAY, R. H. (1994). *Complex economic dynamics. Vol. 1. An introduction to dynamical systems and market mechanisms*. Cambridge: MIT Press.
- DELEUZE, G. (2005). Post-scriptum sur les sociétés de control. En G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990* (pp. 240-247). Paris: Minuit.
- FOUCAULT, M. (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Hommage à Jean Hyppolite. En M. Foucault, *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976). *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1997). *Qu'est-ce que la critique?* Paris: Vrin.
- FOUCAULT, M. (2001a). Entretien avec Michel Foucault. En M. Foucault, *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001b). Gendai no Kenryoku wo tou. En M. Foucault, *Dits et écrits II* (pp. 399-414). Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001c). Le jeu de Michel Foucault. En M. Foucault, *Dits et écrits II* (pp. 298-328). Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001d). The Subject and Power. En H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press.
- FOUCAULT, M. (2001e). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En M. Foucault, *Dits et écrits II* (pp. 1527-1548). Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2004a). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-78*. Paris: Gallimard-Seuil.

- FOUCAULT, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79*. París: Gallimard-Seuil.
- KAUFFMAN, S. (1993). *The origins of order: Self-organization and selection in evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- MCCORMICK, N., & WEINBERGER, O. (1986). *An Institutional Theory of Law. New Approaches to Legal Positivism*. Dordrecht: Springer.
- MILLER, P., & ROSE, N. (2008). *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Londres: Polity.
- MORIN, E. (1986). *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance*. París: Seuil
- MORTATI, C. (1998). *La costituzione in senso materiale*. Milán: Giuffré.
- ROMANO, S. (1918). *L'ordinamento giuridico*. Pisa: Spoerri.
- ROSSER, J. B. (2001). Complex ecologic-economic dynamics and environmental policy. *Ecological Economics*, 37, 23-37.
- SENELLART, M. (2006). Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato. En S. Chignola (Ed.), *Governare la vita* (pp. 15-36). Verona: Ombre Corte.
- TEUBNER, G. (2012). *Constitutional Fragments. Societal Constitutionalism and Globalization*. Oxford: Oxford University Press.

Supuestos morales del biopoder en las reflexiones de Michel Foucault

Claudia Zorrilla

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Es posible encontrar un permanente interés ético en los trabajos de Foucault. Esta afirmación no se basa solo en la lectura de sus últimas lecciones, pues ya desde sus primeras obras hay numerosas referencias a las connotaciones morales de las prácticas que analiza, muchas de ellas en el marco de lo que en los años 70 va a llamar «biopoder». No se trata de reducir la reflexión sobre el biopoder a un origen moral; pero si se afirma que la moral remite a prácticas de subjetivación amparadas en un código universal obligatorio, entonces el biopoder puede ser pensado en relación con modos de la moral que rigen la vida de los hombres desde que en el siglo XVII surgieron instituciones que regulan lo aceptable, lo normal, lo seguro, desde que ciertas formas de subjetivación se desarrollaron de la mano de códigos universales de normalización de los individuos y las poblaciones. En momentos en los que la biopolítica se encuentra en el centro del debate por sus claros y cotidianos efectos, es fructífero retroceder la mirada para reflexionar a partir de sus supuestos menos evidentes, pero que la sostienen y constituyen silenciosa e incuestionadamente: la moral, que nos atraviesa, que nos hace los sujetos que somos, es uno de esos supuestos.

En el presente trabajo, se mostrará la constante relación que Foucault establece, a lo largo de sus investigaciones, entre moral y biopoder para buscar una posible justificación de esa relación. Sin embargo, establecer un vínculo entre moral y biopoder implica algunas elecciones terminológicas que suponen cierto alcance

de lo que se entiende por «biopoder», así como también sobre lo que se entiende por «moral» a diferencia de «ética». Estas aclaraciones son importantes especialmente si se utilizan algunos términos para referirse a los análisis en los que Foucault no los usa o lo hace de forma no precisa: la elección de llamar a ciertas prácticas de una manera determinada en el desarrollo de temas y épocas no quita que algunas preocupaciones e intereses se encuentren presentes también en otros textos del autor.

Entre la ética y la moral. Distinciones y precisiones

Las referencias continuas a la moral no aparecen diferenciadas de las referencias a la ética en la mayoría de los trabajos de Foucault; por lo contrario, ambos términos son intercambiables y se encuentran sin ser definidos ni delimitados, sino más bien usados. Este intercambio puede verse desde sus primeras hasta sus últimas investigaciones. Así, en *Historia de la locura*, texto de 1964, hay innumerables pasajes en los que se señala la relación entre juicios de valor ético o morales con la internación de los locos en los hospitales de la época clásica:

«Todo internado queda en el campo de esta valoración ética; mucho antes de ser objeto de conocimiento o de piedad, es tratado como *sujeto moral*» (Foucault, 1976, p. 87) [la traducción es nuestra]. De la misma manera en 1981, en *Subjetividad y verdad*, los términos «ética» y «moral» son usados reiteradamente de forma indistinta: «Esta ética conyugalizada del sexo se transfirió luego al cristianismo, y, [...] en el interior de la historia misma del cristianismo, hubo toda una reelaboración de esa moral» (Foucault, 2014, p. 179) [la traducción es nuestra]. Los pasajes de este tipo se multiplican a lo largo de los años, pero, a pesar de ello, puede resultar válido y fructífero hacer una distinción entre ética y moral en el pensamiento de Foucault, si se atiende a dos situaciones: a) la diferencia entre las formas de moral que el mismo Foucault realiza a principios de los años 80, así como también b) el uso del término *ethos*.

a) En las lecciones de 1981 mencionadas arriba, el intercambio entre los términos «ética» y «moral» convive con la distinción realizada entre «morales orientadas al código» y «morales orientadas a las formas de subjetivación», de la misma manera que en *El uso de los placeres* publicado en 1984. En la cultura occidental, afirma Foucault en estos textos, han prevalecido las morales en las que prima la universalidad de las reglas de conducta y en las que la autoridad es quien establece estos códigos impuestos a los individuos que deben acordar sus acciones a ellos. En estas morales, todos los comportamientos son observados de forma rigurosa, los valores se imponen por el aprendizaje y se sancionan los incumplimientos. Cómo estas formas de moral del código llegaron a desarrollarse es analizado larga y meticulosamente por Foucault, quien señala la manera en que fueron lentamente introducidas dentro del cristianismo, aunque no se las pueda identificar exclusivamente con él. Por el otro lado, las morales orientadas a las formas de subjetivación ponen el acento en las prácticas de sí; el código existe, pero no es esencial; la mayor exigencia la tiene el individuo en relación consigo mismo y sus propias metas, elegidas y no impuestas, individuales y no universales. La calificación de las acciones no depende necesariamente de la adecuación a la ley o a un valor, sino de la relación consigo mismo como sujeto moral que se autoimpone metas, se evalúa, se prueba, se corrige, se transforma. Si bien al realizar estas distinciones Foucault utiliza generalmente el término «moral» para uno y otro caso, sin embargo, en algunos pasajes, reserva el término «ética» para las morales de subjetivación y «moral» para las orientadas al código. Así, en la introducción de *El uso de los placeres* dice: «Estas morales “orientadas hacia la ética” (y que no coinciden forzosamente con las morales de lo que se ha llamado la renuncia ascética) han sido muy importantes en el cristianismo al lado de las morales “orientadas hacia el código”» (Foucault, 1997, p. 36) [la traducción es nuestra].

b) Este último empleo de los términos permite utilizar «ética» y «moral» con matices diferentes, lo que no significa, como ya se aclaró, atribuirlo sistemáticamente al mismo Foucault. Pero existe otro motivo a favor de la distinción señalada, y es que, al menos en los años 80, Foucault sí reserva *ethos* para referirse a las formas en las que el propio sujeto se constituye a sí mismo como individuo moral. Ya en las lecciones de 1982 se utiliza reiteradamente esta expresión griega para referir a las prácticas por las que el sujeto se dirige a sí mismo y se constituye a través del decir veraz (Foucault, 2001, p. 312). En el discurso de verdad (*parrhesía*) que se analiza en estas lecciones, el sujeto se establece en su propia verdad, establece su *ethos*. Este uso coincide con el que aparece en los textos grecorromanos que Foucault estudia en esta época, en los que es la práctica, y no la vinculación con una verdad teórica, absoluta e impuesta, lo que guía la conducta de los hombres. También coincide con lo que en *¿Qué es la Ilustración?* llamará «actitud de modernidad», es decir, con una actitud de crítica permanente sobre la propia situación histórica en pos de la formación de sujetos autónomos. Aquí, *ethos* es una actitud que, antes que la sujeción a doctrinas, a lo necesario y obligatorio, supone «una crítica a lo que decimos, pensamos y hacemos» (Foucault, 2001, p. 1.393) [la traducción es nuestra]. Se trata de una crítica práctica que transforma lo concreto de los individuos.

Trazar la diferencia señalada permite acceder a la obra foucaultiana desde una perspectiva que, entre otras, puede mostrar la presencia constante de la preocupación por la constitución del sujeto desde prácticas ya sean autoimpuestas o tomadas de una autoridad que trasciende al individuo. Así, tanto el estudio de la enfermedad como el de la locura, las ciencias empíricas, la sexualidad, la confesión, la penalidad y las formas de gobierno puede ser abordado desde el análisis de los modos de subjetividad en los que ha primado la imposición de normas y leyes,

es decir, de una moral; mientras que en otras investigaciones Foucault se ocupa de la lectura de textos en los que puede decirse que el *ethos* es el centro de interés.

La conducción de los hombres a partir del gobierno de las almas

Si Foucault relaciona la moral con las prácticas que analiza, no se debe a un interés por la trascendencia de las acciones humanas ni por la ética en cuanto teoría filosófica. Una clave para pensar estas remisiones puede encontrarse en los desarrollos en que Foucault sigue los desplazamientos de las formas de gobierno: la moral no es una intención ni un fin, sino parte de las tecnologías de gobierno. El paso de lo que hemos llamado «ética» a la preeminencia de la «moral» coincide con el surgimiento de la institucionalización de las prácticas ascéticas, situación que comienza en la época medieval, pero que cobra fuerza y queda instalada mediante nuevos mecanismos en las sociedades disciplinarias. Cuando en Occidente se empieza a asistir al gobierno de los hombres, no al gobierno que en forma directa se dirige a los cuerpos, sino al gobierno del cuerpo de los hombres a través de sus almas, entonces moral, disciplinas, poblaciones, instituciones y Estado van quedando inmersos en la misma problemática.

En *Seguridad, territorio, población*, Foucault utiliza el término «gubernamentalidad» para referirse a una forma particular de gobierno (Foucault, 2004, p. 111). Allí señala que el Estado de justicia de la Edad Media se convirtió en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI y que, a partir de una serie de instituciones, procedimientos, reflexiones, cálculos y tácticas, se comenzó a ejercer una forma muy específica y muy compleja de poder sobre los hombres que se basó en la preeminencia de las disciplinas. El Estado como tal, entonces, no debe ser el blanco de ataque, dice Foucault, no ha tenido ni individualidad, ni unidad, ni tampoco una funcionalidad rigurosa. El Estado es una abstracción mitificada; «lo que es importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad, sino más bien lo que yo llamaría “gubernamentaliza-

ción” del Estado» (Foucault, 2004, p. 112) [la traducción es nuestra]. De la misma manera podría decirse que lo que nos atraviesa es la gubernamentalización de la moral. Desde esa perspectiva puede volverse a pensar cómo no era el problema de las instituciones lo que estaba en foco al hablar en los años anteriores sobre las disciplinas en el ejército, los hospitales, las escuelas, las prisiones, sino un corrimiento respecto a ellas como algo dado, para encontrar las estructuras internas a partir de las que se da un orden en el que opera cierta tecnología de poder. Son las prácticas que suceden en esas instituciones el objeto de estudio de Foucault, y son ellas las que ahora remiten a la tecnología más general y totalizadora que es el Estado. La noción de gobierno, entonces, es lo que permite a Foucault concretar esta nueva mirada que ordena la tarea realizada en años anteriores y la inscribe dentro de sus renovados logros terminológicos, aunque no tanto conceptuales. Y por eso se pregunta en 1978:

¿Se puede hablar de algo como una «gubernamentalidad», que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas? (Foucault, 2004, p. 124) [la traducción es nuestra].

El Estado administrativo y ya no feudal es el de una sociedad de reglamentos y disciplina. Ese Estado que luego se define por el gobierno de la masa y la población, ahora controlada por los dispositivos de seguridad, ha surgido desde el modelo de la pastoral cristiana, dice Foucault. Hay un significado moral originario en la idea de gobierno, según el que «gobernar» puede referir a «conducir a alguien», ya sea como conducción del alma, como dominación de un individuo sobre otro en sentido físico o como conducción del obrar de otros. Lo común en estos significados es que lo gobernado son hombres, los individuos o grupos, y no cosas o territorios, sostiene Foucault, una situación novedosa en la historia occidental frente a los gobiernos de soberanía de la Edad Antigua y el Medioevo. El origen de las técnicas de poder modernas que Foucault rastrea en el pastorado señala

a la cultura hebrea cristiana y oriental, pero no a la griega y romana, donde la conducción de las almas se regía primordialmente por lo que se ha llamado «ética de la autonomía». En la conducción del pastorado existen algunos rasgos que definen también al gobierno en Occidente desde el siglo XVI: el poder es ejercido sobre una multiplicidad de hombres, una comunidad conducida en sus aspectos cotidianos por la verdad; la existencia de un fin hacia el cual conduce el pastor, un fin de salvación, una vida mejor, y, además, que es un poder individualizador que conoce y guía a cada uno, pero dentro de una multiplicidad entendida como rebaño. Estas características coinciden con el problema fundamental de las tecnologías de población¹. Foucault se ocupa de la pastoral cristiana porque ve allí el preludio de la gubernamentalidad que lleva a los hombres a la salvación basada en el camino de la ley y de un conocimiento verdadero, pero que también necesita de la obediencia para que el mismo sujeto sea el productor del conocimiento que permita guiarlo y gobernarlo. Desde el pastorado aparece un tipo de sujeto del que se extrae la misma verdad que luego se le impone: ciencias humanas y empíricas a partir de las cuales la disciplina controla a los individuos y la estadística guía a las poblaciones. En *Seguridad, territorio, población* (2004), Foucault dedica algunas páginas a esta relación entre la biopolítica, las ciencias empíricas y las ciencias humanas del siglo XIX, de las que se ocupara ya en *Las palabras y las cosas*. Su comentario concluye:

Es la temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo trabajador, sujeto hablante, que debe comprenderse a partir del surgimiento de la población como correlato de poder y como objeto de saber. Después de todo y tal como se ha pensado, el hombre no es más que definido a partir de las llamadas ciencias humanas del siglo XIX y como se ha reflejado en el humanismo de ese siglo, este hombre no es nada más, en última instancia, que una cifra de la población. (Foucault, 2004, p. 81) [la traducción es nuestra].

1 También en los análisis donde Foucault muestra cómo el neoliberalismo es la forma actual de la biopolítica, se señala este aspecto de control de los individuos comprendidos como especie: «El neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo del *laissez faire* sino, al contrario, bajo el signo de una vigilancia, de una actividad, de una intervención permanente» (Foucault, 2004, p. 137).

De la mano del interés por el pastorado como antecedente del gobierno moderno, Foucault analiza también otra de las formas que acompaña a las prácticas del cristianismo: en la confesión se transforma el decir verdadero grecorromano hasta llegar a convertirse en un régimen de obligación de expresar todo acerca de sí mismo; son actos de verdad por los que el individuo queda expuesto en su sí mismo. En un régimen de verdad hay procedimientos e instituciones que comprometen a los individuos a decir la verdad, que los obligan a obedecer decisiones que emanan de una autoridad colectiva y verdadera. La verdad tiene poder para obligar, para inclinar y forzar acciones, pero, dice Foucault, si algo es verdadero, lo es porque se encuentra dentro de un régimen de verdad ya aceptado con sus reglas y exigencias. Esta estructura de verdad es la que permite excluir la locura, la enfermedad o el delito, por ejemplo, como anormales, inaceptables, inmorales. Los regímenes de verdad están presentes tanto en los saberes científicos como en los no científicos y ligan lo verdadero con el sujeto que lo manifiesta. Así, dice en *Del gobierno de los vivos*:

Hay un régimen de la locura que es a la vez régimen de verdad, régimen jurídico, régimen político. Hay un régimen de la enfermedad. Hay un régimen de la delincuencia. Hay un régimen de la sexualidad. Y en este equívoco o esta articulación en que se trata de señalar la palabra «régimen», quería captar la articulación entre lo que tradicionalmente llamamos lo político y lo epistemológico (Foucault, 2012, p. 99) [la traducción es nuestra].

Problemas de biopoder desde diferentes perspectivas y en diferentes momentos de análisis

Si bien en los trabajos publicados de Foucault puede encontrarse por primera vez el uso del término «biopoder», como en *La voluntad de saber* de 1976, es sabido que la anatomopolítica que allí aparece como una de sus formas ha sido largamente analizada en los años anteriores. Pero también la biopolítica (el otro aspecto del biopoder) ha sido ya considerada por Foucault desde sus primeras obras, aunque

no haya utilizado un término específico para referirse a ella y no la haya distinguido explícitamente de la anatomopolítica. La aparición de los términos y de las distinciones que permiten ordenar etapas, orientaciones y desplazamientos entusiasma justificadamente a los lectores, pues facilitan tanto la lectura como la reflexión; pero no se debe olvidar que, quizás, estas distinciones han sido más fructíferas para la posteridad que para el mismo Foucault. Por esto, es posible que referirse a la «etapa del biopoder» en el recorrido de Foucault sea erróneo, pues la administración de la vida, tanto en su vertiente de control y normalización de los individuos como en la de regularización de las poblaciones, ya está presente desde los años 60. El mismo Foucault vincula su trabajo sobre el biopoder con lo realizado en momentos anteriores de su recorrido intelectual. Así, en *Nacimiento de la biopolítica*, a partir de las investigaciones sobre la gubernamentalidad, liga las prácticas que ya ha analizado tanto con las disciplinas (conducir el comportamiento) como con la biopolítica (gestión de todo un cuerpo social). Dice:

Por lo tanto, se trataba de poner a prueba esta noción de gubernamentalidad y, en segundo lugar, ver cómo esta red de gubernamentalidad —que bien podemos suponer válida cuando se trata de analizar la forma en que conducimos el comportamiento de los locos, los enfermos, los delincuentes, los niños— también puede valer a la hora de abordar fenómenos en una escala completamente diferente, como una política económica, como la gestión de todo un cuerpo social, etc. (Foucault, 2004, 192) [la traducción es nuestra].

Acorde a estas miradas retrospectivas, no hace falta esperar a 1974 para que en *Nacimiento de la medicina social* se llame «biopolítica» a la función que cumple el Estado en la administración de la vida de la población, pues ya en *El nacimiento de la clínica* de 1963 dice, por ejemplo, en una clara referencia a lo que mucho después aparecerá como «biopolítica»:

La buena medicina deberá recibir del Estado testimonio de validez y protección legal [...]. La medicina de la percepción individual, de la asistencia familiar, de la atención a domicilio, no

puede encontrar apoyo sino en una estructura controlada colectivamente, y que cubre todo el espacio social (Foucault, 1963, p. 19) [la traducción es nuestra].

El desarrollo de lo que Foucault llama «gubernamentalidad» deja claro que el gobierno disciplinario de los individuos y el de las poblaciones no constituyen etapas del todo diferentes y que no se superan cronológicamente. En la primera lección del curso *Seguridad, territorio, población* se refiere al biopoder sin hacer distinciones entre gobierno disciplinario y de población, ya que lo identifica con los mecanismos por los cuales desde el siglo XVIII las sociedades occidentales tomaron en cuenta el hecho biológico de la especie humana. Biopoder, entonces, es equiparado con lo que en otros lugares suele llamarse específicamente biopolítica. En el mismo lugar, el gobierno (como gobierno de la población) es examinado en tanto agudización del problema de la soberanía y como desarrollo de las disciplinas, como el ajuste de los desafíos de gobernar. Dice Foucault (2004): «De hecho estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo objetivo principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad» (p. 111) [la traducción es nuestra]. En estas lecciones de 1978, la gubernamentalidad comienza en el siglo XVIII y va a estar referida al Estado², el cual es el que gobierna como forma de la economía de poder que deja de impartir justicia a través de leyes y pasa a ser administración de reglamentos y disciplinas, para luego definirse por la administración de la población.

2 En las lecciones de 1983, Foucault otorga al estudio de la gubernamentalidad una dirección diferente, pues allí aparece en relación con las formas de veridicción y las técnicas del yo: «Quisiera intentar ver cómo el decir veraz, la obligación y la posibilidad del decir veraz en los procesos de gobierno pueden mostrar cómo el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros» (Foucault, 2008, p. 42) [la traducción es nuestra].

Algunas referencias a la moral y al biopoder: textos y contextos

Las tecnologías de gobierno que predominan en cada época no responden a subjetividades intencionales, elegidas, planeadas y ejecutadas por individuos o grupos. Por el contrario, se establecen a partir de múltiples prácticas y acontecimientos que van forjando estrategias, técnicas y saberes. El gran trabajo arqueológico y genealógico de Foucault consiste en mostrar esos corrimientos por los que las formas de subjetividad han llegado a plasmarse en diferentes momentos de la historia; especialmente, cómo han llegado a establecer nuestra propia subjetividad. Puede decirse que el sujeto que a Foucault le preocupa es efecto de las formas de gubernamentalidad que a partir del siglo XVII comenzó a fijarse como sujeto gobernable. La moral es parte del gobierno que controla cuerpo y alma de los hombres que viven en el Estado. El biopoder normaliza a los individuos, gobierna a partir de prácticas que los hacen uniformes, que permiten ordenar ciudades con sus propios desafíos, juegos de poder, resistencias y saberes. Por eso, la incidencia de la moral en la vida de los gobernados tiene matices diferentes en a) la administración de la vida en la anatomopolítica y b) la administración de la vida en el gobierno de la población.

a) Si desde el siglo XVII se gobierna con técnicas anatomopolíticas que dirigen la conducta individual de los hombres, que controlan sus cuerpos con meticulosos movimientos regulados por el detalle, es porque la economía de gobierno se ajusta a sujetos, desde entonces entendidos como sujetos de derecho, que viven en un sistema en el que el poder del soberano se convierte en razón de estado. Las prácticas disciplinarias se imponen a través de la moral que un recorrido no necesariamente exhaustivo puede mostrar en textos de Foucault de diferentes épocas.

- Medicina y moral: En *El nacimiento de la clínica*, la medicina aparece en función de la policía que debe controlar todos los aspectos de la salubridad

de las personas, que debe promocionarse aún en las misas, promoviendo determinados estilos de vida mediante la educación física y moral (Foucault, 1963, p. 31). Asimismo, en *Historia de la locura* dice:

Esta «terapéutica» revela asombrosos paisajes imaginarios, y sobre todo una complicidad de la medicina y la moral, que da todo su sentido a esas prácticas de la purificación. En la época clásica, la enfermedad venérea se ha convertido en impureza, más que en enfermedad; a ella se deben los males físicos (Foucault, 1976, p. 118) [la traducción es nuestra].

Un poco más adelante Foucault aclara lo específico de esta vinculación:

El tema de un parentesco entre medicina y moral es, sin duda, tan viejo como la medicina griega. Pero si el siglo XVII y el orden de la razón cristiana lo han incluido en sus instituciones, es en la forma menos griega posible: en la forma de represión, restricción y obligación de salvación (Foucault, 1976, p. 121)³ [la traducción es nuestra].

- **Policía y moral:** En diferentes textos, Foucault señala el origen de la institución policial en el control moral de los individuos. En *Seguridad, territorio, población*, por ejemplo, el papel de la policía —dice citando a Turquet de Mayerne— es «mantener en el pueblo “singular práctica de modestia, caridad, lealtad, industria y buen cuidado de la casa”» (Foucault, 2004, p. 327) [la traducción es nuestra].
- **Delincuencia y moral:** En *Vigilar y castigar*, aparece en la época clásica la figura del delincuente como la calificación de un sujeto que se castiga, no tanto por lo que ha hecho, sino por lo que es y puede hacer. Foucault muestra cómo, aun cuando desde las reformas penales de finales del siglo

3 En *Historia de la locura* (Foucault, 1976), son muchos los pasajes en los que se relacionan medicina, locura y moral, por ejemplo: «Una experiencia moral de la sinrazón que sirve, en el fondo, de base a nuestro conocimiento “científico” de la enfermedad mental» (p. 145) [la traducción es nuestra]. Ver también: Foucault (1976, pp. 119, 121, 181).

XVIII se ha buscado separar moral y castigo, su unidad persiste en todos los sistemas. A los dispositivos de castigo, dice, «no se los puede reducir a teorías del derecho (aunque coinciden con ellas) ni identificarlos con aparatos e instituciones (aunque se apoyen en ellos) ni hacerlos derivar de opciones morales (aunque tomen de ellas su justificación)» (Foucault, 1975, p. 155) [la traducción es nuestra].

- Trabajo y moral: Las técnicas físico-políticas de control y castigo buscan su justificación en la moral del trabajo, la sumisión, la obediencia, el respeto a la propiedad privada, la organización familiar, etc., cuando en realidad responden, dice Foucault, a la búsqueda de aceptación del desequilibrio del poder dentro de la sociedad (Foucault, 1975, p. 260). El valor moral del trabajo como punto de apoyo para la sociedad del siglo XVII aparece también en *Historia de la locura y en Seguridad, territorio, población*. En el primer texto dice: «A partir de la edad clásica, y por primera vez, la locura es percibida a través de una condenación ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad de trabajo» (Foucault, 1976, p. 102)⁴. Sin embargo, esto no significa que cierta concepción económica sea la causa del encierro del loco ocioso, ya que «la relación entre la práctica de la internación y las exigencias del trabajo no está del todo definida, ni mucho menos, por las exigencias de la economía. Una percepción moral la sostiene y la anima» (Foucault, 1976, p. 103). Mientras tanto en *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2004) aparece otra vez la relación entre trabajo y moral, pues el filósofo francés señala que el «sistema jurídico y disciplinario» se instaura contra la escasez entendida como castigo moral y consecuencia de la mala fortuna del hombre caído (p. 33).
b) A finales del siglo XVIII, una multiplicidad de acontecimientos trans-

4 En el mismo texto, Foucault (1976) refiere al «castigo moral de la miseria» (p. 84) [la traducción es nuestra].

forma al biopoder de las disciplinas en biopolítica. Foucault se ocupa de analizar este nuevo fenómeno desde distintas perspectivas: el surgimiento de la medicina social, el discurso histórico de la guerra de razas y los dispositivos de seguridad.

- Medicina social: En 1974, Foucault realiza la genealogía de la medicina social a partir de tres etapas que se desarrollan en Alemania, Francia e Inglaterra: la medicina como ciencia de Estado, la medicina urbana y la medicina de la fuerza de trabajo. Las tres están de alguna manera ya contempladas en *El nacimiento de la clínica* con referencias a la moral de las poblaciones, pues Foucault señala allí que el control estadístico de la salud requiere del registro de las enfermedades, causa de muerte, región, atmósfera, pero también del tipo de vida de las personas incluyendo sus costumbres morales y su trabajo (Foucault, 1963, p. 31). El médico es, junto con el sacerdote, el responsable de la salud del cuerpo y del alma, por eso el hombre será curado cuando pueda vivir en un Estado que respete su libertad, cuando la pobreza, la desigualdad y la insalubridad sean vencidas: «¿Quién deberá denunciar, pues, al género humano a los tiranos sino los médicos [...]?» (Foucault, 1963, p. 34) [la traducción es nuestra]. La medicina instauro en «la vida de los hombres las figuras positivas de la salud, de la virtud y de la felicidad [...] que es para utilidad del Estado» (Foucault, 1963, pp. 34-35) [la traducción es nuestra].
- Discurso histórico de la guerra de razas: En *Hay que defender la sociedad*, Foucault se refiere a la biopolítica a partir del discurso histórico que surge a fines del siglo XVIII en el que es el conflicto entre razas y clases sociales lo que funda la sociedad y su gobierno. De acuerdo a este proyecto de inteligibilidad histórica se buscará recuperar el punto de rectitud en el que se restaure el equilibrio de lo legítimo. Y Foucault vincula esta perspectiva con un objetivo moral:

Se trataba de hacer una especie de gran examen histórico («¿quién tiene la culpa?») y, por lo tanto, no solo de restablecer el hilo estratégico, sino de trazar, a través de la historia, la línea a veces sinuosa pero ininterrumpida de las responsabilidades morales (Foucault, 1997, p. 171) [la traducción es nuestra].

El principio de análisis histórico basado en la dualidad nacional busca restituir cierta relación de fuerzas que sea históricamente verdadera y, por eso, buena a la vez.

- Dispositivos de seguridad: En *Seguridad, territorio, población*, aparece un texto de Moheau, de quien Foucault afirma que es el primer gran teórico de la biopolítica; en ese texto dice que depende del gobierno del soberano intervenir para modificar las costumbres de la población. La cita de Moheau señala: «Los soberanos, en virtud de leyes sabias, de establecimientos útiles, por las molestias ocasionadas por los impuestos, por la facultad que resulta de su abolición, finalmente, con su ejemplo, gobiernan la existencia física y moral de sus súbditos» (como se citó en Foucault, 2004, p. 24) [la traducción es nuestra]. A partir de recursos artificiales, los dispositivos de seguridad gobiernan a la población entendida como conjunto de fenómenos naturales, y ya no a la población como agrupamiento de súbditos. Las intervenciones de gobierno no tienden ahora a la fuerza y al reglamento, sino que van a manipular, facilitar, dejar hacer, manejar. No se busca impedir, sino procurar que las regulaciones naturales y artificiales actúen. De ahí la importancia de la estadística como resultado del estudio de las conductas, como previsión y como herramienta para organizar el desarrollo de la población a través de conductas comunitarias. Nuevos valores morales aparecen estimulados: la vida del individuo ya no debe ser singular, sino que debe darse dentro del Estado entendido como empresa; hasta la vida del individuo mismo es para el ordoliberalismo, dice Foucault, una empresa que reconstruye valores que lo vinculan positivamente a su trabajo, su familia, su pareja, su medio natural. No es la competencia

mercantilista, es un «marco político y moral» (Foucault, 2004, p. 248) que debe asegurar una comunidad no desintegrada que garantice la cooperación entre los hombres unidos socialmente.

Algunos de nuestros desafíos

Nuestra moral más actual: la solidaridad, cuidar al otro, aceptar todos los controles necesarios. Las acciones conjuntas son las que permiten tener los riesgos bajo control. Un disciplinamiento en el que hacer se vuelve tan importante como esperar, permanecer inactivo, adaptado al mundo... la expectativa cotidiana de los informes de la estadística, la aceptación de las renunciaciones basadas en conocimientos científicos accesibles a todos. ¿Y la sexualidad?

¿Ese invento que Foucault señala privilegiado en el interés moral, que responde tanto a la disciplina de los cuerpos como a la regulación de la población?

El «derecho» a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el «derecho», más allá de todas las opresiones o «alienaciones», a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser (Foucault, 1976, p. 191) [la traducción es nuestra].

Tanto hemos luchado contra la disciplina..., pero nuestras luchas quizás sigan siendo las mismas que ya le preocupaban a Foucault. La pregunta es si nos liberan o siguen alimentando la misma pertenencia a la biopolítica. ¿No buscamos acaso que sea el Estado quien garantice esas luchas?, ¿que garantice nuestra posición en la comunidad? A la sexualidad «también la vemos convertirse en tema de operaciones políticas, de intervenciones económicas (a través de incitaciones o frenos para la procreación), campañas ideológicas de moralización o de responsabilización» (Foucault, 1976, p. 177) [la traducción es nuestra].

Bibliografía

- FOUCAULT, M. (1963). *Naissance de la clinique*. París: PUF.
- FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976). *Historie de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976). *Historie de la sexualité I. La Volonté de savoir*. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1997). *Historie de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*. París: Gallimard
- FOUCAULT, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*.
París: Seuil / Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001). *Qu'est-ce que les Lumières? En M. Foucault, Dits et écrits, II. 1976-1988* (pp. 1498-1507). París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*.
París: Gallimard / Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. París: Gallimard / Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. París: Gallimard / Seuil.
- FOUCAULT, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. París: Gallimard / Seuil.
- FOUCAULT, M. (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. París: Gallimard / Seuil.
- FOUCAULT, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*.
París: Gallimard / Seuil.

Biopolítica y gubernamentalidad en tiempos de pandemia

Ramón Chaverri Soto

Universidad Nacional Autónoma de México, México

[...] nuestra pasividad ante la Naturaleza es vergonzosa y ridícula. Esperamos casi siempre la voluntad del cielo y de la Tierra. Nuestra alabada ciencia y nuestra ensalzada técnica no han sabido todavía dominar las estaciones, cambiarlas según nuestra voluntad. No podemos atenuar el frío del invierno, reducir el calor del verano. Aceptamos a los temporales cuando viene y no sabemos alejar la tempestad; soportamos pacientemente la nieve y somos impotentes contra la sequía.

¿Por qué, por ejemplo, no podemos producir tempestades y ciclones artificiales, lluvias a voluntad, terremotos a capricho? ¿Cómo es que nunca somos capaces de crear, para los países brumosos, un gran sol artificial que ilumine y caliente toda una provincia?

GIOVANI PAPINI, Gog

La biopolítica, conceptualmente, es una reflexión que ha cobrado, en los últimos años, una importancia similar a la noción de posmodernidad; como ella, se presenta un poco ambigua y general; pese a ello, se ha constituido en un nodo para problematizar los fenómenos contemporáneos.

La idea central de la biopolítica (gestión sobre la vida) se ha visto robustecida con las tesis de varios autores tan diversos como Hannah Arendt, Michel Foucault, Giorgio Agamben, entre otros. Hannah Arendt sería la primera en apuntar a este fenómeno en su texto *Los orígenes del totalitarismo*; sin embargo, la noción cobraría

importancia veinte años después, cuando Foucault la analiza en el curso titulado *Defender la Sociedad*.

A los primeros planteamientos de Foucault siguieron algunas objeciones y discusiones, por ejemplo, aquellas presentadas por Agamben en el *Homo sacer* en relación con la *nuda vida*¹. Sin duda, estos debates han cobrado gran relevancia, pues metían a la filosofía en el trabajo de pensar fenómenos sociales del presente, tales como la migración y los campos de concentración, por mencionar algunos.

La plétora de reflexiones pronto hicieron desbordar a la biopolítica como concepto explicativo; comenzó a ser notorio que se le escapaban otros fenómenos relacionados o aledaños que, por su naturaleza, era urgente dilucidar. Así, surgió entre los pensadores la necesidad de plantearse una reflexión radical, más en consonancia con las formas contemporáneas del ejercicio del poder; como un intento de esclarecerlas aparece la *necropolítica* de Achille Mbembe².

La biopolítica, tras estas reflexiones, se mostraba como un concepto que, pese a su relativa novedad, empezaba a parecer «viejo» o demasiado occidental para explicar la crudeza y violencia del mundo. Sin embargo, quién lo puede negar, los hechos actuales muestran que la noción sigue teniendo vigencia; lo que es más, no se puede entender el mundo, hoy día, sin recurrir a ella. ¿Qué elementos reviste actualmente la biopolítica que le permiten no solo seguir vigente, sino constituirse como un horizonte de comprensión fundamental para pensar los fenómenos del

1 Son varias las objeciones que Agamben hace al trabajo de Foucault y a su noción de biopolítica. Según Agamben, Foucault no trasladó su investigación a los lugares de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los estados totalitarios. Afirmación que puede ser discutible, pues si bien el francés no se ocupó de la estructura jurídico-política que opera en estos escenarios, sí toma el fenómeno del nazismo como una exacerbación del derecho de muerte (directa e indirecta). Glosando lo señalado por Foucault (2001a): la sociedad nazi generalizó de modo absoluto el biopoder (disciplinas y organización de vida) y también el derecho soberano de matar a cualquiera, esto es, no solo a los otros, sino incluso a los propios ciudadanos (pp. 234-235).

Para Agamben (2010) resultaba problemático el abandono de Foucault de la teoría jurídico-institucional del poder. El filósofo italiano busca dar cuenta de la confluencia entre ese modelo y el modelo biopolítico. Además, Agamben ve la influencia del pasado, pues explora los orígenes de la distinción política hasta Aristóteles; de esta manera, para él, no hay ruptura: la biopolítica sería tan antigua como la excepción soberana. El poder del Estado, al poner la vida biológica en el centro, no hace otra cosa que sacar de nuevo a la luz un vínculo secreto que une el poder con la *nuda vida*. Finalmente, Giorgio Agamben propone que la tesis foucaultiana debe ser completada y señalar que el hombre es animal viviente que, además, es capaz de existencia política (pp. 9-23).

presente? Se hace necesario hacer algunas reflexiones que la sitúen en su incidencia actual. Se suscribe en este texto la posición de Foucault, pues esta aporta elementos para pensar la biopolítica contemporánea en el marco de la pandemia que afecta al mundo.

Los planteamientos de Foucault en torno a la biopolítica se consolidan en 1976; al respecto, son fundamentales dos textos: el curso del Collège de France titulado *Defender la Sociedad* (como ya se mencionó antes); el otro, ligeramente posterior, *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Foucault presenta ahí las diferencias entre el Antiguo Régimen (asociado a una política de «hacer morir o dejar vivir» a los súbditos) y la biopolítica moderna (que se encuentra definida como un «hacer vivir y dejar morir, o abandonar a la muerte»); esta reflexión se encuentra en el contexto de la guerra de razas (Foucault, 2001a). En este nuevo orden, el poder (o biopoder) se organiza en torno a la vida bajo dos formas principales: las disciplinas (centradas en una *anatomopolítica del cuerpo humano* y que tienen como objeto el cuerpo individual considerado como una máquina) y una *biopolítica de la población* (dirigida al *cuerpo-especie*, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos). Así, con el advenimiento del biopoder, por primera vez, lo biológico se refleja en lo político (Foucault, 2000, pp. 168-169). La era del biopoder, que en esos textos queda plasmada, se encuentra marcada por los temas atinentes al gobierno de la vida de la población, a saber: salud pública, índices de

2 Mbembe (2011) planteó, en su texto *Necropolítica*, una reflexión que exacerbaba el tema de la biopolítica; en él trataba de dar cuenta de los fenómenos suscitados en los llamados *tercer mundo* y *cuarto mundo*. Para el camerunés, es necesario definir la soberanía como el poder de dar vida o muerte del que, por ejemplo, disponen los dirigentes africanos. Tal necropolítica representa una economía de muerte en las relaciones de producción y poder; en ella, la violencia se revela como un fin en sí misma. Según Mbembe, la noción de biopoder es insuficiente para analizar las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte. Mbembe habla de la creación de mundos de muerte, formas únicas de existencia social en las que las poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *muertos-vivientes*. Esta necropolítica se configura por topografías reprimidas de la crueldad (plantación y colonia). Esto supuso un replanteamiento de la soberanía que, según Mbembe, consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder. La guerra, después de todo, sigue siendo un medio de establecer la soberanía y un modelo de ejercer el derecho a dar la muerte (con Foucault se pensaba que el antiguo esquema de la guerra había desaparecido, Mbembe afirma que sigue presente en lugares como África). De esta manera la expresión última de la soberanía reside en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. La política continúa siendo un trabajo de muerte; la soberanía un derecho de matar.

natalidad, mortalidad, longevidad, etc.

Que la vida y la salud se hayan constituido en los principales *a priori* políticos-tiene como consecuencia que la experiencia de la muerte se haya vuelto un tema tabú, señala Foucault. Uno de los fenómenos más claros respecto a la muerte es que, desde finales del siglo XVIII, se ha producido un proceso de descalificación progresiva de la misma, que se ha reflejado, especialmente, en la desaparición de la gran ritualización pública que antes le acompañaba. Antes, la muerte había sido un acontecimiento público que implicaba a la comunidad; representaba el tránsito de un poder a otro, esto es, el muerto pasaba de la tutela de un soberano terrenal a la de uno celestial; en la actualidad, en cambio, la muerte queda asociada al instante en que el individuo puede escapar de las redes del poder, y, por ello, se habría convertido en algo cada vez menos visible, relegándose al ámbito de lo más íntimo, privado y, finalmente, de lo inexistente³. La muerte se convierte en un evento altamente tecnificado; las intervenciones técnicas y médicas que se realizarían sobre el moribundo, ya sea para evitar su sufrimiento o para intentar alargar su vida, formarían parte del ámbito de actuación de los mecanismos del biopoder, puesto que no se realizarían sobre la muerte en sí misma, sino sobre lo que aún queda de vida (Foucault, 2001a, pp. 223-224).

Es menester observar que la biopolítica tiene un carácter dinámico. ¿Qué quiere decir ello? Que va desplegándose e irrumpiendo en diferentes ámbitos de la vida; por tanto, simultáneamente, diversos saberes y dispositivos se engarzan con ella. En virtud de ello, la biopolítica viene acompañada de muchas otras formas modernas de poder, por ejemplo, la medicalización.

Para entender esa medicalización, que es una de las características de la biopolítica contemporánea, es necesario ir dos años atrás, a un texto de 1974, a una

3 Philippe Ariès (2016) ha ahondado en este fenómeno; sin duda, un ocultamiento de la muerte se ha venido dando de manera sistemática desde la Edad Media hasta el mundo contemporáneo. Una continua desaparición y ocultamiento de los rituales y espacios dedicados a la muerte es la marca característica de Occidente, señala Ariès.

conferencia en la Universidad del Estado de Río de Janeiro titulada «El nacimiento de la medicina social». En esta, en contra del pensamiento crítico que suponía que detrás del control social de los individuos estaba la ideología, se señala a una instancia que no había jugado ningún papel decisivo en el ámbito político: el cuerpo. Puntualiza Foucault (2001b): «Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica» (p. 366). La aparición de la biopolítica se encuentra, entonces, en el contexto de una medicalización de la sociedad ocurrida, sobre todo, a partir del siglo XVIII. Otra historia del Estado se escribe en este discreto trabajo de Foucault; contrario a la teoría tradicional que considera que este tendría por pilares los derechos individuales y las constituciones (estructura jurídica), el francés señala a otro acontecimiento más importante y trascendental: la administración de la salud en relación con una ciencia del Estado.

La «ciencia de Estado» no solo refiere a los recursos naturales de una sociedad ni a las condiciones de su población, sino a los métodos de los que se sirve este para producir y acumular los conocimientos que permiten el funcionamiento de la máquina política. Mientras que en Francia e Inglaterra existía una máquina bélica, en los pequeños estados que después conformarían Alemania (Estado prusiano), se dio la emergencia de una máquina político-social. La burguesía, poco activa en Alemania, conformó un cuerpo de funcionarios que aportarían la primera infraestructura estatal (con su aparato, su saber); es por ello que se gestó ahí lo que sería el Estado moderno. Fue, entonces, la pobreza, no el poder político (Francia) o económico (Inglaterra), la condición que permitió el surgimiento de la ciencia del Estado (Foucault, 2001b, p. 368).

El mercantilismo representó un motor para el surgimiento del Estado, pues, además de ser una práctica económica y política que procuraba regular las corrientes monetarias entre las naciones, tenía por objetivo potenciar las fuerzas productivas de este (aumento de la producción y de la población activa). Es en este contexto que surgen en Francia las estadísticas de natalidad y mortalidad, mientras

que en Inglaterra inician los grandes censos de población. En ambos países, sin embargo, ello no supuso una intervención organizada para elevar el nivel de estos indicadores; en ese sentido, los parámetros eran meramente descriptivos. Es en Alemania donde, por primera vez, se instaura una práctica médica centrada en el mejoramiento de la salud pública. Aparece entre 1750 y 1770 una policía médica (*Medizinischepolizei*) que termina de implantarse a finales de ese siglo; esta tiene ciertas características de interés para entender el nacimiento de la biopolítica: sistema complejo de observación de la morbilidad (donde se requería la información de los hospitales sobre diferentes fenómenos epidémicos y endémicos); normalización de la práctica del saber médico (control de los programas de enseñanza por parte del Estado); una organización administrativa superior para controlar la actividad de los médicos (tener control sobre los tratamientos que administraban, informarse de cuáles eran las reacciones ante las enfermedades epidémicas, expedir órdenes en función de esa información); creación de funcionarios médicos nombrados por el gobierno y responsables de una región del país, con base en un modelo piramidal donde se consolida al médico como administrador de la salud; entre otras medidas (Foucault, 2001b, pp. 369-370).

No es menor que la primera población «normalizada», administrada, al tiempo que administradora, no fue la de los enfermos o los presos, fue la comunidad médica; un despliegue de una policía médica se dedicó a regular las prácticas de este gremio; ello colocó a Alemania como ejemplo de Estado. Es así que se vuelve importante indagar una nueva vía para entender los efectos de la medicalización en la historia humana; esos acontecimientos poco sonoros ocurridos en la Alemania del siglo XVIII serían, a la larga, mucho más relevantes para la humanidad que las guerras o los grandes inventos, pues implicaron cambios en la organización y la gestión humana.

La medicalización se tradujo en un cambio de fondo en la manera de concebir la existencia. En una entrevista con Claude Bonnefoy, titulada *Un peligro que*

seduce, Foucault (2011) recuerda la importancia que esta medicalización supuso para los individuos:

En el siglo XIX, la burguesía encontró en la ciencia médica —en el cuidado del cuerpo y de la salud— una especie de racionalismo cotidiano. En ese sentido, cabe decir que el racionalismo médico vino a sustituir a la ética religiosa. Fue un médico del siglo XIX quien pronunció esta frase tan profunda: *En el siglo XIX la salud ha sustituido a la salvación* (p. 37).

La gestión de la vida cobrará, entonces, relevancia en la Modernidad; lejos quedarán las ideas religiosas de trascendencia; el principal imperativo será la salud, de ahí que se vuelva crucial la administración médica.

