

# DORSAL

# REVISTA DE ESTUDIOS FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

[www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal](http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal)

número 8 || junio 2020 || Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo



Red Iberoamericana  
**Foucault**

CENALTES  
[www.cenalt.es/ediciones.cl](http://www.cenalt.es/ediciones.cl)





DORSAL | REVISTA DE  
ESTUDIOS  
FOUCAULTIANOS

*Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo*  
Número 8, junio de 2020





# DORSAL

REVISTA DE  
ESTUDIOS  
FOUCAULTIANOS

*Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo*

Número 8, junio de 2020

*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenalt Ediciones EIRL

Viña del Mar, junio 2020

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

#### **Comité Editorial:**

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo López, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

# RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

[www.iberofoucault.org](http://www.iberofoucault.org)

## CENALTES EDICIONES

[www.cenaltosediciones.cl](http://www.cenaltosediciones.cl)

**Edita:** Red Iberoamericana Foucault [[www.iberofoucault.org](http://www.iberofoucault.org)]

**Publica:** Cenaltés Ediciones EIRL [[www.cenaltosediciones.cl](http://www.cenaltosediciones.cl)]

**Colabora:** Universidad Complutense de Madrid - Dpto. de Filosofía y Sociedad [[www.ucm.es/filosoc](http://www.ucm.es/filosoc)]

**Diseño y maquetación:** Emmanuel Chamorro

Imagen de portada: Mark Wagner, *The Way of the Dinosaur*, 2013.

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

*DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos* publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



*DORSAL* provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrésia en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

# ÍNDICE

## I ARTÍCULOS

- Elementos para una genealogía de la crueldad neoliberal: gubernamentalidad, post-fordismo, acumulación originaria y colonialidad**  
Elements for a genealogy of neoliberal cruelty: governmentality, post-Fordism, original accumulation and coloniality  
Emiliano Sacchi .....11
- El análisis foucaultiano del neoliberalismo. Elementos para un balance actual**  
«The Foucauldian Analysis of Neoliberalism. Elements for a Current Balance  
Adán Salinas Araya.....35
- Una libertad que se goberna**  
A freedom to be governed  
Marcos Nalli .....73
- Mirar el rostro de Medusa sin convertirse en piedra. Para una arqueo-genealogía del neoliberalismo**  
Gazing at Medusa's face without turning into stone. For an archeo-genealogy of neoliberalism  
Pablo Martín Méndez .....93
- Nacimiento del dispositivo de seguridad y fobia al Estado desde la perspectiva de la historia política de las artes de gobernar y los regímenes de saber**  
The birth of the security device and of the State phobia studied in the perspective of the political history of governmentalities and regimes of knowledge  
Luis Félix Blengino .....115
- El gobierno de los humanos: Foucault y La Boétie**  
The government of the humans: Foucault and La Boétie  
Juan Pablo Valenzuela Opazo .....133
- La biopolítica extendida: Foucault, Canguilhem, y la fisiología política del liberalismo**  
The extended biopolitics: Foucault, Canguilhem and the Political Physiology of Liberalism  
Alberto Coronel Tarancón.....157
- Del neoliberalismo como marco de racionalidad política que ‘hace vivir y deja morir’**  
Neoliberalism approaches as a framework of political rationality that “makes live and lets die”  
Cristina López.....187
- Entre epistemología y política: revisitando la crítica foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo**  
Between epistemology and politics: revisiting Foucaultian critique of liberalism and neoliberalism  
Iván Gabriel Dalmau.....219
- Crítica, subjetividad y neoliberalismo. Acerca de una “actitud crítica” a través del poder y no a pesar del mismo**  
Critique, Subjectivity and neoliberalism. About a “critique attitude” through power and not in spite of it  
José Ignacio Scasserra .....241
- ¿Capital humano o fuerza de trabajo? Algunas consideraciones en torno a la clase del 14 de marzo de 1979 de Nacimiento de la biopolítica**  
Human Capital or Workforce? Some Considerations on the Lesson of 14th March 1979 of The Birth of Biopolitics  
Andrea Fagioli.....263
- El deseo y los orígenes cristianos de la gubernamentalidad liberal**  
Desire and the Christian origins of liberal governmentality  
Agustín Colombo.....281



## II MATERIALES

### **Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo. Entrevista con Luca Paltrinieri realizada por Marcelo Raffin**

Foucauldian readings of liberalism and neoliberalism. An interview with Luca Paltrinieri by Marcelo Raffin  
Luca Paltrinieri y Marcelo Raffin.....303

### **Repensando el giro biopolítico: Del paradigma tanatopolítico al geneapolítico**

Rethinking the Biopolitical Turn: From the Thanatopolitical to the Geneapolitical Paradigm  
Chiara Bottici .....323