En *Seguridad, territorio, población* continúa Foucault problematizando algunos elementos de la biopolítica que se engarzan con una noción que nombra gubernamentalidad (*gouvernementalité*)⁴. La gubernamentalidad instrumenta procedimientos, análisis y reflexiones que tienen por objetivo principal a la población. En la gubernamentalidad, se despliega una arquitectura del espacio disciplinado, pero, también, una regulación de un medio; ello no consiste en trazar límites y fronteras ni en determinar emplazamientos, sino en garantizar y permitir tipos de circulación: de la población, de las mercancías, del aire, etc. En otras palabras, detrás de la gubernamentalidad existe una mirada estratégica que limita el caos. Nociones espaciales se vuelven centrales en tres órdenes: la *soberanía* capitaliza el territorio (entraña el problema de la sede del gobierno); la *disciplina* arquitectura

4 La gubernamentalidad representa para Foucault un concepto amplio que le permite entender el poder moderno; sin duda, este busca superar los límites de conceptos tradicionales como represión, ley o derecho. Supone que el ejercicio del poder se da menos en la guerra (violencia y lucha) y en la forma jurídica (contrato) que en el orden del gobierno. Dice Foucault (2001c): «Con esta palabra, “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las técnicas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir y, desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que condujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco» (p. 136).

un espacio (tiene como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos); la *seguridad* tratará de condicionar *un medio* en función de acontecimientos o elementos posibles que es dable regular en un marco polivalente y transformable. ¿Qué es el medio? Es lo que permite explicar la acción, a distancia, de un cuerpo sobre otro; representa un soporte y un elemento de circulación de una acción; esto pone en cuestión el problema de circulación y causalidad. El medio es un campo de intervención donde los individuos son afectados en calidad de población. Ello hace relucir un problema político escasamente planteado: con la ciudad presenciamos la irrupción del problema de la «naturalidad» de la especie humana dentro del medio artificial. Biopolíticamente hablando, el espacio artificial creado, en el cual está instalada la especie humana, es uno de los primeros medios de interés para el gobierno (mejorar el clima, cambiar la temperatura, etc.)⁵. El poder se ejercería no sobre el territorio (a partir de una localización geográfica), sino en la modificación del medio que transforma a la especie humana. Así, uno de los ejes de los mecanismos de seguridad es el despliegue de una técnica política que se dirige al medio. Esta reflexión supone el ejercicio permanente del poder sobre el espacio; desde esta mirada, todo el espacio se encuentra cuadrículado o, rescatando el trabajo de Deleuze y Guattari en torno a la *máquina de guerra*, estriado⁶.

Para nadie es noticia que la biopolítica actual inició a tambor batiente redefiniendo, cuando menos, ese nuevo dominio: el medio y el espacio. Desde el inicio

5 Foucault rescata un texto de Moheau (primer gran teórico de la biopolítica o el biopoder), quien en el capítulo 17 del libro II de *Recherches et considérations sur la population de la France*, titulado «De l'influence du Gouvernement sur toutes les causes qui peuvent déterminer les progrès ou les parties de la population», señala: «Depende del gobierno cambiar la temperatura del aire y mejorar el clima; un curso dado a las aguas estancadas, bosques plantados o quemados, montañas destruidas por el tiempo o el cultivo constante de su superficie forman un nuevo suelo y un nuevo clima. Tal es el efecto del tiempo, de la habitación de la tierra y de las vicisitudes en el orden físico, que aun los cantones más saludables se han tornado morbíficos» (Foucault, 2001c, p. 43) [la traducción es del autor].

6 Deleuze y Guattari (2015) nos muestran una serie de polaridades que caracterizan tanto al Estado como a la máquina de guerra: el Estado es sedentario (localizado, delimitado), mientras que la máquina de guerra es nómada. En virtud de lo anterior, la máquina de guerra nómada se despliega, mueve, vive en un espacio liso (el mar, el desierto); por el contrario, el aparato de Estado tendría por objetivo hacer estriado el espacio, lo cual quiere decir que lo opera, distribuye y cuadrícula (espacios, aparentemente lisos, son, de hecho, «estrializados»; por ejemplo, el espacio destinado a la agricultura) (pp. 359-422).

de la pandemia, el espacio se volvió central en la gestión de la vida; ello se vio engarzado con la premisa de la salud. La distancia, hoy, se ha vuelto crucial; todo medio de contacto es controlado: en las calles se regula el flujo de personas (nada de cruces entre individuos, prohibida toda forma de acercamiento), los cubrebocas invaden la cotidianeidad (el aire se ha vuelto un medio peligroso); se saluda a distancia, pues la cercanía con el otro representa una amenaza; barreras se colocan entre las personas en los restaurantes y bares; etc. La ciudad, siendo ya un medio artificial de convivencia, modificada por las necesidades y afanes del capitalismo (gentrificación), se ve, actualmente, recodificada en función de la gestión de la salud y la vida; biopolítica y gubernamentalidad se encuentran en la base de todos estos cambios.

A modo de conclusión

La actual pandemia supone el establecimiento de nuevas formas biopolíticas de control del espacio; el resultado de ello no puede ser otro que el fortalecimiento de la gubernamentalidad. Foucault (2001d) señala que la gubernamentalización abre una cuestión: «Cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos» (pp. 7-8). En síntesis: la gubernamentalidad propicia, como posibilidad política, una especie de juego o arte de no ser gobernado de ese modo. Si colocamos esta premisa crítica frente a los afanes de la biopolítica actual, nos encontramos con un dilema sin precedentes: la salud o la libertad.

Es escasamente llevado a una discusión política el reconocimiento del nuevo ejercicio de poder sobre el medio y, sin embargo, representa una cuestión insoslayable. Los apologistas de la medicalización y de la razón de Estado señalan el peligro que representa un posicionamiento político como este, pues supone dar argumentos a aquellos que niegan el virus o que se resisten a guardar las distancias y las formas desplegadas sobre el medio para evitar el contagio. En un mundo ma-

niqueo, como el que se vive hoy, ciertamente parece peligroso abrir estos debates; sin embargo, la filosofía, que está obligada a pensar más allá de los chantajes y los miedos, debe presentar este problema como un tema urgente que debe reflexionarse. La filosofía tiene que plantearse la necesidad de pensar formas de resistencia frente a un discurso biopolítico y a una gubernamentalidad de los espacios con miras a dar alternativas a un mundo que, después de la pandemia, pueda dejar resabios y formas de dominio insospechadas. La humanidad futura agradecerá, sin duda, el camino que se allane hoy en aras de la libertad del mañana.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2010). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre- Textos.
- ARIÈS, P. (2016). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2015). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- FOUCAULT, M. (2000). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2001a). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- FOUCAULT, M. (2001b). *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2001c). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- FOUCAULT, M. (2001d). *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- FOUCAULT, M. (2011). *Un peligro que seduce*. Valladolid: Cuatro ediciones.
- MBEMBE, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

El dispositivo de la esterilización y la dictadura de Alberto Fujimori

Luis Daniel Soto Núñez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Universidad de Guadalajara, México

Antecedentes del gobierno de Alberto Fujimori

En 1990, el Perú vivía entre muchas desgracias y sorpresas: la situación del país era crítica, encontrándose al borde del colapso, y Alberto Fujimori había conseguido la victoria electoral. El país que le tocó gobernar había heredado una inflación que venía desde el gobierno militar y que se agigantó en los periodos de Belaunde y García, llegando a ser una de las más grandes de la historia de nuestro continente y del mundo. La guerra interna parecía perdida, las explosiones de los coches bombas de Sendero Luminoso parecían recordar cada día que había lugares donde el Estado ya había perdido el control. A todo este ambiente de incertidumbre le podemos sumar la muerte de los partidos políticos, pues tanto Acción Popular (AP) como la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), en sus respectivos gobiernos, solo acrecentaron la crisis económica del país y no lograron combatir de manera efectiva el avance de los grupos que se alzaron en armas. En palabras de Degregori (2013):

La crisis de los partidos políticos era mucho menos perceptible que la hiperinflación o el terrorismo, incluso para las propias dirigencias. El triunfo de Ricardo Belmont como candidato independiente a la alcaldía de Lima en 1989 debió ser una clarinada de alarma, pero pasó inadvertida. A pesar de su desgaste tras cinco años de (mal) gobierno, el APRA se seguía con-

siderando eterno, tal vez porque según su eslogan, «el APRA nunca muere». Por otra parte, la división en 1989 de la Izquierda Unida, segunda fuerza política durante toda la década, parecía compensada por el surgimiento de FREDEMO. Se trataba, al parecer, de un simple deslizamiento del espectro político hacia la derecha. Por eso el *outsider* los tomó tan por sorpresa (p. 31).

La complicada situación que se vivía dio condiciones para que la figura del *outsider* triunfara. La gente, cansada de los partidos tradicionales y siendo espectadora de su fracaso, solo tenía por objetivo sobrevivir, escapando del despiadado accionar de los grupos subversivos o de las fuerzas del orden y afrontando la incontrolable elevación del precio de los alimentos. Debemos recalcar que el Perú se encontraba en un periodo de retorno a la democracia, con instituciones débiles, con nuevos protagonistas en el escenario nacional como lo eran los movimientos campesinos, que habían logrado recuperar gracias a la reforma agraria las tierras que tanto habían ansiado desde que se las fueran arrebatadas en la invasión española; asimismo, también la oligarquía desaparecida en el gobierno del general Velasco abría el escenario para que nuevos personajes pugnen el poder. De toda esta caótica situación,

quien sacó partido [...] fue un político prácticamente desconocido: el ingeniero Alberto Fujimori, hijo de inmigrantes japoneses, ex rector de la Universidad Nacional Agraria, presidente de la Asamblea Nacional de Rectores y conductor por algún tiempo de un programa de entrevistas en la televisión estatal, donde se había hecho medianamente conocido. Fujimori traslucía la imagen de un hombre de rectitud y eficiencia orientales, con independencia política, es decir, sin compromisos con el orden político establecido. Lanzó una modesta pero efectiva campaña, montado sobre un tractor, con el lema de «Honradez, tecnología y trabajo» (Contreras y Cueto, 2013, p. 381).

Fujimori representaba la opción nueva ante la alianza partidaria de derecha liderada por Mario Vargas Llosa, FREDEMO, que agrupaba organizaciones de derecha y centro. En la primera vuelta, Vargas llosa sacó un 28% frente a Cambio 90 de Fujimori que llegó al 25%. En la segunda vuelta, gracias al apoyo del APRA y de las agrupaciones de izquierda, Fujimori logró el 57% (Contreras y Cueto, 2013).

Es posible que «la arrolladora victoria del Ing. Alberto Fujimori en las elecciones presidenciales de junio de 1990 había constituido la mayor sorpresa electoral del Perú contemporáneo. Nadie imaginaba todavía las sorpresas que nos depararía la década que apenas comenzaba» (Degregori, 2013).

El Programa de Salud Reproductiva y Planificación Familiar

El gobierno de Alberto Fujimori mostró desde sus inicios un gran interés por aplicar políticas regulativas de la vida y la salud. Podemos decir que, aprovechando la crisis política y económica en la que se encontraba el país, buscó sacar provecho y afianzar el poder del Estado por medio de dispositivos de control y regulación sobre determinadas poblaciones para así poder aplicar las reformas que le permitieron introducir el neoliberalismo en el Perú.

El 24 octubre de 1990 en un discurso en la Escuela Nacional de Enfermeras, con motivo de sus bodas de diamante, Fujimori promete su respaldo a la planificación familiar. No parece ser casualidad que se nombrara a 1991 como el año de la «Austeridad y la planificación familiar» (Lerner Patrón, 2009), pues, en su discurso a la nación de ese 28 de julio, Fujimori (s. f.) menciona:

La batalla se dará también en el terreno de la planificación familiar. Reconocemos que para eliminar los prejuicios que sobre el tema aún prevalecen falta mucho camino y se hace necesaria mayor inversión. Por tal razón, creemos que no sólo éste debe ser el año de la planificación familiar, sino la del noventa, la década de la planificación familiar. Naturalmente yo no duraré tanto para contarlo, pero, eso sí, durante el presente quinquenio este principio marcará el paso de la acción del Gobierno en el mediano plazo. Los hospitales y centros de maternidad están directamente involucrados en el tema. Creemos que las bases de ese mediano plazo se están sentando. Los dos millones de dólares invertidos en 1991 deberán incrementarse (p. 46).

Fujimori, de los muchos métodos de planificación familiar existentes, priorizará el de la ligadura de trompas y la vasectomía. Para poder cumplir de manera efectiva con este proyecto, las instituciones médicas recibirán grandes incentivos y serán

reformadas con miras a poder lograr los objetivos del programa. Debemos resaltar que la esterilización de aproximadamente trescientas mil mujeres solo fue posible gracias al apoyo de las Fuerzas Armadas peruanas. Alejandra Ballón Gutiérrez (2021) en una reciente investigación da cuenta de que el ejército peruano, desde el gobierno de Alan García, buscaba hacerse del poder con el objetivo de realizar reformas que aseguraran el control de la sociedad peruana en el periodo denominado de pacificación, tanto con políticas eugenésicas como por medio de medidas contra líderes de movimientos sociales y de sindicatos. Esta propuesta estaba planteada en el Plan por un Gobierno de Reconstrucción Nacional, que también se llegó a conocer como Plan Verde. La revista *Oiga* en su entrega del 12 de julio de 1993 presenta una investigación sobre el denominado Plan Verde, proyecto militar que anunciaba una serie de medidas que se debían efectuar con miras a tomar el poder o compartirlo para ejecutar acciones que consideraban necesarias a fin de acabar con la subversión y mantener el poder. Entre las muchas medidas, consideran que las esterilizaciones son el medio más efectivo para eliminar ciertas poblaciones. Así, manifiestan lo siguiente:

Pero lo importante «reside en que las tendencias demográficas han alcanzado proporciones de epidemia... De nada servirá derrotar a la subversión si seguimos incrementando en 500 mil personas anuales la demanda de alimentos, educación, servicios, vivienda, agua, energía».

Y se añade lo que sigue: «Ha quedado demostrado la necesidad de frenar lo más pronto posible el crecimiento demográfico y urge, adicionalmente, un tratamiento para los excedentes existentes: utilización generalizada de esterilización en los grupos culturalmente atrasados y económicamente pauperizados. Sin estas cargas innecesarias, se facilitaría el acceso de grupos familiares débiles a ciertos niveles de bienestar». «Los métodos compulsivos deben tener solo carácter experimental, pero deben ser norma en todos los centros de salud la ligadura de trompas». Más aún: «Hay que discriminar el excedente poblacional y los sectores nocivos de la población. Consideramos a los subversivos y a sus familiares directos, a los agitadores profesionales, a los elementos delincuenciales y a los traficantes de pasta básica de cocaína como excedente poblacional nocivo» [...] «Para estos sectores, dado su carácter de incorregibles y la carencia de recursos... sólo queda su exterminio total» (Oiga, 1993, p. 26).

Luego, consolidado el golpe, Fujimori, aliado con grupos militares afines a los ideales del Plan Verde, tendrá todas las facilidades para poder realizar estas políticas regulativas de la mano del sistema de salud. Es muy curioso notar cómo se ve a los pobres como un problema causante de la subversión. Estos sectores, que ellos llaman nocivos, tienen que necesariamente ser eliminados por el bien de la mayoría. Este proyecto parece ser incluso igual o peor que el accionar realizado por los nazis, y veremos más adelante que también llegó a un nivel de violencia inimaginable contra las víctimas.

El Plan Verde de las Fuerzas Armadas peruanas fue la estrategia biopolítica por excelencia que inició con la victoria de Fujimori en las elecciones y la alianza que este establece con los altos mandos militares. Para poder reorganizar el país y garantizar la aplicación de las políticas neoliberales de Fujimori, el aparato médico debía ser la institución que llevara a cabo esta tarea, pues, luego de la política de la muerte aplicada por los militares y los grupos subversivos en el conflicto armado interno, la imagen de las Fuerzas Armadas se encontraba por los suelos. Por ello, se decidió apostar por la institución médica, aprovechando la confianza que todavía gozaba y el respeto de parte de la población hacia el poder médico.

Que Fujimori haya dado inicio a sus políticas regulativas usando el dispositivo de la esterilización y a la institución médica no es una coincidencia. Debido a que el país se encontraba en una crisis total, las políticas de salud que ofrecieran ayudar a la población no eran vistas con malos ojos, pues la falta de presencia del Estado con políticas públicas data desde mucho antes de que la guerra con la subversión estallara; por eso, para entender el papel de la medicina en la aplicación de estas políticas es necesario ver la historia de esta ciencia y su relación con la biopolítica. Tomaremos en cuenta los estudios que realiza Foucault sobre el tema.

Foucault, la biopolítica y la medicalización de la sociedad

El padre y el abuelo de Foucault se habían dedicado a la medicina; si bien él no

siguió este camino, conocía mucho de ese mundo. En sus estudios realizados sobre *El nacimiento de la clínica* (2018), nos muestra la evolución de la ciencia médica a causa del surgimiento de un nuevo método que, guiado por la observación, tendrá como consecuencia una revolución que dará paso a la ciencia médica que conocemos actualmente. Si bien el texto se preocupa por la evolución de este saber, también toca el tema de la normalización médica al momento de tratar las epidemias y el papel político que tiene la institución médica al momento de enfrentar estos males. Será este papel normalizador y regulador el que será desarrollado en las conferencias dadas en el Instituto de Medicina Social de la Universidad de Río de Janeiro en 1974, donde por primera vez se introduce el concepto de biopolítica en el vocabulario foucaultiano. En estas conferencias, se hace una breve genealogía en la que se analizan las condiciones para que el discurso médico dé un giro hacia una tendencia autoritaria que mantendrá hasta nuestros días, donde la medicina abarcará campos que no le competen.

En realidad, la intervención autoritaria de la medicina en un campo cada vez mayor de la existencia individual o colectiva es un hecho absolutamente característico de nuestro tiempo. Hoy la medicina está dotada de un poder autoritario con funciones normalizadoras que exceden con mucho la existencia de las enfermedades y la demanda del enfermo.

Los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que debía estar dirigido por un sistema de leyes codificadas, y los médicos del siglo XX están a punto de inventar una sociedad, que ya no es una sociedad de la ley, sino de la norma. Lo que rige la sociedad ya no son los códigos sino la distinción permanente entre lo normal y lo anormal, la tarea perpetua de restituir el sistema de la normalidad (Foucault, 1999, p. 353).

La medicalización de la sociedad y el desarrollo de la biopolítica para Foucault van de la mano. Estas primeras conferencias tratan del desarrollo de la medicina como una institución que norma y que de manera autoritaria aplica políticas que pueden afectar derechos fundamentales con la justificación de que son para el bienestar de toda la población. Queremos resaltar que Foucault hará uso por primera vez del término biopolítica haciendo mención al papel regulador de la medicina:

Procuraré demostrar que la medicina moderna no es una medicina individual o individualista, sino que es una medicina social cuyo fundamento es una cierta tecnología del cuerpo social; la medicina es una práctica social, y sólo en alguno de sus aspectos es individualista y valora las relaciones entre el médico y el paciente. [...] Defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica (Foucault, 1999, pp. 365-366).

Esta primera definición de la biopolítica es diferente a la que desarrolla en *Hay que defender la sociedad* (2001) y en *Historia de la sexualidad I* (2017a)¹, donde Foucault manifiesta que la biopolítica está ligada a la regulación del cuerpo social (poblaciones) por medio de dispositivos o tecnologías (Foucault, 2001). Esta primera definición de la biopolítica de 1974 no está muy alejada de la que sostendrá un año después en *Historia de la sexualidad I* y *Hay que defender la sociedad*, pues enfatiza que la medicina moderna es una que se preocupa por el cuerpo social y que será ella la estrategia biopolítica para facilitar el control de las poblaciones.

Muchas de las tecnologías o dispositivos que aplicará el saber médico tendrán como objetivo normalizar y controlar a la población. Aunque estas vulneren derechos que en muchos casos pueden ser fundamentales, los estados de sitio plantea-

1 Foucault nos da la siguiente definición de biopolítica en *Historia de la sexualidad I*: «los rudimentos de anatomopolítica y de biopolítica, inventados en el siglo XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de las colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía» (Foucault, 2017a, p. 131). Y en *Defender la sociedad* manifiesta: «Las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo. La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, sí no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de población. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento» (Foucault, 2001, p. 222).

dos por las sociedades médicas son muy pocas veces cuestionados y son asumidos sin ningún cuestionamiento. La pandemia del covid-19 vivida hace muy poco nos sirve para ilustrar cómo muchas de las medidas de confinamiento total venían de la mano con la consulta realizada a las sociedades médicas. Estas disposiciones propuestas por el saber médico fueron aplicadas sin dudar por los gobiernos de turno de diferentes países. En muchos casos, la aplicación estaba inseparablemente ligada al nivel de violencia o restricción de derechos que existe en cada lugar. En el caso peruano, el uso excesivo de la fuerza era natural y considerado necesario para que estas políticas prosperen.

El dispositivo de la esterilización

Las políticas regulativas que aplicó el gobierno de Fujimori de la mano del poder médico tenían como justificación eliminar la pobreza y con ella el dolor de cientos de personas que crecerían en la miseria y con muchas carencias, que son culpa del propio Estado; sin embargo, recordando lo mencionado en el Plan Verde, se veía a estas poblaciones como obstáculos y un peligro por su capacidad de manifestarse ante las acciones nunca justas del gobierno. Debemos resaltar también que la gran mayoría de víctimas de las políticas de esterilizaciones fueron en su mayoría mujeres en extrema pobreza e integrantes de poblaciones rurales u originarias que por su medio de vida no se veían como elementos que puedan sumarse al sistema neoliberal que Fujimori estaba implementando de manera salvaje y con una velocidad sin precedentes; precisamente, para poder llevarlo a cabo necesita de la biopolítica y sus dispositivos. Debemos resaltar que la medicina a lo largo de la historia tuvo intenciones de poder cumplir con su rol regulador e higienista, pero su acción fue mínima debido a las carencias económicas y organizativas de los distintos gobiernos. Tendremos que esperar hasta el gobierno de Fujimori, quien dará todas las condiciones para que estos planes reguladores e higienistas puedan desarrollarse sin ninguna limitación; sin embargo, estos programas partían de la

misma iniciativa del Estado, que tenía como objetivo, por medio del dispositivo de la esterilización, retomar el control sobre las poblaciones donde había perdido presencia durante el periodo del conflicto armado interno. Aunque los defensores de Fujimori —que sorprendentemente existen— nieguen y digan que fue un programa nacional, las pruebas los contradicen, pues el direccionamiento sobre determinadas poblaciones fue evidente:

Desde el momento que lanzaron la campaña de promoción sobre el programa de planificación familiar, el enfoque sobre las comunidades indígenas fue evidente. Desde 1996, el personal del Ministerio de Salud organizó «Festivales de Salud y Fertilidad» en comunidades rurales pobres. Según los datos del Censo Nacional de 2017, la mayoría de las personas que identifican su lengua materna como quechua, aymara o alguna lengua indígena de la Amazonía, residen en las zonas rurales. Estas áreas incluyen las regiones de la Amazonía y los Andes, y este grupo constituye 38,8 % de la población total del Perú (Instituto Nacional de Estadística e Informática 2017, 30). El presidente de la Comisión de Verdad y Reconciliación, Salomón Lerner, recuerda haber visto anuncios de estos festivales en uno de sus viajes con su familia a una región rural andina. Las pancartas de los festivales incluían mensajes como «Festival de ligadura de trompas, vasectomía gratis», «Campaña gratuita de ligadura de trompas y vasectomía», «Por eso elegimos el método de ligadura de trompas y vivimos felices» o «Campaña de vasectomía y ligadura de trompas para vivir felices» (Defensoría del Pueblo 1998, 36-38). Los mensajes asociaban las intervenciones quirúrgicas con la felicidad, ganancia de dinero y categorizaban esta opción como la «decisión correcta». Como los locales donde se realizaban los festivales eran zonas rurales con mayores poblaciones indígenas, era claro que la política de planificación familiar se dirigía a las mujeres indígenas de zonas rurales en condiciones de pobreza (Carranza Ko, 2021, p. 109).

Todas estas medidas direccionadas hacen que autoras como la citada consideren que se cometió un genocidio sobre estas poblaciones y que estas respondieron a una política de Estado guiada por el dispositivo de la esterilización, mecanismo por el cual el gobierno de Fujimori buscó controlar las poblaciones y la vida, generando nuevos discursos, decretando leyes para favorecer el funcionamiento del dispositivo, estableciendo una voluntad de saber poder-para poder lograr su aplicación. Si bien el mencionado dispositivo en un primer momento estaba logrando cierto

éxito con respecto a sus objetivos de alcanzar la mayor cantidad de esterilizaciones, el discurso y la precariedad de la institución médica hicieron que no pueda realizarse sin crear una gran resistencia, siendo los procedimientos casi en todo momento realizados de manera violenta y engañando a las personas. En muchos casos, las esterilizaciones se realizaban sin ninguna consulta luego de terminado el parto, o también se buscaba a las personas y prácticamente se las secuestraba de sus domicilios para poder intervenirlas quirúrgicamente. Asimismo, debemos resaltar que las esterilizaciones, como política de Estado con apoyo de instituciones extranjeras, contemplaban que el Ministerio de Salud dé incentivos a los centros donde se realizaran la mayor cantidad de operaciones. Ballón menciona algunos entes extranjeros:

Así, en la perpetración de lo que conforma una de las consternaciones sociales más silenciadas de nuestra historia —el genocidio—, participaron, en mayor o menor medida, el Estado peruano, las Fuerzas Armadas, el sistema de salud nacional, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el United Nations Population Fund (UNFPA), la U.S. Agency for International Development (USAID), la United States Information Agency (USIA) y la Nippon Foundation, entre otras organizaciones de cooperación internacional estrechamente vinculadas a las políticas sociales y de seguridad nacional de los Estados Unidos. Dichas organizaciones, que mantenían objetivos «humanitarios y de desarrollo», financiaron los programas de salud nacional y ayudaron a su conceptualización e implementación. De ese modo, los programas de desarrollo que controlaron la natalidad de la población rural peruana respondieron a una militarización ideológica que correspondía a un programa de control demográfico antes que a uno de planificación familiar. (CLADEM 1999, Informe MINSA 2002, de la Subcomisión Investigadora de Personas e Instituciones Involucradas en las Acciones de Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria.) (Ballón Gutiérrez, 2021, pp. 145-146).

Estos incentivos hicieron que las operaciones, realizadas de manera apresurada por cumplir con la cuota exigida —ya sea para ganar un bono— y sin contar en casi la totalidad de los casos con las condiciones mínimas para su realización, lleven a numerosas muertes y secuelas de por vida. Podemos afirmar que este genocidio, como lo comparten Ñusta y Ballón, significó el ataque y exterminio

más grande hacía las poblaciones originarias del Perú desde la conquista, pues ellas representaban, en su momento y también el día de hoy, el sector más pobre del país.

Las 300 000 víctimas de las esterilizaciones forzadas no solo sufrieron la violencia y la indiferencia en el periodo de Fujimori, ya que hasta el día de hoy el Estado peruano no reconoce, pese a la gran cantidad de pruebas existentes, el crimen cometido. Tenemos que enfatizar que los militares conocían la capacidad de resistencia de estos pueblos y los problemas que generarían para el nuevo sistema que se estaba gestando, pues muchas de las tierras que Fujimori regaló a las transnacionales con el cuento de salvar el país eran propiedad de aquellos, quienes no estarían de acuerdo con ser despojados de sus territorios, siendo a los ojos del Estado los culpables del atraso del país. Las esterilizaciones forzadas fueron contenidas por la lucha silenciosa de estos pueblos, que no encontraron casi aliados que puedan frenar el exterminio y la violencia a la que fueron sometidos. Actualmente, la justicia hacia estos sectores afectados no llega todavía y tampoco la violencia ha cesado. Si bien en ese entonces se aplicó dispositivos biopolíticos para poder gestionar la vida y la muerte de estos pueblos, el día hoy podemos decir que el Estado ha hecho retroceder a una política de —nuevamente— disciplinamiento por medio de sus instituciones militares, pues el conflicto se mantiene en las zonas con recursos naturales, donde por medio de la prensa se los trata de pintar como personajes que no contribuyen con el progreso del Estado, cuya existencia no debe ser ni discutida, que pueden ser desechados y a los cuales se justifica la violencia que se les aplica.

Bibliografía

- BALLÓN GUTIÉRREZ, A. (2021). El caso peruano de esterilizaciones forzadas: Una pieza clave del conflicto armado interno. En A. Chirif (Ed.), *Perú: Las esterilizaciones forzadas, en la década del terror* (pp. 139-164). Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas / Demus.
- CARRANZA KO, Ñ. (2021). Argumentando el genocidio, las esterilizaciones forzadas contra los pueblos indígenas del Perú. En A. Chirif (Ed.), *Perú: Las esterilizaciones forzadas, en la década del terror* (pp. 95-118). Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas / Demus.
- CONTRERAS, C. y CUETO, M. (2013). *Historia del Perú Contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DEGREGORI, C. (2013). *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FERNÁNDEZ AGIS, D. (2016). La normalisation médicale dans Surveiller et punir. *Materiali Foucaultiani*, V(9-10), 27-40.
- FOUCAULT, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2016). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2017a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2017b). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2018). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1999b). Nacimiento de la medicina social. En M. Foucault, *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II* (pp. 363-384). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999c). ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina? En M. Foucault, *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II* (pp. 343-361). Barcelona: Paidós.
- FUJIMORI, A. K. (s. f.). Mensaje del presidente constitucional del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ante el Congreso nacional, el 28 de julio de 1991. *Congreso de la República*. Recuperado de <https://www.congreso.gob.pe/participacion/museo/congreso/mensajes/mensaje-nacion-congreso-28-07-1991>

- LERNER PATRÓN, A. L. (2009). *Las polémicas mediáticas en la campaña de esterilizaciones masivas en el Perú de Fujimori (1994-1998)* (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- REVISTA OIGA (12 de Julio de 1993). Historia de una traición. *Revista Oiga*.
- SILVA SANTISTEBAN, R. (2021). Esterilizaciones forzadas: Biopolítica, patriarcado y genocidio. En A. Chirif (Ed.), *Perú: Las esterilizaciones forzadas, en la década del terror* (pp. 57-94). Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas / Demus.
- WESTENDORP, R. (2021). Testimonios de mujeres: «La gente te margina, mujer que no tiene hijos, no es mujer». En A. Chirif (Ed.), *Perú: Las esterilizaciones forzadas, en la década del terror* (pp. 165-178). Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas / Demus.

Entre la ley y el orden. La antinomia de la racionalidad política moderna

Guillermo Andrés Vega

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

La recurrencia de un problema

Entre fines de la década de los setenta y comienzos de la de los ochenta, Foucault manifiesta, en diferentes oportunidades, la centralidad que el Estado adquiere en el marco de su análisis de las artes de gobierno. Los cursos dictados en el Collège de France entre 1978 y 1979 son claros exponentes de esta preocupación, como también lo son las conferencias de 1979 y 1982 pronunciadas en Stanford y Vermont (EE. UU.), respectivamente. De acuerdo con su punto de vista, el Estado está ubicado en el centro de la reflexión política en Occidente al menos desde el siglo XVI. La preocupación de Foucault por este singular objeto del pensamiento político se integra a un proyecto mayor, iniciado a fines de los años setenta: el de una historia de la gubernamentalidad que tiene su punto de partida en un presente histórico —el suyo— atravesado por políticas intervencionistas de seguridad social, la implementación del neoliberalismo alemán en la política francesa, la vigencia del marxismo académico y el proceso soviético de desestalinización. Todo ello conspiró para instalar una preocupación por el Estado que, en palabras del filósofo francés, no ha sido menos persistente en nuestro presente que en siglos anteriores.

De acuerdo con Foucault, la mentada «fobia al Estado» sintetiza la centralidad de esta problemática recurrente y ambigua (Foucault, 2007, p. 94) que no solo

adopta la forma de una crítica de los límites del poder en los defensores del derecho natural durante los siglos XVII y XVIII, sino que se proyecta a través del desarrollo y auge del liberalismo hasta nuestros días. Dicha fobia evidencia una reflexión permanente instalada en el modo de una crítica que se materializa con diferentes grados de intensidad. La fobia a la que el filósofo francés alude es la expresión de una problemática que, por causa de su persistencia en los últimos cuatro siglos de la historia de Occidente, exige ser revisada a la luz de sus elementos constitutivos. De acuerdo con su diagnóstico, tanto la fobia estatal del siglo XVIII, caracterizada por la crítica al despotismo y la tiranía, como la expresada en la primera mitad del siglo XX son exponentes de una crisis de gubernamentalidad que se manifiesta a través de una serie de problemas recurrentes en los dos últimos siglos. Estos podrían clasificarse en tres grandes grupos: la ley y el orden, la oposición entre Estado y sociedad civil, y la política de la vida (Foucault, 2007, pp. 96-97). Estas temáticas forman parte de las líneas que componen la investigación que Foucault planifica desarrollar en el curso de 1979. Como sabemos, lo relativo a las políticas de la vida (o biopolítica) solo figura a título de mención en dichas clases. Los otros dos tópicos han tenido mayor exposición, tanto que es posible afirmar que la totalidad del mencionado curso se monta sobre los mismos. En consecuencia, si *Nacimiento de la biopolítica* es parte del proyecto de una historia de la gubernamentalidad que comienza con las clases de 1978 y que tiene como eje el desarrollo de las artes de gobierno políticas a partir del siglo XVI (razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo), entonces las tres temáticas mencionadas por Foucault pueden ser pensadas como tres niveles o modos de acceso a dicha historia.

En el presente escrito, nos centraremos en el primer problema, el de la ley y el orden. Trataremos de reconstruir la importancia que tiene esta oposición en relación con los procesos de gubernamentalización del Estado señalados por Foucault en los cursos de 1978- 1979. Defenderemos la tesis de que la fórmula ley-orden organiza un modo singular de introducirse en las formas de problematización del Estado, en el marco de una reflexión profusa acerca de las artes de gobierno a lo

largo de los últimos tres o cuatro siglos. En efecto, si cruzamos las tres grandes racionalidades políticas que Foucault identifica en dichos cursos (esto es, la razón de Estado, el liberalismo y el neoliberalismo), a partir de la tensión entre ley y orden, podemos entrever tres modos de pensar y problematizar el Estado a partir de la relación que se esboza entre este y lo jurídico en el marco más general de una reflexión sobre el ejercicio del gobierno, sus objetos y mecanismos. En forma paralela, también es posible advertir las transformaciones en las formas de comprensión de la ley y el derecho obradas en función de los objetos concretos que eran necesarios gobernar (entre los que se encuentra, claro está, el Estado). En concreto, reorganizar los elementos y desarrollos en torno de la expresión «ley y orden» permitiría incorporar nuevos componentes a las lecturas contemporáneas en torno del abordaje foucaultiano del derecho y el Estado.

La antinomia ley-orden y las tres racionalidades gubernamentales

En 1982, en una conferencia dictada en la Universidad de Vermont, Foucault sostenía que la racionalidad política moderna descansa sobre la antinomia «derecho-orden». El derecho, comprendido básicamente como sistema jurídico, se opone terminantemente al orden, asumido como sistema administrativo (Foucault, 2013, p. 256). Esta tensión — graficada por la figura de la «antinomia»— diagrama el problema en el cual se articula un modo determinado de reflexión sobre la práctica de gobierno —una «racionalidad de gobierno», la cual Foucault cataloga como «moderna»— que enfrenta las reglas de un juego jurídico a las de uno administrativo. Para el filósofo, la modernidad política comienza en los siglos XVII-XVIII, y se extiende hasta su presente histórico. El espacio discursivo de su emergencia está organizado por el problema práctico acerca del gobierno del todo y la parte (*omnes et singulatim*).

Para abordar el modo en que Foucault piensa la resolución histórica del *omnes et singulatim* en términos de ley-orden hacia los comienzos de la modernidad

política, es necesario reparar en el curso de 1978 y en la atención que el filósofo le brinda al surgimiento de la razón de Estado, comprendida en términos de una forma específica de reflexión sobre una práctica de gobierno que tiene como principio y finalidad la propia estatalidad. Hacia el final de la clase del 1 de febrero de 1978, Foucault señala que el proceso de gubernamentalización del Estado (el proceso por el cual el Estado se convierte en un objeto de pensamiento en el marco general de una reflexión práctica sobre el ejercicio del gobierno) tiene lugar a partir del entrecruzamiento de tres acontecimientos: las técnicas pastorales cristianas, las diplomático-militares y las vinculadas al llamado «Estado de policía» (Foucault, 2004, p. 138).

En el curso, Foucault se detiene largamente en las técnicas pastorales. La razón fundamental es que el pastorado cristiano inaugura una estrategia de gobierno capaz de atender, al mismo tiempo, a la oveja y el rebaño (Foucault, 2004, p. 157); esta técnica lo convierte en el «preludio de la modernidad» en política (p. 219). La razón de Estado simbolizará el tipo de racionalidad de gobierno que, emparentada al pastorado, despliega técnicas para regular, a la vez, el todo y la parte. En efecto, las técnicas diplomático-militares se organizaron para acentuar la representación de la fortaleza del Estado, su riqueza y la necesidad de controlar los procesos relativos a su población, en tanto y en cuanto esta última estaba llamada a su defensa en caso de conflictos externos. Por otro lado, la misma importancia que cobra la población (enfaticada por Foucault al destacar el surgimiento de las estadísticas como saber específico para la articulación de las artes de gobierno) conduce al surgimiento de la «policía», comprendida como una tecnología de gobierno que asume en forma concreta el problema de lo viviente, del «más que vivir», al introducir una preocupación por la diferencia que separa la vida de la mera vida biológica, e incorporar un conjunto de técnicas para su gestión concreta.

Esta confluencia de técnicas, de nuevos problemas ligados al equilibrio de fuerzas entre los regímenes políticos soberanos, junto con la intervención del poder político en los aspectos infinitesimales de la vida de los súbditos, dará lugar

a la razón de Estado. Con esta expresión, Foucault entiende un principio de racionalización para la práctica de gobierno o, en otras palabras, un arte específico de gobernar que encuentra en el Estado y su consecuente fortaleza el punto de partida y llegada de las prácticas políticas y económicas. Asimismo, y en relación con lo que sosteníamos anteriormente, la razón de Estado entraña un cierto modo histórico de disposición de la ley y el orden, especialmente cuando los elementos que lo conforman constituyen una amalgama entre el Estado administrativo, la reglamentación infinita y el dispositivo disciplinario (Foucault, 2007, p. 55).

Para Foucault, el pensamiento jurídico no ha dejado de producirse en paralelo al poder real. Las monarquías, tanto administrativas como absolutas, han echado mano sistemáticamente del derecho romano, generando una abundante cantidad de material «teórico» sobre el doble circuito que conecta el poder soberano con el derecho: por un lado, una línea de pensamiento desarrolla las prerrogativas del monarca, profundizando en los fundamentos del derecho de mando, anclando el problema en su legitimidad; por otro lado, en el mismo espacio abierto por el pensamiento, los elementos se ordenan de acuerdo con una mirada que se proyecta en sentido contrario a la anterior, exponiendo la razón de los derechos en la limitación a la actividad del poder real (Foucault, 2000, p. 35). La razón de Estado y el Estado de policía simbolizan el «golpe de Estado permanente», esto es, la expresión de un poder soberano en el que existe un continuo administrativo entre ley y orden, en la forma del reglamento, la prohibición, el arresto y el castigo sin procesamiento (Foucault, 2004, pp. 388-389).

Como contrapartida, cuando la distancia entre el *omnes* y el *singulatim* es recorrida por la idea de un orden que implica el despliegue de técnicas propias del Estado de policía, la ley (el derecho) es asumida como una exterioridad al poder político cuya función es trazarle límites a su ejercicio. Bajo este esquema, la libertad —como derecho natural de los hombres— será blandida por el liberalismo frente a las grandes monarquías absolutas. De esta manera, la relación entre la ley y el orden tendrá sus comienzos históricos en la figura de una antinomia que

constituirá un prolongado legado para las artes de gobierno político en Occidente. El orden se define como un espacio de fuerzas encontradas que pujan por mover el límite —la ley— que separa una de otra. La mayor parte de los problemas contemporáneos relativos a la presencia del poder soberano pueden leerse en esta clave. Incluso los debates que tienen a Schmitt en el centro de un decisionismo que reivindicaría el carácter connatural de la política y la violencia encuentran en esta organización del pensamiento sus condiciones discursivas de posibilidad.

En cierta medida, el liberalismo supo capitalizar esta concepción del derecho como un límite exterior a la razón de Estado para enarbolar su crítica a través del estandarte que elevó John Locke con el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Sin embargo, la novedad más grande en materia de la constitución de una nueva racionalidad gubernamental consistió —de acuerdo con Foucault— en separarse de la concepción de los derechos como límites externos al poder para ensayar estrategias de limitación internas a la práctica de gobierno. A partir del nacimiento y consolidación de la economía política, y de una concepción del mercado como realidad singular, organizada a partir de procesos naturales autogenerativos, el derecho público pasó a ser pensando en términos de un límite interior a la práctica de gobierno. Para ello, se desancló del naturalismo de los derechos fundamentales, que caracterizaba las posiciones de la tradición contractualista, para ubicarse alrededor de un criterio de eficiencia de la práctica gubernamental. El utilitarismo constituye la forma más clara de reflexión sobre los modos en que el derecho debe ser pensado para limitar «internamente» la intervención del gobierno en un espacio social definido por agentes que se mueven y organizan su vida en función de intereses mayoritariamente económicos. El utilitarismo benthamita expresa, con mayor claridad, el nuevo problema de la racionalidad liberal de gobierno: los modos en que a través del derecho se piensa en la limitación interna del gobierno, esto es, «cómo poner límites jurídicos al ejercicio de un poder público» (Foucault, 2007, p. 58) y ajustar sus intervenciones al principio de utilidad. En consecuencia, «la ley va a ser concebida como el efecto de una transacción que separa, por un lado,

la esfera de intervención del poder público y, por otro, la esfera de independencia de los individuos» (p. 61). En las reflexiones sobre el ejercicio del poder político, surgen nuevos elementos, tales como los tribunales administrativos y la separación entre gobierno y administración.

De esta manera, el liberalismo inglés inaugura una relación entre la ley y el orden bajo la cual este último se funda en un doble plano: por un lado, a partir de la distancia que separa a los individuos entre sí; por otro, desde el espacio que media entre estos y el poder político, trazando así una extensión de relativa independencia. De esta manera, la limitación interna de la práctica política encuentra en la ley el modo de establecer las distancias fluctuantes entre capacidades y conveniencias de interferencias mutuas, y de diagramar, en consecuencia, un orden caracterizado por la variación utilitaria entre las interferencias del gobierno y la independencia de los gobernados. Dicho orden es un orden social en el que la ley se orienta a mantener los intereses en equilibrio en función de una finalidad específica: la mayor felicidad para el mayor número.

Con la emergencia del neoliberalismo alemán, hacia fines de la década de 1930, lo que comienza a articularse es una relación más compleja entre la ley y el orden. La clase del 21 de febrero de 1979 brinda un panorama de las transformaciones suscitadas a partir del Coloquio Walter Lippmann, en 1938. Entre las mismas, se advierte un desplazamiento con respecto a los postulados «naturalistas» del *laissez faire*, pertenecientes al liberalismo clásico. El orden natural de la sociedad de mercado, basado en un equilibrio de intereses autogenerado a partir de la no intervención gubernamental, se redefine en términos de un ordenamiento artificial en el que el derecho juega un papel fundamental (Foucault, 2007, p. 194). Foucault destaca la importancia que Walter Eucken otorga a las reglas positivas y al marco institucional en lo referente a la construcción de un sistema de mercado. Sin embargo, se detiene con mayor atención en las intervenciones de Friedrich Hayek, quien recupera una figura del pensamiento jurídico del siglo XIX para reflexionar sobre el problema de los límites del poder público: el Estado de derecho.

Definido entre los siglos XVIII y XIX en Alemania, el Estado de derecho (*Rechtsstaat*) surge en oposición al principio de racionalidad gubernamental conocido como «razón de Estado» y a su dimensión tecnológica, es decir, al Estado de policía. Para Foucault, el Estado de derecho corta el «continuo administrativo» que caracteriza la razón de Estado (Foucault, 2007, p. 202) al disolver la fusión que esta ensaya entre poder público, mandato y ley. El despotismo y la policía forjan juntos las aristas de un mecanismo de poder en el que la ley es reducida a oficiar únicamente de instrumento de realización de los mandatos del poder público, los cuales coinciden palmo a palmo con la voluntad del soberano de turno. Como contrapartida, el Estado de derecho le pone límites al despotismo; fuerza al poder público a constituirse sobre la base de la limitación de la ley. En consecuencia, «un Estado de Derecho es un Estado en el cual se distinguen [...] las disposiciones legales, por una parte, expresión de la soberanía, y las medidas administrativas por otra» (Foucault, 2007, p. 203). La distancia puesta entre poder público y administración inaugura un debate sobre los mecanismos de mediación y control entre la ciudadanía y el poder político del Estado. Todo el problema relativo a la legitimidad de los tribunales administrativos se ubica en torno de las polémicas ligadas al arbitraje judicial en el Estado de derecho, su alcance, imparcialidad, etc. (Leoni, 2010, pp. 77-94; Hayek, 2013, pp. 264-280).

Si para la razón de Estado la ley se opone al orden como un límite frente al ejercicio despótico del poder, para el neoliberalismo alemán la ley ofrece un movimiento semejante. Se enfrenta al poder soberano (se trate de un gobierno o bien de la mayoría democrática) estableciendo un marco de elementos que no pueden ponerse en cuestión (la propiedad privada o la libertad como no coacción). La diferencia con la perspectiva «revolucionaria» es que dichos elementos no forman parte de una «naturaleza humana», sino del desarrollo de un comportamiento económico que se ha ido sedimentando en el tiempo en función de sus éxitos (perspectiva evolucionista de Hayek). Pero si por un lado la ley se opone al orden soberano del ejercicio del gobierno, por otro establece las condiciones para la fundación y la

conservación de un orden social de mercado (o una sociedad de mercado). La ley es la traducción que los legisladores realizan de las reglas de conducta inconscientes, tradicionales, o de los hábitos de comportamiento que una sociedad posee y que reactualiza a cada momento, dada su eficacia. Con el Estado de derecho se perfila un orden que es el resultado de la coordinación del comportamiento de un conjunto de individuos que, a pesar del conocimiento incompleto que poseen del todo social, son capaces de desarrollar expectativas y acciones tendientes a la satisfacción de fines propios sin verse interferidos arbitrariamente en sus acciones.

En el marco de una sociedad de mercado organizada a partir de la espontaneidad de un orden que emerge de las reglas de juego del derecho, esto es, de un intervencionismo legal encaminado a establecer las condiciones para que dicho orden se pueda manifestar (Foucault, 2007, p. 210), lo judicial se revaloriza y se convierte en un espacio de lucha, en un objeto de disputa. El filósofo francés asociará esta singularidad con la construcción de una subjetividad neoliberal asociada a la empresariedad. El sujeto económico proyectado por el nuevo liberalismo es la «forma empresa» (Foucault, 2007, p. 211), la cual en un contexto de libre mercado competitivo trae aparejado un incremento de la conflictividad. La convergencia de una ley formal, comprendida como marco para la acción, y la competencia empresarial, instalada como lógica de la acción, conducen a un aumento de litigios en una sociedad organizada por el principio de la libertad como no coacción. Las disputas se judicializan en diferentes ámbitos, pues las acciones individuales cubren en el espacio social la misma superficie que las operaciones de mercado.

Quedan delineados dos órdenes que exigen dos modos diferentes de intervencionismo judicial. Uno ligado a la dinámica de un mercado, casi autogenerativo y que, en términos de Hayek (2013), opera a partir de un principio evolucionista, y otro que se corresponde con la emergencia de un espacio de fuertes colisiones causadas por la competencia de agentes económicos. Mientras que la primera particularidad busca reducir el peso de lo jurídico, el segundo aspecto tiene como consecuencia una inflación judicial plasmada en el aumento de litigios e instancias

arbitral-judiciales. Tanto uno como otro aspecto conducirán a una revalorización del papel de los jueces y tribunales en un gobierno económico de la sociedad de mercado, y forzarán a la justicia a transformarse poco a poco en «un servicio público omnipresente» (Foucault, 2007, p. 212). Este desplazamiento otorgará un papel central a los tribunales bajo las formas de gobierno neoliberales contemporáneas, y ampliará el dominio de lo judicial hasta límites impensados (Nosetto, 2019).

Redefinición de lo judicial

Quizá Colin Gordon (2013) esté en lo cierto cuando dice que «el Estado de Derecho es una idea coherente, sin embargo, el imperio de lo judicial no debería ser ilimitado» (p. 36, nota al pie 18) [la traducción es nuestra]. La segunda parte de esta observación está en consonancia con el diagnóstico que Foucault realiza en torno a la experiencia de aplicación del programa neoliberal alemán en la Francia de fines de los 70. En efecto, para dicha época el filósofo realiza dos intervenciones públicas significativas sobre las transformaciones operadas en el sistema judicial francés. La primera de ellas tuvo lugar en el Sindicato de la Magistratura, en el año 1977, y es conocida bajo la denominación de «La redefinición de lo judicial». La segunda aparece publicada en el diario *Le Monde*, en el año 1978, con el título «El limón y la leche». Ambas tienen la particularidad de organizarse a partir de ediciones recientes de libros que ofician de puntapié para la reflexión. En el primer caso, se trata de la edición de un texto colectivo de reflexión socialista, compilado por Robert Badinter y publicado en 1976, denominado *Libertad, libertades*. En el segundo, la referencia inmediata es una obra de Philippe Boucher intitulada *El ghetto judicial. Poder y justicia*.

Ambas intervenciones se caracterizan por su brevedad. Ninguna de ellas pretende ser una exégesis destacada del sentido vertido por los autores en los textos mencionados; de hecho, Foucault lee lo que aportan estos libros como expresión crítica de un conjunto de transformaciones vinculadas a la situación del pensa-

miento político-judicial francés. Ambos textos son indicadores de una mutación acontecida en el modo en que es concebida para la época la justicia, sobre todo en relación a un modelo tradicional que se desplaza entre el ejercicio de la soberanía política y los derechos fundamentales expresados por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789.

La conferencia del Sindicato de la Magistratura asume el desafío de pensar si el programa judicial de la izquierda socialista constituye realmente una alternativa a una derecha que desplegaba una gubernamentalidad anclada fuertemente en gestos propios del poder soberano (como la pena de muerte). Foucault hace notar que los textos reunidos por Badinter permiten identificar una inflexión ocurrida en el pensamiento jurídico-político occidental hacia el siglo XVII: se trata del «descubrimiento» de que el ejercicio del poder es oneroso, tiene un costo y, en consecuencia, la expresión absoluta de la fuerza y de la dominación no puede hacerse sin un cálculo concomitante. Esta nueva racionalidad, que introduce el cómputo de costos en el centro de la mecánica del poder, toca tierra en la actualidad francesa de fines de la década de 1970 a través de una singular propuesta de transformación del aparato judicial orientada a establecer y administrar un cierto estado «óptimo» del ejercicio del poder político. Ante el fracaso en el siglo XIX de la fórmula «libertad-ley» (la perspectiva de producción de la legislación a partir del recurso a derechos fundamentales del hombre), el programa socialista intenta instrumentalizar estratégicamente la racionalidad económica del ejercicio del poder a través de una «inflación» de la justicia. Foucault destaca las nuevas atribuciones que le son asignadas a los jueces, el proyecto de creación de organizaciones con funciones judiciales y la incorporación de nuevos organismos que, bajo una lógica judicial, se ocupan de administrar litigios y conflictos. Esta suerte de «imperialismo jurídico» corre en simultáneo con la ampliación del dominio de lo judicializable mediante la incorporación de nuevos objetos: la información, el consumo y la administración. La particularidad de estas tres nuevas regiones, sobre las que se despliega el poder de los tribunales en el programa socialista, radica en

otorgarle una centralidad especial a la «verdad» (en cuanto objeto judicializable). Así, la verdad en relación con la información articula un conjunto de prácticas que vigilan, controlan y, por ende, administran la circulación del saber considerado «verdadero» (opiniones honestas, noticias verdaderas, etc.). La judicialización del consumo, por su lado, permite regular el ámbito del mercado, en tanto y en cuanto el consumo revela la verdad de los deseos, la certeza de la información vertida sobre los productos, el excedente publicitario, etc. Asimismo, el recorte judicial de la administración habilita la presencia de los magistrados en asuntos ligados a la relación que mantienen los administrados con la administración, nuevamente, a partir de la verdad que circula con respecto a las decisiones, a los programas, a los procedimientos, a las políticas públicas, etc. De esta manera, la lógica económica del óptimo (de un punto de eficiencia, de un equilibrio) y la judicialización de la verdad (en su materialidad de información) confluyen estratégicamente para el establecimiento de un criterio sobre el cual desplegar mecanismos de aseguramiento de poblaciones vulnerables¹.

En síntesis, la intervención de 1977 en el Sindicato de la Magistratura, realizada a partir del libro-programa *Libertad, libertades* de Robert Badinter, deja como corolario un conjunto de constataciones que podríamos resumir de la siguiente manera: a) al menos desde el siglo XVII existe un «principio económico» (cálculo de costos) que rige el ejercicio del poder; b) dicho principio se orienta al establecimiento de un «óptimo» en la práctica del gobierno, caracterizado por un equilibrio entre el exceso y el defecto; c) en la década de 1970, en Francia, la redefinición de lo judicializable formaría parte de las estrategias de gobierno tendientes a precisar, mantener y regular dicho «óptimo» a través de la vigilancia y el control de la verdad en la esfera pública (información-opinión), en el mercado (información- consumo)

1 Louis Joinet, jurista amigo de Foucault e instigador de sus participaciones en el Sindicato de la Magistratura, se refería irónicamente a la propuesta del libro de Badinter como una forma de hacer feliz a la gente a través de la figura del juez (Joinet, 2004, p. 50). Esta declaración está en armonía con el ideal de una justicia como servicio público, algo que Foucault menciona como invención del programa neoliberal alemán.

y en el Estado (información-administración); d) la penalidad clásica daría lugar a un conjunto de sanciones articuladas alrededor del manejo de la información: la sanción adopta la forma de la exposición pública de nueva información que, por diversos motivos, se oculta o restringe (fraude, manejo de la opinión, chantaje, etc.); se castiga con la publicidad; finalmente, e) el objeto u objetivo de la «redefinición de lo judicial» se concentra alrededor de una población asumida como vulnerable frente a los desmanejos de la verdad-información. Se trata de la emergencia de un conjunto de mecanismos protectores de la vulnerabilidad constitutiva del sistema de información, o de «un llamado continuo a la opinión, es decir que es en el interior del sistema de la información que las funciones tomadas por estos organismos encontrarán su sitio» (Foucault, 2016, p. 25).

La segunda intervención, denominada «El limón y la leche», tiene lugar en el año 1978 y parte de una constatación que recuerda algunos postulados de *Vigilar y castigar*. Foucault comienza diciendo que en su presente histórico la «justicia no gusta mostrarse» y que ello se plasma en la desaparición gradual del «teatro social de la justicia». El lugar del espectáculo fue reemplazado, según el filósofo francés, por un control social más tenue, cotidiano, menos llamativo. Rescata del libro de Philippe Boucher el hecho de que este observa la justicia justo en el punto en el que esta se vuelve más etérea y lábil, incluso «maleable». Este carácter «poco sólido» de la justicia puede conducir a pensar en una suerte de estado de desorden y, sin embargo, es alrededor de dicha labilidad que la existencia de un cierto ordenamiento garantiza su función, aun en medio de una aparente disolución de las acciones penales y rasgos soberanos «naturales». Foucault ubica en un primer plano el problema del orden y el derecho o, como es presentado en el artículo, la cuestión de la «ley y el orden».

En efecto, no se trata de que la justicia aparente un desorden, sino que es un desorden que se encuentra articulado para producir efectos concretos. Foucault (1994a) señala que «hay, alrededor o dentro del Poder Judicial, zonas enteras que están dispuestas para que el desorden produzca sus efectos útiles. Y El *gheto judi-*

cial muestra, en cierto modo, [...] que no son situaciones de tolerancia o laxitud, sino partes del mecanismo» (p. 696) [la traducción es nuestra]. De esta manera, el «orden» es el efecto de irregularidades aceptables, tolerancias, beneficios distribuidos disimétricamente, etc. En otras palabras, y esto es central, la aplicación de la ley se interrumpe en virtud de la constitución de un orden social que requiere, en ciertos casos, el surgimiento de la irregularidad y de la extralimitación en la dirección de una normalización de los comportamientos. El filósofo francés sostiene: «Esta primacía del orden tiene al menos dos consecuencias importantes: la justicia sustituye cada vez más el respeto de la ley por la preocupación por la norma; y tiende a castigar menos los delitos que a penalizar el comportamiento» (Foucault, 1994a, p. 697) [la traducción es nuestra]. El orden social no se instituye a partir de un «afuera de la ley», en el que no existe nada o en el que reina la más absoluta vida desnuda (*nuda vita*), sino que se trata de un espacio caracterizado por la norma y los dispositivos de normalización y normación. Para Foucault, el libro de Boucher indica una cierta novedad en el presente histórico de fines de la década de 1970 en Francia: el corrimiento o flexibilización de la ley ante situaciones y espacios específicos crea las condiciones para la producción de un «orden social» (Foucault, 1994a, p. 697). El desorden de la justicia (el retiro de la ley) es un modo de producir orden. De aquí que el veredicto de Foucault sea la incompatibilidad entre ley y orden.

Resumiendo, las intervenciones públicas de 1977 y 1978 otorgan el siguiente diagnóstico: por un lado, en la intervención de 1977, la ampliación del dominio de lo judicial, la incorporación de nuevos elementos, la extensión de la mirada del juez y las formas de sanción no asociadas a la punición clásica. A esto se suma la sustitución del criterio de la legalidad por el de un óptimo, una situación de eficiencia y equilibrio entre los componentes en litigio que permite aumentar el intervencionismo social de la justicia. Por otro lado, en la intervención de 1978, la mantención de un «orden social» obliga a restringir y moderar la aplicación de la ley. Se abre un espacio para la emergencia de mecanismos normalizadores/regu-

ladores. A excepción de las consignas de una derecha conservadora, las nociones de «ley» y «orden» aparecen reunidas en la práctica judicial concreta de fines de la década de 1970 bajo cierto grado de artificialidad.

Ley y orden

En el marco de una historia del presente, y a través de intervenciones públicas, Foucault da cuenta de las particularidades que el incipiente neoliberalismo francés adopta hacia fines de la década de 1970. Advierte que el campo sociopolítico francés se constituye en un laboratorio para la aplicación del programa neoliberal alemán de la «economía social de mercado». El mismo se define por una fuerte revalorización de lo judicial frente a lo jurídico, lo cual implica que no se identifica necesariamente por una compulsión a aplicar la ley, sino por un estado de arbitraje y regulación constante. En otros términos, la ley establece las reglas de un juego que, conjuntamente, requiere ser intervenido judicialmente, regulado, controlado y administrado en forma permanente. Y esto por una razón concreta, el orden espontáneo del mercado y de la sociedad requiere producirse y gobernarse en cada momento. Para lograrlo, las leyes formales se orientarán al mercado, mientras que la regulación a través de la judicialización se desplazará sobre el campo social. Ambos niveles responden a una distinción estratégica en cuanto a los mecanismos de gobierno que ganan preponderancia en uno y otro lugar. Para las leyes, los legisladores y el Parlamento serán tópicos de debate. En cuanto a la judicialización, los tribunales y jueces tendrán un lugar central. El desafío de gobernar un orden supone el problema de tener que producirlo, y aquí se juega lo más original del programa neoliberal alemán.

En el curso de 1979, Foucault profundiza en el programa neoliberal y muestra que la redefinición de lo judicial no es ni más ni menos que la expresión de un tipo novedoso de gubernamentalidad, un nuevo arte de gobernar, programado al calor del período de entreguerras, en medio del nazismo, la planificación soviética

y el keynesianismo, y, finalmente, bajo la urgencia de la reconstrucción alemana. El problema de la ley y el orden expone, para el caso alemán, el entramado de un Estado de derecho que, al establecer un marco jurídico formal para la constitución de un orden económico-social (o de una sociedad de mercado), no deja de crear, al mismo tiempo, las condiciones de su permanente intervención judicial. El Estado de derecho es la forma que adquiere el problema de la ley y el orden bajo el nuevo arte de gobierno que encarna el neoliberalismo alemán.

Francia asistirá, hacia fines de la década de 1970, al intento de implementación de las líneas directrices del programa ordoliberal del Estado de derecho en el contexto de una tradición fuertemente estatalista que aún conserva gestos propios del despotismo de la razón de Estado (como la vigencia de la pena de muerte). Para esta forma de gubernamentalidad, analizada con detenimiento en el curso de 1978, el Estado de policía adquiere el sentido de una tecnología específica de gobierno caracterizada por una lógica fuertemente disciplinaria y una intervención total y permanente de todo el espacio social y económico. Si la idea del Estado de derecho hace posible pensar la relación de «interdependencia» (Gordon, 2013, p. 29) entre ley y orden a partir del marco que la primera establece para la constitución y emergencia del segundo, el Estado de policía plantea una relación articulada desde una conciliación asimétrica o subsunción: la ley debe conciliarse con el orden estatal integrándose a este.

En una conferencia de 1982, en Vermont (EE. UU.), el filósofo francés sostenía que «es imposible conciliar derecho y orden porque, cuando nos afanamos en hacerlo, lo hacemos únicamente bajo la integración del derecho al orden del Estado» (Foucault, 2013, p. 256). Esta perspectiva asume que, cuando el orden se asocia al Estado, este se ubica en un «afuera» o «más allá de la ley». Foucault sugiere esta arquitectura del poder cuando define a la razón de Estado como «un golpe de estado permanente» (Foucault, 2004, p. 388), es decir, un ejercicio gubernamental directo, sin escalas en los aparatos de justicia, sino por medio de decretos, reglamentaciones, etc.² Sin embargo, el recorrido a través de las breves intervenciones de

Foucault de 1977 y 1978, así como los pasajes del curso de 1979 y de la conferencia de 1982, revela que la razón de Estado no es el único modo de pensar la relación entre la ley y el orden. Hay al menos otros dos: el programa del utilitarismo del siglo XIX y el correspondiente al neoliberalismo alemán de la primera mitad del siglo XX. Para el primero —el caso anglosajón—, la ley armoniza el orden social, caracterizado por el conflicto de intereses, a partir de la inducción de comportamientos y del establecimiento de una finalidad para el mayor número: la felicidad. Esta ecuación permite desplegar un conjunto de mecanismos que tramitan los conflictos computando utilidades, tomando como referencia el «mayor número», es decir, la representación abstracta de una mayoría cuantitativa. En cuanto al neoliberalismo alemán, el orden espontáneo de la sociedad de mercado exige un doble intervencionismo: el de una legislación formal, que habilite la competencia en todo momento y asegure mínimamente las expectativas de los actores económicos, y el de una judicialización del espacio social, de manera tal que se administren los conflictos provocados en el seno de una dinámica de tipo empresarial, con agentes operando en los ámbitos público y privado al modo de empresas.

La Francia de fines de los setenta será entonces el lugar en que la antinomia de la racionalidad política moderna, esto es, la ley y el orden, tense su relación bajo la introducción del programa neoliberal alemán en un ambiente en el que la vigencia de la pena de muerte recuerda indefectiblemente los antiguos poderes del Estado de soberanía. Foucault da cuenta de estas tensiones en diferentes intervenciones públicas (1994a; 1994b; 2016) y pone al descubierto no solo la amalgama que existe entre el Estado de derecho y el «viejo» Estado de policía, en el proyecto político de la derecha, sino también las relaciones que vinculan a la izquierda socialista con la propuesta de una gubernamentalidad neoliberal. Esta hibridación revela mecanismos y estrategias de gobierno que pueden emplazarse a partir de la heterogeneidad,

2 Nuevamente, este es el lugar en el que Agamben ha inscrito la reflexión schmittiana en el espesor del pensamiento foucaultiano. Sin embargo, el precio de esta operación es el de invisibilizar la función central que tienen los dispositivos de normación-normalización (Agamben, 2004, pp. 23-70).

antes que de la contradicción. Como era su costumbre, el diagnóstico foucaultiano finaliza en el preciso momento en que sugiere un programa de investigación estructurado sobre una fuerte constatación: «la arquitectura del derecho no puede ser, al mismo tiempo, una mecánica del orden»; la diferencia e imposibilidad de integración es tal que solo resta optar por un término u otro: «como se dice “leche o limón” se dice “la ley o el orden”. Nos resta extraer de esta incompatibilidad las lecciones por venir» (Foucault, 1994a, p. 698) [la traducción es nuestra].

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- FOUCAULT, M. (1994a). Le citron et le lait. En M. Foucault, *Dits et Écrits 1954-1988* (tomo 3) (pp. 695-697). París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994b). Manières de justice. En M. Foucault, *Dits et Écrits 1954-1988* (tomo 3) (pp. 755-758). París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2004). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2013). La tecnología política de los individuos. En M. Foucault, *La inquietud por la verdad* (pp. 239-256). Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2016). Michel Foucault en Goutelas: la redefinición de lo judicial. *Viator*, (3), 15-25. Recuperado de <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistaviator/index.php/viator/article/view/26/26>
- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GORDON, C. (2013). Expelled questions: Foucault, the Left and the Law. En B. Golder, *Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights*. Londres: Routledge.
- HAYEK, F. (2006). *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión.
- HAYEK, F. (2013). *Los fundamentos de la libertad*. Buenos Aires: Unión.
- LEONI, B. (2010). *La libertad y la ley*. Madrid: Unión.

NOSETTO, L. (2019). Gubernamentalidad, democracia y justicia. Una evaluación de la perspectiva gubernamental en vista de la judicialización de la política argentina. En G. Vega y A. Avellaneda, *Conductas que importan. Variantes de análisis de los Estudios en Gubernamentalidad* (pp. 235-252).

Corrientes: EUDENE.

JOINET, L. (2004). Critiques du jugement. Entretien avec Louis Joinet. Propos recueillis par Stany Grelet, Olivier Doubre. *Vacarme*, (29), pp. 50-53.

Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-vacarme-2004-4-page-50.htm>

ROSANVALLON, P. (2006). *El capitalismo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Foucault y biopolítica de la seguridad

Andrea Torrano

CIECS - CONICET, Argentina
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Introducción

El pensamiento de Foucault cobró gran interés dentro de los estudios críticos sobre seguridad con lo que se ha denominado *estudios sobre seguridad foucaultianos* (Howell y Richter-Montpetit, 2019)¹. Dillon y Lobo-Guerrero (2008) proponen la noción de «biopolítica de seguridad» para referirse a la relación entre el dispositivo de seguridad y la biopolítica, en contraste con la explicación sobre la seguridad dada por los discursos tradicionales de seguridad geopolítica². La *biopolítica de la seguridad* toma como objeto de intervención a la población más que al territorio y pone el acento en la protección diferencial sobre la vida, la vida que debe ser protegida frente a la que es considerada un peligro. «Biopolíticamente es la “vida” la que debe protegerse contra la vida. [...] Asegurar la vida es una guerra continua contra todo lo que la amenaza. La vida es, pues, un problema de seguridad per-

1 Recordemos que los cursos Seguridad, Territorio, Población y Nacimiento de la Biopolítica se publican por primera vez en 2004, en inglés en 2007 y en 2008, y en español en 2006 y en 2007. Si bien en 1991 una pequeña parte del primero de estos cursos fue publicado como «Gubernamentalidad», en el libro *The Foucault Effect* editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, es a partir de su difusión masiva que impacta en los estudios críticos sobre seguridad, especialmente en Europa y Estados Unidos. En Latinoamérica aún se encuentran en un estado muy incipiente.

2 Arda y Blanke (2010) han realizado algunas críticas a esta noción, pues advierten que al enforzarse en la circulación pierde de vista la producción en el capitalismo globalizado.

manente para la biopolítica» (Dillon, 2008, p. 168) [la traducción es nuestra]. Por lo cual, la «obsesión por la seguridad» que atraviesa a nuestras sociedades debe ser comprendida bajo el paradigma de la biopolítica.

Los cursos Seguridad, Territorio, Población (1977-1978) y Nacimiento de la Biopolítica (1978-1979) son claves para comprender las transformaciones en relación a la seguridad. A pesar de que en estos textos van perdiendo centralidad las nociones de biopoder y biopolítica, la preocupación por la gestión sobre la vida de la población está presente en lo que Foucault comienza a llamar la «gubernamentalidad»³. En el primer curso, Foucault da cuenta del «dispositivo de seguridad», mientras que en el segundo se ocupa de analizar los rasgos fundamentales del neoliberalismo. Estos cursos deben ser puestos en relación con *Vigilar y castigar* (1975), donde desarrolla las técnicas de vigilancia y castigo en las sociedades modernas, y con el curso *La Sociedad Punitiva* (1972-1973), en el que estudia cómo con el desarrollo del capitalismo los ilegalismos se vuelven intolerables y se transforma el sistema penal en una forma de control y de criminalización sobre la clase trabajadora, así como con el curso *Defender la Sociedad* (1975-76), donde se ocupa de analizar el racismo: de la guerra de razas al racismo de Estado⁴.

Usualmente cuando se habla de seguridad aparece como una ideología de control social y no como garantizadora de los derechos de las personas. La demanda social por seguridad no tiene como objetivo garantizar los derechos fundamentales: vivienda, salud, educación, cultura, transporte público, etc., lo cual podría considerarse una verdadera defensa de la seguridad (Baratta, 2004). Por el contrario, la seguridad siempre tiene como objetivo el control, lo que supone cierta domesticación y el disciplinamiento de las clases populares, a veces de manera directa,

3 A partir de la cuarta lección de Seguridad, Territorio, Población, Foucault abandona la noción de biopoder y comienza a utilizar la de gubernamentalidad, expresando que debería haber llamado al curso «Historia de la gubernamentalidad».

4 En los estudios críticos sobre seguridad se ha advertido la íntima relación entre políticas securitarias y racismo. Ver: De Giorgi (2006), Rodríguez Alzueta (2016), entre otros.

a través de la violencia institucional, otras de manera indirecta, a partir de la construcción de ciertos sujetos como amenaza al orden social (De Giorgi, 2006). Nos interesa hacer este señalamiento en relación a la seguridad, ya que cuando hablamos de biopolítica de seguridad nos estamos refiriendo no al aseguramiento de las condiciones de vida de la población, sino a los discursos y prácticas alrededor de la seguridad pública que pretende proteger la integridad física y los bienes de los individuos, aunque muchas veces esto implique la exposición a la violencia y muerte de otros individuos.

En este artículo, nos proponemos analizar la seguridad desde la perspectiva foucaultiana de la *biopolítica de la seguridad*, porque permite echar luz sobre el complejo entramado que se da en relación a la seguridad y la población, en lo que puede entenderse como una gestión diferencial sobre la vida. Asimismo, posibilita incluir la cuestión del racismo como un componente fundamental en relación a cómo se gestiona la seguridad pública. En el primer apartado, analizaremos los principales elementos de lo que Foucault ha denominado «dispositivo de la seguridad», pero yendo más allá del propio pensador francés, en tanto señalaremos algunas de las características que en la actualidad presenta la gestión de la población en relación a la seguridad. Esto nos hará prestar atención a la cuestión del racismo, aún tan presente en nuestras sociedades. En el segundo apartado, retomaremos la observación de Foucault sobre que el Estado se va conformando a través de un proceso de gubernamentalización, lo cual supone que las técnicas de seguridad fueron progresivamente incorporándose a través de técnicas de individuación y procedimientos de totalización. Esto nos permitirá dar cuenta de una gestión de la seguridad «desde arriba», a nivel del Estado gubernamentalizado, como «desde abajo», a nivel de los individuos. Esto último nos llevará a proponer la noción de *ethos securitario*, esto es, el individuo que se ocupa de su propia seguridad.

5 Para un análisis sobre esta noción, ver: Castro (2007) y Castro-Gómez (2010).

Seguridad, vigilancia y racismo

Foucault fue siempre esquivo a estudiar el Estado, ya que remite a las teorías jurídico- políticas y al discurso centralista del poder. Por el contrario, propone una analítica del poder para indagar las disciplinas en un nivel microfísico, local y capilar. De acuerdo con el pensador francés, para explicar el funcionamiento del poder no se debe hacer un análisis descendente, sino un análisis ascendente, a partir de los mecanismos que funcionan a nivel local, que presentan una táctica y una técnica, y de cómo estos mecanismos han sido utilizados, transformados, extendidos por mecanismos cada vez más generales y por formas de dominación global. El poder —o más bien los poderes— es una estrategia que se aplica no solo a nivel estatal ni institucional, sino en todas las relaciones sociales (Foucault, 1992).

En el curso Seguridad, Territorio, Población, Foucault (2006) realiza una «genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental» (p. 405), que primero llama «seguridad» y posteriormente denomina «gubernamentalidad»⁵. Allí señala que se opone a la mirada sobre el Estado que tiende a ver «horror» o «amor»; para Foucault (2006) el Estado no debe ser concebido como un «monstruo frío» que se alza ante nosotros, sino más bien como una forma de gobierno, como gubernamentalidad (p. 136).

En las tres primeras lecciones, Foucault desarrolla lo que entiende por «dispositivo de seguridad». Como había señalado tiempo antes, por dispositivo comprende un *conjunto heterogéneo* de discursos, instituciones, espacios arquitectónicos y urbanísticos, procedimientos y prácticas; en síntesis, una compleja red de relaciones entre distintos elementos que pertenecen a lo dicho como a lo no dicho.

Además, presenta una *naturaleza del vínculo* entre estos elementos —que, no obstante, puede dar acceso a un nuevo modo de racionalidad— y una *posición estratégica* —una respuesta política frente a una urgencia (Foucault, 1991a, pp. 128-129). El dispositivo, entonces, designa los «operadores materiales del poder, es decir, técnicas, estrategias y formas de sujeción» (Revel, 2008, p. 36). La parti-

cularidad del dispositivo de seguridad es que va a articular seguridad, población y circulación⁶.

La población —entendida en términos biológicos— viene a reemplazar al sujeto de derecho del pensamiento jurídico; aparece como objeto sobre el cual apuntan las tecnologías de poder para obtener de ella un determinado efecto, y también como sujeto, ya que se le pide que se conduzca de tal o cual manera (Foucault, 2006, p. 63). Pero se trata de «dejar hacer» a la población, esto es, conducir su comportamiento de manera indirecta. Para ello es necesaria la intervención sobre el medio: «Se tratará de acondicionar el medio en función de acontecimientos [...] posibles» (Foucault, 2006, p. 40). El medio de circulación por excelencia es la ciudad, la cual se convierte en un espacio de acción del dispositivo. En tal sentido, como señala Cavalletti (2010), en la seguridad la propia población se convierte en una noción espacializada: «Cualquier signo en el territorio, calle, canal o frontera deviene así [...] una marca impresa en el cuerpo de la población» (p. 18).

Foucault advierte que la circulación es uno de los rasgos centrales de las sociedades liberales. Por circulación comprende «el conjunto de los reglamentos, restricciones, límites o, por el contrario, facilidades y estímulos que permitirán el tránsito de los hombres y las cosas» (Foucault, 2006, p. 375). La seguridad necesita del cálculo de probabilidad y de la regularidad estadística para poder influir sobre la realidad. A través de la distribución de los casos se logra señalar los distintos grados de riesgo y las características peligrosas que presentan los grupos sociales para poder intervenir sobre el mismo⁷. Podría decirse que el dispositivo de seguridad gestiona la circulación de la población: «Se trata de organizar la circulación,

6 Bigo presenta un posicionamiento crítico en relación a la definición que Foucault da del dispositivo de seguridad. De acuerdo con él, Foucault «nunca fue capaz de decir exactamente qué entendía por éste» (Bigo, 2008, p. 97) [la traducción es nuestra].

7 Son conocidos los trabajos de Castel (2003) y Beck (1998) sobre la *sociedad de riesgo*. Ellos, más allá de sus diferencias, entienden al riesgo como una característica objetiva de lo humano, acrecentada por la modernidad. Para Foucault, el riesgo debe comprenderse, más que como una realidad sustantiva, como una tecnología de gobierno; en este sentido, se trata de un saber —una forma de ordenar y transformar las cuestiones referidas a la incertidumbre social que es calculable— que corresponde a una gubernamentalidad, basada en el cálculo de las conductas de los individuos, los grupos y las poblaciones (Ewald, 1991).

suprimir aspectos peligrosos, distinguir entre la buena y la mala circulación, maximizar la primera y reducir la segunda» (Foucault, 2006, pp. 37-38).

De acuerdo con Gros (2010), si bien tanto el concepto de «seguridad» como el de «biopolítica» nunca fueron en Foucault objeto de una sustancial elaboración, es posible identificar cuatro edades en relación a la problematización histórica de la seguridad: 1) la *espiritual*, caracterizada por los ejercicios espirituales de la antigüedad y donde la seguridad es entendida como la capacidad de mantener el equilibrio (ataraxia), lo que es desarrollado especialmente en el curso La Hermenéutica del Sujeto;

2) la *imperial*, que realiza una síntesis entre Imperio, paz y seguridad; 3) la *soberana*, que refiere a la construcción de un nuevo espacio político compuesto por una multiplicidad de estados soberanos que deben defender sus territorios, la seguridad comprendida en dos dimensiones: interna y externa; y 4) la *biopolítica*, que presenta un objeto, un actor, una modalidad y un alcance de la acción, donde el foco de la seguridad son las poblaciones y los individuos. Es esta última edad de la seguridad la cual remite al dispositivo de seguridad, cuya particularidad es que debe responder a la protección y al control de los flujos de circulación (pp. 275-292)⁸.

En la actualidad, el dispositivo de seguridad adquiere nuevos rasgos que no habían sido inicialmente observados por Foucault. Uno de los más importantes es que se dirige fundamentalmente sobre ciertos grupos caracterizados como «productores de riesgos» (De Giorgi, 2006, p. 39), para lo cual crea perfiles de riesgo en función de indicadores como la clase, la raza, el sexo, la edad, etc., a través de un conjunto de técnicas actuariales (Harcourt, 2007). Las técnicas de *prevención* y *predicción* se utilizan para calcular la probabilidad de que la situación riesgosa

8 Recientemente Gros publicó *The Security Principle* (2019), libro dedicado a la seguridad desde la antigüedad hasta nuestros días. En el último capítulo, «Biosecurity», desarrolla las características que presenta la seguridad en la actualidad a través de la incorporación de tecnologías de vigilancia y control y su relación con el bios.

se haga efectiva (O'Malley, 2006, p. 21). Sin embargo, la medición del riesgo en función de la probabilidad está siendo desplazada cada vez más por la *posibilidad*: la lógica anticipatoria «no actúa específicamente para prevenir la ocurrencia de un curso particular de eventos sobre la base de datos pasados en futuros probables, sino para evitar el desenvolvimiento y la emergencia de un evento en relación con un conjunto de posibles futuros proyectados» (Amoore, 2013, p. 9) [la traducción es nuestra]. Esto significa que hay riesgos que son incalculables e impredecibles, pero que, no obstante, son posibles.

Si bien en *Vigilar y castigar* Foucault advertía la estrecha relación entre vigilancia y encierro, la prisión con su arquitectura panóptica representaba el modelo ideal. El panóptico se basa en un principio de visibilidad disimétrico: los individuos vigilados son vistos, pero no saben cuándo ni quién los vigila (Foucault, 2002a, p. 204). Con «la crisis generalizada de todos los lugares de encierro» anunciada por Deleuze (1998, p. 101) para caracterizar a las «sociedades de control»⁹ que se abren paso sobre las sociedades disciplinarias, se produce una clara mutación en relación a la vigilancia. A diferencia de las sociedades disciplinarias, se trata de espacios abiertos de «zonas de frecuencia» (Deleuze, 2014, p. 367), es decir, espacios donde un fenómeno acontece con cierta probabilidad o posibilidad. Así, la lógica de la seguridad no responde al encierro, sino más bien al control, a la gestión y a la modulación permanente de quienes transitan.

Es llamativo cómo en *La sociedad punitiva*, Foucault expresa que el panóptico, matriz arquitectónica de las prisiones propuesta por Jeremy Bentham, tiene como fuente de inspiración el proyecto de su hermano Samuel para la vigilancia generalizada de las instalaciones portuarias (Foucault, 2016, p. 86). Esto nos conduce a pensar la vigilancia en ese espacio abierto del puerto, de la circulación de bienes y de individuos. «El panóptico puede ser una forma de dominación vigente, lo que la

9 Deleuze llama «sociedades de control», inspirado en la obra de William Burroughs, a lo que Foucault denomina en *Seguridad, territorio, población* «sociedades de seguridad».

haría una de las mejores herramientas de los Estados para lograr el control social de la población, sin ser necesario el uso de otros medios disciplinarios para lograr un orden social» (Valencia Grajales y Marín Galeano, 2017, p. 512).

Las ciudades cada vez más se piensan como grandes espacios donde todo puede ser visto: asistimos a una «panoptización de las ciudades» (Barrionuevo y Torrano, 2014). Pero esto no significa que pueda hablarse de una extrapolación directa; la vigilancia en nuestras sociedades presenta algunas particularidades que conducen a afirmar que nos encontramos ante un «post-panóptico» (Caluya, 2010). Esto se debe a que, si bien la asimetría visual está presente en la vigilancia actual, el funcionamiento y los efectos que produce son diversos. Principalmente debemos destacar que el panóptico hacía foco en el individuo en un espacio cerrado, fijo y homogéneo (una celda, un puesto de trabajo, un aula); por el contrario, ahora se mira a la población: el espacio es abierto, variable y diverso (Rodríguez, 2008). Además, el panóptico tenía como objetivo la internalización de ciertas conductas por parte de los vigilados, mientras que la vigilancia en la sociedad de seguridad busca diferenciar las conductas deseables de las indeseables, ignorar las primeras e intervenir sobre las segundas. Asimismo, se conforma un nuevo dispositivo de visibilización y de procesamiento de datos. Tal como advierte Rodríguez (2019), el desenganche entre la vigilancia y el encierro puede observarse en la instalación de cámaras de seguridad en los lugares de trabajo y en los centros comerciales, ya que esas imágenes son conectadas con un afuera. Luego se trasladarán a los espacios públicos, las calles, los teléfonos celulares y las redes sociales. Esto marca un nuevo dispositivo de visibilización donde ya no es necesario un punto fijo de observación y donde puede «captarse todo» (pp. 349-350).

Bajo la *biopolítica de la seguridad*, entonces, podemos conceptualizar el dispositivo de seguridad desarrollado por Foucault, pero también dar cuenta de las transformaciones que en la actualidad presenta la gestión de la seguridad: se dirige sobre los grupos de riesgo, presenta una lógica anticipatoria ligada cada vez más a la posibilidad que a la probabilidad, exhibe una creciente proliferación de tecno-

logías de vigilancia y control, así como un exponencial procesamiento de datos. Pero, además, nos permite incorporar la lógica del racismo, que fue desarrollada por Foucault en el curso *Defender la Sociedad*, pero que luego es abandonada en sus investigaciones. Allí expresa que el racismo moderno está ligado al funcionamiento de un Estado que es obligado a valerse de la raza, de la eliminación de las razas o de la purificación de la raza para ejercer su derecho a matar (Foucault, 1996b, pp. 207-209). Este poder de dar muerte no solo hace referencia a la muerte directa, sino también a la muerte indirecta, es decir, exponer al riesgo de muerte (Foucault, 2002b, p. 166). Dicho racismo deriva del fenómeno de la «estatalización de lo biológico» (Foucault, 2002b, p. 193), esto es, de la gestión política sobre los fenómenos de la naturaleza que lleva a maximizar ciertas vidas y exponer a la muerte o incluso eliminar a otras¹⁰.

Desde la consideración de la *biopolítica de la seguridad*, podemos decir que el racismo es central para comprender cómo el «poder funciona diferencialmente tomando como blanco ciertas poblaciones, administrándolas, desrealizando la humanidad de sujetos que podrían formar parte de una comunidad» (Butler, 2006, p. 98). Entendemos que esta gestión diferencial busca proteger a la población de los riesgos que presentarían los llamados «grupos productores de riesgo». Estos son contruidos —los perfiles de riesgo— a partir del proceso de racialización: las «razas» serían el resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, etc. (Campos García, 2012). Dicha racialización de la población y la identificación de ciertos grupos como portadores de riesgo no solo anticipan cuál será la «mala» circulación que es necesario evitar en una ciudad, sino que también estigmatizan y marginan a ciertos sectores de la población, gene-

10 La producción de vida y de aniquilamiento no son dos lógicas opuestas, sino que integran una misma racionalidad de poder. Esto ha sido desarrollado por el propio Foucault y por varios autores: Agamben (2003) bajo la relación del soberano y la vida desnuda, Esposito (2006) como protección negativa de la vida, Mbembe (2006) como necropolítica, Sayad (2010) como capitalismo gore, entre otros.

ralmente jóvenes de barrios empobrecidos (Rodríguez Alzueta, 2016) y migrantes precarios (Rocha Romero, 2011).

Seguridad y *ethos* securitario

El «Estado gubernamentalizado» (Foucault, 1991b, p. 25) es la forma política que permite tener como objetivo la población, utiliza como instrumento el saber económico y corresponde a una sociedad controlada por dispositivos de seguridad. La población aparece, entonces, como fin último del gobierno: su objetivo es mejorar la suerte de la población, aumentar su riqueza, su duración de vida, su salud, etc. Se trata de un triángulo: soberanía-disciplina-gestión de gobierno, cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad. Podríamos decir que, en la «era del control», las disciplinas y los mecanismos jurídico-legales se encuentran enlazados bajo el comando de la seguridad. La *biopolítica de la seguridad* «marca el punto donde las series circulación-población-seguridad y Estado-seguridad se superponen y resuenan, produciendo complejos efectos que están lejos de ser aclarados» (Walters, 2010, pp. 223-224) [la traducción es nuestra].

Foucault advierte que el Estado gubernamentalizado pone en práctica un tipo específico de racionalidad que fue formulada sobre dos cuerpos de doctrinas: la *razón de Estado* y la *teoría de la policía*¹¹. La razón de Estado es un «arte de gobernar», una técnica que se atiene a determinadas reglas de carácter racional —no se deducen de las leyes naturales o divinas ni de los preceptos de sabiduría y de prudencia— y que tiene como finalidad incrementar el poderío del Estado, para lo cual utiliza un saber concreto y preciso: la estadística política. Por su parte, la policía es una técnica de gobierno propia del Estado que permite acrecentar su poder

11 Foucault señala que la policía se creó en el siglo XVIII, no solo para mantener la ley y el orden, sino también para asegurar la asistencia urbana, la higiene, la salud y los niveles considerados para el desarrollo de la manufactura y el comercio. Para un análisis de la noción de policía en Foucault, ver: Castro (2019).

y ejercer su fuerza mediante la administración de hombres y de cosas. La policía vela por un hombre vivo, activo y productivo. En definitiva, la «razón de Estado» y la «policía» no son entendidas en un sentido negativo y peyorativo —esto es, la razón de Estado como «arbitraria» o «violenta» y la policía como un instrumento represivo que funciona en el interior del Estado—, sino en un sentido positivo y pleno (Foucault, 1996a, pp. 194-203).

Ahora bien, Foucault agrega que la racionalidad política que se desarrolló en Occidente se remonta al antiguo poder pastoral¹². Para el pensador francés, «el poder del Estado (y esta es una de las razones de su fuerza) es una forma de poder a la vez totalizadora e individualizadora» (Foucault, 2001, p. 246). El Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, que incorpora el poder individualizador del poder pastoral. El poder pastoral, que originariamente estaba ligado a las instituciones religiosas, se expandió por todo el cuerpo social y encontró soporte en una multitud de instituciones. Se trata del desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a dirigirlos de una manera constante y permanente. El Estado es una matriz moderna de individuación, una nueva forma de poder pastoral que a) conduce a la gente hacia una salvación en este mundo —salud, bienestar, seguridad, etc.—, b) se ejerce por medio del aparato del Estado o de una institución pública como la policía o a través de las empresas particulares y c) se centra sobre el desarrollo del conocimiento de la población —globalizadora y cuantitativa— y del individuo —analítica (Foucault, 2001, pp. 247-248). Por lo tanto, el Estado no solo mira a la población en su conjunto, sino que además integra a los individuos, pero con la condición de configurar su individualidad bajo una determinada forma y sometiéndolos a un conjunto de patrones específicos.

Ahora bien, la *biopolítica de la seguridad* remite tanto a los procesos de totalización como de individualización. Esto significa que no solo se ocupa de la

12 Para un análisis del poder pastoral en Foucault, ver: Scholten (2013) y Ojeda Rodríguez (2021).

población, es decir, de gestionar la circulación, de distinguir la buena de la mala circulación, sino que involucra ciertas prácticas que deben realizar los individuos en cuanto tales. La *biopolítica de la seguridad* debe entonces ser considerada tanto a nivel del Estado gubernamentalizado, lo que podríamos llamar la seguridad «desde arriba», como a nivel de los individuos, es decir, «desde abajo». La gestión de la seguridad «desde arriba» supone un conjunto de prácticas, discursos e instituciones gubernamentales que tienen como finalidad la vigilancia y el control, mientras que la autogestión de la seguridad «desde abajo» responde a cómo los individuos replican, diseminan y recrean discursos y prácticas de vigilancia y control. Algunas de estas expresiones se observan en la denominada «vecinocracia» (Rodríguez Alzueta, 2016) o el «engorramiento» (Colectivo Juguetes Perdidos, 2016) de los individuos. De acuerdo con Rodríguez Alzueta (2019), en los últimos años se ha producido un «nuevo vecinalismo», que se manifiesta a través de los/as vecinos/as en alerta o la seguridad vecinal o comunitaria, que marca un «giro policialista» de los individuos.

Para comprender esta autogestión de la seguridad que nos proponemos inscribir dentro de la *biopolítica de la seguridad*, es necesario remitirse al individuo neoliberal que Foucault describe en el curso el Nacimiento de la Biopolítica. Allí muestra que el «no gobernar demasiado» (Foucault, 2007, p. 29) del liberalismo se transforma en el neoliberalismo en un «no dejar hacer al gobierno» (Foucault, 2007, pp. 285-286), que para los individuos «plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre» (Foucault, 2007, p. 84). No se trata, entonces, de una libertad en un sentido absoluto, sino como posibilidad de elección y acción, pero conducida dentro de un campo de acción posible —que es lo que Foucault entiende por gobierno¹³. El neoliberalismo también indica qué hacer con esa libertad y por esto toma su lugar en la virtual administración de una subjetividad que se percibe como libre (Ávila, 2010, p. 7).

Esta subjetividad neoliberal adquiere la forma de un *homo economicus* que no será del intercambio —como en el liberalismo—, sino un «empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos» (Foucault, 2007, p. 265). El individuo neoliberal es aquel que debe vivir peligrosamente, asumir riesgos y aceptar la incertidumbre. Desde la lógica neoliberal, la particularidad que presenta el peligro es que puede ser interpretado como amenaza, pero también como oportunidad.

De acuerdo con Foucault: «No se trata, en suma, de asegurar a los individuos una cobertura social de los riesgos, sino de otorgar a cada uno una suerte de espacio económico dentro del cual pueda asumir y afrontar dichos riesgos» (Foucault, 2007, p. 178). Esto significa que el Estado gubernamentalizado se limitará a generar las condiciones para que los individuos puedan autogestionar su existencia, que implica proveerse a sí mismos salud, bienestar, seguridad. En otras palabras, se deben garantizar a sí mismos la salvación en este mundo.

El *homo economicus* en tanto *ethos* neoliberal promueve que el individuo es el responsable de su propia seguridad. Para ello, supone una actitud proactiva frente a lo que se percibe como seguridad o peligro (Fernández de Rota y Diz, 2019). Por *ethos*, siguiendo a Foucault, debemos entender una forma de actuar y de comportarse que presenta el sujeto. En sus últimos escritos referidos al sujeto, Foucault apuesta a la noción griega de *ethos* entendida como artes de la existencia, esto es, las prácticas por las cuales los individuos no solo se fijan en las reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos¹⁴. Pero, anteriormente, en el Nacimiento de la Biopolítica, aparece un *ethos* neoliberal como modo de vida, como modo de estar en el mundo (Seixas Migowski, 2015); en tanto «empresario de sí», debe invertir en su propia seguridad, es responsable de proveerse los elementos

13 Es necesario señalar la distinción que hace Foucault entre el uso que hace el liberalismo de la palabra libertad y cómo él la entiende en relación con la resistencia y la práctica de libertad. Foucault refiere a la noción de libertad como «condición ontológica para la ética»; en efecto, la ética es «la práctica de la libertad reflexiva» (Foucault, 2010, p. 1030).

14 Nos referimos especialmente al curso La Hermenéutica del Sujeto (1981-1982).

necesarios para garantizar su seguridad. Así, al *ethos* neoliberal que promueve la preocupación por su propia seguridad podemos denominarlo *ethos securitario*¹⁵. Tal como señalan Hardt y Negri (2012), la figura del individuo securitizado se ha construido bajo el miedo y el deseo de protección (p. 15), donde el aseguramiento de los bienes privados se ha vuelto central. En definitiva, el *ethos securitario* hace que los individuos actúen de cierta manera, se involucren en lo que tiene que ver con su propia seguridad (solicitan cámaras de vigilancia al Estado y mayor presencia policial, participan de grupos de WhatsApp en relación a la seguridad, se organizan en torno a «vecinos en alerta» para realizar ellos mismos la vigilancia, colocan cámaras de seguridad y alarmas en sus viviendas, etc.).

Conclusión

La noción *biopolítica de la seguridad* nos permite conceptualizar el dispositivo de seguridad propuesto por Foucault junto con la gestión diferencial sobre la población, así como advertir ciertos desplazamientos que ha sufrido en la actualidad la seguridad y que el pensador francés no llegó a observar. Asimismo, nos posibilita incluir dos cuestiones que consideramos centrales: por un lado, el racismo como proceso de racialización sobre los denominados «grupos productores de riesgos», con los que suelen caracterizar a los jóvenes de barrios empobrecidos y migrantes precarios; por otro, que la cuestión de la seguridad no solo se manifiesta en relación al Estado gubernamentalizado, sino que también involucra un cierto modo de ser de los individuos que denominamos *ethos securitario*. Con esta noción tratamos de mostrar que el *ethos* neoliberal, que supone al sujeto como empresario de sí mismo sobre todos los ámbitos de su vida, también debe trasladarse a la seguridad. En este sentido, el *ethos securitario* nos permite caracterizar una actitud proactiva

15 Mendiola Gonzalo (2019) utiliza la noción de *ethos securitario* para pensar la relación de los migrantes con el régimen fronterizo de la Unión Europea.

frente a lo que se percibe como seguridad o peligro; esto significa que cada uno/a es responsable de autoproveerse seguridad.

La *biopolítica de la seguridad* no solo permite dar cuenta de la relación entre seguridad y circulación, que es clave para comprender el dispositivo de seguridad, y a partir de allí distinguir entre la buena y la mala circulación de la población, atendiendo a la producción de probables y posibles riesgos por parte de ciertos grupos, sino también articular esta administración de la circulación con la gestión diferencial sobre la vida: qué vidas deben ser protegidas y qué vidas son expuestas a la muerte o son eliminables.

Esto es algo que Foucault no realiza en *Seguridad, Territorio, Población* cuando explica el dispositivo de seguridad. También nos permite incorporar una idea de vigilancia separada del encierro y ligada a la circulación. Para ello, es fundamental el desplazamiento que se produce en relación al panóptico en *Vigilar y castigar* y *La Sociedad Punitiva*.

La seguridad, en sentido amplio (como aseguramiento de derechos fundamentales: vivienda, salud, educación, cultura, transporte público, etc.) y en sentido restringido (como aseguramiento de la integridad física de los individuos, pero fundamentalmente de los bienes), involucra al Estado. Foucault siempre eludió hablar sobre el Estado; no obstante, en algunos de sus textos aparece conceptualizado como «Estado gubernamentalizado», esto es, un estado que progresivamente fue incorporando diversas técnicas de poder hasta convertirse en la forma Estado. Entre ellas, Foucault menciona la policía, entendida como administración de hombres y de cosas, y el poder pastoral, en tanto técnicas orientadas hacia los individuos y destinadas a dirigirlos de una manera constante y permanente. Esto que podríamos llamar una genealogía de la forma Estado le permite a Foucault advertir que el Estado es, a la vez, un poder totalizador e individualizador. La seguridad, entonces, involucra tanto una gestión «desde arriba» como «desde abajo».

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2003). *Homo sacer. Poder soberano y vida desnuda*. Valencia: Pre- Textos.
- AMOORE, L. (2013). *The Politics of Possibility*. Durham: Duke University Press.
- ÁVILA, M. (2010). Biopolítica: neoliberalismo y subjetividad. *Paralaje*, (5), 1-12.
- ARDAU, C., & BLANKE, T. (2010). Governing circulation. A critique of the biopolitics of security. En M. Larriaga y M. Doucet (Eds.), *Security and Global Governmentality. Globalization and the State* (pp. 44-58). London: Routledge.
- BARATTA, A. (2004). *Criminología y sistema penal*. Buenos Aires/Montevideo: Euros/B de F.
- BARRIONUEVO, L. y TORRANO, A. (2014). La dictadura de la mirada. *Deodoro. Gaceta de Crítica y Cultura*, 4(41), 20-21.
- BECK, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BIGO, D. (2008). Security. A field left fallow. En N. Dillon y A. Neal (Eds.), *Foucault on Politics, Security and War*. London: Palgrave MacMillan.
- BUTLER, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CALUYA, G. (2010). The post-panoptic society? Reassessing Foucault in surveillance studies. *Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 16(5), 621-633.
- CAMPOS GARCÍA, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario. *Universidad de La Habana*, (273), 184-199.
- CASTEL, R. (2003). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- CASTRO, E. (2007). Biopolítica y gubernamentalidad. *Temas & Matices*, 6(11), 8-18.
- CASTRO, E. (2019). La noción de policía en los trabajos de Michel Foucault: objeto, límites, antinomias. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 46(2), 185-206.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- CAVALLETTI, A. (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- COLECTIVO JUGUETES PERDIDOS (2014). *¿Quién lleva la gorra?: violencia, nuevos barrios y pibes silvestres*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- DE GIORGI, A. (2006). *El gobierno de la excedencia. Posfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- DELEUZE, G. (1998). Postdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (Ed.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (pp. 101-106). Argentina: Altamira.
- DELEUZE, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus.
- DILLON, M. (2008). Underwriting Security. *Security Dialogue*, 39(2/3), 309-332.
- DILLON, M. y LOBO-GUERRERO, L. (2008). Biopolitics of Security in the 21st Century: An Introduction. *Review of International Studies*, 34(2), 265-292.
- ESPOSITO, R. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- EWALD, F. (1991). Insurance and risk. En G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Eds.), *The Foucault effect: studies in governmentality* (pp. 197-210). London: Harvester Wheatsheaf.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, A. y DIZ, C. (2019). Miedo y seguridad. Dispositivos de la contención conservadora y de la modulación neoliberal. *Athenea Digital*, 19(1), 1-30.
- FOUCAULT, M. (1991a). El juego de Michel Foucault. En M. Foucault, *Saber y verdad* (pp. 127-162). Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1991b). La gubernamentalidad. En M. Foucault, J. Donzelot, C. Grignon, J.-P. de Gaudemar, F. Muel y R. Castel, *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1992). Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (pp. 163-172). Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1996a). Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política. En M. Foucault, *La vida de los hombres infames* (pp. 180-206). La Plata: Altamira.
- FOUCAULT, M. (1996b). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- FOUCAULT, M. (2001). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (2002a). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- FOUCAULT, M. (2002b). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2010). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En M. Foucault, *Obras esenciales* (pp. 1027-1046). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2012). Michel Foucault: la seguridad y el Estado. En M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica* (pp. 29-46). Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2016). *La sociedad punitiva*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GROS, F. (2010). La cuarta edad de la seguridad. En V. Lemm (Ed.), *Michael Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 275-292). Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- GROS, F. (2019). *The Security Principle. From Serenity to Regulation*. London/New York: Verso.
- HARCOURT, B. (2007). *Against prediction. Profiling, policing and punishing an actuarial age*. Chicago/London: Chicago University Press.
- HARDT, M., & NEGRI, A. (2012). Figure suggestive della crisi. En M. Hardt, & A. Negri, *Questo non è un manifesto* (pp. 15-34). Milan: Feltrinelli.
- HOWELL, A. y RICHER-MONTPETIT, M. (2019). Racism in Foucauldian Security Studies: Biopolitics, Liberal War, and the Whitewashing of Colonial and Racial Violence. *International Political Sociology*, 13, 2-19.
- MBEMBE, A. (2006). Necropolítica. En O. Enwezor (Ed.), *Lo desacogedor. Escenas fantasmas en la sociedad global* (pp. 32-51). Sevilla: Fundación BIACS.
- MENDIOLA GONZALO, I. (2019). El despliegue fronterizo en el contexto de la Unión Europea bajo el actual ethos securitario. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (122), 39-60.
- O'MALLEY, P. (2006). *Riesgo, neoliberalismo y justicia penal*. Buenos Aires: Ad-Hoc.
- OJEDA RODRÍGUEZ, C. (2021). Michel Foucault y la teoría del capital humano, una aproximación crítica sobre la persistencia de la pastoralidad en el Neoliberalismo. *El Banquete de los dioses*, 9, 67-90.

- REVEL, J. (2008). *El vocabulario de Foucault*. Buenos Aires: Atuel.
- ROCHA ROMERO, D. (2011). Migrantes precarios. Inmigrantes mexicanos en la subcontratación en Estados Unidos. *Norteamérica*, 6(1), 95-126.
- RODRÍGUEZ, P. (2008). ¿Qué son las sociedades de control? *Sociedad*, (27). Recuperado de <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/21-Qu%C3%A9-son-las-sociedades-de-control.pdf>
- RODRÍGUEZ, P. (2019). *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires: Cactus.
- RODRÍGUEZ ALZUETA, E. (2016). *La máquina de la inseguridad*. La Plata: Estructura Mental a las Estrellas.
- RODRÍGUEZ ALZUETA, E. (2019). La vecinocracia. El punitivismo de abajo, expresión antipolítica de la democracia. *El Cohete a la Luna*. Recuperado de <https://www.elcoheteealaluna.com/la-vecinocracia/>
- SAYAD, V. (2010). *Capitalismo gore*. Madrid: Melusina.
- SEIXAS MIGOWSKI, E. (2015). O ethos neoliberal e a formação da sociedades de controle. *Transversos*, 4(4), 7-26.
- SHOLTER, H. (2013). El poder pastoral en la obra de Michel Foucault. *Anuario Epimeleia. Estudios de filosofía e Historia de las religiones*, 3(4), 155-159.
- VALENCIA GRAJALES, J. F. y MARÍN GALEANO, M. S. (2017). El panóptico más allá de vigilar y castigar. *Kavilando*, 9(21), 321-574.
- WALTERS, W. (2010). Migration and Security. En P. Burgess (Ed.), *The Handbook of New Security Studies*. London: Routledge.

Biopolítica de la pandemia en un mundo feliz

Luis García Fanlo

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Michel Foucault define al Estado como una tecnología de poder, y al neoliberalismo como una racionalidad política que alumbró un nuevo tipo de gubernamentalidad, la neoliberal. Esta gubernamentalidad neoliberal consistiría en la generalización de los postulados de la economía social de mercado y la teoría del «capital humano» al conjunto de las relaciones sociales, con el objetivo de producir individuos que se consideren empresarios (dueños, empoderados) de sí mismos.

De modo tal que el neoliberalismo no es concebido por Foucault como una ideología o como una mera actualización de las políticas liberales de gobierno, sino como algo que tiene como condición de posibilidad una reconfiguración de lo social, una sociedad de nuevo tipo, organizada sobre otras bases. Esa transformación tiene como umbral histórico la transición desde una sociedad disciplinaria a otra de normalización, seguridad, riesgo y control.

La gubernamentalidad, el gobierno de las conductas, es un régimen de poder en el que lo permitido ya no es obligatorio, lo que significa que en la normalidad neoliberal el biopoder no opera dividiendo a los sujetos en normales y anormales, sino según un continuo de normalidades diferenciales. No existe una normalidad obligatoria.

Lo diferencial es la medida que separa a un conjunto particular de conductas de las que se registran como promedio general, de tal modo que se está más cerca o más lejos del centro de la distribución, pero nunca totalmente rechazado en blanco

sobre negro. Las disidencias sexuales, por ejemplo, ya no son algo anormal, sino desviaciones que oscilan dentro de una franja de conductas más o menos cercanas al promedio general, lugar que ocupa la heterosexualidad.

El biopoder y la biopolítica ocupan un lugar central en este nuevo tipo de organización de las relaciones de poder en nuestras sociedades actuales. Es más, cambian su configuración histórica para asumir nuevas formas de existencia y aceptabilidad social, resultando en un nuevo cientificismo positivista en el que la tecnología (genética, de vigilancia, de relacionamiento social, personalidades digitales, dispositivos de localización, etc.) permite que se produzca un salto, tanto cuantitativo como cualitativo, en la capacidad de la biopolítica para producir efectos de subjetivación.

Por otra parte, la emergencia de la pandemia del COVID-19 ha generado simultáneamente unas condiciones de posibilidad, existencia y aceptabilidad para que ese nuevo despliegue biopolítico se produzca con una magnitud y una intensidad fenomenal. La población del planeta, todos los días y todo el día, es bombardeada por todo tipo de discursos biopolíticos, sean periodísticos, sanitaristas, médicos, familiares, etc., que interpretan y reinterpretan constantemente, bajo amenaza de muerte, el acontecimiento, con cifras de muertos, contagiados, cantidad de camas hospitalarias, nuevas formas de contagio, estigmatizaciones, comunicados gubernamentales, etc. La subjetivación es total y totalitaria.

A primera vista, este dispositivo COVID-19 parece oponerse a la forma general de la gubernamentalidad neoliberal, la que promete «Un mundo feliz», pero indagando en la relación y umbral que existe entre ambos se puede llegar a la conclusión de que son contradictorias en su complicidad. En general, en el mundo de las relaciones de poder, nada es irremediamente incompatible y mucho menos cuando de la biopolítica se trata.

Pandemia: biopolítica y control social

Veámoslo de una manera sencilla. ¿Cómo interpela el poder a sus sujetos en la sociedad disciplinaria? Pues lo hace de la siguiente manera: «¿Estás en el lugar que te corresponde?». Pero en la sociedad de control esa pregunta no tiene sentido. En este caso el poder interpelará: «¿Estás circulando de un modo normal?». No es otra cosa que los dispositivos que nos prometen asimilarnos para orientarnos de un «modo normal», como los GPS, chips, Google Maps, los anteojos de realidad aumentada, la geolocalización de nuestros teléfonos, etc.

Estos dispositivos no solo nos dicen qué trayectoria debemos seguir para ir de un punto a otro, por ejemplo, de nuestra ciudad. También nos alejan de «zonas peligrosas» (gestión del riesgo), nos señalan comercios, restaurantes o supermercados en los que hacer una parada (basada en nuestros consumos anteriores), etc. Pero de lo que menos nos damos cuenta es que todas las decisiones que el artefacto toma por nosotros son el producto de una gestión de nosotros mismos, ya que una parte de nosotros vive en los algoritmos. Y, también, convengamos que lo que saben de nosotros es porque libremente se los hemos dado. Nosotros mismos alimentamos la red de control social que todos los días orienta nuestras conductas.

Ya no se trata de fijar o marcar territorios, sino de dejar fluir las circulaciones, permitir que todo se mueva siempre, se desplace sin cesar, vaya perpetuamente de un punto a otro, pero de tal manera que los peligros y riesgos inherentes a esa circulación queden anulados o controlados. No se puede estar en cuarentena mucho tiempo, pero tampoco fuera de ella. De modo que hay que regular el umbral entre entrada y salida del aislamiento. No se trata de impedir que algo ocurra, sino de controlar la forma en que ocurre; no se trata de evitar determinadas acciones, sino de prevenir los excesos; no se trata de imponer una obediencia, sino de regular las conductas. El algoritmo es un dispositivo para gestionar conductas.

En términos biopolíticos, una población, estadísticamente construida, tendrá diferentes curvas de normalidad que definirán la existencia de los grupos sociales

que serán objeto de políticas sociales, mercados de consumo, formas de sexualidad, tasas de criminalidad, riesgo de enfermar, etc., y por lo tanto su clasificación social solo cobrará sentido en relación con la distribución general de casos y sus variaciones, es decir, con su «curva de distribución normal»¹.

A partir de ese momento, la estadística (ahora subsumida al algoritmo) se convierte en un dispositivo de apoyo del biopoder, incluyendo censos, encuestas, tasas, indicadores y porcentajes, desagregados por individuos, ciudades, conglomerados urbanos, población rural, datos por país y países, etc. Estamos ante una nueva modalidad de ejercicio de la biopolítica, la que corresponde a la sociedad de control.

Llegado ese momento histórico, el biopoder se generaliza como un umbral de transformación de las relaciones entre vida y poder, y la biopolítica como el conjunto de prácticas políticas a partir de las cuales se gobierna la vida y la muerte de las personas. Exactamente este mecanismo es el que hemos visto (seguimos viendo) en las actitudes de los Estados frente a la pandemia del COVID-19.

Ya no es la atención de la salud de las personas vivas y/o enfermas lo que importa, sino la gestión administrativa de síntomas, respuestas institucionales, discursos periodísticos, expertos, académicos, etc., para desdibujar los límites entre vida-enfermedad-muerte y convertirlos en umbrales entre condiciones de existencia y aceptabilidad de la pandemia. Por ejemplo, ante la ruina de la economía, tanto nacional como personal, se dice que «no la causa la cuarentena, sino la pandemia». Por otro lado, los gobiernos hacen hincapié en la contradicción irreversible entre la vida y la economía.

En la época de la sociedad de control y la tanatopolítica, la muerte se siente a gusto en los estados de sitio y de excepción, adora las imágenes de los humanos que deambulan por las calles intentando llegar a un hospital o de los muertos que quedan insepultos. En esta extraña época de pandemia, la cantidad de muertos se

1 La distribución normal es una distribución de probabilidad de variable continua que describe los datos que se agrupan en torno a un valor central.

convierte en un dato útil para decidir si se autoriza la apertura de *shoppings* o la realización de un partido de fútbol.

En Argentina, por ejemplo, en un determinado momento, alguien postula que 150 muertos por día no son muchos, que es una cantidad aceptable, que está entre las más bajas del mundo. Se dirá que mientras los muertos se mantengan en esa cifra, poco más o poco menos, todo va bien, que se va superando la crisis, que peor es en otros países latinoamericanos o europeos. El discurso se instala socialmente y se naturaliza en un conjunto de conductas que no existían antes de comenzar la pandemia. «¿Cuál es la tasa de letalidad?», pregunta un periodista de televisión en el horario central y raudamente el «experto» médico que ya forma parte del *staff* del noticiero contesta: «1.8, ¡muy bien!»; el periodista pregunta: «¿Cuál es el porcentaje de camas ocupadas de UTI?» y la respuesta es «65%, ¡muy bien!». En esta instancia, el periodista nos informa que ya no tiene importancia el número de contagios diarios, sino la tasa de letalidad y el porcentaje de camas ocupadas de UTI.

La cuarentena cambia drásticamente su enunciación, ya que no se lleva adelante para evitar contagios, sino para corregir y mantener en una situación «normal» la tasa de letalidad y el porcentaje de camas ocupadas en UTI. Esta fase de despliegue de la tanatopolítica tiene ya las condiciones de posibilidad y existencia de un nuevo discurso, el que dice que lo mejor es que toda la población se contagie, proponiendo la «inmunización tipo rebaño». Claro que va a morir mucha población, pero mientras se mantenga dentro de los parámetros «normales» no hay problema; el beneficio es muy grande porque va a permitir que se termine la cuarentena, que llegue la «nueva normalidad» y que la economía nacional y personal se reestablezca.

Las cuarentenas y sus protocolos no atienden, como en otras épocas, a salvaguardar el bien general, sino a delimitar grupos de riesgo en tanto condiciones

similares a las que se contratan con un seguro de vida o bienes muebles o inmuebles. Se trata de medir cuánto es el riesgo de contagio solo en aquellos que, por sus condiciones médicas o sociales preexistentes, merezcan sobrevivir al menor costo económico posible para el sistema de salud y para la economía de toda la sociedad.

Las cuarentenas, como bien señala Foucault, nacieron intermitentemente en las sociedades de soberanía y se desplegaron como un dispositivo de saber/poder durante la época de las disciplinas. El rey, con toda su cohorte, encerrado en su castillo fue cambiando hasta convertir cada vivienda de las clases populares en un castillo; al mismo tiempo, el poder soberano seguía teniendo un rol fundamental para imponer el encierro y garantizar su cumplimiento estricto.

Desde luego, las cuarentenas son problemáticas porque van a contramano de la fluidez de movimientos que solicita la sociedad de control. De modo que habrá que inventar clasificaciones de personas que podrán transitar, aunque bajo determinadas condiciones. Y, por otra parte, se inventan los famosos protocolos que paulatinamente van estableciendo su supremacía por sobre la ley e implican poderes extraordinarios para ser ejercidos por parte de los que gobiernan. El protocolo y el «decreto de necesidad urgencia» (como se conoce en Argentina a los decretos que el poder ejecutivo utiliza como facultad extraordinaria) van naturalizando la existencia de un estado de excepción (Agamben) que manipula, en nombre de la salud pública, la ley y, peor aún, los límites leales de esta.

La pandemia del COVID-19 nos permitió (nos permite) ver un acontecimiento en el sentido fuerte del término o, mejor dicho, ver el acontecimiento como umbral, como transición. En la pandemia coexistieron (coexisten) y se articulan confusamente dispositivos disciplinarios, soberanos y de control (cuarentenas, decretos de necesidad y urgencia, administración del riesgo de enfermar y/o morir). Estos tres elementos, que son incompatibles entre sí, chocan, se superponen, se repelen y generan focos de experiencias de una extraordinaria complejidad. Incluso en sus expresiones más grotescas: en discursos populares acerca de que «el virus no existe», que se trata de una conspiración global para enfermar a la población

sobrante (jubilados, pobres, etc.), que forma parte de una Tercera Guerra Mundial.

El aquelarre resultante nos muestra manifestantes que no usan mascarilla o barbijo, se mezclan con la multitud y gritan triunfantes: «Soy libre». Unas semanas después, las noticias informaban que varios de los organizadores de esa protesta habían enfermado y fallecido de COVID-19. Muertos, pero en movimiento; muertos, pero libres.

Pero el dispositivo biopolítico del COVID-19 no termina allí. Las contradicciones que produce son su forma de existencia. Cientos de miles de trabajadores ven reducidos sus salarios, son suspendidos o despedidos, engrosando las cada vez más anchas avenidas del ejército de reserva, aunque de una manera que Marx nunca hubiera imaginado. En tanto, otros trabajadores pasan a ser trabajadores bajo modalidades de teletrabajo o «a distancia», cuyas formas de empleo cambian drásticamente sin posibilidad de ofrecer alguna resistencia: queda abolida la jornada de trabajo de ocho horas «gracias a la tecnología».

Ahora, tecnología y pandemia mediante, el trabajo puede hacerse en tiempo real y sin tener que depender de esos horarios que interrumpen la circulación de mercancías, saberes, gestiones administrativas, atención al público, etc. La condición de posibilidad para que aparezca y se generalice esta nueva forma de trabajo está, precisamente, en su negación, en los que se quedan sin trabajo. Se generalizan las aulas virtuales, las videollamadas y los grupos de WhatsApp, al mismo tiempo que las acciones de estas empresas suben por las nubes en las bolsas de comercio de todo el mundo.

Toda esta situación, aquí solo esbozada, no es otra cosa que la biopolítica actual, desplegada en toda su potencia transformadora del capitalismo, al mismo tiempo que de los sujetos al capital. Se trata de procesos de subjetivación asociados a las biopolíticas en la época de las pandemias y del desarrollo tecnológico de dispositivos de transformación de la vida y de la humanidad misma.

De modo que la destrucción de fuerzas productivas y del trabajo que produce la pandemia se neutraliza potenciando un nuevo desarrollo de la producción y tam-

bién del trabajo, casi como lo imaginaba Marx al plantear el pasaje de la subsunción del trabajo al capital, generando una mayor explotación de la fuerza laboral y una imposición del capital variable sobre el fijo. Se dirá que las pequeñas y medianas industrias no tienen nada que ver con ese desarrollo del capital, pero también es cierto que toda centralización y concentración de capitales beneficia al capital monopolista global: el COVID-19 hace el trabajo sucio que necesita el gran capital.

En tiempos de la biopolítica con pandemia, los plazos, los logros y los resultados que tiene la articulación entre biopoder y poder soberano permiten dar un paso más hacia la sociedad de control. Me refiero al umbral entre la vida y la muerte que supone la tanatopolítica. Recordemos los enunciados con los que Foucault define las etapas del desarrollo del biopoder y la biopolítica: a) la sociedad de soberanía se define como «hacer morir y dejar vivir»; b) la sociedad disciplinaria como «dejar morir y hacer vivir», y c) la sociedad de control, la tanatopolítica, como «hacer morir y dejar morir».

El principal enunciado que identifica la articulación entre pandemia y tanatopolítica es el que postula que «toda la población se contagie, como un rebaño de animales, y que sobrevivan los más aptos». El segundo enunciado dice que «reservemos las camas de terapia intensiva para los más jóvenes y fuertes, a condición de que los viejos mueran». Se trata de una cuestión económica, acerca de cuánto se está dispuesto a gastar para salvar cada vida en peligro, y también de una nueva ética gubernamental en la que se conjugan elementos antiguos y nuevos de ejercicio del biopoder.

El acontecimiento de la pandemia se convierte en el foco de una nueva experiencia colectiva de vida y de muerte. Lo que bajo otras condiciones hubiera sido imposible, es decir, hacer de la tanatopolítica el régimen social de gobierno con el consenso de toda la sociedad, no solo se naturaliza, sino que se exige como única alternativa gubernamental asociada al estado de excepción. La experiencia COVID-19 genera las condiciones de aceptabilidad del uso de la nueva gubernamentalidad más allá del fin de la pandemia, hecho que se refuerza por el constante

martillar sobre las subjetividades del discurso periodístico, médico, gubernamental, etc., sobre la necesidad de estar preparados para una nueva amenaza viral que siempre promete ser peor.

Biopolítica en un mundo feliz

En 1932, el escritor, novelista e intelectual Aldous Huxley publicó su novela *Un mundo feliz*, en la que describe una sociedad del futuro en la que los seres humanos son cosechados en laboratorios de ingeniería genética para que crezcan y vivan cada uno en una casta genéticamente diseñada para cumplir un rol social. Al mismo tiempo, se les provee de drogas para calmar sus emociones y hacerlos dóciles, felices, gobernados por una inteligencia artificial llamada Indra, que crece y se desarrolla de las emociones, pensamientos y experiencias de todos y cada uno de los habitantes de Nuevo Londres. En la otra parte del planeta viven los «salvajes», humanos que siguen viviendo sin control de la IA y que trabajan mostrando a los turistas cómo era ser humano antes del colapso de la sociedad.

Lo que hace Huxley, con una asombrosa capacidad de anticipación, es describir y mostrar un posible funcionamiento de una biopolítica de nuevo tipo que Foucault nunca pudo imaginar, pero que a nosotros nos suena verosímil. Por supuesto que nuestra actualidad no tiene referencias explícitas como las que describe Huxley, pero sin duda podemos reconocer mirando aquí y allá, con un poco de perspicacia y pensamiento crítico, que ya existen las bases sociales, tecnológicas y gubernamentales para que algún día algo similar se haga realidad. ¿Cómo decía Foucault? «Las disciplinas son el precio de la libertad». Nosotros deberíamos cambiar la palabra «disciplina» por control social, gubernamentalidad neoliberal, tanatopolítica.

Es que el neoliberalismo nos promete un mundo feliz. Pero ¿a dónde nos lleva el pasaje por ese umbral? A un nuevo tipo de sociedad cuya base reside en la integración del biopoder y el poder soberano. Por eso es que la libertad del neoliberalismo no es tal: una vez más la disciplina (ahora el control) es el precio de la

libertad. Pero la realidad es que mientras 9 de cada 10 habitantes del planeta se mueren de hambre «libremente», el 1 de cada 10 que consume lo hace invocando exactamente la misma libertad.

El concepto de población debe ser redefinido en términos de fuerzas que están en relación con otras fuerzas, relaciones de fuerzas diferenciales. Fuera de la relación no existe la fuerza; la existencia de una fuerza siempre es el producto de dos posibilidades: una fuerza que afecte a otra fuerza o una fuerza que es afectada por otra fuerza. La relación de fuerzas (diferenciales) es una relación entre relaciones, ya que no hay fuerza que no afecte o sea afectada por otras fuerzas.

Poder de sí, poder sobre sí, relación consigo mismo y relación con los otros. La fuerza se afecta a sí misma o a otras fuerzas que a la vez la afectan. La subjetivación es el pliegue de una fuerza sobre sí misma. La fuerza es inseparable de la distancia con otra fuerza. No se trata de impedir que algo ocurra, sino de controlar la forma en que ocurre; no se trata de evitar determinadas acciones, sino de prevenir los excesos; no se trata de imponer una obediencia, sino de regular las conductas.

El mercado, para Foucault, no es una realidad natural, sino que requiere para existir de la intervención política del Estado, y en eso consiste una de las principales diferencias entre liberalismo y neoliberalismo. El Estado, en el neoliberalismo, no interviene directamente sobre los jugadores, sino sobre las reglas del juego, es decir, no produce acciones directas sobre la economía, sino acciones reguladoras cuya función es crear condiciones que garanticen el buen funcionamiento del mercado. Por mercado entendemos una matriz de poder a partir de la cual se organiza el conjunto de la vida social tanto en términos individuales como colectivos, siendo el resultado una poderosa fórmula para producir y sostener la creencia en el mundo feliz del neoliberalismo, con sus cuarentenas, estados de excepción, sus castas de consumidores, su mercado como dispositivo productor de nuevas subjetividades.

El mercado lo es todo en la gubernamentalidad neoliberal. El comunismo, por ejemplo, deja de ser el enemigo mortal del capitalismo y se convierte en un relato, una estética, una moda, en el rostro de un revolucionario ruso, cuyo nombre des-

conocemos, pintado en una remera, u otra con la inscripción «CCCP». La bandera multicolor de los pueblos indígenas le sirve al capital para vendernos un *tour* por sus comunidades, y la pobreza misma convertida en algo excéntrico nos convoca para conocer cómo viven los pobres cual si se tratara de un zoológico humano de esos que existieron a fines del siglo XIX. El feminismo y las disidencias sexuales son utilizados como discursos publicitarios para vender cosméticos, vestimenta, cortes de pelo, suplementos dietarios, etc. El mercado lo es todo y todo queda convertido en una peligrosa banalidad. La banalidad del mal en su versión siglo XXI.

Este mundo feliz, apoyado en ciberdispositivos de captura de sujetos productores de complejos procesos de subjetivación-desubjetivación-nueva subjetivación, no es una ilusión, ni un engaño, ni una alienación, ni un error, ni una confusión. No se trata de mensajes u órdenes que se le imponen al individuo desde afuera, sino de una verdad hecha cuerpo que pasa a formar parte del sujeto; por eso tampoco es una creencia. Es un modo de hacer, un sistema de vida, un conjunto de valores y verdades incorporadas, de igual forma a lo que nos enfrenta la novela de Huxley. El mundo feliz es un discurso, un dispositivo y una tecnología (depende cómo lo veamos) cuyo efecto performativo sobre los sujetos es capilar, indetectable, como si se tratara de un cambio de humor o un repentino cambio de punto de vista.

Por ejemplo, una de tantas vías (y quizás haya una para cada ser humano) es comenzar por aceptar tener una cuenta de Facebook o Twitter («solo para no estar desconectado de amigos y familiares»), luego vamos a necesitar un teléfono inteligente más actualizado («hay muchas fotos, imágenes y recuerdos de vacaciones, familia, etc.»), y por qué no descargar todas las *app* posibles («porque hacen la vida más fácil»), ser el afortunado al que han elegido en la empresa donde trabaja para hacerlo a distancia («sin horarios, con mi familia, no gasto en almuerzo ni traslados»), y así indefinidamente. Protesto por Zoom, voto por internet, estudio y dicto clases por *streaming*, etc.

La democracia no existe en el mundo feliz, o al menos no en la forma en que prevaleció en el siglo XX y principios del XXI. Ya no son tan importantes la cons-

titución nacional de un país, su régimen jurídico y las leyes. En el mundo feliz existen los «expertos», los «protocolos», las «instancias de mediación», los plebiscitos y el estado de excepción.

Biopolítica, seguridad y control

La biopolítica sería el conjunto de dispositivos, tecnologías, discursos y prácticas específicas de acción sobre las poblaciones. La gubernamentalidad liberal opera sobre esas poblaciones para producir efectos de poder, vigilancia y control. Poblaciones, en plural, no es sinónimo de sociedad. Las poblaciones son diversas relaciones diferenciales que conforman la sociedad entendida como una red de relaciones diferenciales de poder. La biopolítica no elimina, sino que subsume a los antiguos dispositivos y tecnologías propias de la sociedad disciplinaria. Lo disciplinario, la anatomopolítica, el biopoder, pasa a formar parte de la red biopolítica.

No interesa aquí la discusión acerca de si existe una biopolítica positiva y una negativa, o a cuál de ellas se refirió Foucault en sus clases y escritos, ya que no es relevante para el objetivo de este texto. De igual manera ocurre con la llamada tanatopolítica o la cuestión de la guerra en Foucault, sobre sus usos como herramientas de análisis empírico de la realidad histórica o simplemente como constructos conceptuales.

Lo importante, desde la perspectiva que quiero desarrollar en este texto, no es discutir si Foucault estudió o aplicó sus herramientas conceptuales a la Revolución rusa, el Mayo francés o la Revolución de Argelia. Tampoco importa por qué Foucault no utilizó el concepto de tanatopolítica para dilucidar la matriz genocida del régimen nazi. Lo que me interesa es cómo el pensamiento de Foucault y sus herramientas conceptuales abrieron un campo de problemas, unas problematizaciones absolutamente novedosas, originales y críticas con respecto al campo intelectual de su época y que aún nos provocan.

Una de esas provocaciones consiste en la redefinición de las distintas etapas que habría atravesado la historia del ejercicio del poder. Se trata de una metáfora médica y se define por tres estructuras diferentes de dispositivos de poder, a saber: la lepra, la peste y la viruela. En primer lugar, hay que decir que no se trata de tres etapas que se reemplazan las unas a la otras, sino que se suceden y articulan unas sobre otras; la etapa más compleja en términos de tecnologías de poder es la de la viruela porque debe subsumir a las otras dos.

En segundo lugar, veamos rápidamente en qué consiste cada una de estas etapas: a) la lepra, que significa que lo anormal, lo indeseado, lo otro absoluto es expulsado del cuerpo social y abandonado a su suerte; b) la peste, los individuos son encerrados en sus casas en cuarentenas indefinidas, nadie sale y nadie entra de esa sociedad, se gestiona la enfermedad en términos burocráticos; c) la viruela, los individuos son vacunados, inmunizados, para no contraer la enfermedad. Pero la vacuna no es otra cosa que el virus que se inocular para lograr un bien mayor, el bien de la sociedad en su conjunto; aquí se garantiza a toda la población vacunada la libertad de vivir y circular sin ningún tipo de obstáculos.

La inoculación comunitaria significa que para combatir el mal hay que hacer uso de ese mismo mal, combatir los monstruos con monstruos. El Estado es el que inocular en la población aquello que se quiere inmunizar. Los tristemente célebres enunciados como «daño colateral», «combatir el terrorismo con terrorismo», «usar las mismas armas que el enemigo», etc., son la expresión política más acabada de esta inmunización. Lo que me da pie para traer a colación la cuestión de la biopolítica positiva, la negativa y la tanatopolítica.

Si la biopolítica es el gobierno de las poblaciones, entonces la epidemiología, el sanitarismo, la vacunación y tantas otras prácticas médicas implementadas por el Estado en tanto política de salud serían algo positivo. Un gobierno de las poblaciones que busca el bien general dictando normas, estableciendo conductas, construyendo distintos grupos de riesgo, etc. Se trata de aquellas políticas que fueron definidas por Foucault como «hacer vivir y dejar morir».

Por el contrario, la biopolítica negativa sería aquella que se emparenta con las políticas eugenésicas de «mejoramiento de la raza», la separación por razas, creencias u otras condiciones para evitar los «contagios», al estilo de las políticas nazis o directamente en la implementación de genocidios, como el armenio, el holocausto judío, las matanzas de gitanos, de niños con deficiencias físicas o mentales, etc. En estos casos el Estado sería genocida y este genocidio sería debido a la biopolítica negativa: «hacer morir y dejar vivir».

La tanatopolítica, en tanto «hacer morir y dejar morir», se trataría de casos en los que el Estado supera el umbral de la biopolítica negativa y se hace indiscernible una de la otra. Los millones de muertos por hambre, enfermedades prevenibles, personas usadas como carne de cañón en conflictos bélicos, refugiados, desamparados, etc. La tanatopolítica sería la que no aparece como tal, las muertes sobre las que nadie nunca va a hablar, los que viven como muertos en vida, etc.

En estos tres casos, queda plasmada aquella definición que alguna vez enunció Foucault refiriéndose a la revolución francesa: «la disciplina es el precio de las libertades». Aunque debería parafrasearse en «la muerte es el precio de las libertades», ahora en el capitalismo actual. Porque no solo la tanatopolítica y la biopolítica negativa son la medida de la muerte, sino también y más aún la biopolítica positiva, en la que la vida es lo que queda después de la muerte.

De modo que quizás haya que cambiar estos tres discursos, aparentemente enlazados y sucesivos, y abordarlos y entenderlos como un único discurso que tiene diferentes modalidades de enunciación (se podrían pensar variantes de cada uno de estos tres discursos), pero que hacen referencia a un único proceso de ejercicio del poder en nuestra actualidad. El término más preciso sería el de subsunción, tal como lo usa Marx.

Subsunción de seguridad, riesgo, normalidad y control en una única tecnología de poder. Pero única no significa fusionada. Se trata de cuatro elementos biopolíticos que coexisten y se alimentan entre sí. Debe funcionar de tal modo porque

ahora el poder ya no produce relaciones entre poder y saber exclusivamente, sino fundamentalmente se encarga de administrar la totalidad de la vida y lo viviente.

Conclusiones

En septiembre de 2020, la pandemia se expande a la totalidad de los países del globo, con 27 millones de contagios, 1 millón de muertos y 17 millones de recuperados. Si bien el virus ataca a todos los sectores sociales, los más afectados son las clases populares, los médicos, el personal de salud y las personas mayores de 60 años. Una característica de este virus consiste en que genera una enorme cantidad de personas contagiadas pero sin síntomas de la enfermedad. Todavía se discute si el caso asintomático contagia o no la enfermedad, o si lo hace con una carga viral débil. Si bien los casos comenzaron a producirse en enero de 2020, en China, solo fue hasta fines de marzo y principios de abril que la enfermedad fue reconocida como pandemia, es decir, a escala global.

Una vez declarada la pandemia por la Organización Mundial de la Salud (OMS), cada país encaró el problema como si fuera algo que afectara exclusivamente a sus habitantes. Se demoró la cancelación de vuelos y los cierres de fronteras, al mismo tiempo que las medidas de restricción a la movilidad de y hacia el exterior fueron insuficientes. Muchos gobernantes subestimaron la pandemia, dijeron que era una «gripe débil», que moriría más gente por la gripe común que por el COVID-19.

Algunos países establecieron cuarentenas y aislamientos más o menos estrictos, se desarrollaron diversos test para intentar identificar a las personas contagiadas, etc. En algunos países como España e Italia, se vieron por televisión imágenes dantescas con muertos en las calles, morgues totalmente desbordadas y médicos decidiendo a qué pacientes salvar y a quiénes no en función del recurso de camas de terapia intensiva. Al momento de escribir este texto, se estaba produciendo un rebrote global de la enfermedad, sin que existiera una explicación plausible al respecto.

Pero no es el virus en tanto tal lo que me interesa resaltar, sino el modo en que se convierte en la condición de posibilidad y aceptabilidad de un trastocamiento de la matriz de ejercicio del poder en todos los países del mundo, aunque previamente lo que existía eran matrices, en plural, y el resultado profundiza la tendencia mundial de la última década a la fragmentación de experiencias nacionales en las formas de ejercer el poder en detrimento de la globalización. Las reiteradas acciones de varios países europeos por «desconectarse», el *brexit* británico, la llegada al poder de la nueva derecha europea —nacionalista extrema, fascista, tanatopolítica—, la creciente disputa entre China, Estados Unidos y Rusia por el predominio mundial, etc., se instalan decididamente en cada uno de los países europeos y asiáticos, más Estados Unidos, en una red que asume cada vez con mayor nitidez el paradigma inmunitario.

Pero el problema es que este paradigma debe lidiar, antes que nada, con la pandemia y, por lo tanto, con la posesión de una vacuna. En primer lugar, espacios para administrar/gestionar el proceso de inoculación en cada país, pero sin descuidar que resulta necesario siempre dejar fuera del mismo a un sector de la población. En segundo lugar, entrar en la carrera por producir una vacuna: negocio en amplia escala mundial por la venta de millones de dosis; al mismo tiempo que se profundizan dependencias o agregan nuevas, como parte de este imperialismo multinacional.

La venta de la vacuna implica no compartir la fórmula de esta y, a la vez, aplicar los protocolos —que son siempre instrumentos políticos e ideológicos— asociadas al proceso. El dispositivo de inoculación es complejo; ofrece la cura de la enfermedad, pero nunca a toda la sociedad; se vacuna por grupos que no son etarios ni poblacionales, sino definidos por el protocolo; a la vez, la vacuna no se aplicará gratis a todo el mundo, sino exclusivamente a los grupos de riesgo —definidos siempre por el omnímodo protocolo—, entre otros.

El protocolo es el nudo central de toda política de inmunización, porque es el que convierte al virus y a la vacuna en vectores de poder, en armas biopolíticas y

tanatopolíticas. El protocolo no es una ley ni una costumbre, es algo que ejerce un poder real, pero que no tiene un sustento legal ni institucional. El protocolo es un conjunto de reglas y procedimientos definidos en un nivel tecnocrático y meritocrático, trabajados y aprobados por el aparato estatal de poder (no necesariamente el presidente o el ministro de Salud), que se aplica por un decreto de excepción; se trata de algo que no está diseñado por representantes democráticos del pueblo, sino por una extraña conjunción de poderes capilares.

Digamos entonces que la tendencia a romper con la globalización, lo que lleva a todos los países a enfrentar la pandemia dentro de sus fronteras e ignorar a la comunidad internacional, destruye rápidamente lo que parecía tan bien unido. Notemos que, a lo largo del 2020, solo la OMS apareció como una voz unificada —y en soledad— que expresó información y saberes sobre el virus. La ONU, el Consejo de Seguridad, mantuvo un silencio atroz, quizás para evitar tener que pronunciarse sobre pedidos de ayuda material o dinero por parte de los países más pobres. En Argentina, por ejemplo, los medios (radio, TV, diarios, portales web, etc.) no brindaron ni una sola información sobre lo que sucedía en América Central, África o Asia, siendo que su programación estaba 100 % referida a la pandemia. En Argentina, sabíamos de Brasil, Chile, Estados Unidos, Gran Bretaña, Italia y España. Ahí terminaba el mundo.

El otro gran efecto que se ha producido, al menos en Argentina, es la emergencia de movimientos de protesta en redes sociales y en las calles, de personas enarbolando consignas contra la cuarentena, antivacunas, contra los protocolos para evitar contagios, etc. Consignas tales como «el virus no existe», «no me importa enfermarme, quiero ser libre» y otras por el estilo, combinadas con acciones del tipo «quemar barbijos» en la vía pública, no cubrirse con barbijos delante de la policía o fuerzas de seguridad, atacar a equipos periodísticos «por defender a la *infectadura*». Movimiento de las clases medias que es apoyado por partidos políticos opositores —de la derecha neoliberal— y por algunos intelectuales de derecha. Caso interesante que pone a prueba el polémico enunciado de Michel

Foucault acerca de que la resistencia siempre comienza desde arriba y no desde las clases populares, los pobres o los trabajadores. Los sectores de debajo de la pirámide social apoyan las cuarentenas y restricciones, obedecen los designios gubernamentales y, por hacerlo, se privan a sí mismos de sus propias condiciones de trabajo, vida y existencia. Las clases medias y altas, las que están menos expuestas al virus, ya sea por su estado de salud, emprendimientos de trabajos particulares o con posibilidad de migrar hacia el teletrabajo, etc., provocan motines y rebeliones en nombre de recuperar una supuesta libertad perdida, la de ellos, no la del conjunto de la sociedad.

Por otra parte, la producción de la vacuna se convierte en un fabuloso negocio de cientos de miles de millones de dólares. En la carrera por llegar primero a la vacuna compiten más de diez empresas multinacionales del rubro farmacéutico con una posición casi monopólica en el rubro. Pero aun siendo un negocio fabuloso (calculen 10 dólares multiplicados por 7500 millones de seres humanos), las empresas saben que es imposible abarcar un negocio de esta magnitud, ni siquiera uniendo fuerzas. Las clases altas y medias serán las beneficiarias casi absolutas de tan solo 1000 millones de vacunas, que son las que pueden ser producidas, almacenadas, distribuidas, etc. Los que se quejaban por la cuarentena serán los más beneficiados por la vacuna. Ni qué hablar que en África o Asia el preciado antiviral no estará disponible, así como en zonas de América Latina. La vacuna es de clase, y los laboratorios trabajan para reproducir esas clases dominantes y sus principales subalternas.

En resumen, aunque este proceso está en desarrollo y son numerosas las contradicciones de todo tipo que lo atraviesan, lo afirman y lo contradicen, parece que está claro que el rumbo de los acontecimientos que se venían desarrollando a nivel mundial en estos primeros veinte años del siglo XX ha quedado trastocado debido a la pandemia del COVID-19. Establecer en este momento qué, cómo y cuánto ha sido trastocado el curso de los acontecimientos todavía es imposible de discernir.

Pero sí se puede afirmar que se desplegará una etapa superior de la biopolítica, incluso reformulándose a sí misma en tanto dispositivo de poder.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2007). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- DELEUZE, G. (2005). Posdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (Comp.), *El lenguaje libertario* (pp. 115-121). Buenos Aires: Terramar.
- FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2004). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- GARCÍA FANLO, L. (2011). ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze y Agamben. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 74.
- GARCÍA FANLO, L. (2015). Neoliberalismo y sociedad de normalización. *Unidad Sociológica*, 2(4), 9-17.
- LAZZARATO, M. (2020). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo y revolución*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- LAZZARATO, M. (2010). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- LEMKE, T. (2004). Marx sin comillas. Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo. En T. Lemke, S. Legrand, G. Le Blanc, W. Montag y M. E. Giacomelli, *Marx y Foucault* (pp. 5-20). Buenos Aires: Nueva Visión.

Neoliberalismo, empresarialización de la vida y gestión biopolítica de las emociones

Martín Ezequiel Díaz

Universidad Nacional del Comahue, Argentina
Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales, Argentina

Notas preliminares

La emergencia del neoliberalismo da cuenta de una serie de acontecimientos y procesos que han marcado decisivamente —a escala planetaria— el devenir de la humanidad desde las primeras décadas del siglo XX hasta nuestro presente histórico. Indagar aquello que se denomina con el nombre de neoliberalismo conlleva, a partir del análisis realizado por Michel Foucault (2007), advertir el modo de funcionamiento de una racionalidad de gobierno signada, entre algunos de sus aspectos centrales, por la lógica de la competencia social, la naturalización de las desigualdades sociales y la incentivación del individualismo meritocrático. En esta clave, el presente trabajo propone llevar a cabo un análisis filosófico orientado a abordar, en primer término, el despliegue con la racionalidad de gobierno neoliberal de un proceso de empresarialización de la vida social ligado a la generación de un modelo de producción hegemónico de la subjetividad. En virtud de dicho análisis propuesto, interesa, en segundo término, indagar el despliegue con la racionalidad neoliberal de una gestión biopolítica de las emociones vinculada a la generación de una estrategia de gobierno y control de la vida social y subjetiva,

la cual está orientada a lograr la internalización y naturalización del modo de vida neoliberal.

Empresarialización de la vida y producción hegemónica de la subjetividad

El análisis pionero efectuado por Foucault (2007) en su curso del 78-79 en el Collège de France titulado *Nacimiento de la biopolítica* constituye un punto de partida clave en la labor de desentrañar la configuración histórica del neoliberalismo como racionalidad de gobierno de las poblaciones en el escenario contemporáneo. El análisis llevado a cabo por el filósofo francés a partir de lo que denominará la «grilla de la gubernamentalidad»¹ apuntará a mostrar la emergencia de un novedoso «arte de gobierno» de las poblaciones cuyo foco central es la reconversión de todas las esferas de la vida humana y no humana sobre la base de los mandatos de la lógica del mercado. Desde esta perspectiva de análisis inaugurada por Foucault, el neoliberalismo, lejos de representar una nueva versión del liberalismo clásico (una vuelta al *laissez faire* o bien reducirse a una teoría económica y política), es pensado como la configuración de un «arte de gobernar»² a partir del cual se procuran proyectar los principios formales de la economía de mercado a la totalidad de la vida social. Se trata, siguiendo esta línea argumentativa, de la generación de un novedoso modo de conducción de las conductas cuyos antecedentes teóricos e

-
- 1 El neologismo de gubernamentalidad introducido por Foucault a partir de 1978 da cuenta del conjunto de relaciones de poder cuyo objetivo principal es el gobierno de las poblaciones para el cumplimiento de ciertas metas específicas. En este sentido, la introducción de la noción de la gubernamentalidad —en tanto «grilla de inteligibilidad» de las relaciones de poder en su conjunto (Castro-Gómez, 2010)— permitirá al filósofo francés analizar en primer término al liberalismo y luego al neoliberalismo como «artes de gobierno», las cuales —con sus propias tácticas y estrategias— poseen como meta principal la intervención, modelación y conducción de la vida de la población. Para una ampliación acerca de los alcances de la noción de gubernamentalidad, ver: Foucault (1990).
 - 2 De acuerdo a Foucault (2007), la noción de «arte de gobierno» no debe comprenderse como el modo en que los gobernantes gobiernan, ni como las formas de resolución de los distintos problemas que se presentan al gobernar, como así tampoco las distintas tácticas e instrumentos que son elegidos para tal fin. En *strictu sensu*, la noción de «arte de gobierno» es pensada por el filósofo francés como la manera meditada y calculada de lograr el óptimo gobierno de los hombres y de conocer la mejor manera en que los mismos pueden ser gobernados.

históricos se remontan, para el filósofo francés, hacia la primera mitad del siglo XX con la aparición en torno a 1930 del ordoliberalismo alemán —liberales del orden— y luego el surgimiento a mediados del siglo XX del neoliberalismo norteamericano, donde habrán de gravitar las figuras de Theodore Schultz y Gary Becker.

A partir del surgimiento de estas dos grandes corrientes de pensamiento que incidirán decisivamente en la configuración de la matriz de pensamiento neoliberal, el neoliberalismo proyectará —como principios centrales— la exaltación de la competencia en la regulación de la vida social, la naturalización de la desigualdad, así como la reconversión de la esfera de la subjetividad bajo la lógica del «empresario de sí mismo» y del «capital humano». En este sentido, el neoliberalismo, lejos de reducirse a una ideología o a una mera política económica, es posible de ser analizado como una racionalidad de gobierno anclada en la incentivación de la «forma empresa» como modo de subjetivación (Laval y Dardot, 2013). Como habrá de sostener el propio Foucault (2007) en *Nacimiento de la biopolítica*, la configuración del «nuevo liberalismo» —surgido de la «fobia» al Estado o antiestatismo³— debe ser entendida como la generación de una «política de la vida» signada por la multiplicación de la forma-empresa dentro de la vida social (p. 186). En suma, se trata de la configuración de una racionalidad de gobierno de las poblaciones que apuntará a una regulación de la sociedad a través de los mecanismos de la competencia y, con ello, a la generalización de la forma-empresa a la totalidad del cuerpo social.

En este marco, la proyección de los principios formales de la economía del mercado a la totalidad de la vida social (idea propuesta inicialmente por parte del ordoliberalismo alemán en el contexto de la Alemania de posguerra) permitirá establecer una comprensión de lo social —como señalamos— regido por una com-

3 Como señalará Foucault (2007) en su clase del 31 de enero del 79 en *Nacimiento de la biopolítica*, el común denominador que asumirán las dos formas principales de neoliberalismo —expresadas en el neoliberalismo alemán y el neoliberalismo EE. UU.— será la fobia al Estado y, con ello, el rechazo a toda forma de planificación e intervención estatal en la vida social al constituir el «caldo de cultivo» para el desarrollo del comunismo, el fascismo y el socialismo.

petencia ilimitada entre individuos concebidos como ontológicamente desiguales, en aras de obtener o alcanzar los mejores puestos en la sociedad. En esta clave, la competencia emerge —para el filósofo francés— dentro de la matriz teórica del ordoliberalismo alemán como una esencia o un *eidos*, esto es, como un principio de formalización capaz de permitir y favorecer el juego formal entre las desigualdades humanas (Foucault, 2007, p. 153). De manera que la postulación de una concepción antinaturalista del mercado, en tanto espacio de libre competencia, y la formulación de un credo fervientemente antiigualitario se erigen en las dos piedras angulares de un proceso de empresarialización de la vida social y de naturalización de la desigualdad y de la pobreza. Por tanto, la naturalización de la desigualdad humana, defendida por parte de los principales teóricos del neoliberalismo —tal como ocurrirá en el caso de Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek—, apuntará a promover el «competencialismo social» (Laval y Dardot, 2013, p. 47) como norma general de la existencia individual y colectiva en la cual —como sostendrá el propio von Hayek— resulta imposible garantizar la supervivencia de toda la población del planeta incapaz de alimentarse a sí misma⁴.

La vida social atravesada por los mandatos de la competencia se convierte, por tanto, en un espacio en el cual se apunta a garantizar la deseable «victoria de los mejores»⁵. Así pues, la postulación de una concepción de la vida social regida por los principios de la libre competencia conduce, en el caso de von Hayek, a un deseable neomalthusianismo en el que se afirma el derecho a la vida de aquellas poblaciones e individuos capaces de integrarse al mercado, a la vez que se condena a una muerte inevitable a los «pueblos inferiores», al igual que a los individuos expulsados del mercado. Así, con absoluta crudeza, von Hayek habrá de

4 Como habrá de sentenciar el propio von Hayek: «que se conserven y se multipliquen tan sólo los pueblos capaces de alimentarse ellos mismos» (como se citó en Biagini y Fernández Psychaux, 2014, p. 234).

5 La expresión es tomada de Louis Rougier —figura clave del Coloquio Walter Lippmann, celebrado en París en 1938—, quien señalará la necesidad de un dirigismo de Estado, distinto del dirigismo colectivista y planificador, que permita establecer las condiciones de la libre competencia para garantizar la victoria de los más aptos. Para una ampliación al respecto, ver: Laval y Dardot (2013).

sentenciar que:

Si desde el exterior usted subvenciona la expansión de la población, de una población que es incapaz de alimentarse a sí misma, usted contrae la responsabilidad permanente de mantener vivas a millones de personas en el mundo, que no podemos mantener vivas. Por lo tanto, me temo que debemos confiar en el control tradicional del aumento demográfico. [...] Probablemente morirá el número suficiente de recién nacidos. Esa ha sido la historia del hombre desde siempre (Hayek, 1981, p. 28).

La configuración de esta estrategia discursiva y extradiscursiva de corte neomalthusianista desplegada con la racionalidad de gobierno neoliberal aparece ligada —en la esfera de la producción de la subjetividad— a la exacerbación del egoísmo individual como clave para la autorrealización humana. Un ejemplo de la exaltación de este individualismo egoísta de cuño meritocrático aparecerá reflejado en el planteo teórico-político desarrollado por la novelista norteamericana de origen ruso Ayn Rand. En lo que constituirá la defensa a ultranza del carácter virtuoso del egoísmo humano, Rand (1961) apuntará a legitimar el funcionamiento de una vida social signada por la pura supervivencia⁶. De tal modo, la exaltación del egoísmo virtuoso —entendido como la autorrealización de un egoísmo racional opuesto al egoísmo «primitivo»— configura, para la novelista norteamericana autora de la *Rebelión de Atlas*, la búsqueda de la realización de los intereses personales mediante la guía de principios racionales. De ahí que la autorrealización individual comprende, desde el planteo de Rand, el rechazo del altruismo, posicionamiento moral que convierte a los individuos en víctimas que devienen irresponsables de sus propias decisiones y en «parásitos» que viven a expensas de los otros. En contrapartida, la exaltación del egoísmo virtuoso resulta para Rand el camino de una autorrealización individual centrada en la capacidad de producir por parte del

6 Tal como afirmará la novelista norteamericana: «La “supervivencia del hombre como hombre” significa las condiciones, métodos, términos y metas necesarios para la supervivencia de un ser racional durante su lapso total de vida, en todos aquellos aspectos de su existencia que están abiertos a su elección» (Rand, 1961, p. 35).

individuo, o bien focalizada en la fagocitación de su «espíritu» emprendedor. En esta clave, el culto al emprendedurismo defendido por los cultores del libre mercado emerge como el camino del éxito individual capaz de conducir a una especie de felicidad idílica. Al decir de Rand (1961): «La felicidad es el estado exitoso de la vida; el sufrimiento es la señal de alarma, del fracaso o la muerte» (p. 39).

En este marco, la exaltación de la figura del sujeto emprendedor, signado por la lógica del egoísmo individual y meritocrático, va de la mano —particularmente en el caso de nuestra América— del desprecio hacia los sectores populares, sindicados como un conjunto de vidas parasitarias incapaces de valerse por sí mismas. Tal como afirmará en esta dirección von Mises (2011) en su obra *La mentalidad anticapitalista*, la posición que cada individuo posee al interior del orden social capitalista depende exclusivamente de la capacidad del mismo. Como corolario de ello, el éxito dentro de la competencia social emerge como producto de la inteligencia y de la voluntad individual, mientras que el fracaso es el resultado de la incapacidad y mentalidad atávica que poseen las mayorías populares —movidas, para von Mises, por la envidia y el odio hacia los «triunfadores»— para aprovechar y gestionar eficazmente las oportunidades que se les presentan. El desprecio y rechazo hacia el conjunto de «perdedores» en la competencia social se verá plasmado en el elitismo neoliberal de von Mises (2011) al sostener de manera cabal: «La gente admira a quien triunfa, contemplando al fracasado con menosprecio y pena» (p. 28).

De tal modo, la generación con la racionalidad de gobierno neoliberal de un nuevo género de vida o bien de un modo de vida anclado en la empresarialización de la vida social, la ontologización de la desigualdad y la exacerbación del individualismo meritocrático conduce a la modulación de un tipo de subjetividad auto-centrada en el beneficio exclusivo de sus propios cálculos de intereses egoístas. La postulación por parte del neoliberalismo de una idílica autorrealización humana vinculada a la competencia ilimitada y a la exaltación del egoísmo individual aparece ligada a un proceso de producción hegemónico de la subjetividad englobado

en la figura emblemática —promovida desde el corazón de la Chicago School of Economics— del «empresario de sí mismo», la cual tendrá en *La acción humana* de von Mises (1986) y su postulación de una concepción del sujeto entendido como un *homo agens* una de sus piezas teóricas claves.

La generación de dicho modelo de producción hegemónico de la subjetividad ha sido analizada recientemente por Laval y Dardot (2013) a partir de lo que entienden como la conformación histórica de un «sujeto neoliberal» o «neosujeto» que asume ciertas características distintivas. A diferencia del sujeto productivo modelado por las estrategias de normalización desplegadas en el marco de las sociedades disciplinarias analizadas inicialmente por Foucault (1985), la figura del sujeto neoliberal —enmarcada en el desarrollo histórico de las actuales sociedades postdisciplinarias o sociedades de control examinadas por Gilles Deleuze (2006) en su célebre *Post-scriptum*— emerge como un tipo de subjetividad cuyo rasgo distintivo es la competitividad y, por ende, su completa integración a la competición social y mundial. Empero, el rasgo saliente para Laval y Dardot (2013) de la conformación de este sujeto neoliberal consiste en la modulación de un sujeto activo completamente implicado en la actividad que realiza. Así pues, dentro de este esquema de producción hegemónico de la subjetividad desplegado con la racionalidad de gobierno neoliberal, la autorrealización individual va de la mano de una captura del deseo subjetivo —o bien del sujeto deseante— a efectos de orientar a este hacia una gestión empresarial de sí mismo (Laval y Dardot, 2013, pp. 326-332)⁷. Este proceso de captura del deseo subjetivo va de la mano —para los mencionados pensadores franceses— del despliegue, con el neoliberalismo contemporáneo, de un dispositivo de rendimiento/goce que juega un rol central en la producción del modelo de subjetividad hegemónico bajo la figura de un sujeto neoliberal compelido a producir y gozar cada vez más, esto es, compelido a un

7 Al decir de los mencionados pensadores franceses: «El *management* moderno es en este sentido un gobierno “lacaniano”: el deseo del sujeto es el deseo del Otro» (Laval y Dardot, 2013, p. 332) [las cursivas son del autor].

«plus de goce» de carácter permanente e ilimitado (Laval y Dardot, 2013, p. 360).

La conformación con la racionalidad de gobierno neoliberal de un modelo de producción hegemónico de la subjetividad, examinado en el caso de Laval y Dardot bajo la figura del «sujeto neoliberal», se encuentra ligada, por tanto, a un intento de reconversión y colonización de la esfera de la subjetividad a través de la incentivación e internalización de determinados valores y modos de conducta preestablecidos. En esta clave, el neoliberalismo, lejos de reducirse a la reactualización de un neodarwinismo y neomalthusianismo ligado a la «victoria de los mejores» dentro de la competencia social, se encuentra vinculado a la generación de los consensos de legitimidad y de aceptabilidad de sus mandatos hegemónicos (Biagini y Fernández Psychaux, 2014). En este sentido, se trata de desentrañar el modo de funcionamiento del neoliberalismo al nivel del sentido común, esto es, al nivel de la construcción de un sentido común neoliberal en tanto esfera en la que se aloja la internalización de sus valores dominantes (Castro-Gómez, 2017). Tal como ha señalado al respecto desde otra perspectiva de análisis Luis Tapia (2008), la construcción y organización del sentido común por parte de la estrategia neoliberal conlleva, en una de sus dimensiones, la afección de la órbita de los sentimientos o de los afectos, lo que produce que los individuos desestimen ciertos tipos de acciones y actitudes que encarnan ciertas creencias y valores que no se creen realizables, influyendo con ello tanto en la esfera subjetiva como en la esfera de las relaciones sociales en procura de la legitimación del orden establecido (p. 103).

En virtud de lo expuesto —como analizaremos a continuación— es posible advertir de qué modo el neoliberalismo se encuentra vinculado, en el escenario contemporáneo, al despliegue de una gestión biopolítica de las emociones, la cual está ligada a la generación de una estrategia de gobierno y control de la vida social y subjetiva orientada a lograr la internalización y naturalización del modo de vida neoliberal.

Neoliberalismo y la gestión biopolítica de las emociones

Como señalamos al cierre del apartado anterior, la racionalidad de gobierno neoliberal aparece vinculada, en el escenario contemporáneo, al despliegue de una gestión de las emociones mediante la cual se apunta a generar la internalización de sus mandatos hegemónicos. En este sentido, la construcción de un sentido común neoliberal va de la mano de la internalización de ciertos modos de conducta, valores y creencias en aras de incidir en los deseos y motivaciones de los individuos (Castro-Gómez, 2010). La búsqueda de un cambio cultural que permita un cambio del hombre mismo⁸ emerge así como una pieza clave en el gobierno de las poblaciones desplegado con el neoliberalismo.

En este proceso de construcción de «las condiciones de aceptabilidad» (Foucault, 2018) de los mandatos sociales y culturales impulsados por el neoliberalismo, es menester reparar en el despliegue de una estrategia discursiva y extradiscursiva orientada a la generación de situaciones de incertidumbre y crisis en el cuerpo de la población. Tal como hemos analizado en otro lugar (Díaz, 2020)⁹, se trata de una estrategia de gobierno de las poblaciones que hunde sus raíces —desde una lectura geosituada— en el desbloqueo global del neoliberalismo en la década de los 70 con el llamado «experimento Chile» y la aplicación de la «doctrina del *shock*» (Klein, 2011) impulsada en nuestro continente por Milton Friedman y los llamados *Chicago boys*. En este marco, la generación de situaciones de conmoción e incertidumbre en la población configurará —en el contexto de la implementación de las dictaduras cívico-militares en nuestra América en la década de los 70— la condición de posibilidad para la aplicación de las políticas de libre mercado a partir

8 La expresión remite a Walter Lippmann —fuente de inspiración del Coloquio Lippmann, celebrado en París el 26 de agosto de 1938— en la labor de legitimar el carácter revolucionario que posee el neoliberalismo en la transformación permanente de los modos de vida a manos del mercado. Al decir del propio Lippmann: «La política neoliberal debe cambiar al hombre mismo» (como se citó en Laval y Dardot, 2013, p. 87).

9 Algunas ideas abordadas en este apartado han sido desarrolladas previamente en el citado trabajo de mi autoría.

del ejercicio del terror, la muerte y la violencia neocolonial sobre las poblaciones. En esta dirección, la generación de una crisis real o autopercebida resultará por tanto una excelente oportunidad para provocar en la población un conjunto de reacciones psicológicas que permitan su adhesión a las políticas de libre mercado impulsadas por la racionalidad de gobierno neoliberal. El neoliberalismo va de la mano, entonces, de un ejercicio del terror sobre las poblaciones que, lejos de agotarse al momento de su despliegue global en la década de los 70, configura una estrategia que es reactualizada en nuestro presente histórico bajo la forma de un neofascismo que promueve la generalización de un «discurso del odio» hacia los «otros indeseables» como modo de funcionamiento de la vida social y subjetiva.

Al respecto resulta interesante el reciente trabajo del filósofo italiano Maurizio Lazzarato (2019), quien, a partir de una lectura crítica de Foucault al igual que de Laval y Dardot acerca del supuesto borramiento en estos pensadores de los orígenes fascistas del neoliberalismo, ha señalado el desarrollo en el presente histórico de un racismo contemporáneo y la generación de un *apartheid* social enmarcado en una guerra contra las poblaciones por parte de la máquina global y social que configura el capital. Sin pretender adentrarnos en el análisis pormenorizado de esta crítica y planteo, coincidimos en advertir la generación de nuevas formas de segregación social y de racialización de las poblaciones producidas por el neoliberalismo contemporáneo en las cuales se reactualizan múltiples modos del ejercicio de la violencia —material y simbólica— que hundan sus raíces en el despliegue de la matriz colonial de poder en nuestro continente¹⁰.

Retomando el núcleo de nuestro trabajo, la centralidad que asume la crisis —o bien la generación de la crisis— en el marco de la racionalidad de gobierno neoliberal ha sido analizada por los citados Laval y Dardot (2017), quienes consideran

10 Para un análisis de la conformación de la matriz colonial de poder en nuestra América, resulta ineludible la lectura de los trabajos del sociólogo peruano Aníbal Quijano. Al respecto, ver: Quijano (1992; 2000).

11 Como afirman Laval y Dardot (2019) en un trabajo reciente: «Lo que caracteriza este modo de gobierno es que se alimenta y se radicaliza por medio de sus propias crisis. El neoliberalismo solo se sostiene y se refuerza porque gobierna mediante la crisis» (p. 2).

a la misma como una forma de gobierno propia del neoliberalismo que permite tanto su autoalimentación —se alimenta a la vez que se refuerza mediante la crisis— como el autoagravamiento de una crisis que posee una dimensión total y crónica¹¹. En este contexto, el gobernar a través de la crisis que promueve el neoliberalismo conduce, para los mencionados pensadores franceses, a una nueva forma de disciplinarización que opera mediante la generación de situaciones de incertidumbre y de temor en un clima de miedo social generalizado (Laval y Dardot, 2017, pp. 25-31). El temor a la pérdida de los derechos sociales adquiridos, la desestructuración de las formas de vida precedentes y la codificación de un modo de vida hegemónico bajo los imperativos del capital, al igual que la incentivación del miedo hacia el conjunto de «otros amenazantes», emergen como algunos de los rasgos distintivos del modo en que opera el neoliberalismo mediante la generación de permanentes estados de temor e incertidumbre en la población¹².

En este sentido, si bien la crisis configura un suceso en cierto modo inmanente al funcionamiento del orden social capitalista, el neoliberalismo hace de la crisis un modo específico de gobierno que se expresa tanto a nivel social como subjetivo. De tal modo, la crisis —o bien la generación de una crisis— emerge al interior de la racionalidad de gobierno neoliberal como una heurística del miedo y como un dispositivo de poder (Davalos, 2013) a través del cual se despliega un gobierno o «acción a distancia» sobre la población, cuyo fin último es la generación de un profundo cambio de valores y cultural operante tanto a un nivel macropolítico como subjetivo (Laval y Dardot, 2017; Murillo, 2013). De ahí que, de manera análoga a la relación establecida por Foucault (2007) entre liberalismo y el desarrollo de

12 Como han señalado desde otra clave de lectura Patrick Boucheron y Corey Robin (2016): «Claramente es así como se elabora la política: la primera etapa consiste en identificar un objeto al que el público tendrá que tenerle miedo, la segunda consiste en interpretar la naturaleza de ese miedo y explicar las razones de su peligrosidad para, en un tercer momento, enfrentarlo. Esa maniobra en tres tiempos representa una fuente inagotable de poder político. Sin embargo, la tarea no es automática, ya que las formas de identificar y de interpretar los objetos de miedo son numerosas, pero claramente se trata de eso cuando se habla de “política del miedo”» (p. 49).

13 Acerca de la relación entre neoliberalismo y la generación de una nueva cultura del malestar o de «nuevo malestar del siglo XXI», pueden verse los interesantes trabajos de Alemán (2016) y Plut (2018).

una permanente «cultura del peligro», el neoliberalismo es posible de ser pensado como la generación de una permanente cultura del miedo, del malestar¹³ y de la incertidumbre.

El despliegue, por parte de la racionalidad de gobierno neoliberal, de un proceso de gestión de las emociones, en el marco de las actuales sociedades postdisciplinarias, ha sido abordado en los últimos años por el filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2014a) a partir de lo que entiende como la generación con el neoliberalismo de una «política de las emociones».

Su indagación, anclada en este punto en el planteo de Deleuze y su análisis de las llamadas sociedades de control, entiende al neoliberalismo como una mutación histórica del capitalismo que descubre a la psique como fuerza productiva. Desde esta perspectiva de análisis, el neoliberalismo aparece representado como la generación de un novedoso régimen de gobierno capaz de apropiarse del «alma» de los individuos. En esta clave, a diferencia del abordaje pionero efectuado por Foucault (1987; 2000) en torno a la emergencia histórica del biopoder hacia mediados del siglo XVIII al interior de las sociedades disciplinarias en Europa, Han entiende a la técnica de poder propia del régimen neoliberal como un tipo de poder de carácter afirmativo que busca generar emociones positivas a la vez que complacer y seducir a los individuos antes que reprimirlos. Como afirma el propio filósofo surcoreano: «El neoliberalismo es el capitalismo del me gusta» (Han, 2014a, p. 17). De tal modo que, a diferencia de la dimensión estrictamente disciplinaria contenida en la *terapia del shock* analizada lúcidamente por Naomi Klein (2011), las nuevas técnicas de poder de carácter psicopolítico que se despliegan con el régimen neoliberal apuntan a agradar a los individuos en lugar de someterlos (Han, 2014a, p. 32).

En virtud de esta mutación introducida con el régimen neoliberal, Han (2014b) entiende a la psicopolítica como una forma de poder más eficiente y sutil que la idea de biopoder analizada y propuesta por Foucault, ya que permite vigilar y controlar a los individuos «no desde afuera, sino desde adentro» (p. 81). En tal sentido, el problema —desde la óptica de Han (2014a)— del abordaje efectuado

por Foucault es el haberse aferrado en su estudio de la gubernamentalidad neoliberal a los conceptos de población y de biopolítica utilizados en el análisis de las sociedades disciplinarias y, con ello, no haber realizado el «giro» a la psicopolítica para analizar el régimen neoliberal. En razón de ello, Han considera como el rasgo característico o distintivo del actual capitalismo contemporáneo el desarrollo de una «psicopolítica neoliberal» que opera mediante la apropiación de las emociones de los individuos a efectos de influir sobre las acciones de estos a un nivel prerreflexivo, esto es, al nivel de la dimensión psíquica de los mismos. La «psicopolítica neoliberal» emerge, por tanto, como una refinada forma de explotación —o bien de autoexplotación voluntaria— de la psique producida por la incentivación a un tipo de productividad y rendimiento ilimitados, y cuyo corolario es tanto la generalización de un estado de agotamiento individual y colectivo como la proliferación de determinadas enfermedades mentales (depresión, síndrome de *burnout* o de «cabeza quemada») (Han, 2014a, pp. 27-40).

Si bien el planteo efectuado por Han (2014a) resulta interesante, tanto en la indagación de las derivas políticas y tecnológicas que se desprenden del actual capitalismo contemporáneo como en la preponderancia que asumen al interior de las llamadas sociedades de control el gobierno y modulación de la «psique» —idea por cierto planteada bajo otro soporte teórico por Maurizio Lazzarato (2006) con el neologismo de noo-política¹⁴—, entendemos que dicho análisis comprende una lectura simplista y limitada de los alcances de la analítica de la gubernamentalidad propuesta por Foucault y del modo de funcionamiento que poseen para él los mecanismos de poder preponderantes en una sociedad dada. Desde la óptica del

14 De acuerdo a Lazzarato (2006), las nuevas técnicas de poder desplegadas en el marco de las sociedades de control se ejercen fundamentalmente sobre el cerebro en pos de controlar la memoria y su potencia virtual. El control y modulación del cerebro emerge de esta manera como el rasgo distintivo de las tecnologías de poder desarrolladas en las sociedades postdisciplinarias. En palabras del filósofo italiano: «Existe entonces un moldeado de los cuerpos, asegurado por las disciplinas (prisiones, escuela, fábrica, etcétera), la gestión de la vida organizada por el biopoder (Estado de Bienestar, políticas de la salud, etcétera), y la modulación de la memoria y de sus potencias virtuales regulada por la noo-política [...]. El conjunto de estos dispositivos, y no sólo el último, constituye la sociedad de control» (p. 100).

filósofo francés, el análisis del gobierno de las conductas dentro de los vaivenes de la «historia efectiva» supone evitar una lectura lineal que va de la era de lo legal a la era de lo disciplinario y luego a una era de la seguridad. En este sentido, el análisis del gobierno de las conductas supone pensar a estos procesos —de acuerdo en este punto a Lazzarato (2006)— como el producto de un «agenciamiento de dispositivos diferentes» mediante el cual alguno de ellos asume una posición de primacía de acuerdo al juego de relaciones de poder preponderante en una época dada (p. 15).

Más allá de las divergencias teóricas con el análisis propuesto por Han (2014a; 2014b), coincidimos en la centralidad que asume la gestión de las emociones en relación a los procesos de modulación o producción de la subjetividad y de control de la vida social que están produciéndose en nuestro presente histórico. En esta clave, Diego Sztulwark (2009) señala de qué modo el neoliberalismo representa una gestión de lo anímico ligada a la generación de modos de vida hegemónicos anclados en la axiomática del capital. Mediante una perspectiva de análisis inspirada en el planteo de Félix Guattari en torno a la centralidad que asume la esfera micropolítica en el devenir de la axiomática capitalista, el politólogo argentino plantea la íntima vinculación entre neoliberalismo y la producción de modos de vida hegemónicos a partir de la capacidad que posee la racionalidad neoliberal de organizar la intimidad de los afectos y gobernar estrategias existenciales. El neoliberalismo configura, de esta manera, la producción de modos de vida estandarizados que orientan la existencia individual hacia metas preestablecidas signadas por la fantasía del consumo ilimitado y la posibilidad de alcanzar —como hemos señalado— una felicidad idílica capaz de permitir una autorrealización individual bajo la figura del sujeto emprendedor como modo hegemónico de existencia. Lo sensible —parafraseando a Sztulwark en su lectura de Guattari— se convierte por tanto en el campo de batalla del presente a partir de la tensión que se produce, por un lado, entre los procesos sociales y subjetivos capaces de generar formas de solidaridad y empatía frente a los múltiples sufrimientos que el neoliberalismo produce y, por el otro, los procesos sociales y subjetivos que apuntan a la empre-

sarIALIZACIÓN de la vida social y que están ligados a la indiferencia y el desprecio frente al sufrimiento de los otros.

En este marco, el neoliberalismo promueve una gestión biopolítica de las emociones que, entendemos, asume diversas formas polifacéticas en nuestro presente histórico. Por una parte, la gestión de las emociones que promueve la racionalidad de gobierno neoliberal se ve reflejada en una de sus esferas en el desarrollo del *management* empresarial, el *coaching* ontológico, la inteligencia emocional, así como en la proliferación de una literatura de autoayuda que incita a la autosuperación personal mediante el dominio de las emociones. La proliferación por parte del neoliberalismo contemporáneo de estas técnicas de gestión de sí mismo pone de manifiesto la centralidad que asume la búsqueda de una producción hegemónica de la subjetividad atravesada por los mandatos de la capitalización permanente. En otras palabras, se trata del desarrollo de un conjunto de técnicas de gestión de sí mismo cuyo mandato oculto es posible de englobar en el siguiente *dictum*: invierte y capitalízate a ti mismo y, con ello, en la potencialidad de tus emociones, como si fueras tu propia empresa.

Empero, más allá de la relevancia que asumen en nuestra actualidad histórica estas técnicas de sí mismo, el gobierno de las emociones promovido por el neoliberalismo contemporáneo se encuentra, por otra parte, vinculado a la generación de una «gestión neoliberal del sufrimiento» (Carpintero, 2016) enmarcada en la proliferación de las denominadas «patologías del neoliberalismo» —depresión, estrés, síndrome de *burnout*—, propias de la exaltación de la cultura del éxito y de la competencia. Al respecto, Alain Ehrenberg (2000), en su libro *La fatiga de sí mismo*, señala de qué modo la depresión —en tanto padecer subjetivo— posee su generalización social dentro de un entramado histórico- cultural que incita a la permanente iniciativa individual. De ahí que para el sociólogo francés la depresión se presenta en el escenario contemporáneo como una enfermedad de la responsabilidad y del sentimiento de insuficiencia frente a la constante exigencia de la productividad y el éxito social (Ehrenberg, 2000, p. 12). En suma, la depresión

emerge, desde un punto de vista histórico-cultural, como una especie de patología del agotamiento o del cansancio de sí mismo¹⁵. Siguiendo esta línea argumentativa, es posible advertir de qué modo la incentivación a vivir en el riesgo y la incertidumbre que promueve la racionalidad de gobierno neoliberal conduce a la generalización de una «angustia radical» expresada en un estado de desvalimiento y desamparo subjetivo (Merlin, 2017). En este sentido, asistimos al despliegue de un proceso —cuya genealogía y alcances exceden, por cierto, a este trabajo— de gestión del sufrimiento reflejado —en el marco de la racionalidad de gobierno neoliberal— en la generación de situaciones de desamparo, vulnerabilidad e incertidumbre que luego son abordadas mediante una progresiva medicalización y farmacologización de la vida cotidiana (Murillo, 2013).

A modo de cierre de este trabajo, hemos procurado abordar de qué modo la racionalidad de gobierno neoliberal va de la mano de una empresarialización de la vida social que convierte a la misma en un espacio de permanente competencia por la obtención de los mejores puestos dentro de la sociedad. La configuración de la vida social bajo los mandatos de la libre competencia conduce —como señalamos— a la naturalización de la desigualdad y de la pobreza, al igual que a la exacerbación del egoísmo meritocrático encarnado en el modelo de producción hegemónica de la subjetividad que la racionalidad neoliberal promueve. El desprecio, por un lado, frente a las condiciones de vida de las mayorías populares históricamente empobrecidas y estigmatizadas y, por el otro, la exaltación de una forma de vida signada por el ensimismamiento individual y la ruptura de los lazos sociales de solidaridad y empatía emergen como los rasgos distintivos del modo de funcionamiento del neoliberalismo en la esfera social y subjetiva.

En el marco de la configuración de la esfera macropolítica y subjetiva que se produce con la racionalidad de gobierno neoliberal, es menester situar el desplie-

15 Al decir del autor en cuestión: «El individuo se enfrenta a una patología de la insuficiencia más que a una enfermedad de la falta, al universo de la disfunción más que al de la ley: el deprimido es un hombre atascado» (Ehrenberg, 2000, p. 17).

que —tal como hemos abordado en este trabajo— de un conjunto de estrategias orientadas a la internalización y naturalización de los mandatos, creencias y valores impuestos con el modo de vida neoliberal. Frente a la producción de un modo de vida anclado en el egoísmo individual y la internalización de un conjunto de valores antiigualitarios que conducen a la naturalización de la exclusión y el sufrimiento del Otro, la desarticulación de los consensos de legitimidad en los que se sostiene y reproduce el modo de funcionamiento de la racionalidad de gobierno neoliberal constituye una dimensión clave. Asimismo, en este trabajo hemos indagado sobre la centralidad que asume en el escenario contemporáneo el gobierno o gestión de las emociones impulsado con la racionalidad de gobierno neoliberal, del cual uno de sus efectos es, por un lado, el desarrollo de una refinada estrategia de control social y de modulación de la subjetividad vinculada a la generación de situaciones de incertidumbre y miedo y, por el otro —en relación con lo anterior—, el despliegue de un proceso de «gestión neoliberal del sufrimiento» (Carpintero, 2016) enmarcado en la proliferación de las denominadas «patologías del neoliberalismo». En este sentido, la gestión de los afectos y del sufrimiento emerge como el doble rostro de una estrategia neoliberal que apunta en última instancia a una colonización de la esfera de lo íntimo.

De tal modo que, frente a la gestión biopolítica de las emociones desplegada por la racionalidad de gobierno neoliberal, la cimentación de formas de vida contrahegemónicas constituye una decidida apuesta filosófico-política en aras de construir —a nivel social y subjetivo— una «vida otra» por fuera de la axiomática capitalista.

Bibliografía

- ALEMÁN, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.
- BIAGINI, H. y FERNÁNDEZ PEYCHAUX, D. (2014). *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Octubre.
- BOUCHERON, P. y ROBIN, C. (2016). *El miedo. Historia y usos políticos de una emoción*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- CARPINTERO, E. (2016). Patologías del neoliberalismo. *Revista Topía*, 77. Recuperado de <https://www.topia.com.ar/articulos/patologias-del-neoliberalismo>
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre/ Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás de Aquino.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2017). Conversatorio Foucault, el poder y la política. A propósito de la obra *Historia de la Gubernamentalidad* de Santiago Castro-Gómez. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=f1ux1bI-6YA>
- DÁVALOS, P. (2013). El proyecto político de la Sociedad del Monte Peregrino. Distopía y violencia neoliberal. *Revista La línea de fuego*, (3). Recuperado de <https://lalineadefuego.info/el-proyecto-politico-de-la-sociedad-del-monte-peregrino-distopia-y-violencia-neoliberal-por-pablo-davalos/>
- DELEUZE, G. (2006). Post-Scriptum sobre las sociedades de control. En G. Deleuze, *Conversaciones* (pp. 277-286). Valencia: Pre-Textos.
- DÍAZ, M. E. (2020). Neoliberalismo, producción hegemónica de la subjetividad y gobierno de las emociones. *(En)clave Comahue. Revista Patagónica de Estudios Sociales*, (26), 36-60. Recuperado de <http://revele.uncoma.edu.ar/index.php/revistadelafacultad/article/view/2706>
- EHRENBERG, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (1985). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1987). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- FOUCAULT, M. (2018). *¿Qué es la crítica?* En M. Foucault, *¿Qué es la crítica? Segundo de La cultura de sí (Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983)* (pp. 43-96). Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978- 1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HAN, B.-C. (2014a). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- HAN, B.-C. (2014b). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- HAYEK, F. von (1981). Entrevista. *Revista Realidad*, 2(24).
- KLEIN, N. (2011). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2017). *La pesadilla que no acaba*. Barcelona: Gedisa.
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2019). Anatomía del nuevo neoliberalismo. *Viento Sur*, (164). Recuperado de <https://vientosur.info/anatomia-del-nuevo-neoliberalismo/>
- LAZZARATO, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta limón.
- LAZZARATO, M. (2019). *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- MERLIN, N. (2017). *Colonización de la subjetividad. Los medios masivos de comunicación en la época del biomercado*. Buenos Aires: Letra Viva.
- MISES, L. von (1986). *La acción humana. Tratado de economía*. Madrid: Unión Editorial.
- MISES, L. von (2011). *La mentalidad anticapitalista*. Madrid: Unión Editorial.
- MURILLO, S. (2013). La estrategia neoliberal y el gobierno de la pobreza. La intervención en el padecimiento psíquico de las poblaciones. *Voces en el fénix*, (22), 70-77.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Revista Perú Indígena*, 13(29), 11-29.
- QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 121-152). Buenos Aires: CLACSO.
- PLUT, S. (2018). *El malestar en la cultura neoliberal*. Buenos Aires: Letra Viva.

- RAND, A. (1961). *La virtud del egoísmo. Un nuevo y desafiante concepto del egoísmo*. Buenos Aires: Grito sagrado.
- SZTUALWARK, D. (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Futuro Próximos.
- TAPIA, L. (2008). La reforma del sentido común en la dominación neoliberal y la constitución de nuevos bloques históricos nacional-populares. En A. E. Ceceña (Coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación* (pp. 101-113). Buenos Aires: CLACSO.

11.

Políticas de vida en subjetividades en resistencia: el cuidado de sí como interpelación a la condición neoliberal-biopolítica¹

Jorge Eliécer Martínez Posada
Universidad de La Salle, Colombia

Gina Marcela Reyes Sánchez
Universidad de La Salle, Colombia

Amar la vida es aquí amar el cambio, la corriente, el perpetuo movimiento

LARRAURI (2014), p. 4

Comprender la configuración de las subjetividades en resistencia que devienen en el marco de la condición neoliberal nos sitúa en el campo de la biopolítica, y permite tejer una lectura vigente del cuidado de sí como *parresía* que se expresa en la forma a través de la cual los individuos resisten los modos de gubernamentalidad que delimitan la potencia de la vida; por ello, *políticas de vida* se propone como aquella expresión desde la cual tienen lugar esas formas «otras» que existen y generan rupturas ante la manera como históricamente se ha percibido la relación de la vida y que permiten detenerse ante la idea de las resistencias.

¹ El presente artículo es producto del programa de investigación «Subjetivaciones políticas y religiosas en la participación juvenil», financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia de la Universidad de La Salle (Bogotá, Colombia), n.º 2438922.

Este texto se convierte en una construcción esquizoanalítica que, desde un rizoma, se pregunta: ¿cuáles son los discursos y las prácticas parrasiásticas que se presentan en la configuración de la subjetividad en individuos comprometidos con formas de resistencia en favor de la vida en el marco de la condición neoliberal?

Responder esta pregunta desde una construcción esquizoanalítica es consecuencia de una actitud crítica metodológica —como dispositivo para visibilizar las tensiones y las prácticas sociales— que ha sido nombrada en términos metodológicos como *esquizoanálisis*. Dicha actitud corresponde a las relaciones que se entrelazan a partir del pensar, sentir y actuar, es decir, como modos de estar en el mundo. En palabras de Foucault:

Por «actitud» quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea (Foucault, 1993, p. 11).

Es por ello que esta actitud, en términos metodológicos, permite comprender que el conocimiento derivado de la pregunta que aquí se propone toma distancia de los modos de investigación institucionalizados y se inserta en una ruta de sentido desde la cual se introduce una ruptura con los modos tradicionales de hacer investigación en ciencias sociales y explora una «actitud esquizo» como potencia intensiva de un cuerpo que piensa otros modos de investigar; en este caso, se remite a las subjetividades del presente a partir de la comprensión de las políticas de vida, por eso permite develar las emergencias, despliegues y transformaciones a partir del cuidado de sí con relación a las resistencias en la condición neoliberal.

El punto de partida resulta entonces en el abordaje de las subjetividades desde una «ontología del presente», la cual convoca a una ontología histórica de nosotros mismos a partir de una triada ontológica: la ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad (las cuales nos permiten constituirnos en sujetos de conocimiento), la ontología histórica de nosotros mismos en nuestras

relaciones respecto del campo del poder (las cuales nos constituyen como sujetos capaces de actuar sobre los otros) y la ontología histórica de nosotros mismos en nuestra relación con la moral (la cual nos constituye en sujetos éticos) (Foucault, 1995, pp. 393, 618).

Dicha triada permite transitar por un lugar de observación atento y sensible ante nuestra historia con la verdad, con el poder y con la ética, en una actividad de diagnóstico y de un *ethos*, que implica examinar el nosotros en perspectiva de nosotros mismos en cuanto sujetos libres, lo cual hace referencia a la prueba histórico-práctica de los límites que podemos traspasar: «Aquí se trata de reconocer una ontología distinta, una ontología de nosotros, en lo que somos cuerpos producidos, es decir, cuerpos que han sido originados por estrategias de poder en términos de relaciones de saber» (Martínez, 2018, p. 51).

Es por ello que la comprensión de las subjetividades de resistencia en la condición neoliberal invita a develar para comprender, desde una aproximación crítica, la relación del saber con el poder que hace que nuestras verdades epistemológicas soporten una configuración del «mundo», al igual que las certezas que configuran las seguridades en las que nos movemos y la forma en que nos ordenamos. La crítica permitirá razonar de otra manera la forma en que pensamos, decimos y hacemos con respecto a las verdades que se han configurado históricamente, es decir, la crítica será razonar de otra manera (Butler, 2001; como se citó en Martínez, 2018, p. 52).

Las implicaciones de esta actitud metodológica permiten comprender, en el marco de la condición neoliberal, que la producción capitalista organiza, estimula y sobreestimula deseos en una constitución permanente de subjetividades productivas, autosuficientes y definidas en su vida, de tal manera que sean competitivas, agradables, buenas ciudadanas, autosuficientes, controladas en sus emociones, emprendedoras y felices; subjetividades diseñadas para producir y consumir lo producido, siempre con capacidad de endeudamiento. De manera explícita, el neoliberalismo como identidad universal política, social y económica, en sí ¡no existe!,

pues sus formaciones no son duales o esenciales. Es un sistema, una racionalidad de gobierno que se produce y reproduce en la encrucijada entre el modelo trascendente de alineaciones arborescentes, evolucionistas, jerárquicas e identitarias, por un lado, y el modelo de distribución rizomática de inmanencia y canalización, por otro.

Lo anterior permite precisar que el esquizoanálisis se constituye en una crítica a la forma en que se configuran tanto las subjetividades como «lo social»; por eso, el esquizoanálisis, cuerpo teórico y práctico creado por Félix Guattari y Gilles Deleuze, «rechaza cualquier idea de fatalidad calcada, sea cual sea el nombre que se le dé, divina, analógica, histórica, económica, estructural, hereditaria o sintagmática» (Deleuze y Guattari, 2006, p. 18); el esquizoanálisis analiza e investiga los dispositivos de enunciación colectivos y/o individuales.

De esta manera, se encuentra que la actitud esquizoanalítica deviene un «juego de intensidad de la constelación ontológica en cierto modo una elección de ser, no solamente para sí, sino para toda la alteridad del cosmos y para lo infinito de los tiempos» (Guattari, 1992, p. 71); después de todo, el Yo es solo una puerta a la paradoja del «Ser-No-Ser-Siendo» y a los pares aparentemente opuestos, los cuales junto con el esquizoanálisis se integran en una concepción nómada, múltiple, polifónica, compleja, vital y creativa de un rizoma existencial.

Es pues la existencia, el cuerpo, una experimentación estética, ética, política y rizomática que pliega y teje el dispositivo; entonces, la palabra *producir* se descompone y ya no significa capital, sino expresa creación de líneas de fuga, de dispositivos rizomáticos, de cuerpo sin órganos que no es, sino que está siendo: la subjetividad como trabajo de sí sobre sí que asume una actitud de potencia intensa de pensarse y sentirse en la soledad.

Esto implica asumir una actitud esquizoanalítica que traiciona con prudencia, sobriedad y rigor para no caer en la trampa. Dicho esto, hablamos de una actitud estética de indocilidad voluntaria crítica que multiplica «no los juicios, sino los signos de existencia» (Foucault, 1999, p. 220), que hace de la propia existencia una

obra de arte, tejiendo territorios múltiples, haciéndose y deshaciéndose a cada instante en una interpenetración entre el cosmos y la intimidad. Al respecto, Deleuze y Guattari (2006) indican:

Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Se inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte. Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor. En última instancia, deshacer el organismo no es más difícil que deshacer los otros estratos, significancia o subjetivación (pp. 164-165).

El esquizoanálisis plantea unas tareas que han sido comprendidas en clave de movimientos. El primero se expresa desde una mirada destructiva que desnuda la condición neoliberal y el «sí mismo» para eventualizar el «yo»; en este sentido,

podemos decir que es la explosión kamikaze sobre los códigos, la desterritorialización del deseo, la acción de desestratificar; es la soledad, la crueldad y la locura para hacer frente a una página en blanco. Es destruir con la intensidad del deseo y la oscuridad de lo contemporáneo esa luz incandescente, enfermiza y agobiante de un eterno retorno al dispositivo capitalista que consume la sangre, los sueños y deseos. Es la desterritorialización de órdenes codificados del deseo sospechando del saber del «yo», de los signos, así como de las formas de producción y de poder que definen, articulan y fijan en un régimen cerrado una subjetividad obediente y productiva, unas prácticas de investigación social representativa y un espacio sagrado del capital que financia, invierte y gana (Martínez, 2018, p. 60).

Con respecto a los otros movimientos, se encuentran dos tareas del esquizoanálisis. La primera hace referencia a develar el silencio productivo del sujeto, «descubrir en un sujeto la naturaleza, la formación o el funcionamiento de sus máquinas deseantes, independientemente de cualquier interpretación» (Deleuze y Guattari, 1985, p. 332); es decir, en esta tarea el descubrimiento no es el de un sujeto, concepto o símbolo que se supone ya determinado y fijado en identidades, sino que es una

tarea de calcar los bloqueos, liberar la potencia creadora, el funcionamiento de las máquinas deseantes, el deseo sin códigos, la contemplación; es experimentar el funcionamiento del deseo en la incertidumbre del devenir cósmico encontrando los agujeros en las palabras, el vacío entre las cosas.

La segunda tarea se propone llegar a las catexis de deseo inconsciente del campo social, planteando que «la unidad real mínima no es la palabra, ni la idea o el concepto, ni tampoco el significante. La unidad real mínima es el agenciamiento» (Herner, 2009, p. 164), y un agenciamiento siempre es colectivo. En este sentido, la propuesta del movimiento pasa de la genealogía de las líneas verticales y duras de las molaridades, en función de los fines y códigos de significados, a la geografía de las multiplicidades, los devenires menores en rizomas moleculares, cartografía de intensidades desterritorializadas que no pretende verificar, consolidar, reconocer o interpretar, pues el esquizoanálisis no se preocupa por unos fines, sino por el proceso en sí, el intermedio, la producción por la experiencia de la página en blanco y no la representación.

Las tareas son potencia de pensar, decir y hacer no desde las codificaciones y segmentaciones establecidas, sino reconociendo los peligros (las trampas) para vivir la vida:

Mi punto de vista no es que todo sea malo, sino que todo es peligroso, lo que no quiere decir exactamente lo mismo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos que hacer algo. Así que mi posición no conduce a la apatía sino a un hiper y pesimista activismo (Foucault, 2015, p. 347).

Profundizar en el esquizoanálisis como actitud metodológica evidencia que el esquizo rompe la sagrada «realidad» y, jugando con la doble articulación, escinde el mito (los discursos de saber) —en un *ludus* perverso que conserva el rito— y el rito (las prácticas y relaciones de poder) —en un *jocus* o juego de palabras que cancela el rito— (Agamben, 2005). Allí, la «actitud esquizo» del pensamiento produce un sentido: retomar de raíz (o raicillas) la manera en que los hombres problematizan

su comportamiento en una metodología experimental de flujo y poesía, de actitud rebelde que sigue, pero no imita.

La experimentación acontece como una manera de estar en el mundo, de asumir la vida en la escogencia y como afirmación de un modo de existencia, la cual consiste en estar en el borde de lo que se desconoce y se desea conocer (Pabón, 1998). Pero estar en el borde no es sencillo, pues es potencia de pensar, pero también de sentir, de afecto, y existir es afectar.

En este sentido, la actitud en el sentir es indocilidad y desobediencia dionisiaca del cuerpo que siente y deviene estéticas performativas que proponen otros modos de investigación, otras formas de ser, de estar en el mundo, ¡de vivir siendo artista de la propia vida!, leer ya no con los ojos y el juicio, sino con el hueco del cañón, con las entrañas, con el cuerpo que siente y piensa, diagramando la existencia. «Hacer con el cuerpo y desde el cuerpo un pensamiento no separado de la vida, no escindido, que exprese todas esas fuerzas que no se pueden representar» (Pabón, 2000, p. 70).

Por lo tanto, al profundizar en los elementos que permiten dar respuesta a una pregunta inicial, la «actitud esquizo», como potencia intensiva de un cuerpo que piensa otros modos de investigar, ha llevado a proponer un camino de interpretación desde tres ideas fuerza: inicia con el reconocimiento de la biopolítica como marco en el cual se encuentran inscritos los individuos en el debate ante la vida y lo viviente, avanza mediante la identificación de la *parresía* como acontecimiento a partir del cual el *parresiastés* se configura como posibilidad de existencia en la condición neoliberal y finaliza cuando se devela el cuidado de sí como forma de resistencia a partir de la relación consigo mismo, lo que permite situar desde otras coordenadas lo político en su relación con la vida.

La primera idea fuerza entra en armonía con la crítica como estética y, en tanto esquizoanálisis, multiplica las posibilidades de expresión; es potencia creativa que traza nuevos recorridos, propone otros matices que se pliegan íntimamente en la obra, el discurso o la práctica, y los pervierte en silencio produciendo sentidos

abiertos y frescos. Es posibilidad que sustrae y desubjetiva expresiones creativas «como efecto disparador de una experimentación densa, polifónica, multitudinaria: un teatro-experimentación, una poesía de las intensidades, una dramática filosófica» (Díaz, 2014, p. 498), que de hecho traza recorridos estando en el borde de cualquier tensión y explora formas de resistencia frente a regímenes mayoritarios.

Aquí se decanta la condición neoliberal para articular el reconocimiento de la biopolítica en el plano de la gubernamentalidad. Encontramos, entonces, que somos unos «cuerpos» ubicados en un sistema económico productivo por relaciones históricas, unas formas de poder de las que podemos dar cuenta en orden a un análisis crítico mediante la visibilización de la producción histórica de la verdad, a través de lo cual nos convertimos en sujetos de conocimiento, es decir, en sujetos del saber, lo que significa que nosotros somos analizados, estudiados, revisados, reflexionados por un saber específico de una manera precisa: el sujeto es objetivado, es decir, «usted está..., usted es..., usted tiene...», y esto es una subjetivación en la que nos convertimos en sujetos del saber. En el caso actual de la producción de la subjetividad, esta se encuentra ligada al régimen de verdad del arte gubernamental del neoliberalismo, es decir, al impacto de la verdad producida por las teorías y prácticas económicas capitalistas en el marco político de la gubernamentalidad jurídica.

Nos encontramos ante la lógica biopolítica de la era de la conexión: una sociedad de rompecabezas en la que individuos y colectivos buscan conectar y combinar «correctamente» en un eje estructural y generativo de significancia y subjetivación. Al respecto, las tecnologías políticas neoliberales

no buscan «obligar» a que otros se comporten de cierto modo (y en contra de su voluntad), sino hacer que esa conducta sea vista por los gobernados mismos como buena, digna, honorable y, por encima de todo, como propia, como proveniente de su libertad (Castro-Gómez, 2010, p. 13).

Dicho en otros términos, el programa que estas tecnologías adelantan es principalmente el consumo de libertad; disponiendo lo necesario para la producción

de aquello que se requiere para ser libre, el sistema administra y organiza las condiciones medioambientales para que los sujetos busquen «una perspectiva y realización personal» que confiera a sus acciones de sentido en lo cotidiano y al tiempo sean competentes en la medición del riesgo y su actuar en el mercado. Esto responde a una cierta forma de producción económica y cultural que se articula, organiza y encadena para cumplir «con una exigencia del sistema capitalista (la de producir productores)» (Martínez, 2010, p. 35).

Llegamos a considerar el neoliberalismo en su distribución rizomática, entendiendo que se va haciendo, que lo vamos haciendo en y con las prácticas. En ese sentido, decir que el plan neoliberal es inmanente nos permite indicar que, a su vez, produce un montaje elaborado de programas y proyectos concebidos como significantes trascendentes que reterritorializan en el cuerpo con órganos y el rostro del déspota.

Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la *libertad obligada* o a la *libre obligación* de maximizar el rendimiento. El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación [...] acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo el explotado (Han, 2012, p. 10) [las cursivas son del autor].

La racionalidad gubernamental del neoliberalismo organiza el cuerpo individual y colectivo, distribuyendo dispositivos de captura y producción en lógicas empresariales e identidades competitivas. La experiencia del cuerpo «como objeto y blanco de poder» (Foucault, 1998, p. 140) es confinada a la mercantilización y explotación en una amplísima red micropolítica de cuerpos medidos, reprimidos, negados, disciplinados, objetivados para la producción, el consumo y el endeudamiento:

El disciplinamiento del cuerpo se convierte, entonces, en factor fundamental para la emergencia y funcionamiento del capitalismo tal como lo conocemos ahora [...]. La disociación del poder del cuerpo garantiza productividad y obediencia cuando las técnicas de poder ejercidas encauzan la potencia corporal en un circuito de relaciones directamente proporcionales; a mayor productividad, mayor obediencia y viceversa (Martínez, 2010, p. 38).

«Se construyen “cuerpos y mentes” para la producción capitalista» (Martínez, 2014, p. 118). En ese sentido, la constitución de subjetividades y la organización de cuerpos se configura según las necesidades del mercado, la promoción del emprendimiento y las condiciones para la libertad que canalizan el deseo y la inversión.

Al asumir la actitud esquizoanalítica o actitud experimental como aquello que se opone a un patrón, un libreto o una ideología, haciéndose en una estética de trazado experimental, entonces, entenderemos que es una forma de arqueología y genealogía en la constitución de la propia subjetividad y permite retornar a un debate vigente sobre la vida y la muerte.

La comprensión de la polifonía semántica y epistemológica alrededor de las nociones asociadas al biopoder abre las puertas al debate y la reflexión alrededor de lo que puede asumirse de modo inicial y general como un control exhaustivo de la vida, susceptible de atravesar una pluralidad de dimensiones de la existencia humana en los planos biológico, social, económico, cultural y gubernamental en los cuales se manifiesta. Son susceptibles de constituir transversalmente las experiencias de vida que configuran al ser alrededor de preguntas tales como: ¿qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos? y ¿cómo podemos desplazarnos/resistirnos/inventarnos en dicha contingencia?

Detenerse en el abordaje de esta noción supone una tarea relevante en los contornos de la problemática que supuso la vida para la modernidad, pues es allí cuando la objetivación biológica del hombre y de su entorno cobra mayor importancia al generarse una distinción en su forma de operar: la tecnología disciplinaria o anatomopolítica del cuerpo humano y la tecnología biopolítica.

Al respecto, afirma Espósito (2004) que, si se desea permanecer dentro del léxico griego y en especial aristotélico, más que al término *bíos* entendido como «vida calificada» o «forma de vida», la biopolítica remite al caso a la dimensión de la *zoé*, naturalizándose también. Pero debido a este intercambio terminológico, la idea de biopolítica parece situarse en una zona de doble indiscernibilidad. La *zoé*

corresponde a las acciones de vida que están fuera de la cultura y de las normas sociales, que aparentemente parecen excluidas del control social. Pero al descartar la *zoé* (así se considere irónico) se incluye dentro del ejercicio de la biopolítica, ya que se tienen condiciones o reglas sobre lo que no se puede manipular desde la ley; de manera que el poder hacia los individuos de una sociedad permea la esencia de cada uno en su subjetividad; por ello, el análisis crítico asumido desde la pregunta que convoca este texto reconoce el lugar histórico de la gubernamentalidad y muestra que existe una conexión entre los modos como se gobierna una sociedad y los modos como eso que llamamos «sujeto» se relaciona consigo mismo.

El concepto de biopolítica se asocia generalmente a la obra de Michel Foucault, quien lo utilizó hacia mediados de la década de 1970 en *Historia de la sexualidad* (2003) y en las conferencias que dictó en el Collège de France, en las que el tema central consistía en los diversos procesos, prácticas y mecanismos que los gobiernos, valga decir occidentales, comenzaron a desplegar, a partir del siglo XVIII, para intervenir sobre los procesos asociados con la vida de la población², entendida por el filósofo francés como:

Como sujeto político, como nuevo sujeto colectivo absolutamente ajeno al pensamiento jurídico y político de los siglos previos, la población comienza a aparecer allí en su complejidad y con sus cesuras. Ya podrán ver que aparece tanto en cuanto objeto, es decir, el blanco al cual apuntan los mecanismos para obtener de ella determinado efecto, (como en cuanto) sujeto, pues se le pide que se conduzca en cual o tal manera (Foucault, 2006, p. 63).

Para el autor francés, el asunto biopolítico surge en las entrañas de la modernidad, bajo la forma de una nueva tecnología política que se abrió camino: el biopoder,

2 A este abordaje político de la vida Foucault lo llamó biopolítica, aunque el filósofo francés no fue el primero ni ha sido el único en desarrollarlo. Los trabajos de Foucault entre 1974 y 1979 han abierto caminos dentro de la corriente de pensamiento de la filosofía política contemporánea alrededor de la cuestión biopolítica. Edgardo Castro en *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (2011) rastrea el uso del vocablo biopolítica hasta los inicios del siglo XX, en las investigaciones de Rudolph Kjellen, situándolo en una línea de trabajo que califica como una perspectiva vitalista del Estado. Sin embargo, el mismo Foucault rastrea el concepto en su curso *Seguridad, territorio y población* (2006), asociado a las inquietudes sobre la ciudad que hizo el Barón Auger D' Montyon, cuyo seudónimo era Moheau.

una máquina para operar sobre la vida, administrar y sujetar los cuerpos en su singularidad, y su forma colectiva, la población:

Podría decirse lo siguiente, a primera vista y de manera un tanto esquemática: la soberanía se ejerce en los límites de un territorio, la disciplina se ejerce sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad, para terminar, se ejerce sobre el conjunto de una población (Foucault, 2006, p. 27).

Será la población otro tipo de sujeto biológico alrededor del cual se desarrolla la organización del poder sobre la vida, configurando así relaciones sociales y políticas sobre una multiplicidad de individuos que ya no están ni solo existen biológicamente ligados.

En Agamben (2002), la biopolítica aparece fundada en el estado de excepción, caracterizado por posicionar la existencia de la política, determinada por la exclusión- inclusión de la vida natural respecto a la vida pública; concebido así, el estado de excepción emerge como una estructura original en la que el derecho incluye en sí al viviente por medio de su propia suspensión. «La norma se aplica a la excepción desaplicándose, reiterándose en ella» (p. 28). La suspensión de las garantías constitucionales, característica de los estados de excepción, expone la «nuda vida» a la muerte, bajo lo que se consideran circunstancias extraordinarias que amenazan la continuidad o existencia del orden jurídico existente o deseable.

En ese orden de ideas, Agamben (2002) afirma que el estado de excepción es un espacio vacío en el que una acción humana (sin relación con el derecho) tiene frente a sí una norma (sin relación con la vida) que no existe; por consiguiente, el estado de excepción hace las veces de dispositivo biopolítico que permite al soberano enfrentarse sin mediaciones con la vida biológica de los súbditos.

Ello se comprende una vez que se toman en consideración el referente y distinción griega de *zoé* y *bíos*, es decir, entre la vida natural y la forma particular de vida (Agamben, 2002). Conceptos que obedecen a circunstancias históricas mucho más antiguas que las consideraciones formuladas de modo más reciente por algunos autores y a partir de los cuales Agamben conceptualiza la biopolítica,

allí donde la *zoé* constituye lo que él denomina la vida nuda, vida que debe ser excluida del ámbito público (espacio donde se constituye el *bíos*) hacia la intimidad de lo privado, como condición que garantiza la pertenencia a la vida política, es decir, se incluye bajo la forma de excepción. Ello supone la comprensión de la exclusión como mecanismo de implicación de la vida natural propia de la política occidental moderna.

«El estado de excepción al orden jurídico-político funda la biopolítica en la medida que los ciudadanos en tanto biológicos son incluidos y excluidos a la vez de un estado de derecho que garantice su funcionamiento a través de normas sin ley o ley sin normas» (Ríos y Cossio, 2012, p. 95). La exclusión lleva a que la *zoé* sea incluida en la vida política que Agamben (2002) llama la «nuda vida» (vida desnuda), una vida totalmente restringida del poder soberano. «Es una vida que ha quedado desprovista de la humanidad y que puede llegar a ser sacrificada sin ningún costo» (Múnera, 2008, p. 21).

La vida nuda no es simplemente una vida natural que proviene de la *zoé*, sino que está desprotegida del poder político, está abandonada, expuesta a la muerte y a la impunidad por las acciones que pueda tomar el poder soberano en contra de la vida.

Para Hardt y Negri (2000) el poder sobre la vida se difunde en todos los cuerpos, es invadido, transnacionalizado e inclusive responde a una lógica neoliberal, a unos dispositivos de falsa seguridad y cuidado por parte del Estado. En este orden, los autores consideran, en términos de factor económico, lo siguiente:

No existe ni «vida bruta» ni punto de vista exterior, nada, que pueda ser colocado en el exterior de un campo controlado por el dinero: nada escapa al dinero. Producción y reproducción son revestidos de hábitos financieros y, de hecho, sobre la escena del mundo, cada figura Biopolítica se presenta adornada de sus oropeles monetarios (Hardt y Negri, 2000).

La biopolítica logra la implementación de una serie de mecanismos que facilitan la aceleración de la vida de la población, donde, por ejemplo, la educación, es un ser-

vicio expuesto a la compra, la universidad se convierte en una empresa capitalista productora de productores, el conocimiento se transforma en un factor productivo y los sujetos en máquinas que compran servicios a fin de incrementar un capital (Martínez, 2010). Sujetos objetivables a los que, en palabras de Sacchi (2010), se les «obligará a actuar y a hablar» (p. 228) en función de la producción.

En su forma colectiva, los sujetos... la población deviene en variable económica que enuncia cómo se mueve en el mercado, cuál es su deseo e interés. Las posibilidades de existencia arrojadas intempestivamente al funcionamiento de los dispositivos de producción en los confines del capital y su fuerza de sujeción a través de nuevos trazos para una cartografía de la cuestión de la manera de gobernar, en clave de economía biopolítica que permitirá comprender los dispositivos de poder, en vista de lo cual es preciso pensar en abrir la reflexión hacia la consideración del dispositivo como expresión de la biopolítica. De tal suerte que el biopoder encuentra su lugar en relación con la tecnología de las disciplinas y el funcionamiento de los dispositivos, encontrándose así atravesado no solamente por la cuestión del poder, sino también por el saber y la ética.

La biopolítica entra a la vida de cada persona como organización en la calidad de esta y, con ello, al goce de los deseos y los tiempos. El punto por evaluar es, *a posteriori*, una sociedad reprimida y contenida porque no puede libremente escoger qué hacer; sin embargo, el pensar críticamente, aunque no es la salida sobre todo control, permite de cierta manera repensar las ataduras y una posible emancipación, aun cuando el poder relacional de los soberanos y fuertes se perpetúe con contundencia y crudeza.

El sujeto entonces se ve a sí mismo subsumido en la lucha de un Estado potente que a fuerza de producción y vida regula cada momento de la existencia del mismo, configurando así su subjetividad y presentando diferentes procedimientos disciplinarios. Aparece entonces la mano protectora que impide la muerte y lo ubica en la vida con un único propósito: dejarse gobernar.

¡Experimenta en lugar de significar y de interpretar! ¡Encuentra tú mismo tus lugares, tus territorialidades, tus desterritorializaciones, tu régimen, tus líneas de fuga! ¡Semiotiza tú mismo en lugar de buscar en tu infancia pre-fabricada y en tu semiología de occidental...! (Deleuze y Guattari, 2006, p. 141).

A partir de la revisión de la gubernamentalidad en la interacción entre la ética, la política y la biopolítica que se ha descrito previamente, nos introducimos en la segunda idea fuerza, con la intención de situar el lugar de la resistencia y decantar el lugar que tiene aquí la *parresía*.

Volvemos entonces desde la mirada ontológica para reconocer desde la actitud esquizoanalítica aquello que puede denominarse crítica de nosotros mismos, es decir, la actitud desde la cual se pueden analizar históricamente los límites que nos son impuestos y que pueden llegar a ser entendidos como posibilidad de transgresión. De tal manera que la invitación transita a la invitación a desujetarnos para alcanzar una mirada crítica de ese moldeamiento que nos ha llevado a «ser como somos»; desde los planteamientos de Foucault se trata, entonces, de ir más allá del rechazo molar de las verdades instituidas por los discursos y presentes en las prácticas, para reconocernos críticamente; esto nos permite comprender la *parresía* como una crítica franca sobre «lo que nos creemos que somos» para deshabitar lo instituido y poder profundizar en el trabajo de sí mismo hacia la transformación que acontece en el sujeto y le permite afectar una estructura social y política, pues pone en perspectiva el diálogo entre la ética, el sujeto y la verdad.

La *parresía* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas) y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente, la *parresía* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para ayudar o mejorar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parresía*, el hablante

hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación y el deber moral en lugar del propio interés y apatía moral (Foucault, 2004, p. 46).

Tiene sentido aquí detenerse en la relación sujeto-verdad-poder, pues desde allí emerge el acontecimiento del encuentro entre la libertad del sujeto que se enuncia en el mundo y su compromiso ético con la verdad —la veracidad de lo dicho—, es decir, que está dispuesto a asumir el peligro que implica señalar la verdad; por lo tanto, esa relación consigo mismo y con la verdad trasciende como un acto verbal para posibilitar la relación con la verdad en la que interactúa el otro.

La configuración de subjetividades de resistencia en la condición neoliberal se configura a partir del entramado de la *parresía* y la expresión que pone en relación con el sujeto, con la verdad y con los otros; de tal manera que la franqueza, la verdad, el peligro, la crítica y el deber se entrelazan para configurar al *parresiastés*.

El primer escenario que aparece se enuncia en la expresión de la franqueza directa en las formas de expresión que evitan la existencia de figuras retóricas; en palabras de Foucault (2004), nos referimos a «una forma de relación entre el hablante y lo que dice, pues en la *parresía*, el hablante hace manifiestamente claro y obvio que lo que dice es su opinión. Y hace esto evitando cualquier clase de forma retórica que pudiera velar lo que piensa» (p. 47). Entonces, no es necesario persuadir al otro o manipular los esfuerzos para incidir en las acciones de los otros, porque la verdad es el punto de partida y en ella se encuentra la evidencia en un sentido intrínseco.

La verdad no es esencialista, va acompañada de la moral del sujeto dispuesto a sumirla desde el pensamiento y el acto de comunicarla; entonces, la relación que establece el *parresiastés* como sujeto es con la verdad y no con los objetos, descendiendo de esta manera la externalidad existente para permitir que el sujeto, desde la relación con la verdad, se conciba a sí mismo y desde ahí configure su relacionamiento con el mundo. «El “juego parresiástico” presupone que el *parresiastés* es

alguien que tiene las cualidades morales que se requieren, primero, para conocer la verdad y, segundo, para comunicar tal verdad a los otros» (Foucault, 2004, p. 40).

El juego que se va configurando lleva a la existencia del peligro y convoca cierta atención sobre el comportamiento del *parresíastés*; es decir, la propia vida está en juego cuando es necesario decir la verdad. A su vez, implica estar dispuesto a morir por la verdad y relativizar la seguridad otorgada por el silencio. «Se dice que alguien utiliza la *parresía* y merece consideración como *parresíastés* sólo si hay un riesgo o un peligro para él en decir la verdad» (Foucault, 2004, p. 41).

La relación acontece hacia una disposición crítica en tanto el *parresíastés* obra de manera coherente con la verdad y no está dispuesto a engañarse a sí mismo; de esta manera, emerge una existencia otra, y la verdad se torna en el epicentro de la vida, lo cual exige una reflexión autocrítica y la apertura del sujeto para comprender su relación con la verdad. Esto entonces se decanta en la relación del *parresíastés* con el poder porque direcciona las actuaciones en situaciones determinadas y quien tiene la verdad puede interpelar a los otros (sujetos, instituciones) desde las diversas relaciones que pueden establecerse.

La función de la *parresía* no es demostrar la verdad a algún otro, sino que tiene la función de la crítica: la crítica del interlocutor o del propio hablante. [...] La *parresía* es una forma de crítica, tanto hacia al otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación en la que el hablante o el que confiesa está en una posición de inferioridad con respecto al interlocutor. El *parresíastés* siempre es menos poderoso que aquel con quien habla (Foucault, 2004, pp. 43-44).

La relación que ha establecido el *parresíastés* con la verdad introduce una relación con el deber, en tanto lo implica con esos otros con quienes habla, retornando en un lugar ético, de tal manera que su existencia se configura a partir de una relación que lo convoca con el poder y desde allí se configuran unos límites de acción moral.

En la *parresía* decir la verdad se considera un deber. El orador que dice la verdad a quienes no pueden aceptar su verdad, por ejemplo, y que puede ser exiliado o castigado de algún modo, es

libre de permanecer en silencio. Nadie le obliga a hablar, pero siente que es su deber hacerlo (Foucault, 2004, p. 45).

Comprender hasta aquí la existencia *parresiástica* y la expresión de aquellos aspectos que configuran la subjetividad del *parresíastés* permite develar el marco desde el cual se resiste a los modos de sujeción que son propios de la gubernamentalidad; por ello, esta última idea fuerza, a manera de conclusión, plantea cómo la posibilidad de cuidado de sí como forma que adquiere la *parresía* se configura en un modo de resistencia en la condición neoliberal.

Aquí encontramos, entonces, que la interrelación entre las técnicas para el gobierno de los otros y las técnicas de sí resulta relevante para comprender que el cuidado de sí o la estética de la existencia se sirven de ellas para fundamentar las prácticas de sí o lo que ha sido llamado políticas de vida, en tanto el *parresíastés* (al configurarse desde esa relación sujeto-verdad-poder) hace posible una subjetividad desde la libertad del sujeto que potencia la vida desde la verdad y se expresa en aquellos modos de actuación desde los cuales se resiste a los límites instalados desde la gubernamentalidad.

El *parresíastés* ha configurado una relación consigo que es distinta y desde allí su comprensión con lo político tiene un giro que convoca su comprensión como el espacio interior de decisiones en el que cada uno debate consigo mismo.

La expresión de la *parresía* desde el cuidado de sí acontece en tanto estrategia de resistencia, porque desde la franqueza, la verdad, el peligro, la crítica y el deber tejen una forma de existencia que tiene la capacidad de afectar lo político desde las posibilidades de libertad del sujeto, una vez su existencia está atravesada por el «coraje de la verdad».

Dicha resistencia a la condición neoliberal existe desde la relación consigo mismo, porque el sujeto se comprende a sí mismo y desde allí determina unas formas de relación con los «otros», a partir de la verdad y el poder; en este sentido, el cuidado de sí es a su vez un cuidado del otro desde el momento en el cual la com-

preñón de la existencia implica, para el *parresíastés*, tener la capacidad del decir y obrar verdadero, incluyendo al otro en los límites morales que se han definido por la apertura a la afectación del *parresíastés* y de su posibilidad de afectar a otros, así como de la responsabilidad inherente al tener el poder sobre sus decisiones y estar dispuesto al riesgo de la propia muerte cuando nombrar la verdad se requiere.

En el caso [...] del hombre libre, creo que el postulado de toda esta moral sería que el que cuidase como se debe de sí mismo, se encontraría por ese mismo hecho en grado de conducirse como se debe en relación a los otros y por los otros. Una ciudad en la cual todo el mundo cuidase de sí como debe sería una ciudad que andaría bien y que encontraría allí el principio ético de su permanencia (Foucault, 2000, p. 264).

Las subjetividades que resisten a las condiciones neoliberales pueden repercutir de manera positiva desde el cuidado de sí; desde el estar siendo, en relación con los otros para devenir soberano de sí. Se presentó en este escrito el peligro del presente y la tarea de la reflexión ética, que no consiste solamente en descubrir lo que «somos», sino en rechazar lo que «somos» como producto del sistema de control, liberarnos del tipo de individualización que está ligada al ejercicio del poder en el contexto de la condición neoliberal. La tarea será promover nuevas formas de subjetividad que rechacen la clase de individualidad que se nos ha impuesto, será tratar de imaginar y construir lo que podríamos estar siendo, porque siempre seremos una página en blanco que nos da derecho a soñar.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2002). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BUTLER, J. (2001). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault.

Transversal texts. Recuperado de <https://transversal.at/transversal/0806/butler/es>

- CASTRO-GÓMEZ, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michael Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre / Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar / Universidad Santo Tomás de Aquino.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2006). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Pre-Textos.
- DÍAZ, S. (2014). Cartografías de un pensamiento corporante: arte, teatro y subjetividad desde G. Deleuze. *Fractal. Revista de psicología*, 26(especial), 495-508.
- ESPOSITO, R. (2004). *Bios: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (1993). ¿Qué es la ilustración? *Revista de Filosofía*, (7), 5-18.
Recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/download/13201/12741>
- FOUCAULT, M. (1995). *Dits et écrits* (tomo IV). París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (vol. III). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2000). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Nombres. Revista de filosofía*, (15), 257-280.
- FOUCAULT, M. (2003). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2004). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2015). Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, 1983. En J. Álvarez (Ed.), *La ética del pensamiento para una crítica de lo que somos* (pp. 343-370). Madrid: Biblioteca Nueva.
- GUATTARI, F. (1992). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- HAN, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2000). La producción biopolítica. *Otrascosas, 1*. Recuperado de <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/hardt.htm>
- HERNER, M. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Revista Huellas*, (13), 158-171. Recuperado de <https://repo.unlpam.edu.ar/handle/unlpam/2729>

- LARRAURI, M. (2014). El deseo según Deleuze. Recuperado de <http://carmeperformer.weebly.com/uploads/5/2/9/6/5296680/deseodeleuze.pdf>
- MARTÍNEZ, J. (2010). *La universidad productora de productores. Entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- MARTÍNEZ, J. (2014). *Subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- MARTÍNEZ, J. (2018). Esquizoanálisis: actitud crítica metodológica como dispositivo para visibilizar las tensiones y las prácticas sociales. En C. P. Uribe Loreto (Coord.), *Conferencias CIICS 2016: entre tensiones y nuevas prácticas sociales* (pp. 45-70). Guayaquil: Universidad de Casa Grande.
- MÚNERA, L. (2008). *Normalidad y excepcionalidad en la política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- PABÓN, C. (1998). Creatividad y Experimentación. En *Memorias del Primer Congreso Internacional de Creatividad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana- Colciencias.
- PABÓN, C. (2000). Actos de fabulación - Arte, cuerpo y pensamiento. En *Proyecto Pentágono. Investigaciones sobre arte contemporáneo en Colombia* (pp. 67-114). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- RÍOS, R y COSSIO, J. (2012). *Biopolítica para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.
- SACCHI, E. (2010). Biopolítica, población y público: los estudios culturales y la biopolítica. *Ciências Sociais Unisinos*, 46(3), 225-231. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93820650002>

12.

Subvirtiendo la vida como lo que hay. Una lectura de la (bio)política desde Badiou y Foucault

Subverting life as what there is. A reading of (bio)politics from Badiou and Foucault

Miguel Ángel Olivo Pérez

Universidad Pedagógica Nacional, México

Juan Manuel Rodríguez Rojas

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Desde la Revolución francesa, en política, la falta de deseo de cambio siempre se ha manifestado a través de dos signos inequívocos, mismos que han persistido sean cuales sean las épocas o los colores con los que se anuncien los proyectos. Ambos se ubican a nivel de las percepciones de la realidad: uno de tales signos puede advertirse en el planteamiento de que la realidad solo es y solo puede ser una. Como si se tratara de un mobiliario e individuos manipulables a voluntad. En esta concepción, se sostiene que solo basta hacer el recuento de lo que existe, o sea, de lo que hay, y se tiene para hacer algo con eso, sobre todo como dicen los tecnócratas: hay que administrar lo que hay. El otro signo se da mediante la convicción de que vivimos en el mejor de los mundos posibles, que en el fondo equivale a decretar que no hay posibilidad de otros mundos más que este, cuyo orden se plantea como autoevidente, por lo que sería propio de necios e ilusos pretender modificarlo en su fundamento y rasgo básico, cuya expresión máxima se encuentra signada por el Estado administrador del capital parlamentarismo.

En su crítica a la modernidad en sus manifestaciones más monótonas, aburridas, cosificadas e injustas, De Ventos (1982) llegó a plasmar como sensación de engaño (en sus propias palabras: «nos dan gato por liebre») no solo el orden político y económico amplio básico en el que nos mantienen con el Estado de capital-parlamentarismo más allá de cualquier apariencia de cambio, sino con el arreglo de la vida cotidiana misma, exactamente igual todos los días: el mismo tipo de noticias en los medios de comunicación, la misma apariencia de infraestructura callejera en todas las ciudades del mundo, como semáforos, banquetas, asfalto, centros comerciales, casas, edificios, calles trazadas en su mayoría en cuadras. La monotonía se extiende a las mismas etapas del día consistentes en desayunar, ir al trabajo, regresar a casa a comer o descansar para después dormir y al otro día volver a levantarse en una especie de rutina que finalmente nos hace sentir al mismo tiempo los mismos y, sin embargo, más ajenos que nunca a nosotros mismos, como le sucedió en una época ya tan temprana a Fernando Pessoa al sentirse una mónada sin puertas ni ventanas al mundo (Lapoujade, 2018, p. 9). La vida entendida como lo que hay se caracteriza sobre todo por tener eliminada de antemano la posibilidad de un mundo diferente. Dicha posibilidad de otra vida es lo que a nuestro juicio se puso en juego precisamente en el acontecimiento de las últimas elecciones presidenciales en México, donde cabe reflexionar sobre la verdad y la nueva esperanza despertadas en el pueblo.

En efecto, en medio de aclamaciones, y con un Zócalo atiborrado de personas con libre asistencia, el primero de diciembre del 2018, Andrés Manuel López Obrador realizaba su primer discurso como presidente de la república mexicana. La promesa de una cuarta transformación en la vida política de México aparecía no solo como retórica discursiva, sino como una posibilidad real dentro de un tejido mundial que hacía imposible pensar los cambios. La aparición de un sujeto en la política que funcionaba como catalizador de la reciente historia de crisis del país no solo bañaba de promesas a un pueblo urgido de transformaciones, sino que invitaba a pensar los posibles resultados en las formas de organización del poder

y sus modos de reproducción.

Que la política a partir del siglo XVIII se haya convertido en (bio)política, es decir, en mero control y determinación de la vida a través de dispositivos (disciplinarios, securitarios, empresariales, etc.) en los que el poder soberano claudicaba frente a formas de organización más sutiles y eficaces para la reproducción, control y gobierno de las poblaciones, no solo expresaba el comienzo de un (bio)poder en el que solo importa la determinación y el cálculo de lo que hay, sino la desaparición de sujetos con la posibilidad política de transformación de ese marco.

Que un sujeto en 2018 apareciera en el marco de las (bio)políticas encargadas de gestionar lo que hay y se dijera a sí mismo como un gobierno posneoliberal (fuera de lo que hay), que no miente y dirigido al pueblo (y no a las poblaciones), que no reproducía los dispositivos empresariales y que invitaba a la esperanza (una idea por encima de los cuerpos disciplinados, las poblaciones regularizadas y las almas gobernadas abre entonces la posibilidad de una reflexión más allá o más acá de la (bio)política en la que se pueda discutir el modo de operación política de los sujetos en la transformación de la realidad social, el tipo de sujeto encargado de dicha transformación y las consecuencias de su aparición en la vida de los vivientes.

Considerando lo anterior, el presente trabajo se propone como un ensayo y ejercicio crítico de aplicación deliberada de las miradas de Badiou y Foucault a lo que apostamos pensar como uno de los acontecimientos más importantes de México en los últimos veinte años: el triunfo de la izquierda en las elecciones de 2018. Que dicho triunfo tuviera como objeto la posibilidad de transformación real de las condiciones (bio)políticas y que existiera un agente-núcleo en el que se condensaran en carne y hueso todas las posibilidades de otra vida del gobierno de lo que hay nos obliga a pensar los posibles encuentros y diferencias entre la noción de política y sujeto revolucionario en Badiou y, paralelamente, la noción de biopolítica y sujeto ethopolítico (revolucionario) de Foucault.

La (bio)política del presente

En el presente apartado, se procederá a aclarar las coordenadas de lo que hay desde el punto de vista de Badiou y, posteriormente, se ensayarán brevemente algunas aplicaciones de las principales premisas de su teoría al fenómeno de la 4T. Por su parte, en el siguiente apartado se realizará lo respectivo con Foucault y la 4T.

En su último libro, *The immanence of truths*, al defender la idea del infinito contenida en la verdad de los acontecimientos, Badiou (2022) señala que no existe acceso directo a dichos fenómenos, por lo que la tarea tanto de políticos como de filósofos, e incluso también de artistas, científicos y sujetos del amor que decidan apostar por la fidelidad a los acontecimientos de verdad, recae en una crítica a la finitud y el esfuerzo por trascender hacia el infinito (p. 249). Para este autor existen cuatro operadores de la finitud frente a los cuales es menester tomar medidas, a efectos de efectivamente asegurar que se está realizando un trabajo con la finitud y no un mero gasto, o sea, que se está accediendo o al menos se da el esfuerzo por acceder a lo infinito en lugar de permanecer en lo finito. Tales operadores de lo finito, que tienden a obligar a permanecer dentro de lo finito, son la identidad, la repetición, el mal y la necesidad-Dios (pp. 103-170).

Ahora bien, a propósito de la noción de «la vida como lo que hay», antes brevemente esbozada, es decir, la vida en la mismidad diría Vicent Descombes (1998), cabe reflexionar en los dos primeros operadores de lo finito expuestos, desmenuzados y criticados por Badiou: la identidad y la repetición, ya que ambos se encuentran presentes en la vida prefigurada por sistemas expertos que reproducen lo que hay, planteando y promoviendo hasta la saciedad la ideología de que es imposible salir de lo mismo, o sea, del mismo sistema capital parlamentarista en que hoy nos encontramos sumergidos hasta la médula, de tal manera que pareciera que nadie quiere salir del mismo ni desea pensar en sus fronteras ni en posibles nuevos mundos.

Cuando se habla de vida y se reflexiona sobre el transcurrir de sus avatares — no solo objetivos, sino también subjetivos—, se incurre en el riesgo, como tantas veces le sucedió a Henry Bergson, de ser acusado de exaltar el irracionalismo. Sin embargo, ni el filósofo francés ganador del Premio Nobel hace casi cien años ni el propio irracionalismo entendido como corriente de pensamiento han visto sus credenciales totalmente desacreditadas, mucho menos cuando se ha admitido de manera cada vez más amplia que hay muchas más cosas más allá del sentido y de los distintos tipos de hermenéutica que suelen ponerlo en el centro de su interés.

Independientemente de si el irracionalismo merece un lugar en el pensamiento contemporáneo o no, se encuentra la cuestión de cómo es que la vida en su pulsión y palpitar objetivo-subjetivo, es decir, en lo más íntimo de las experiencias de todos quienes habitamos en estos momentos el planeta, ha logrado ser objeto de prefiguración. Como muestra de que ello efectivamente ha sucedido desde hace ya muchos años y como prueba de que, hasta el asombro mismo, el espíritu de aventura, la conquista de tierras o esferas lejanas están todos ellos ya bastante domesticados, puede recordarse la película de Jean Renoir *La regla del juego* (1939), donde el personaje del piloto, símbolo de la expansión de la subjetividad moderna, es la primera víctima mortal en la película.

Sucede que, en los actuales tiempos de proliferación de los discursos de moda de la tolerancia, no solo el otro es negado: también lo es el gran otro: lo desconocido por antonomasia y, peor aún, todo aquel que se atreva internarse en él. En nuestra sociedad, recuérdese, no se respeta a los locos como en otras sociedades sí se hacía. En el fondo, se trata del secuestro de la experiencia, tema que la sociología de los años ochenta —p. e., Giddens (1991)— llegó a avizorar, pero del cual en los años subsiguientes se dejó de hablar.

La situación no sería tan grave si no fuera porque, en el terreno seguro de lo delimitado como conocido, nuestras vidas tal como las conocemos y reconocemos diariamente son objeto de una especie de intensa prefabricación. ¿Quiénes la prefabrican? ¿Dónde están ellos? ¿Cuáles son las operaciones de dicha prefabricación?

¿No habíamos dejado al *Big Brother* atrás, en los tiempos del fascismo, nazismo y demás totalitarismos? Irónicamente, hoy en día resulta sostenible la tesis de que ningún totalitarismo ha llegado tan lejos como el que, de manera disfrazada, agazapado en la nueva ideología de la libertad, es capaz de presentarnos como espontáneas muchas de las vivencias consideradas clave en nuestras vidas contemporáneas, pero que en realidad ya están previstas de antemano por fabricantes de la industria cultural. La manera en que los jóvenes se divierten es una muestra más que elocuente de dicho fenómeno. Así, por ejemplo, tanto cuando los jóvenes se adentran en los videojuegos como al momento de que gritan y corean las canciones de sus ídolos de moda, cada emoción y sentimiento que experimentan como emergidos desde lo más profundo de su ser está ya estudiada y prevista en sus rasgos principales por quienes intervienen en el diseño de los artefactos simbólicos que circulan en el mercado de las industrias culturales. Así, por ejemplo, es claro que en los grandes conciertos de música de hoy predomina un proceso de catarsis donde se puede advertir más un círculo repetitivo de entrada y salida de la rutina diaria que una clara intención de un *Aufhebung* de la vida espiritual en la gran mayoría de millones de jóvenes que acuden a dichos conciertos.

Contra todo sentido común, al que la misma ideología actualmente imperante nos impide acceder, puede afirmarse que la vida, en su experimentación más íntima, en sus posibilidades culturales más refinadas o su expansión infinita más insospechada, se encuentra en exceso expuesta a la experimentación y manipulación de sistemas expertos que hacen circular en el «libre» mercado sus «productos», es decir, su producción de subjetividades. Lo que no hay, lo que se extraña es más bien la producción de sujetos, de individuos dispuestos a encarnar el cambio en un mundo en el que, casi todos, pese a proliferar como veneno los barbarismos, damos por hecho que tendremos, en el mejor de los casos, que soportar la proximidad de la destrucción y, en el peor, padecerla directamente.

En lo que respecta a Foucault, su reflexión sobre el poder y sus modos de ejercicio presentaba el despliegue de la racionalidad política en la que vivimos como

un conjunto de procesos en los que lo único que interesa es el modo de reproducción del *statu quo* a través del dominio y control de la vida. De tal manera que, si pensamos a profundidad, dicho modo de ejercicio del poder que tomará como fin el control y determinación de las poblaciones desde dispositivos securitarios (Foucault, 2006) y el gobierno de las conductas desde la interiorización del poder en los cuerpos (Foucault, 2007) constituye a la política como una mera reproducción de lo que hay. Desde esta visión, el camino que ha recorrido el poder y sus tecnologías a lo largo de la historia nos ha llevado a pensar la política como el ejercicio de gobierno de las determinaciones de lo que existe; de ahí que el político se haya convertido en un buen estadista y que las decisiones que recaen en él sean solamente cuestiones procedimentales. Dicha situación permite comprender de manera más clara la forma en que el poder ha sustituido la soberanía por una economía del poder cada vez más sutil y orientada al gobierno de las conductas con la finalidad de convertir los cuerpos y las almas de los vivientes en mecanismos de reproducción del sistema. Si lo comprendemos así, el análisis del poder que en los setenta ocupó todo el trabajo de Foucault² no solo explicitaba los modos sutiles de control de los cuerpos y las poblaciones, sino que hacía evidente la cada vez más imposible intervención de los sujetos en las determinaciones políticas y, con ello, volvía comprensible el modo en que se nos ha robado la posibilidad de pensar un cambio en política.

El proyecto foucaultiano de generar una actitud reflexiva con respecto a nuestro presente (dirigida a comprender cómo las cosas existentes han llegado a ser lo que son, para después preguntarnos sobre la posibilidad de que sean de otra forma, o de salir del estado de cosas de lo que hay) se inscribe como un pensamiento político del porvenir que busca salir de la (bio)política de lo que hay (Foucault, 2001). En este sentido es que la biopolítica de Foucault es una descripción del modo en que poco a poco la maquinaria del gobierno comenzó a convertir la política en mera instrumentación para la reproducción de lo que existe y, con ello, hizo imposible pensar un espacio de la política para la transformación y la emergencia de sujetos

capaces de funcionar como motores del cambio. Sus estudios sobre cómo el poder fue constituyéndose como un modo de ejercicio dirigido a «hacer vivir y dejar morir» (Foucault, 1998) revelaron las formas disciplinarias sobre los cuerpos y las prácticas biopolíticas que determinaron el ambiente de subsistencia de la vida de las poblaciones, creando el lugar propicio para el mejor funcionamiento del sistema económico (Foucault, 2014). Con ello, Foucault vislumbró un paulatino cambio en las determinaciones de la política que, de pasar por las decisiones soberanas sobre cómo será un buen gobierno, pasó a las determinaciones calculadoras sobre cómo constituir a los gobiernos como perseguidores del mejor dominio de los cuerpos y los ambientes de las poblaciones. Que la soberanía haya cedido su paso a la gubernamentalidad puede entenderse como la sustitución de un entendimiento de lo político, dentro del cual la discusión humanista sobre el deber ser de los gobiernos juega un papel clave que pasó a ser sustituido por una mera política de gobierno de las conductas a través de los mecanismos biopolíticos.

La aparente sensación de desconcierto que provoca Foucault (2007), al suspender y dar por terminados sus estudios sobre la (bio)política en el curso Nacimiento de la Biopolítica, deberá entenderse no como una renuncia a la comprensión del presente, sino como el estudio final del modo en que la gubernamentalidad neoliberal ha terminado por apropiarse de la vida de los sujetos, inculcándoles en sus ideologías la negación de cualquier posibilidad de cambio. Que el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano (objetos de estudio de su último trabajo sobre la biopolítica) hayan encontrado el modo de convertir a los sujetos en empresarios de sí mismos y que detrás de ello se encontrara la última forma de control biopolítico —ya no dirigido a los cuerpos ni a las poblaciones, sino al alma de los vivientes— prueba el modo en que Foucault realizó un estudio completo de nuestro presente y la manera en que este había sido constituido a partir de un marco económico en el que se le negaba a los sujetos y a la política cualquier posibilidad de transformación.

La aparición en 2018, en la política mundial, de un gobierno de izquierda en México en el que se proponen esquemas políticos con pretensión de superar el neoliberalismo y su forma de producción inquieta los límites y alcances de la descripción biopolítica realizada por Foucault. Pareciera que en la propuesta de renuncia al esquema de producción neoliberal puede encontrarse un salto hacia una nueva forma de ejercicio del poder en la que la conversión del alma de los vivientes en mero objeto de producción de valor fuera puesta en cuestión para hacer posible una nueva forma de vida separada de la dinámica del poder actual. De hecho, el interesante quiebre de la política administrativa que solo gestionaba y hacía un conteo de las condiciones existentes por una política dirigida a la redistribución de la riqueza, a construir una realidad en la que los pobres sean el fundamento y la base de las políticas económicas, no solo escandaliza las determinaciones de los economistas, sino que pone en juego el principio en política en el que todo deberá mercantilizarse. La propuesta de cambiar el régimen de corrupción, de enriquecimiento exagerado de unos cuantos, a costa del empobrecimiento de la mayoría, así como la política dirigida al entreguismo de los intereses del país a las inversiones extranjeras, parecen romper la atmósfera del poder en la que se construía un mercado empresarial para el que todo se convertía en valor económico. La revolución de las conciencias y la apertura a un pensamiento crítico solidario parecen propugnar un cambio significativo en las formas de ejercer el poder y el modo en que los sujetos participan. Si el neoliberalismo había creado un marco en el cual los poderes se ejercen destituyendo a los sujetos de cualquier verdad, pensar más allá del marco abre la posibilidad de otra vida.

Tanto a nivel del cambio de época que significa el fin del neoliberalismo como en la coyuntura de los impactos inmediatos ocasionados por un posible nuevo «despertar de la historia» (Badiou, 2012), la cuestión de qué tipo de sujeto se está dando y cómo pensarlo aún se encuentra insuficientemente abordada a la vez que considerablemente descuidada. Ante tal situación, resulta casi inevitable la tentación de «subirse en los hombros de gigantes» (como lo son Badiou y Foucault)

para atreverse a erigir miradas y formas de pensar diferentes. En consecuencia, en las siguientes líneas se trazarán algunas hipótesis preliminares sobre cómo es que pueden estar dándose los nuevos sujetos emergentes de la 4T, lo cual se realizará a manera de primeros, gruesos y arriesgados intentos de esbozos.

(Bio)política y sujetos de la 4T desde las miradas de Badiou y Foucault

En su pequeño pero significativo ensayo *La ética*, Badiou (2004) denuncia el acto de barbarie contenido en la operación de reducir la vida al nivel de lo animal. Ello resulta especialmente notable en el discurso y prácticas de los derechos humanos, específicamente, cuando el énfasis de la defensa de la vida es puesto en el cuerpo dañado, es decir, cuando las víctimas son consideradas desde un punto de vista estrictamente biológico. En efecto, la concepción que ubica a nivel de lo animal a las víctimas se evidencia con claridad en el hecho de que el secuestro y la tortura figuran entre los principales asuntos considerados como propios de la intervención de los activistas en derechos humanos. En este sentido, el discurso de los derechos humanos niega a los individuos-cuerpos como seres capaces de poseer y crear ideas. Gracias a la visibilización de esta grave falta, puede advertirse la radicalidad del enfoque de Badiou al aseverar que en este mundo no solo hay cuerpos y lenguajes: también hay verdades. En consecuencia, corresponde a la filosofía establecer a posteriori los protocolos de discusión sobre las mismas. De esta manera, la verdad se instala como la instancia disruptiva de lo que hay, ante la cual pueden o no concurrir sujetos encarnantes de la militancia en sus inscripciones materiales.

Por su parte, Foucault, en el esfuerzo por salir de la economía biopolítica instalada en el núcleo del modo de ser de la gubernamentalidad neoliberal, se encontró con la necesidad de buscar algunas prácticas de sujetos capaces de reencontrarse con la verdad y hacer de su vida una vida verdadera. De ahí sus esfuerzos en los ochenta por pensar las prácticas de sujetos griegos y sus estilos como formas que habría que renovar para salir de las (bio)políticas de lo que hay. Para nuestra re-

flexión, al final de su vida, en un curso sobre la *parresía*, el encuentro con una forma de subjetividad en la que se ponía en juego *una forma distinta del decir verdadero, de práctica de gobierno y de tecnología del yo* constituye el lugar más sugerente para contraponerse a las prácticas de gobierno neoliberal. La figura de los cínicos como una forma de vida con potencia política de transformación de las formas de la (bio)política de lo que hay no era para este un ejemplo a seguir, sino una categoría transhistórica que habría que analizar para reintroducir al sujeto en los marcos del poder y hacer posible un cambio político. De ahí que, en el curso sobre la *parresía*, se esfuerce por caracterizar y mostrar la forma de sujeto que propone, para preguntarse sobre el modo en que tal caracterización puede recorrer la historia de los sujetos del cambio.

El personaje político Andrés Manuel López Obrador, como figura subjetiva que se opone al marco de las (bio)políticas de lo que hay y abre una nueva posibilidad de verdades para los sujetos, resulta interesante. En el sentido badiouano, este sujeto se convertiría en capaz de promover verdades y abrir espacio para la irrupción de lo nuevo, instalando mediante el ejemplo la militancia de una verdad por encima de los meros cuerpos y lenguajes. En el sentido foucaultiano, renovarían la potencia ethopolítica de los cínicos, construyendo una nueva verdad por encima del mero gobierno de las conductas. En ambos, la posibilidad de un sujeto capaz de poner en crisis lo que hay y abrir la esfera de lo nuevo resulta pensable. Que AMLO se inscriba en dicho marco no lo hace un símil y ejemplo fiel de las operaciones subjetivas que revelan los autores, sino tan solo una posible forma de anunciar que es posible un mundo otro.

Encuentros y diferencias

La crítica y combate del partido político Morena en contra del neoliberalismo coincide con el cometido foucaultiano de evidenciar y denunciar la biopolítica neoliberal como una forma de producción del poder, en el que la vida de los sujetos

es constantemente desmembrada de cualquier verdad, al convertirlos en meros engranajes de una gran maquinaria al servicio del enriquecimiento de unos cuantos.

De manera semejante, el combate contra la desigualdad social, que reivindica la verdad de los inexistentes devenidos en existentes a través de las políticas sociales promovidas por el gobierno de López Obrador, se presenta sin duda como una irrupción que rompe con más de 35 años de inercia al alza de los privilegios económicos de quienes como «mexicanos» se cuentan entre los más ricos tanto del país como del mundo. Ante este inesperado y nuevo escenario, cabe preguntarse: ¿qué efectividad tienen tales combates contra la desigualdad? Si bien es evidente que las políticas sociales que han tendido en los últimos cuatro años a redistribuir la riqueza en México no exactamente han perseguido «la máxima igualdad», sino solo, si acaso (lo cual está pendiente de ser demostrado), han favorecido la disminución del índice de Gini de la desigualdad social. Ante ello, de cualquier manera, no se puede evitar la tentación, ni menos la insinuación, de que en tales políticas está presente una especie de adhesión al comunismo en el sentido en que lo entiende Badiou: «La máxima igualdad» para todos. En este sentido, el franco rechazo que hace Foucault de los individuos como apéndices de una maquinaria es al mismo tiempo una lucha por su igualdad en cuanto seres humanos.

Badiou y Foucault coinciden en su crítica al neoliberalismo como una poderosa instancia generadora de individuos apéndices de máquinas y, por ello, inexistentes como seres, sobre los cuales además recae el peso de numerosas injusticias derivadas de la desigualdad en varias dimensiones (p. e. política, económica, social y cultural). En ambos autores, la eliminación de la capacidad de verdad en los individuos despreciados y depreciados juega un papel clave en sus teorías e imaginarios sobre las posibles salidas que podrían encontrarse a sus lamentables condiciones. Así como la verdad o, mejor dicho, las verdades pudieron ser eliminadas en dichos posibles seres, ello no implica que se pueda acabar por completo con sus verdades, por lo que se les puede considerar seres en potencia, seres con capacidad de verdades futuras.

La cualidad de la potencia de su devenir en seres, es decir, de la posibilidad de devenir en existentes al dejar de ser apéndices de máquinas y restituirlos de la injusticia que sobre ellos se comete, es la razón por la cual no se puede afirmar categóricamente que el poscapitalismo o el posneoliberalismo es solo un semblante más del capitalismo que siempre ha existido o de lo que hay. En consecuencia, no es lo mismo juzgar al capitalismo desde sus propios parámetros y leyes internas (mercado, acumulación de capital, ganancia, imperio de la mercancía y su contabilidad en números, etc.) que desde fuera (ética de la contingencia, conciencia moral, acontecimientos y verdades).

En la discusión sobre si dicho cambio es solo otro semblante más del capital o uno que efectivamente rompe con lo que hay, a ojos de Foucault, el capitalismo a través de su historia ha producido los cambios en la organización del poder y su despliegue. Por lo que habría que estar alerta del modo en el cual el poder teje su relación con los sujetos y los desposee de sus verdades. Específicamente, en su concepto de génesis histórica reside la posibilidad de otro devenir restituyente de las injusticias y las verdades. Con lo cual Badiou tiene gran afinidad, pues para él las situaciones poseen siempre en su seno la potencia del conjunto vacío, del exceso de subconjuntos, así como elementos extraños, características que, en determinados momentos, tornan imposible decidir, nominar y discernir sobre si una situación es efectivamente una verdad-acontecimiento o no. O, en otras palabras, si el capitalismo es igual o diferente de lo que había antes.

En este sentido, habría que detenernos a pensar si la salida del marco neoliberal es una promesa de salida y final del capitalismo o una nueva metamorfosis de la (bio)política capitalista que a lo largo de la historia ha construido formas de apropiación de aquello que le había sido negado. En este sentido, la (bio)política, desde Foucault, nace como forma de apropiación del cuerpo en ejercicios anatómopolíticos que disciplinan los cuerpos para su mejor habilitación en la producción; después, se transforma en un ejercicio que tiene como fin el control y determinación de la población buscando regular el derecho de vida y la selección de las vidas

mejor capacitadas para la reproducción, y, finalmente, con el neoliberalismo, la biopolítica se transforma en apropiación del alma de los vivientes para adueñarse de su experiencia, convirtiéndola en una empresa individual de valorización del capital. Que el posneoliberalismo no sea una ruptura con el capitalismo, sino una nueva forma de despliegue nos invita a pensar las posibles apropiaciones inesperadas detrás de ese nuevo semblante y que, más que creer que el gobierno en turno está produciendo los verdaderos cambios, deberemos estar alertas para reconocer cuáles son los fines de estos en el modo de producción capitalista y las formas de apropiación a las que se dirige.

Evidentemente, donde Foucault vería una nueva apropiación poscapitalista de las almas, Badiou más bien considera sustractivo el acontecimiento que propicia la irrupción de lo nuevo o, en el lenguaje de Foucault, la visibilización del movimiento de la metamorfosis (donde Badiou, por ejemplo, preferiría considerarlo en el momento de sus mismos comienzos). Para este autor, quizás una vez transcurrido algún tiempo, dicha visibilización sería posible, pero esta es ya una cuestión que se debe contrastar con los hechos y las experiencias consideradas en el marco de un protocolo de discusión filosófica. Podemos ver entonces cómo la comparación entre ambos autores es una cuestión de parámetros: mientras que Badiou se concentra en el momento del inicio del acontecimiento, Foucault atiende pacientemente aquellos tipos de metamorfosis de *larga data*, o sea, los que se van formando en lapsos de larga duración, inclusive hasta por siglos.

Esto no significa que Badiou descuide u omita en sus reflexiones las largas temporalidades, pues en varias partes de sus escritos también se refiere a estas, sino que, en sus estudios sobre el acontecimiento, prioriza el momento disruptor. Así, para Badiou lo interesante es el despertar de la irrupción repentina contra lo que hay, lo cual incluso puede darse en el trasfondo de una eternidad siempre posible de irrumpir en la verdad de lo que acontece o en el acontecimiento de una verdad. Por su parte, Foucault se dedica preferentemente al trabajo de abrir poco a poco la mirada hacia la metamorfosis del poder apropiador de nuestras almas,

ante la cual antes éramos ciegos. De este modo, ya sea que se trate de un súbito despertar o de uno lento, no hay duda de que la conciencia moral se eleva: en el primer caso, a través del afrontamiento de la contingencia (Meillassoux, la ética de la contingencia), el cual inevitablemente conlleva una reminiscencia, y, en el segundo, merced a una acumulación de índole aristotélica de las experiencias de la resistencia.

Más aún, tratándose del compromiso político que siempre se insinúa en todo despertar de la conciencia, cabe preguntarse si el acto de colocar la militancia al principio del despertar o al final de una paciente formación de genealogista no es, en última instancia, un acto de gracia de conversión cuando sucede al principio, o un acto de redención cuando se da al final.

Conclusiones

Una primera lección que arrojó el ejercicio anterior es puramente teórica. Así, a través de las anteriores y breves disquisiciones que no pueden sino tener un carácter de esbozo puramente ensayístico y especulativo (aunque en nuestra defensa y a riesgo de vanidad o falta de modestia, es necesario decir que tampoco es falto de rigor), pudimos advertir que la comparación entre dos filósofos abre la posibilidad de conformar y resaltar las polaridades que los caracteriza en un mismo nivel de abstracción. Por ejemplo, la ruptura con lo que hay, la gracia, la situación y la militancia. Tales polaridades pueden dar lugar a la posibilidad de trazar un programa de trabajo futuro centrado en aspectos específicos de determinadas teorías.

Por su parte, como conclusión de contenido, cabe señalar las consecuencias que se derivan de comparar dos autores de gran afinidad con respecto a la reivindicación de los depreciados de la historia. Detrás de sus inquietudes y reflexiones políticas de gran calado para las teorías del cambio en las ciencias sociales, puede encontrarse como factor común el gran compromiso con la causa de este tipo de seres, pero lo que es tanto o más importante aún: se evidenció su gran amor por

ellos. En este sentido, puede decirse que prácticamente sus vidas enteras y sus obras en las que fructificaron son un acto de terapia-amor en el que tanto Foucault se vio como Badiou se sigue viendo inevitablemente comprometidos.

Otra conclusión significativa tiene que ver con el lenguaje que cada autor emplea al procurar promover la ruptura con lo que hay: Foucault espera, mediante la paciente puesta en evidencia histórica de los mecanismos y formas de sujeción al poder, potenciar el deseo de liberación, igualdad y emancipación; mientras que para Badiou el lenguaje es una forma de inscripción material de unos pocos axiomas básicos, con base en los cuales encuentra la potencia de ir a la raíz de las cosas, a manera de propiciar desde la filosofía la reflexión sobre los acontecimientos. Ello, teniendo un trasfondo de numerosos falsos derroteros que desechar.

Por último, señalar la importancia de no quedarse en el nivel puramente teórico y advertir contra el peligro de anquilosar el pensamiento en la reflexión (mucho menos una mecánica) de meras polaridades abstractas, sino ser capaz de ir más allá y dinamizar, con reflexiones dialécticas inspiradas por las alas del deseo emancipador y la crítica, los puntos álgidos en donde mayor vida se localiza en los amplios textos de estos autores tan prolíficos, en cuyos hombros vale la pena siquiera intentar subirse, si no es que apenas conocer cómo puede ser ello posible en el avatar de subvertir la política como lo que hay.

Bibliografía

- BADIOU, A. (2004). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder.
- BADIOU, A. (2012). *El despertar de la historia*. Buenos Aires: Nueva visión.
- BADIOU, A. (2022). *The immanence of truths*. Londres: Bloomsbury.
- DESCOMBES, V. (1998). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Madrid: Cátedra.
- DE VENTOS, R. (1982). *De la modernidad. Ensayos de filosofía crítica*. Barcelona: Península.

- FOUCAULT, M. (2003). *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2012). *El coraje de la verdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2014). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo.
- GARCÍA, A. (1999). Esbozo de algunos conceptos de la teoría de la estructuración en torno a la identidad. *Sociológica*, 14(39), 161-174. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026676008>
- GIDDENS, A. (1991). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- LAPOUJADE, D. (2018). *Las existencias menores*. Buenos Aires: Cactus.

El biopoder, la gubernamentalidad y los animales no humanos

Jorge Vélez Vega

La aplicación reciente del concepto de gubernamentalidad a ámbitos tan alejados de los centros de interés de Foucault como la gestión de recursos humanos o la teoría de las organizaciones da testimonio de la plasticidad de ese esquema de análisis y de su capacidad de circulación en los espacios más diversos.

MICHEL SENELLART

El biopoder introduce a la vida en general, entendida como entidad meramente biológica, en las formas de gobierno. De esta manera, las relaciones de poder se ejercen sobre la vida y terminan por dominarla. Si el poder ahora se ejerce sobre la vida en general, entonces cabe pensar, desde el marco analítico del biopoder, los problemas del medio ambiente y la explotación de los animales no humanos en los experimentos científicos y en las granjas industriales. Este último problema se complicó y agravó a lo largo del siglo XX, puesto que el control de la vida de los animales no humanos ha traído complicaciones y preocupaciones que exceden los límites del cuerpo animal y que se enlazan no solo con los seres humanos (que los explota), sino también con el medio ambiente que está siendo devastado por la manutención y control de esas vidas encerradas en las granjas industriales. Para entender el complejo problema de la explotación de los animales no humanos hacinados en granjas, conviene analizar un objeto que nació en el siglo XVIII, tanto en los discursos de la economía como en los de la biología, y al que se le aplican

diversas tecnologías políticas; a saber: la población. El nacimiento del objeto población fue fundamental, como lo advierte Michel Foucault, para que el biopoder se desarrollara. Si existe el biopoder, se debe a que las estrategias políticas del siglo XVIII fueron capaces de controlar la vida humana a partir de entenderla como mera entidad orgánica con sus regularidades biológicas que pueden ser anticipadas e intervenidas. La tesis a desarrollar tiene como propósito fundamental tratar de mostrar cómo el concepto de población puede ser utilizado en el ámbito de los animales no humanos: cómo, en un fenómeno de población, los animales son encerrados e intervenidos por diferentes tecnologías para desarrollar sus capacidades al máximo, establecer tasas de reproducción que se vinculen con la producción de mercancías que salen al mercado, marcar límites de edad para darles muerte (poder soberano), intervenir los cuerpos con diferentes biotecnologías para promover la salud con los aportes de la medicina veterinaria, etc. En relación con el problema de la población, no se puede evitar hablar de la gubernamentalidad, puesto que es el tipo de ejercicio de poder que tiene por objeto a la población. Así, para desarrollar y sostener la tesis, el artículo sigue tres vías de análisis: a) la población humana, vía que remite a los análisis de Foucault para exponer el nacimiento del concepto de población, además de mostrar cómo es intervenida y controlada por el biopoder; b) el paso del gobierno sobre los seres humanos al gobierno verde (*green governmentality*), vía que presenta un tránsito que, al intentar superar las concepciones antropocéntricas, dirige al análisis de la vida animal no humana, y c) la población animal, vía que presenta el poder de normalización que se ejerce sobre el cuerpo de los animales.

La explicación de la población humana

Marine Dhermy expone en su texto «Sécurité, population, gouvernement: Un triptyque constitutif des dispositifs de sécurité» las condiciones de *movimiento* del biopoder: «El biopoder se mueve gracias a los dispositivos de seguridad a todas

las escalas de la vida. O más exactamente, los dispositivos de seguridad crean el biopoder. La relación es circular» (Dhermy, 2011a) [la traducción es nuestra]. Dhermy señala esto a partir de los análisis que realizó Foucault en su curso del Collège de France durante 1977-1978 titulado Seguridad, Territorio, Población (STP). Sin duda esto es correcto, pero cabe advertir que ya en el curso Hay que Defender La Sociedad (HQDS) y en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* (HS) aparece descrito un análisis que relaciona el biopoder con los mecanismos regularizadores. Dhermy (2011a) indica que «los dispositivos de seguridad llegan a ser los mecanismos dominantes del gobierno de la vida y de los vivos. [...] Aquello implica tres nociones fundamentales. Un objeto: la población. Un cuadro conceptual: el gobierno. Un objetivo: la seguridad» [la traducción es nuestra]. Los dispositivos de seguridad llegan a ser los mecanismos que gobiernan tanto a la vida como a los seres vivos, al identificarlos como miembros de una población.

Actualmente parece normal y cotidiano hablar de tal o cual población: la población mexicana, alemana o francesa. La variedad de temas que la implican va desde el ámbito político-institucional hasta el de las crisis económicas que atraviesa. De la misma manera, pareciera tan normal escuchar en la radio los anuncios de campañas de vacunación que no se dirigen a un sector específico de la sociedad o a un individuo particular, sino a todo el conjunto de individuos que habita un territorio. Está también lo cotidiano, por ejemplo, de los eventos deportivos que difunden masivamente información con el fin de fomentar la salud e incrementar la *calidad de vida*, así como prevenir enfermedades crónico-degenerativas como el cáncer o la diabetes. Lo ordinario de la *guerra* contra las drogas y la drogadicción encuentra su impacto en el nivel de la población más que del individuo por medio de la difusión mediática. Cumplir diariamente con los programas de reducción de la contaminación ambiental o para controlar el desperdicio de agua involucra a la población para que su conducta se dirija a los objetivos establecidos. Al escuchar en el noticiero nocturno las estadísticas sobre el índice de hombres y mujeres desempleados, de enfermos de diabetes, de consumidores de drogas, de

accidentes ocasionados por el consumo de alcohol en un fin de semana, solo cabe referir toda esa información a un cúmulo de complejos fenómenos relacionados con la población. Los ejemplos anteriores, apoyados en la estadística, destacan que el biopoder ya no se dirige al cuerpo individualizado, sino al conjunto de seres vivos. En México, tal vez como mayor exponente de estos casos, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) es el encargado de recolectar todos estos datos materiales que existen al interior de la población: los datos estadísticos recolectados por esta institución pueden dar cuenta del avance del crecimiento demográfico, del número de nacimientos o de decesos, del índice de personas con estudios profesionales, del número de huérfanos o del índice de personas de la tercera edad, etc. Los datos estadísticos son tan variados como lo son las distintas sociedades, dado que están en constante cambio. Sin embargo, dichos datos muestran a su vez que en la población existe una regularidad que se puede comprobar en intervalos de tiempo y según modelos matemáticos, incluso al punto de llegar a la predicción bajo estos métodos. Por esto mismo, la estadística llega a ser parte fundamental del biopoder y de los dispositivos de seguridad, puesto que ayuda a mostrar la realidad de la población.

Como lo advierte Foucault:

La estadística, que había funcionado hasta entonces [siglo XVI y XVII] dentro de los marcos administrativos y, por lo tanto, del funcionamiento de la soberanía, descubre y muestra poco a poco que la población tiene sus propias regularidades: su número de muertos, su cantidad de enfermos, la regularidad de sus accidentes. La estadística muestra asimismo que la población entraña efectos propios de su agregación y que esos fenómenos son irreducibles a los de la familia (Foucault 2006, p. 131).

La estadística, como instrumento y herramienta de análisis, se encuentra dentro del dispositivo de seguridad para mostrar la regularidad de la población. Con el conjunto de datos estadísticos, la población se hace evidente como objeto de intervención por parte del gobierno. La transformación del poder en biopoder ocurrió

precisamente al dar paso a un cierto tipo de administración de la vida, en la que existe y media una gestión o razón calculadora. Las relaciones de poder, como advierte Foucault, ya no atraviesan al cuerpo-máquina (anatomopolítica), sino al cuerpo-especie (biopolítica). Al introducir como objeto al cuerpo-especie, es decir, a los seres vivos de una misma especie, se puede consolidar la razón calculadora característica del biopoder. Foucault, en HQDS, señala que la población es un eje de acción muy importante para el biopoder:

La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de *población*. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento (Foucault 2000, p. 222) [las cursivas son del autor].

He aquí la relación existente entre la población y el biopoder. Una doble relación de ida y vuelta: por un lado, la población es el objeto de todos los mecanismos y técnicas aplicados sobre ella; es el blanco del gobierno en tanto que los dispositivos de seguridad se dirigen a controlarla y normalizarla, administrarla y estudiarla. Las estadísticas muestran la regularidad del movimiento interno y externo de la población, pero solo en la medida en que sirven como mero cálculo para poder predecirlo o en cierta medida transformarlo a futuro. En general, el cálculo estadístico administrativo tiene la única función de producir algún tipo de efecto en la población, ya sea positivo o negativo; el efecto solo se conocerá tras la aplicación de los mecanismos y estrategias. Población como objeto. Por otro lado, el complemento de la relación se da al entender a la población como sujeto. Ya en los ejemplos expuestos más arriba resulta evidente esta relación. Como sujeto, la población, en la serie de individuos o en la totalidad como especie, puede llegar a conducirse de una u otra manera según las estrategias y mecanismos de poder puestos en juego.

El programa Hoy No Circula funciona para que la población regule el uso que le da a sus automóviles; el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) emite campañas de vacunación para que la población acuda y acepte libremente la aplicación de la sustancia en el cuerpo con la finalidad de establecer un control de las enfermedades (en la medida en que pueden llegar a ser erradicadas). La población, desde el momento de su nacimiento, se convierte en objeto de las diferentes tecnologías y mecanismos de poder para producir un efecto en ella, pero solo en la medida en que es posible que pueda conducirse y ser conducida de determinada manera. La población, desde la perspectiva del gobierno, es un sujeto que actúa bajo los lineamientos de ciertas conductas necesarias para alcanzar ciertos objetivos, así como un objeto de los diversos mecanismos que producen un efecto específico de control. La población, como lo advierte Foucault en STP, será la meta del gobierno:

La población aparecerá como meta última por excelencia del gobierno, pues, en el fondo, ¿cuál puede ser la meta de éste? Sin duda no gobernar, sino mejorar la suerte de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de la vida, su salud. Y el instrumento que el gobierno va a darse para obtener esos fines que son, de algún modo, inmanentes al campo de la población, será la población misma, sobre la que actuará de manera directa a través de campañas o de manera directa mediante técnicas que van a permitir, por ejemplo, estimular, sin que la gente lo advierta demasiado, el índice de natalidad, o dirigir hacia tal o cual región o tal o cual actividad los flujos poblacionales. La población se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno: sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en manos del gobierno. [Parece] consciente, frente al gobierno, de lo que quiere, pero inconsciente de lo que se le hace hacer (Foucault 2006, p. 132).

La relación consciente-inconsciente establecida entre la población y el gobierno apunta a un deseo colectivo que produce de alguna forma un interés específico o un objetivo particular, que promueva el mejoramiento de las condiciones en las que se encuentra la población. En este caso, el deseo es enteramente consciente: menos muertes por enfermedades, menos contaminación ambiental, mayor tasa de natalidad, etc. De esta manera, el deseo que llega a plasmarse en un interés de la

población surge a partir de las técnicas que implementará el gobierno: disminución de muertes, campañas de vacunación, reducción de la contaminación, programas de circulación vial, incremento en el índice de natalidad, inversión económica en el desarrollo de las técnicas médicas.

Sin duda alguna, el tránsito se da cuando las técnicas políticas se instalan y cumplen con su objetivo, dado que la población al comienzo pueda oponer resistencia a las técnicas, pero con el tiempo, si estas son exitosas, ella misma actuará con plena libertad y se acercará a ellas, como si hubieran estado presentes desde siempre, y las aceptará sin cuestión alguna. En el deseo radica el motor de acción de la población, lo que la convierte en contingente y la mantiene en constante cambio. Aunque la población parezca que no puede cambiar, basta que un individuo tenga un interés propio lo bastante fuerte para producir un cambio o para generar un interés colectivo que cambie las circunstancias de las cosas. El cambio requerirá de la implementación de nuevas técnicas y mecanismos que logren manejar, controlar, dirigir y conducir a la población a los estados de bienestar, riqueza y salud o, por el contrario, a estados de precariedad, pobreza y enfermedad.

Del gobierno sobre los hombres al gobierno verde (*green governmentality*)

El poder político no es algo que resida —como tal vez una reserva de oro— en alguna locación centralizada (ya sea la Casa Blanca, el Kremlin o el Diet japonés). Y la noción de que el poder estatal también cubre completamente un área territorial, o se detiene en las fronteras, es claramente absurda.

MARK WHITEHEAD, «Cold Monsters and Ecological Leviathans»

Con la advertencia de Dhermy, resulta conveniente continuar con el cuadro conceptual que corresponde al gobierno, puesto que la población humana, tras su emergencia como entidad meramente biológica y entendida como especie dentro de un territorio, requiere ser conducida de algún modo para alcanzar los estados

de bienestar, riqueza y salud. Sin embargo, la acción de la población bajo las formas de gobierno provoca fenómenos que afectan su medio y que a su vez la afectarán de alguna u otra forma, causando diferentes consecuencias en ella. Sin embargo, antes de pasar a estas consecuencias, conviene conocer aquello que es capaz de dirigir y conducir a «las series de individuos, los grupos de individuos, la multiplicidad de individuos» (Foucault, 2006, p. 63).

Con la transformación del poder soberano que hacía morir y dejaba vivir al tipo de poder que hace vivir y deja morir, las operaciones sobre la vida se vuelven complejas y se tienen que regularizar y controlar para alcanzar sus objetivos. El derecho de la espada es transformado en un tipo de poder que más bien produce vida. Como señala Dinesh Wadiwel: «Esta soberanía moderna ha envainado su espada, y ahora utiliza cuidadosamente una serie de instrumentos para regular la vida biológica de las poblaciones dentro de sus dominios» (Wadiwel, 2002) [la traducción es nuestra].

La vida producida tiene que ser de alguna forma conducida y dirigida por otros lineamientos que no se dirigen ya necesariamente al soberano. El surgimiento de la población como objeto de intervención política permite que nuevos mecanismos y técnicas de control, apoyados en los nuevos saberes como el de la biología o el de la economía política, planteen otras maneras en que se gobierne a los seres humanos con deseos e intereses en común. La explosión demográfica, la construcción de ciudades, la producción alimenticia, la regulación del mercado, las epidemias o endemias, las campañas de vacunación, el problema del medio ambiente, etc., requieren de nuevas estrategias para incluir a la población en el régimen del biopoder. Foucault señala que más allá de la soberanía se encuentra la *gubernamentalidad*, que va a definir en los siguientes tres puntos:

- a) [Por «gubernamentalidad»] entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy

compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.

b) Segundo, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes.

c) Por último, creo que habría que entender la «gubernamentalidad» como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se «gubernamentalizó» poco a poco (Foucault 2006, p. 136).

Aquí ya presenciábamos este tipo de poder sobre los hombres que no se reduce al poder que proviene del soberano; ya no es el poder centralizado de este, más bien el poder es desplazado a las múltiples y diferentes instituciones pertenecientes a un Estado, a las cuales se unen los análisis y cálculos que van a tener el papel de regular precisamente los movimientos de la población. El poder se transforma en normalizador, dado que, a diferencia del poder disciplinario que intenta normar los cuerpos, busca proponer y establecer ciertos parámetros y límites con la aplicación de algún instrumento, técnica o estrategia para regular y establecer el equilibrio. El cálculo y el análisis de la población provendrá de la estadística, como instrumento del gobierno, con la cual puede aplicar diversas técnicas de control y normalización según lo requiera la población¹. Normalización más que normación, y regulación

1 Como lo advierte Stephanie Rutherford (2007): «Demografía, estadística y aseguradoras han establecido nuevas formaciones de poder/saber que situaron al individuo dentro de una población más grande, cuyas características pueden ser medidas, evaluadas y gestionadas» (p. 293) [la traducción es nuestra].

más que la exigencia de erradicar el fenómeno.

Ahora, ¿por qué hablar de gobierno? ¿Por qué detenerse en lo que Foucault denominó como gubernamentalidad? ¿Qué relación existe con el biopoder? El tránsito de la soberanía a la gubernamentalidad ocurrió durante los siglos XVI y XVII, en los que el gobierno adquirió gradualmente preeminencia en relación con la soberanía, incluso sobre el poder disciplinario. De ninguna forma el gobierno desarticula las otras formas de poder del Estado, simplemente las distribuye de otra manera en el interior del Estado mismo. El gobierno no busca otra cosa más que dirigir ciertas conductas de los individuos sin que tenga que imponerlas por medio de la fuerza. Como lo explica Stephen Legg (2005), «“gobierno” refiere a la conducción de conductas, los intentos para moldear, guiar o afectar la acción personal sin usar la fuerza física» (p. 147) [la traducción es nuestra]. La meta del gobierno: conducir la acción de los otros. La conducción de conductas tanto de la población como del individuo da apertura a la dimensión del gobierno. Al establecer alguna estrategia política para intervenir en la población, el gobierno tiene que conducir al individuo para que acepte la estrategia libremente sin ser coaccionado necesariamente. De esta manera, si la estrategia política aplicada tiene éxito en la población, se debe a que el individuo lleva a cabo su acción según el objetivo planteado. Después de todo, el gobierno encuentra su fin en la conducta del individuo (Legg, 2005, p. 142).

Tras presentar la descripción general de la gubernamentalidad, ahora interesa mostrar la relación que tiene con el medio ambiente, que puede ser designada como gubernamentalidad verde (*green governmentality*), gubernamentalidad medio ambiental (*environmental governmentality*) o ecogubernamentalidad. Esta perspectiva, en primer lugar, desplaza la idea de que este tipo de análisis sea completamente antropocéntrico; en segundo lugar, permite extender los análisis del biopoder, entendido como una forma de gobierno sobre la vida, a los fenómenos específicos de las poblaciones de animales no humanos explotados en las granjas industriales. Antes de dar este paso, conviene señalar las características de esta

forma de gobierno que ahora contempla al medio ambiente dentro de sus técnicas y estrategias políticas. ¿Qué tiene que ver el medio ambiente en todo esto?; ¿cómo es posible este tránsito de un gobierno que tiene como único objeto al ser humano (a la especie humana) a un tipo de gobierno que objetiviza al medio ambiente?; ¿qué relación existe entre el biopoder y el medio ambiente? Y, por último, ¿qué es lo que legitima este tipo de gobierno?

Mark Whitehead (2008) en el texto titulado «Cold Monsters and Ecological Leviathans» señala tres puntos muy importantes respecto a la gubernamentalidad del medio ambiente:

- a) se busca explorar las diferentes racionalidades que han nacido al interior de un Estado, que a su vez se involucran con las instituciones políticas, las ciencias ecológicas y los acontecimientos medioambientales;
- b) si una parte de este tipo de análisis, no se puede mantener la idea de la preexistencia de un tipo ideal de sistema estatal o burocrático, en el cual esté centralizado el poder;
- c) más bien, el análisis partirá de los cambios ocurridos en los sistemas que gobiernan el medio ambiente a lo largo del tiempo y que, por esto mismo, la noción de medio ambiente cambia constantemente. Además, en razón de esto, el poder del Estado ejercido sobre el medio ambiente debe estar comprendido por una compleja red de personas, comunidades locales y organizaciones globales que buscan asegurar las condiciones medioambientales en las que se pueda mantener la vida y su desarrollo.

Esto, si queremos ver a través, se presenta claramente como las aportaciones de Rabinow y Rose en «Biopower today», en las que su esquema metodológico parte de los diferentes mecanismos de poder que se instalan para intervenir la vida, así como los discursos de verdad que expresan los correspondientes expertos pertenecientes a las diferentes ciencias que abordan el objeto y, por último, la

producción de subjetividad en comunidades locales y organizaciones globales en las que existen individuos que son conducidos a reconocer y a reconocerse como sujetos que actúan bajo ciertos lineamientos con los que buscan reducir, controlar, normalizar, regular o disminuir el impacto provocado por los seres humanos sobre el medio ambiente. Dicha relación entre la forma de gobierno, el medio ambiente y la población da emergencia a una subjetividad que podría ser reconocida como ecológica.

El poder ya no se encuentra centralizado en el Estado, sino que se disemina y multiplica en su interior con líneas que confluyen al exterior de él. No existe un Estado ideal que presuponga relaciones de poder inmutables o fijas. La gubernamentalidad del medio ambiente se refiere a esa constante fluctuación en las relaciones de fuerza que se logran institucionalizar y que son capaces de generar o dar nacimiento a diferentes organizaciones y comunidades que serán las encargadas de plantear lineamientos oportunos para la administración y control del medio ambiente. Whitehead advierte que el Estado, en su condición ideal, no es el encargado del manejo del medio ambiente, sino que el control y la regulación se desplazan a las organizaciones o comunidades que establecen los dispositivos de seguridad oportunos para administrarlo de alguna manera que se considere correcta o eficiente, a partir de la guía centrada en las diversas ciencias² encargadas de exponer la verdad sobre el medio ambiente. Las ciencias ecológicas construyen la misma noción de medio ambiente, los riesgos que corren y la crisis que ocurre al interior de él a causa de la mano de los seres humanos.

Problematizar el medio ambiente desde el marco reflexivo de la gubernamentalidad invita a pensar que ya no solo el ser humano o más bien dicho la población

2 Para profundizar esta parte, Paul Rutherford menciona lo siguiente: «El gobierno medioambiental en las sociedades liberales avanzadas es mucho más dependiente del rol jugado por los científicos expertos definiendo y gestionando los problemas medioambientales que la mayoría de las nociones tradicionales del Estado-central tanto de la política como del poder podrían sugerir. La ecología científica constituye el objeto de gobierno y, al mismo tiempo, provee la maquinaria intelectual esencial para la práctica de dicho gobierno» (Rutherford, 1999, p. 37) [la traducción es nuestra].

es su objeto de intervención, sino también el medio en el que se desenvuelve. La explosión demográfica y su impacto sobre el territorio representa un problema que tiene que ser abordado de alguna manera. Foucault solo advierte que el medio como tal llegó a representar un problema en la medida en que afectaba a la población misma, pero nunca mencionó que la gubernamentalidad, a través de sus mecanismos, se encargaría de él. Paul Rutherford, a partir de los análisis de Foucault, propone una línea de análisis en la que tanto la población como el medio ambiente estén interrelacionados, y que al gobernar a la primera también, forzosa e irremediablemente, tenga que ser contemplado el segundo:

Suficiente es decir que la definición y administración de poblaciones simultáneamente requiere de la constitución y gestión del medioambiente en el que esas poblaciones existen y del cual dependen. [...] La problematización política y económica de las poblaciones también da paso, en tiempos recientes, a problematizaciones similares de la naturaleza y el medioambiente (Rutherford, 1999, pp. 44-45) [la traducción es nuestra].

El control y la administración de las poblaciones requieren y necesitan de manera simultánea la construcción y la administración del medio ambiente, en el cual las poblaciones existen y del cual ellas dependen. Para Rutherford, esta relación es necesaria, dado que el impacto en el medio ambiente depende del movimiento natural de las poblaciones. Si estas sobreviven, se debe a que del medio obtienen todos los recursos necesarios, pero a la vez que producen daños que después de todo terminan por afectar a la población misma. Foucault contempla esta relación circular al referirse a la artificialidad del medio; la misma artificialidad a la larga va a representar un problema para la población que ahí habita. El tránsito del gobierno de los seres humanos al gobierno del medio ambiente es posible porque el biopoder puede ejercerse sobre la vida en general, ya sea la que se refiere a la especie humana o a otras diferentes especies. La biología, la zoología, la botánica, la geografía y la ecología han jugado un papel importante en el tránsito al gobierno del medio ambiente. Mediante sus investigaciones, las ciencias ecológicas producen

diferentes discursos de verdad sobre el estado del medio ambiente y las consecuencias del paso y la huella humanos. Las relaciones saber/poder en relación con el medio ambiente pueden consolidarse por medio de la gubernamentalidad, como lo advierte Éric Darier (1999): «El concepto de gubernamentalidad tiene potencial para una crítica medioambiental, porque trata explícitamente con problemas de “seguridad” (estado), técnicas de control de la población, y nuevas formas de saber (saberes)» (p. 22) [la traducción es nuestra].

La introducción de la vida, que ya no solo es la humana, dentro de los análisis y cálculos administrativos fue lo que hizo propicio el nacimiento de lo que ahora conocemos como gubernamentalidad verde, gubernamentalidad medio ambiental o ecogubernamentalidad. En cierta forma, este tipo de análisis del medio ambiente a partir de la gubernamentalidad se ha legitimado por la excesiva cantidad de expertos y científicos que han encontrado algún tipo de relación entre la población humana, el gobierno, el biopoder y el medio ambiente.

La población animal

La vida de las vacas (o «ganado» como ellas son llamadas) es vulnerable a una política de «vida y muerte», en la que la pregunta política regresa a la vida misma.

DINESH J. WADIWEL, «Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life»

Esta última parte expone un acontecimiento ocurrido en México a inicios del año 2013, con la finalidad de apuntar dos cosas: 1) cómo se ejerce el biopoder sobre los animales y 2) cómo se puede realizar el análisis de la vida animal no humana desde la gubernamentalidad.

En febrero de 2013, ocurrió un brote de gripe aviar en Guadalajara (Jalisco), por lo que se tuvieron que sacrificar alrededor de 2 millones de pollos de engorda y 1.2 millones de gallinas. Para que no aumentara el número de animales enfermos,

se estableció un cerco sanitario en el lugar donde se llevaba a cabo la propagación de la enfermedad. Al interior del cerco se sacrificaron las aves, mientras que al exterior de él se llegaron a aplicar 18 millones de vacunas para proteger a las aves de larga vida que pertenecen a la base de la producción avícola. La intervención fuera del cerco requería que se continuaran aplicando 210 millones de vacunas mensuales. El cerco sanitario se estableció porque esta enfermedad puede llegar a infectar a otro tipo de animales, como al cerdo, al gato doméstico y al ser humano. Lo anterior no se llevó a cabo en granjas tradicionales, sino en granjas industriales.

El caso sirve como ejemplo para observar las diferentes capas de profundidad que se esconden al interior de este *sacrificio* de millones de aves. A nivel superficial se identifica lo que es más evidente, a saber, el poder soberano que tiene el ser humano sobre los animales, momento en el que el ser humano decide hacer morir o dejar vivir a los otros animales. El poder soberano se hace patente al matar a millones de gallinas infectadas por la gripe aviar, mientras que otras se dejan vivir y se protegen por medio de antibióticos y demás medicamentos para proteger los intereses de la producción. Hay una decisión sobre la vida y la muerte de los animales no humanos: hacer morir o dejar vivir. En consideración a este caso, en el que la vida de los animales se pone en juego, la decisión soberana no se pierde ni se erradica, más bien continúa por otros medios. Así como aparece el ejercicio del poder soberano, también lo hacen los efectos del biopoder: la granja industrial tiene a toda una población³ de aves perteneciente a la misma especie, que es dirigida, controlada y administrada por diferentes tecnologías de poder que se despliegan en un medio artificial donde se lleva a cabo su desarrollo.

3 a idea de poblaciones no humanas fue posible por la misma extensión del concepto que se realizó por parte de diversas disciplinas. Esto lo hizo evidente Stephen Legg (2005): «El sentido de población como “el grado en el que un lugar está poblado o habitado” continuó hasta mediados y finales del siglo XIX, pero este período también vio la proliferación del término en diferentes disciplinas. “Poblaciones” pasó a referirse a: plantas, animales y otras entidades desde finales del siglo XIX; muestras estadísticas desde principios del siglo XX; átomos o partículas subatómicas desde los treinta; cúmulos de estrellas desde los cuarenta, y reclusos de una institución en particular desde los cincuenta» (p. 137) [la traducción es nuestra].

En la perspectiva de la gubernamentalidad verde, se puede introducir toda la vida⁴, y no solo la humana, en el ejercicio del biopoder. Este la incluye bajo sus análisis y cálculos administrativos, a través de los cuales forma poblaciones de animales no humanos. La relación entre humanos y animales se hace aquí presente a través de la intervención que hacen los primeros en los cuerpos de los segundos. La formación de las poblaciones de animales ha sido analizada por Lewis Holloway, Carol Morris, Ben Gilna y David Gibbs de la siguiente manera: «Poblaciones no humanas pueden ser vistas como constituidas por los saberes y las prácticas intervencionistas definidas como relaciones de biopoder» (Holloway *et al.*, 2009, p. 398) [la traducción es nuestra]. Los saberes y las prácticas intervencionistas dirigidas al cuerpo de los animales son propiamente los que constituyen a las poblaciones en relación con el biopoder; controlan la vida animal a partir de los discursos de verdad provenientes de las ciencias y aplican diferentes técnicas para clasificar, administrar, registrar, etc., a los animales pertenecientes a determinada población. Holloway *et al.* se refieren a la producción de poblaciones de ganado:

Una colección compleja de técnicas específicas constituye el campo de intervención en la crianza en los animales de ganado. Estas incluyen la selección «por ojo» (basada en la evaluación visual de los «criadores» de sus animales), el uso de pedigrí y registros de rendimiento, los estándares de la sociedad de crianza y los objetivos, inseminación artificial, la transferencia de embriones y el uso de los Valores Estimados de Crianza (EBVs por sus siglas en inglés) y las tecnologías de marcadores genéticos. Las técnicas están asociadas con pretensiones de verdad concernientes a las relaciones entre tipos particulares de conocimiento y la cualidad prevista de la descendencia resultante, y estas verdades están ellas mismas asociadas con las autoridades, que van desde los criadores (cuya autoridad deriva de su posición en una comunidad de crianza), pasando por las sociedades de crianza (cuya autoridad está asociada a tipos formalizados para la descripción y registro de los animales), hasta los científicos de la agricultura (cuya autoridad está asociada con tipos establecidos de producción científica de conocimiento) (Holloway *et al.*, 2009, p. 399) [la traducción es nuestra].

4 Ver: Stephanie Rutherford (2007) y Rafi Youatt (2008). Este último dice lo siguiente: «El “bio” en biopoder debe ser tomado seriamente como envolvente de toda la vida» (Youatt, 2008, p. 409) [la traducción es nuestra].

Los autores citados presentan de manera clara cómo se establecen todas las series de técnicas para controlar, registrar y administrar las poblaciones animales en consideración a su desarrollo y reproducción (artificial). Así, por un lado, muestran los mecanismos de poder que se ponen en juego y, por otro, la verdad a la que están asociados. Por último, los conocimientos generados por esos mecanismos de poder solo pueden estar asociados a diferentes autoridades pertenecientes a este mundo: los criadores, las sociedades de crianza y los científicos de la agricultura. Sin duda, dichas técnicas se han desplegado a lo largo del siglo XX y XXI, con mejores resultados obtenidos en la medida en que han alcanzado un mayor refinamiento. Cary Wolfe señala que el desarrollo de las técnicas aplicadas sobre los animales debería integrarse en la historia de la biopolítica:

Dichas prácticas deben ser vistas no solo como políticas, sino de hecho como política *constitutiva* de la biopolítica en su forma moderna. De hecho, las prácticas para maximizar el control sobre la vida y la muerte, de «hacer vivir», en palabras de Foucault, a través de la eugenesia, la inseminación artificial y la crianza selectiva, la mejora farmacéutica, la inoculación y similares, están en exhibición en la moderna granja industrial como tal vez en ninguna otra parte en la historia de la biopolítica (Wolfe, 2013, p. 46) [la traducción es nuestra].

Este pequeño recorrido introduce la vida de los animales en las capas del biopoder. Por un lado, la soberanía es la encargada de decidir sobre la vida y la muerte; por otro, la biopolítica se encarga de producir y mantener la vida de los animales a partir de diferentes técnicas, conocimientos y saberes. El ejemplo de las aves sacrificadas se ajusta perfectamente: a la vida de las aves se aplican diferentes técnicas de inseminación artificial, se les aplican diferentes hormonas de crecimiento, así como también son vacunadas para evitar diferentes enfermedades. Esta población va a diferenciarse de otras poblaciones, como en las que se administra el ganado. La producción de vida es diferente, dado que tienen diferentes técnicas de alimentación, de reproducción, de producción de mercancía, de vacunación⁵, etc. En el caso de las aves, la aplicación de 18 millones de vacunas fuera del cerco sanitario

no solo permite que vivan esas gallinas, sino que, a la vez que se protege su salud, se protege la producción tanto de huevo como de carne para el consumo humano.

Por último, conviene realizar un comentario acerca del cerco sanitario que en su interior extermina y a su exterior salva vidas por medio de la vacunación. En general, Holloway *et al.* señalan que la relación con los animales no humanos involucra la intervención (bio)tecnológica del cuerpo y de sus procesos biológicos (nacimiento, muerte, reproducción, alimentación, salud, enfermedad, etc.). El caso de las aves sacrificadas expone que el cerco sanitario se tiende no solo para que no se contagien más animales de la misma especie, sino para que el virus de la gripe aviar no alcance a contagiar a otras especies como la del cerdo, la de los felinos o la humana. Desde la perspectiva de la gubernamentalidad, el cerco sanitario se establece en razón del dispositivo de seguridad, cuya finalidad es reducir, frenar o regular tanto los contagios y el desarrollo de la enfermedad, como las muertes de los animales. El objetivo principal del cerco sanitario es el exterminio de la población infectada por la enfermedad y, a su vez, la protección de la población propensa a enfermarse y morir. En otras palabras, el dispositivo de seguridad tiene que poner límites al foco epidemiológico, además de tratar por todos los medios

5 Este punto es interesante, dado que permite mostrar de manera más fehaciente la cuestión de la indistinción de ese aspecto biológico de la vida del animal humano y no humano bajo el aspecto del biopoder. La siguiente tabla muestra la administración y gestión de la vida (en su producción positiva) con las aplicaciones de vacunas no solo para contrarrestar las posibles enfermedades que pueden producir malformaciones o la muerte en el cuerpo singular de los animales, sino también para evitar posibles contagios masivos al nivel de la población:

Edad de vacunación	Enfermedades del animal humano	Enfermedades del animal no humano: ganado
Al nacer / 4-5 meses de edad	Tuberculosis	Brucelosis
Al nacer / 6 meses de edad	Hepatitis B	Leptospirosis
2 meses / 4-6 meses de edad	Difteria, tos ferina, tétanos, poliomielitis, infecciones por <i>H. influenzae</i> tipo B	Rinotraqueitis, parainfluenza 3 (PI3), septicemia hemorrágica, carbunco sintomático y edema maligno
1 año / 1 año	Sarampión, rubéola y parotiditis	Diarrea viral bovina (DVB)

disponibles de controlarlo y erradicarlo. El cerco sanitario es un efecto de la tecnología política identificada como seguridad. De acuerdo con los análisis de Dhermy, un tercer punto estaba pendiente: la seguridad. Pero ¿qué es la seguridad? Dhermy (2011b) señala que: «El poder securitario no se muestra precisamente como poder, sino como gestión de la vida, por el bien de todos» [la traducción es nuestra]. El sacrificio de las millones de aves, vista desde esta postura de la seguridad, no se presenta evidentemente como poder (ni siquiera el poder soberano), sino que se presenta como protección de la vida de otras especies y como un acto que vela por el bien de todos (animales humanos y no humanos). Esta biopolítica, en los cálculos de la propagación de la enfermedad, analiza el impacto tanto en humanos como en no humanos, lo cual indica que el biopoder incluye en su ejercicio toda la vida: la humana y no humana. Así, ante todo fenómeno relacionado con la vida, la seguridad será la tecnología política encargada de controlarlo. Como lo advierte Foucault en STP: «La seguridad [...] 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. Esta regulación en el elemento de la realidad es, creo, lo fundamental en los dispositivos de seguridad» (Foucault, 2006, p. 64).

La gripe aviar tiene que ser anulada, limitada, frenada o, al menos, regulada. Esto es lo que haría el dispositivo de seguridad que se muestra como cerco sanitario en el caso del *sacrificio* de aves. Para que sea anulada se produce el exterminio de las aves enfermas. Al matar el cuerpo del animal, se mata el huésped, lo cual impide que se propague. De esta manera, el cerco sanitario, como efecto de la seguridad, limita el contagio entre los animales propensos. Y, en todo caso, la vacunación funcionará como la técnica que regulará el contagio y a la enfermedad. Entra como tal un cálculo de probabilidades de animales contagiados o de animales muertos por la enfermedad. Sin embargo, la vacuna funcionará como ese freno o como medio regulador del contagio si la enfermedad no es del todo erradicada. Esta será, a grandes rasgos, la seguridad y su función conformada como dispositivo.

Como conclusión, cabe advertir que el biopoder, como poder que se ejerce sobre toda la vida, tiene como objeto a la población, que a su vez es conducida por la gubernamentalidad a través de los diversos dispositivos de seguridad que se imponen según los acontecimientos probables. A partir del análisis de la gubernamentalidad, ha sido posible construir el tránsito del gobierno de los seres humanos al gobierno del medio ambiente y el impacto significativo que es producido por las poblaciones humanas. De esta manera, el medio ambiente entra en los análisis y cálculos administrativos del gobierno. Así como el biopoder incluye la vida humana y aquella que constituye el medio ambiente, también lo hace con la vida de los animales no humanos, que por ejercicio del poder conforman poblaciones, según las diferentes técnicas que intervienen y controlan los procesos biológicos. Asimismo, dichas técnicas están asociadas con los diversos discursos de verdad emitidos por los expertos o autoridades correspondientes. De la misma forma, a lo largo del artículo se intentó mostrar que la gubernamentalidad juega un papel importantísimo en relación con la población humana, el medio ambiente y con la población de animales no humanos, puesto que dispone los diferentes dispositivos de seguridad con los que busca regular aquellos acontecimientos que buscan dañar o afectar el bienestar, la salud, etc., de la población.

Bibliografía

- DARIER, É. (1999). Foucault and the Environment: An introduction. En É. Darier (Ed.), *Discourses of the Environment* (pp.1-33). Oxford: Blackwell.
- DHERMY, M. (2011a). Sécurité, population, gouvernement: Un triptyque constitutif des dispositifs de sécurité. *Implications Philosophiques*. Recuperado de <http://www.implications-philosophiques.org/securite-population-gouvernement- un-triptyque-constitutif-des-dispositifs-de-securite/>
- DHERMY, M. (2011b). Sécurité, population, gouvernement (2). *Implications Philosophiques*. Recuperado de <http://www.implications-philosophiques.org/securite-gouvernement-population-2/>

- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2005). *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HOLLOWAY, L., MORRIS, C., GILNA, B., & GIBBS, D. (2009). Biopower, genetics and livestock breeding: (re)constituting animal populations and heterogeneous biosocial collectivities. *Transactions Inst Br Geogr, NS, 34*, 394-407.
- LEGG, S. (2005). Foucault's Population Geographies: Classifications, Biopolitics and Governmental Spaces. *Population, Space and Place, 11*, 137-156.
- RUTHERFORD, P. (1999). The Entry of Life into History. En É. Darier (Ed.), *Discourses of the Environment* (pp. 37-62). Oxford: Blackwell.
- RUTHERFORD, S. (2007). Green Governmentality: Insights and Opportunities in the Study of Natures Rule. *Progress in Human Geography, 31(3)*, 291-307.
- WADIWEL, D. J. (2002). Cows and Sovereignty: Biopolitics and Bare Life. *Borderlands e-Journal, 1(2)*.
- WHITEHEAD, M. (2008). Cold Monsters and Ecological Leviathans: Reflections on the Relationships between States and the Environment. *Geography Compass, 2(2)*, 414-432.
- WOLFE, C. (2013). *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- YOUATT, R. (2008). Counting Species: Biopower and the Global Biodiversity Census. *Environmental values, 17*, 393-417.

Epílogo

Juan José Abud Jaso

Universidad Nacional Autónoma de México, México

El libro *La actualidad de la Biopolítica Reflexiones desde Michel Foucault* es un verdadero estudio de ontología, entendida esta en el sentido del filósofo francés: una reflexión sobre el presente. Con su lectura vamos a encontrar definidas las coordenadas del ser que dominan en nuestro tiempo y en nuestra región latinoamericana. En él, varias y varios autores latinoamericanos nos proponen pensar el presente a partir de las categorías filosóficas de Michel Foucault. En este sentido se trata de un “Tú eres esto”, un espejo en el que cualquier latinoamericana o latinoamericano puede verse reflejado.

¿Cómo es posible la vida dentro del marco político? ¿Cuáles son las condiciones de la vida en el régimen político en el que nos encontramos? Este libro nos ofrece respuestas a estas cuestiones. En el queda claro esta manera tan kantiana de filosofar de parte de Foucault que se pregunta siempre por las condiciones emergencia. Así nace la biopolítica, como un intento de presentar aquellas circunstancias políticas que hace posible la vida y que por ello la moldean, esculpen, configuran; y, así, produce subjetividades acordes y funcionales a esta misma política.

Para Foucault, la política es siempre productora. Deja de lado así la “hipótesis represiva” tan cara al siglo XX y algunos pensadores del llamado freudomarxismo como Marcuse. El poder no reprime, crea, inventa sujetos que le sirven para reproducirse, para ser aún más poderoso. Es así que el cuerpo es un producto del poder, de sus técnicas, de sus ortopedias, de sus “dispositivos”. Estamos aquí frente a un texto que explora estos dispositivos de poder en la realidad de nuestra región,

y como es que nuestros colegas lo explican. No se entre aquí si no se tiene el valor de saber lo que han hecho con nosotros mismos, como somos el resultado de las técnicas que han aplicado en nosotros.

Es por esto por lo que este libro puede generar resistencia, en el sentido psicoanalítico del término. Puede suscitar un “no querer saber” porque es más sencillo permanecer en la ficción de que somos libres y que nos hemos producido a nosotros mismos. No somos libres, está es una de las malas noticias de Foucault que este libro expone de manera muy lograda. Es ente sentido también, un libro ilustrado, a la manera de Kant y de Foucault, una apuesta por el conocimiento de aquello que han hecho de nosotros.

Se busca crear así un sentimiento de extrañeza ante nosotros mismos, ante eso que han hecho de nosotros, de poder distanciarnos de los dispositivos mediante su estudio y su análisis. Así podemos ser críticos de nuestro medio y de nosotros mismos, al mismo tiempo que desaparece la distinción entre estas dos instancias: el yo aparece como producto del medio y el medio (los dispositivos) aparecen como parte primordial de ese yo producido por él.

Con este libro nos adentramos en una especie de cine foucaultiano en el que, a la manera de Deleuze, los conceptos son personajes. Recomiendo leerlo con alguna banda sonora que tenga que ver con el suspenso. Todo esto porque este volumen logra adentrarnos en la atmosfera de asfixia que suscita la teoría del poder, esa extraña sensación de estar habitado y no poder escapar. Las “mallas” del poder son aquello que paradójicamente nos envuelven en lo más interior. Es este poder el que constituye el meollo de cada subjetividad.

No obstante, esto es solo la mitad de la historia. Nos orientamos en un recorrido de la ética de Foucault: hay un mapa muy preciso de lo que hicieron de nosotros (biopoder), pero también encontramos diversos escenarios para poder hacer algo con eso que hicieron de nosotros. Foucault señala la existencia de diversas prácticas que nos permiten incidir en esa subjetividad con la que el poder ha tejido nuestra propia vida: técnicas de ascesis mediante las cuáles nos transformamos.

Estamos gobernados, es decir, conducidos, dirigidos y gobernados, sujetados, pero, también, podemos orientarnos en una dirección diferente a la que nos marca esta “gubernamentalidad”.

La apuesta es poder, ver más allá de las abstracciones que nos sujetan. Denunciando precisamente el funcionamiento concreto de ellas. Locura, enfermedad, delincuencia, entre otros, son conceptos que se materializan en los sujetos, que los marcan, y son conducidos por esa insignia que el propio biopoder les hace portar. Se trata del funcionamiento institucional de diversas prácticas que clasifican a los diversos seres humanos y les marcan así el ritmo de su acción. Desmenuzar cómo funciona la gestión de los cuerpos. Medicina, policía, psiquiatría, ingeniería industrial, son solo algunas de las disciplinas que llevan a cabo esta gestión y que conviene desenmascarar como “pastorales”.

En el libro está presente una reflexión sobre la lógica de la política. La pregunta sobre el por qué vale la pena agruparnos en sociedad, que Hobbes plantea a inicios de la modernidad, motiva los ensayos aquí agrupados ¿Qué tanto de vida hay que ceder a lo social? En términos más contemporáneos y psicoanalíticos: ¿Cómo moderar las pulsiones en aras de lo social y sin caer en la angustia paralizante? La cuestión de cómo modular el cuerpo individual y cómo insertarlo en el cuerpo social es de vital importancia para la política desde Hobbes hasta Foucault, quien se dedica a poner de manifiesto las técnicas de producción de subjetividades.

Se trata de desenmascarar los poderes que se sustentan en “la defensa de la vida” mostrando cómo es que se paga caro por esta “protección”. Ya que se paga con nuestra vida misma. Incluso con lo que podemos llamar “interioridad” y que Foucault muestra cómo es que aquello que a veces hemos llamado “alma” no es otra cosa que producto de las relaciones de poder.

En este libro encontramos no solo profundos estudios sobre la obra de Foucault, sino que es también una buena fuente de estudio para aquello que se ha continuado teóricamente la cuestión del biopoder y la biopolítica. Esposito, Han, Hardt, Negri, Butler, pero, sobre todo, Agamben aparecen en este libro para poder

complementar la ontología del presente de la que hemos hablado. Los surcos de pensamiento que abre Foucault se muestran muy fructíferos para poder entender al mundo en que vivimos. Este libro es una caja de herramientas para entender y transformar nuestro mundo.

El pensamiento de corte foucaultiano ha cobrado especial relevancia en estos tiempos de pandemia. El control de los cuerpos, la medicalización total, el control de todo el espacio de manera total y militar son solo algunas de las cosas que se consolidaron en el encierro pandémico. De hecho, en la pandemia se combinaron tanto las sociedades de control basadas en el encierro, como las sociedades de control que se caracterizan por dirigir a los sujetos por medio del discurso y la producción de subjetividades.

Estamos ante la crónica del “capital humano”, es decir, se narra la historia de cómo hemos sido convertidos en una “masa” que es posible manipular de todos los modos y formas posibles. “Gubernamentalidad” la llama Foucault. Este volumen presenta al filósofo de Poitiers como el gran pensador del capitalismo en su era tardía, o sea, del llamado neoliberalismo, que constituye la condición de posibilidad de la transformación permanente de lo social. Tenemos entonces, a varios pensadores que saben pensar el poder como estructuras de transformación, más que de fijación. El neoliberalismo gestiona multiplicidades en devenir.

La ya no tan nueva sociedad neoliberal funciona asignando lugares de manera móvil y cambiando identidades según su conveniencia. Se trata de controlar el fluir y organizar el cauce, no de asignar lugares fijos. Se trata de controlar el cauce de la sexualidad, de la salud, del saber, de la seguridad, el goce y el placer, etc. De todo aquello que implique el control poblacional. Todo esto se lleva a cabo no con mandatos, sino consiguiendo que quien no actúe como está determinado deje de ser “competitivo”.

El neoliberalismo que analiza Foucault y que está excelentemente expuesto en este volumen es el capitalismo de la aceptación voluntaria, de la construcción de las emociones por los aparatos de poder para poder consumir y ser “como todos”. Se

trata de una producción del deseo. Puedo decir que lo que nos presenta este libro es la tesis de que “el poder es inconsciente”, se instala en aquello que decimos ser, en nuestra identidad, en lo que solemos querer.

El gobierno funciona ahora bajo la figura del “empresario de sí mismo”, hoy en día el capataz es “interior”. Vivimos bajo el mandato de invertir de la mejor manera los recursos que nos constituyen y que forman nuestra subjetividad ¿Fracasamos? El precio es la culpa, es decir, la angustia y la depresión. Es responsabilidad de cada individuo subirse al cauce de la gestión del poder, en caso contrario, se paga con el fracaso y la pérdida de la “salud mental”.

Foucault nos advierte de lo estéril de las alternativas tradicionales a este estado de cosas. Ni los partidos políticos, ni mucho menos la supuesta alternativa populista funciona ni siquiera como un cambio meramente estético a este gobierno neoliberal. No es por medio del voto ni por ninguna de las opciones que nos ofrece este sistema que podemos llevar a cabo un proceso de transformación o de verdad. Como le gusta decir a Badiou: élections, piège à cons. Las opciones que nos ofrece la situación son siempre para perpetuar esa situación. Lo nuevo, la fidelidad al acontecimiento proviene de la creación o producción de nuevas posibilidades. Se trata de posibilidades inéditas al mundo en que habitamos y vivimos.

Por eso, es muy importante destacar, que la militancia política para Foucault es un preeminentemente un trabajo sobre sí. Es el sistema de poder el que nos dota o nos otorga una identidad o una subjetividad. El primer frente de batalla es, por eso, contra uno mismo, contra lo que creemos que somos. Es vital distanciarnos de la narrativa que el propio poder a forjado en nosotros.

Foucault es consciente de que la democracia no cambia nada ni inquieta a nadie y, si lo hiciera, como dice Saramago, estaría prohibida. El poder no nos va a otorgar las herramientas con que transformarlo. Para Badiou, objeto de estudio de un ensayo en este volumen, la democracia es el falo de nuestro tiempo, término lacaniano que designa el control y la modulación del poder. Por eso, ningún proceso de verdad puede venir del Estado, por más democrático que se considere.

Saludo este nuevo libro sobre Foucault tan útil para llevar a cabo una cartografía de nuestra época y orientarnos en lo que se refiere a la militancia. Se trata de un acontecimiento que vale la pena porque pone de manifiesto que pensar es transformar.

Información sobre los autores

Mauricio Lugo Vázquez

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesor a tiempo completo en el Colegio de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México. Sus temas de investigación están relacionados con el pensamiento de Michel Foucault, la formación de la subjetividad y el problema de la gubernamentalidad. Entre sus publicaciones más recientes figuran *Foucault y la crítica a la concepción moderna de la locura* (2019), *Apropiaciones foucaultianas* (2017) y *Michel Foucault: la prisión y las ciencias humanas. Un estudio sobre la relación saber-poder* (2007); es compilador y coautor del libro *Poder y subjetivación en Michel Foucault* (2020), y coautor de los textos *Esencia y sentido del silencio* (2015) y *Ética* (2006). Asimismo, ha publicado numerosos artículos y dictado múltiples conferencias magistrales, tanto a nivel nacional como internacional, sobre la obra de Michel Foucault. Actualmente, se desempeña en los Comités Interinstitucionales para la Evaluación de la Educación Superior (CIEES) como evaluador de programas educativos presenciales de educación superior.

Mario Germán Gil Claros

Licenciado, magíster PhD y pos-PhD en Filosofía. Ha sido profesor de Educación y de la maestría en Derecho de la Universidad Santiago de Cali. Actualmente, es profesor de la maestría en Educación de la Universidad Surcolombiana, de la especialización en Humanidades de la Universidad Autónoma de Occidente y de la maestría en Educación de la Universidad San Buenaventura Medellín. Líder del Grupo de Investigación «Educación, epistemología y filosofía». Investigador reconocido por Colciencias y par académico de la misma. Director de investigaciones

de la Red Iberoamericana de Pedagogía (Redipe). Exdirector de la licenciatura en Educación con énfasis en Ciencias Sociales de la Facultad de Educación de la Universidad Santiago de Cali y jefe del Área de Filosofía del Departamento de Humanidades y Artes de la misma. Expresidente de la Fundación para la Filosofía en Colombia.

Laura Bazzicalupo

Profesora ordinaria de Filosofía Política en la Università di Salerno. Ha sido presidenta de la Sociedad Italiana de Filosofía Política. Se ocupa de los siguientes temas: biopolítica, gubernamentalidad neoliberal y transformaciones de la democracia. Dirige, con el cargo de redactora jefa, la revista internacional *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho* y codirige las revistas *Filosofía política* y *Politica & Società*. Sus monografías más recientes son *Il governo delle vite* (2006), *Superbia* (2008), *Biopolitica. Una mappa concettuale* (2010), *Biopolitica. Un mapa conceptual* (2016), *Eroi della libertà* (2011), *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo* (2013), *Dispositivi e soggettivazioni* (2014) y «From Renaissance Ferinity to the Biopolitics of the Animal-Man» (2020).

Claudia Zorrilla

Profesora y licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Se desempeña como docente de Historia de la Filosofía Contemporánea, investigadora y miembro del Centro de Estudios de Filosofía Clásica (CEFIC) en la misma institución. Sus publicaciones se inscriben dentro de la problemática de la filosofía contemporánea, particularmente alemana y francesa.

Ramón Chaverry Soto

Licenciado en Psicología por la Facultad de Estudios Superiores Iztacala (FES Iztacala) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestro en Filosofía de la Cultura y Religión y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía

y Letras (FFyL) de la UNAM. Estancia doctoral en la Universidad de Barcelona. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Editor de la revista *Filosofía y Letras* de la FFyL de la UNAM. Profesor en el Colegio de Filosofía y en el Colegio de Letras Modernas, ambos en la FFyL de la UNAM. Profesor de Psicología Social Aplicada y Complejidad Social en la FES Iztacala. Miembro de la Red Iberoamericana Foucault. Autor del libro *El sujeto como objeto de sí mismo* (2017). Coordinador de seis libros dedicados a las humanidades y la tecnología.

Luis Daniel Soto Núñez

Realizó estudios de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), además de estancias académicas en la Universidad de Buenos Aires (2017) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (2018-2019); su estancia en la universidad argentina fue en mérito a una beca otorgada por la UNMSM. Estudiante de la maestría en Filosofía de la UNMSM. Como parte de estos estudios, realizó una estancia de investigación en la Universidad de Guadalajara. Es miembro activo del Grupo de Investigaciones Filosóficas «Aun de Ser» de la UNMSM e investigador adherente en el Grupo de Investigación Litartmo de esta misma casa de estudios. Sus líneas de investigación son la filosofía francesa contemporánea y la filosofía peruana y latinoamericana.

Guillermo Andrés Vega

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE), magíster en Ciencias Sociales y Humanidades con orientación en Filosofía Social y Política por la Universidad Nacional de Quilmes y licenciado en Filosofía por la UNNE. Actualmente, se desempeña como profesor adjunto, con dedicación exclusiva, en la cátedra de Filosofía del Derecho de la Facultad de Humanidades de la UNNE, y, con dedicación simple, en la cátedra de Filosofía Política de la misma institución. Docente investigador con categoría III en el Programa Nacional de Incentivos del Ministerio de Educación de la Nación. Coordina el Grupo de Estudios en Guberna-

mentalidades de la UNNE y dirige un proyecto de investigación en la UNNE y otro en la Universidad Nacional de Salta (UNSa), ambos sobre gubernamentalidades neoliberales. Coordina el Área de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la UNNE y el doctorado en Educación; asimismo, es codirector de la diplomatura superior en Problemáticas Políticas Contemporáneas de la misma institución. Compilador del libro *Conductas que importan. Variantes de análisis de los Estudios en Gubernamentalidad* (2019). Autor de «El gobierno de la opinión pública y los límites de la democracia liberal» (2019), «Gubernamentalidad y problematización. El gobierno como problema» (2018), «Problematización, historia del pensamiento y arqueología en Michel Foucault» (2019), la introducción al dossier «Gubernamentalidad» (2019) de la revista *De Prácticas y discursos*, «La ciudad como diagrama de las artes liberales de gobierno en la lectura foucaultea del nacimiento del gobierno económico de la población» (2018) y «El concepto de dispositivo en M. Foucault. Su relación con la “microfísica” y el tratamiento de la multiplicidad» (2017).

Andrea Torrano

Doctora en Filosofía, licenciada en Filosofía y licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Es profesora de la cátedra Concepciones Filosóficas en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNC, así como de la maestría en Tecnología, Políticas y Culturas en la misma institución. Es investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) de la UNC. Dirige el proyecto de investigación «Biosubjetividades. Neoliberalismo, control y resistencias» e integra un proyecto transdisciplinar sobre tecnología, feminismo y subjetividades, ambos de la Secretaría de Ciencia y Técnica (SeCyT) de la UNC. Ha realizado estancias de investigación en Padua y en Londres. Sus líneas de investigación son la biopolítica, los estudios sobre monstruosidad, la seguridad, la tecnología y los feminismos.

Luis García Fanlo

Doctor en Ciencias Sociales y sociólogo por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor regular de grado y de posgrado de la UBA. Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani y del Instituto de Artes del Espectáculo, ambos de la UBA. Autor de los libros *Genealogía de la argentinidad* (2010) y *Argentinidad, identidad y cultura en tiempos de grieta* (2018), y de numerosos capítulos de libros, artículos y ponencias sobre sociología de la cultura y estudios culturales.

Martín Ezequiel Díaz

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor adjunto de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo). Investigador del Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS) del UNCo-CONICET. Cofundador del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Interculturalidad y Decolonialidad (CEA-PEDI). Autor de *La humanidad unidimensional. Perspectivas desde la encrucijada del porvenir humano* (2012) y *Vidas negadas. Una genealogía de la construcción de la otredad en la Argentina moderna y sus derivas en el presente* (2016); coeditor de *Descolonizar el presente. Ensayos críticos desde el sur* (2012) y *Geopolíticas de los saberes hegemónicos. Estudios críticos para desandar el eurocentrismo* (2019).

Jorge Eliécer Martínez Posada

Posdoctor en Bioética por la Universidad El Bosque, posdoctor en Filosofía por la Universidad de Cádiz, estudios de posdoctorado en Ciencias Sociales por el CINDE-CLACSO, doctor en Filosofía —programa de Historia de la Subjetividad— por la Universidad de Barcelona, doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud por el CINDE-UM. Obtuvo el Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Filosofía por la Universidad de Barcelona, es magíster en Desarrollo Educativo y Social por el CINDE-UPN y licenciado en Filosofía por la Universidad de San Buenaventura (USB).

Miembro de la Red de Bioética de la UNESCO, la Red Iberoamericana Foucault, la Red Iberoamericana de Biopolítica y el Grupo de Investigación «Intersubjetividad en Educación Superior». Profesor titular de la Escuela de Humanidades y Estudios Sociales de la Universidad de La Salle.

Gina Marcela Reyes Sánchez

Socióloga, magíster en Sociología por la Universidad Nacional de Colombia y candidata al doctorado en Estudios Sociales de América Latina por la Universidad Nacional de Córdoba. Docente investigadora de la Escuela de Humanidades y Estudios Sociales de la Universidad de La Salle. Miembro del Grupo de Investigación «Intersubjetividad en Educación Superior».

Miguel Ángel Olivo Pérez

Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Profesor de tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Ganador del Premio Nacional de Investigación Laboral en 2006. Ha publicado diversos artículos de investigación en *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, *Estudios Sociológicos*, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, *Encuentros*, *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, entre otras. Sus principales trabajos se han enfocado en las relaciones entre sociología, filosofía y epistemología, perspectiva que ha aplicado tanto en el presente como en sus anteriores libros: *¿Hasta dónde saben los docentes?* (2011), *Vendedores ambulantes en el centro histórico de la Ciudad de México* (2010) y *Los niños vulnerables* (2018), este último publicado en editorial Gedisa dentro de la colección CLA-DE-MA.

Juan Manuel Rodríguez

Licenciado, magíster y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde también es profesor de Filosofía Contemporánea en la

Facultad de Filosofía y Letras. Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros sobre el pensamiento filosófico contemporáneo, además de haber participado en varios proyectos de investigación de la UNAM. Está por concluir sus estudios doctorales con una tesis sobre la actualidad del pensamiento de Louis Althusser.

Jorge Vélez Vega

Licenciado en Psicología por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH) y Filosofía por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Temas de interés: biopolítica, bioética, ética y filosofía política, filosofía de la técnica, la frontera entre el ser humano y lo no humano, así como poshumanismo. Actualmente, se desempeña como investigador independiente. Publicaciones más recientes: «Pandemic and biopolitics» (2021), «El arte de vivir, el cuidado de sí y la salvación: entre Platón y Foucault» (2020), «Encuentro entre animales: olvido, tristeza, silencio y muerte» (2020), «El cuerpo: entre biometría, información y seguridad» (2019), «La magia de la gubernamentalidad: el caso de los pueblos mágicos en México» (2018), «El excedente de los residuos sólidos: entre metafísica, biopolítica y gobierno» (2017) y «Biopolítica: las implicaciones del pos y trashumanismo» (2016).

Daniel Toscano López

Doctor y magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, con títulos de pregrado y magíster en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana, así como de magíster en Estudios Políticos por la misma institución. Actualmente, es profesor investigador asistente regular en el Centro de Bioética de la Facultad de Medicina de la Clínica Alemana y la Universidad del Desarrollo (UDD). Docente de Ética en el magíster Análisis Clínico de la Universidad de Valparaíso y del magíster en Derecho Medioambiental de la UDD. Investiga el vínculo entre la biopolítica, el bioderecho y la bioética en el Observatorio de Bioética y Derecho de

la UDD. Entre sus publicaciones más recientes: «La calidad de la educación superior en Colombia: algunas prácticas de evasión» (2020) y «The society of the digital swarm: Microblogging and construction of subjectivity in homo digitalis» (2019).

Luis Diego Fernández

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín y licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Problemas Filosóficos en la Universidad Torcuato Di Tella e investigador del Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (INEO). Su campo de investigación es la filosofía francesa contemporánea, en particular las obras de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Dictó seminarios y conferencias en diversas universidades e instituciones nacionales. Ha publicado los libros *Foucault y el liberalismo* (2020), *La anarquía del deseo* (2020), *Libertinos plebeyos* (2015), *Ensayos californianos* (2014), *Hedonismo libertario* (2013), *Los nuevos rebeldes* (2013) y *Furia & clase* (2009). Participó del volumen colectivo *Políticas del deseo, ética de los placeres. Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze* (2021). Coordinó y prologó las antologías *Filosofía Sub 40. Ensayos sobre la democracia contemporánea* (2016) y *Antología del ensayo filosófico joven en Argentina* (2012).

Mayleth Alejandra Zamora Echegollen

Realizó estudios de licenciatura en Psicología en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, con la tesis intitulada *Cuerpo médico: desafección y castigo*, y candidata a doctora en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vález Pliego» de la BUAP. Sus líneas de investigación son salud, subjetividad, afectos, análisis institucional, socioanálisis, psicología social, violencia, juventud y personal de salud. Actualmente, es miembro del Centro de Análisis Multidisciplinario de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Centro de Estudios Filosófico-Culturales.

José Javier Contreras Vizcaino

Realizó sus estudios de licenciatura en Sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con un trabajo intitulado *La Ilustración y el Romanticismo alemán en la conformación del pensamiento moderno*. Maestría en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego» de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y candidato a doctor en Sociología por el mismo instituto. Ha sido docente en la UNAM y la ENAH. Actualmente, es docente hora-clase en la licenciatura en Sociología de la BUAP y es miembro del Centro de Estudios Filosófico-Culturales. Sus publicaciones y líneas de investigación versan sobre subjetividad y antagonismo, teoría social, teoría crítica, filosofía e historia de la ciencia y el arte.

Donovan Adrián Hernández Castellanos

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Realizó su posdoctorado en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X). Es profesor asociado de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y profesor visitante del Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva (CELEI) de Chile y la Comisión de Derechos Humanos de Quintana Roo. Forma parte del consejo académico de Cultura DH. Ha publicado tres libros de filosofía, entre ellos *Discutir la biopolítica. Mapa de una problematización* (2012) y *Arqueologías urbanas, topografías críticas. La dialéctica de la ciudad en Siegfried Kracauer y Walter Benjamin* (2020). Publicó la entrada de *freedom* para el diccionario de estudios latinoamericanos de la editorial Routledge, así como cincuenta ensayos. Sus líneas de investigación son la teoría política, con especial énfasis en género, inclusión y derechos humanos en América Latina. Participó en el seminario-semillero «El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista», convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y en el Congreso Internacional «¡Resiste!», organizado por la Universidad Iberoamericana; asimismo, fue invitado

como observador del V Congreso Nacional Indígena. Coordinó, junto a la Dra. Maya Aguiluz, el seminario «De un gesto soberano. Paradigmas bio-necropolíticos en México y América Latina» en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM. Su libro de periodismo *El color de la tierra* se publicó en 2021 por la editorial ¡Ay, Bacantes! y la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH).

Alberto Castrillón Aldana

Doctor en Historia de las Ciencias por la Escuela de Altos Estudios en París (EHESS) y máster en Historia de la Biogeografía por Paris XII. Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, y actual profesor titular del Departamento de Historia de la misma institución. Director del Grupo de Investigación «Narrativas modernas y crítica del presente».

Amanda Rosa Pérez Morales

Profesora de la Facultad de Artes Plásticas y Audiovisuales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Candidata a doctora en Filosofía Contemporánea y maestra en Filosofía por dicha institución. Maestra en Psicología Clínica y Terapia Gestalt por la Esneca Business School y licenciada en Filosofía por la Universidad de la Habana. Directora del Centro de Estudios Filosófico-Culturales (CEFC) y de su revista de filosofía *Parálisis*. Realizó estancias de investigación en las universidades francesas Sorbonne-Paris IV y François Rabelais. Ha impartido múltiples conferencias y participado en distintos congresos nacionales e internacionales. Cuenta con varias publicaciones en antologías y revistas tanto de literatura como de filosofía. Ha coordinado los libros *Lo vital y lo virtual. Reflexiones filosóficas sobre la cotidianidad en el mundo contemporáneo* (2021) y *Literatura y Afuera* (2020). También ha publicado la novela *El jazz ácido de Nueva Zelanda* (2014) y el libro de relatos *Diez* (2018). Columnista en la revista *Hypermedia Magazine* y de los medios de prensa *El Toque* y *Matria*.

Daniel Alberto Sicerone

Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Cecilio Acosta, *magister scientiarum* en Filosofía por la Universidad del Zulia y, actualmente, doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral del CONICET e investigador del Instituto de Investigaciones de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires, con el proyecto de investigación «La desontologización de la sexualidad: teoría queer y politización de la sexualidad en la perspectiva de Preciado». Miembro de Investigadores Venezolanos de la Comunicación (Invecom), del Grupo de Investigación sobre la Diferencia Sexual y de la Red Iberoamericana Foucault. Autor de los siguientes libros: *El marxismo latinoamericano: una traducción gramsciana* (2017) y *El marxismo pagano* (2021). Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales, y ha escrito más cuarenta artículos científicos en el área de filosofía de la sexualidad, filosofía política y epistemología de la comunicación.

Alberto Poza Poyatos

Sinólogo por la School of Oriental and African Studies (SOAS) y máster en Estudios de Género por la Central European University (CEU). Ha pasado los últimos años bajo la dirección de la profesora Begonya Saez Tajafuerce en la Universitat Autònoma de Barcelona, desde donde da forma a un proyecto teórico fundamentado en el pensamiento plástico, la teoría afectiva y los estudios trans* con el que pretende analizar la literatura LGTBIQ+ del mundo sinófono y sus traducciones.

Javier Martínez Dos Santos

Graduado en Historia y Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y máster en Historia Contemporánea. Actualmente realiza su tesis doctoral con Darina Matykánová, abordando temáticas de historia del cuerpo y de las emociones, con un proyecto en torno al desarrollo biopolítico de la sentimentalidad posilustrada en el ámbito de los espacios hispanoparlantes desde una perspectiva global.

Sonia Torres Ornelas

Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora en el Colegio de Filosofía y catedrática en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle. Profesora invitada a la Facultad de Comunicación, Filosofía y Arte de la Universidad de Santiago de Guayaquil y al máster en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada. Integrante de cuatro proyectos de investigación en la línea de Filosofía de la Religión, Metafísica, Ontología y Estética, respectivamente, en la FFyL de la UNAM. Ha publicado dos libros autorales y más de treinta artículos y ensayos en libros colectivos y revistas especializadas en México, Brasil, Cuba, Venezuela, Perú, Ecuador y Colombia. Ha dictado más de cincuenta conferencias en México, España, Colombia, Brasil, Perú y Ecuador. Vocal del Consejo Editorial de *Logos. Revista de Filosofía*, publicación de la Universidad La Salle.

Borja García Ferrer

Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada (Premio Enrique Fuentes Quintana de Funcas a la mejor tesis doctoral en Humanidades a nivel nacional). Actualmente es investigador y docente en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Ha realizado estancias de investigación en diversas universidades italianas (Trieste, Federico II de Nápoles, Catania y Salerno) y latinoamericanas (Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Central del Ecuador y Universidad de Cuenca). Sus áreas de especialización son la filosofía contemporánea, la ontología política, la sociología crítica, la psicopatología y la literatura. Se ocupa de cuestiones candentes del presente, como el nihilismo, patologías de civilización, tecnologías de la comunicación y redes sociales, biopolítica, neoliberalismo, barroco y neobarroco.

Diego Hernández

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Nayarit con la tesis *Socialidad y significación de la narcocultura en jóvenes de la ciudad de Tepic y Xalisco, Nayarit*. Es docente en el Centro Bachillerato Tecnológico Agropecuario n.º 244 «Benito Pablo García», en el poblado de Pantanal, Xalisco. Encargado de la Oficina de Investigación y presidente del Comité Estatal de Investigación de la Dirección General de Educación Tecnológica Agropecuaria y Ciencias del Mar en el estado de Nayarit. Docente en la Universidad de Baja California en el programa de doctorado en Administración Pública. Ha realizado estancias de investigación en el Colegio Mexiquense, con la doctora Emma Liliana Navarrete en julio de 2011, y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México, participando en el proyecto «Jóvenes y sociedades contemporáneas», con la doctora Maritza Urteaga Castro-Pozo en 2018. Desde octubre del 2022, desarrolla una estancia posdoctoral en la Universidad de Sinaloa, Campus Mazatlán, con el proyecto «Entre la criminalización y el juvenicidio: Estrategias de reproducción y supervivencia de jóvenes en contextos de la narcocultura».

Bily López

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en cuya Facultad de Filosofía y Letras es profesor de tiempo completo. Sus líneas de investigación son ontología, hermenéutica, filosofía de la cultura y filosofía del lenguaje. Es miembro de la Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica, HERCRITIA, con sede en Madrid. Coordina, junto con la magíster Alejandra Rivera, el Grupo de Investigación Transversal sobre Biopolítica y Necropolítica en la UACM. Es tutor interno en el Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía en la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, y del consejo editorial de *Heterotopías. Revista de Estudios sobre la Ciudad* en la UACM. Es autor del libro *Experiencia y deseo* (UACM, 2021), coautor de *Ensayos maquínicos. La escritura como acontecimiento* (UACM, 2020), coordinador de los libros *Filoso-*

fia del lenguaje. *Horizontes y territorios* (Colofón, 2018) y *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI* (Fénix Editora/UNED/UNAM, 2020), y co-coordinador de *Nomadismos biopolíticos. Miradas en torno a la producción de vida y muerte en el mundo contemporáneo* (UACM/Monosílabo, 2020), así como de *Narrativas bio/necropolíticas. Voces y discursividades sobre la vida, la muerte y la violencia* (UACM, 2022). Ha publicado artículos en revistas arbitradas en México y en otras partes del mundo.

Alejandra Rivera Quintero

Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestra en filosofía por la Universidad Iberoamericana y candidata a doctora en Filosofía por la UNAM. Es profesora-investigadora de tiempo completo adscrita al Centro de Estudios sobre la Ciudad de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), donde también coordina el Grupo de Investigación Transversal sobre Biopolítica y Necropolítica. Desde 2022, es directora de la revista *Heterotopías. Revista de Estudios sobre la Ciudad* de la UACM. Es coautora del libro *Ensayos maquínicos. La escritura como acontecimiento* y coordinadora de las antologías *Nomadismos biopolíticos. Miradas en torno a la producción de vida y muerte en el mundo contemporáneo* y *Narrativas bio/necropolíticas. Voces y discursividades contemporáneas sobre la vida, la muerte y la violencia*, bajo el sello editorial de la UACM. Además, su trabajo se ha antologado en *Psicoanálisis, deconstrucción y crítica de lo psicopolítico* (Akal, 2021), coordinado por Rosaura Martínez Ruiz, y en *Siliconización: la subjetividad arrebatada* (FFyL-UNAM/Viceversa, 2022), coordinado por Alberto Constante. Sus principales líneas de investigación se vinculan con el biopoder en la ciudad, el psicoanálisis, la biopolítica, la necropolítica y la bioética.

Este libro se terminó de imprimir en diciembre de 2023
en los talleres de Aleph Impresiones S.R.L.,
Jr. Risco 580 Lince, Lima-Perú
Impresión bajo demanda

La actualidad de la Biopolítica

Reflexiones desde
Michel Foucault

La novedad del pensamiento de Michel Foucault en las Ciencias sociales y humanas lo han convertido en un autor imprescindible en la investigación de dichas áreas. La historia, la reflexión epistemológica o el estudio sociológico han encontrado en sus teorías y construcciones metodológicas un camino para reflexionar los problemas que les aquejan; tal es el caso de la reflexión política y sus aristas. La introducción de la biopolítica, como nueva forma de comprender el poder, ha generado nuevos marcos de pensamiento para reflexionar sus articulaciones y ejercicios más allá del pensamiento político moderno. Con la intención de seguir socializando y discutiendo el pensamiento biopolítico de Foucault, el presente texto se ha construido sobre sus herencias, sus problemas, así como las novedades y límites que vuelven vital seguir pensando la biopolítica como uno de los modos más interesantes para la comprensión de nuestro presente. De esta forma es que en *La actualidad de la biopolítica. Reflexiones desde Michel Foucault* se reunieron textos de investigadores de diversos países y distinta formación tratando de observar, por una parte, la vigencia del pensamiento de Foucault y, por otra, las derivas que ha propiciado en sus reflexiones. Es en esta tesitura que los trabajos reunidos se inscriben en diversas áreas del pensamiento biopolítico y toman al pensador francés como lugar de referencia de su investigación.

TOCOPU | Editores



Línea de Investigación
Lifape UNERS
en filosofías del arte y educación
del política

ISBN: 978-612-49343-2-2



9 786124 934322