## III RESEÑAS

### ***El pensamiento político de Michel Foucault*, Luis Félix Blengino**

Víctor Atobas .....350

### ***Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, José Luis Moreno Pestaña**

Luis Roca Jusmet .....353

### ***From Tarde to Deleuze and Foucault. The infinitesimal revolution*, Sergio Tonkonoff**

Antonio David Rozenberg.....360

### ***El abecedario Foucault*, Alain Brossat**

José Antón Santiago Maya .....367

## IV ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal* .....371

Información de la Red Iberoamericana Foucault.....371

Call For Papers nº 9 de *Dorsal*.....372

I

ARTÍCULOS





## Elementos para una genealogía de la crueldad neoliberal: gubernamentalidad, post-fordismo, acumulación originaria y colonialidad

*Elements for a genealogy of neoliberal cruelty: governmentality, post-Fordism, original accumulation and coloniality*

**Emiliano Sacchi**

CONICET / Universidad Nacional del Comahue, Argentina  
emiliano\_sacchi@yahoo.com

**Resumen:** Este trabajo surge de dos preocupaciones. Por un lado, de la necesidad de actualizar el diagnóstico foucaultiano sobre las formas de gubernamentalidad contemporáneas. Por otro, del interés de realizar esta actualización de forma situada. Vamos a desarrollar nuestra argumentación en tres partes. Partiremos de reconocer la importancia de la “grilla de la gubernamentalidad” en la historia del neoliberalismo como problema teórico-político. Luego nos interrogaremos por los límites de dicha grilla y por las dificultades que hoy supone para un diagnóstico del neoliberalismo. Y, finalmente, propondremos la necesidad de articular dicha grilla con otras perspectivas a fines de proponer una comprensión no excluyente del neoliberalismo como gubernamentalidad, sino una que pueda dar cuenta de sus múltiples dimensiones: forma de gobierno de las conductas y la subjetividad, mutación en la producción y el trabajo, continuación de la acumulación originaria (y su carácter violento y patriarcal) y, por último, reestructuración post-colonial del capitalismo. A partir de este esquema pretendemos hacer visibles los invisibles trazos de género, clase, raza y sexualidad que marcan al “empresario de sí mismo”.

**Palabras clave:** Neoliberalismo. Gubernamentalidad. Subjetividad. Post-fordismo. Post-colonial. Empresario de sí.

**Abstract:** This paper arises from two concerns. One is the need to update and complex the Foucaultian diagnosis on contemporary forms of governmentality. The other is the need to carry out this update in a situated way. We will develop our argument in three parts. First, we start by recognizing the importance of the “grid of governmentality” in the field of studies on neoliberalism. Second, we interrogate the difficulties of this grid to provide a comprehensive diagnosis of current neoliberalism. Finally, we propose to bring together other perspectives to understand neoliberalism not just as a form of governance, but also as a mutation in production and work, as a continuation of the original accumulation (and its violent and patriarchal character), and last, as a post-colonial reorganization of capitalism. From this framework we try to make visible the invisible traces of gender, class, race and sexuality that mark the figure of the “Entrepreneur of the Self”.

**Keywords:** Neoliberalism. Governmentality. Subjectivity. Post-Fordism. Post-colonial. Entrepreneur of the Self.

Fecha de recepción: 12/03/2020. Fecha de aceptación: 03/6/2020.

Emiliano Sacchi es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) donde desarrolla una investigación sobre las formas de gubernamentalidad contemporáneas. Profesor de Teoría Política en la Universidad Nacional del Comahue (UNCO). Ha sido Visiting Scholar en la University of Northwestern (EEUU, 2010), Investigador Visitante en la Università degli Studi di Padova (Italia, 2016) y docente de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente realiza una estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid.

Una versión preliminar de este artículo fue presentado en el «Coloquio Internacional Lecturas Foucaultianas del liberalismo y neoliberalismo», en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires del 4 al 8 de Noviembre de 2019. Para la reelaboración del mismo he contado con el apoyo de la Beca para estancias cortas de investigación de la Fundación Carolina

*Si alguien quisiera hacer una lectura de nuestra patria, de esta patria por la que hemos jurado morir en cada himno cantado en los patios de la escuela, esta patria que se ha llevado vidas de jóvenes en sus guerras, esta patria que ha enterrado a gente en campos de concentración, si alguien quisiera hacer un registro exacto de esa mierda, entonces debería ver el cuerpo de la Tía Encarna. Eso somos como país también, el daño sin tregua al cuerpo de las travestis. La huella dejada en determinados cuerpos, de manera injusta, azarosa y evitable, esa huella de odio.*

Camila Sosa Villada, *Las malas*

*D'abord les risques systémiques auxquels seuls les esclaves nègres furent exposés au moment du premier capitalisme constituant désormais sinon la norme, du moins le lot de toutes les humanités subalternes. Ensuite, cette universalisation tendancielle de la condition nègre va de pair avec l'apparition de pratiques impériales inédites.*

Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*

## I. Preocupaciones

Este trabajo surge de dos preocupaciones. Por un lado, de la necesidad de actualizar y complejizar el *diagnóstico* foucaultiano sobre las formas de gubernamentalidad contemporáneas y los procesos de subjetivación que le son inherentes. Por otro, de la decisión de realizar este trabajo de actualización de forma *situada*, es decir, interrogándonos por *nuestro* presente, por las fuerzas, los dispositivos, las racionalidades, las figuras de la subjetividad que le dan forma al mismo y que lo hacen histórica y geográficamente heterogéneo del presente foucaultiano. Dicho de otra forma, actualizar el diagnóstico foucaultiano implica interrogarnos en qué medida somos y en qué medida no somos ya contemporáneos ni coterráneos del mismo. Por lo tanto, nuestro problema está emplazado histórica y geográficamente: nos interesa comprender las dinámicas contemporáneas del neoliberalismo en esta región del mundo que solemos llamar Latinoamérica en su historicidad propia, en términos de gubernamentalidad y más allá de la gubernamentalidad, con *Foucault* más allá de Foucault.

Vamos a desarrollar este trabajo en tres partes. En primer lugar, partiremos de reconocer la importancia de la “grilla de la gubernamentalidad” en la historia del neoliberalismo como problema teórico-político y como operador del desbloqueo epistemológico del mismo. Lo que, a su vez, nos llevará a interrogarnos por los límites de la misma y por las dificultades que hoy supone para un diagnóstico del neoliberalismo. Finalmente, propondremos la necesidad de articular dicha grilla con otras perspectivas que también han intentado contemporáneamente dar

cuenta de nuestro presente. Más precisamente, intentaremos construir una serie de estrategias que nos permitan poner en diálogo el análisis de la gubernamentalidad neoliberal con las elaboraciones sobre las *transformaciones post-fordistas* de la producción y el trabajo, con las discusiones sobre el carácter continuo de la *acumulación originaria* (sobre todo a partir de una lectura feminista de la misma) y, finalmente, con algunos elementos de la perspectiva de la *colonialidad del poder* sobre la conformación histórica del capitalismo.

Es en este último sentido que decimos que nos interesa no sólo una *actualización* del diagnóstico foucaultiano, sino también, una *complejización* del mismo que no parta de una comprensión *excluyente* del neoliberalismo *solo como* gubernamentalidad, sino que pueda dar cuenta de forma *conectiva* de sus múltiples dimensiones: forma de gobierno de las conductas y la subjetividad, *y además* mutación en la producción y el trabajo, *y además* continuación de la acumulación originaria (y su carácter violento y patriarcal), *y además* reestructuración post-colonial del capitalismo. Dar cuenta de nuestro presente neoliberal e imaginar estrategias de resistencia, supone poder pensar estas dimensiones (y seguramente otras) en su historicidad, articulación y tensión.

## II. La grilla de la gubernamentalidad: desbloqueo epistemológico

Durante un largo tiempo existió un cierto sentido común sobre el neoliberalismo que nos llevaba a pensar que se trataba de una noción transparente que designaba una ideología económico-política y su “aplicación” más o menos lineal. En tal sentido, la forma más habitual de comprender las transformaciones neoliberales que han sufrido desde los años ‘70 y sobre todo a partir de los ‘80 numerosos países en todo el mundo, ha consistido en señalarlas como un “retorno” del mercado y una “retirada” del Estado cuyo decálogo se encontraría en el llamado Consenso de Washington. Sin embargo, la publicación y difusión de la lectura foucaultiana sobre el neoliberalismo ha producido, en el contexto de la crisis de 2008 y de los consecuentes ‘políticas de austeridad’ que alcanzaron a los países centrales del mundo euro-americano, una verdadera necesidad de revisar el sentido de lo “neoliberal”. La hipótesis de trabajo foucaultiana, formulada de forma exploratoria durante el curso de 1978-1979<sup>1</sup>, -es decir, antes de que Margaret Thatcher y Ronald Reagan asumieran el poder en los países centrales, de que la crisis de la deuda obligue a los países latinoamericanos a abrazar los planes de ajuste del FMI y mucho antes del famoso Consenso de Washington-, es que el neoliberalismo es fundamentalmente una “forma de gubernamentalidad” y de “producción de subjetividad” o, en otros términos, la racionalidad de gobierno dominante en las sociedades occidentales desde mediados del siglo XX.

1 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007



El desarrollo contemporáneo de esta hipótesis representó un verdadero *desbloqueo epistemológico*, ya que supuso dejar de reducir el neoliberalismo a una mera doctrina económica o ideología política, a un conjunto de políticas definidas e idénticas en distintos contextos o, finalmente, a una “respuesta estructural del capital” frente a la crisis de acumulación de los años ‘70. La hipótesis foucaultiana implicaba tomar al neoliberalismo a la vez como un fenómeno mucho más profundo y complejo, desplazando su análisis al campo más vasto de *la genealogía de las formas del ejercicio del poder y de producción de subjetividad en Occidente*. En ese marco, proponía comprender al neoliberalismo como una racionalización del ejercicio del poder en cuanto práctica de gobierno. Más puntualmente como reflexión y racionalización del arte de gobernar *económicamente* a la sociedad y a los individuos por medio del modelo de la *competencia* y la *forma empresa*<sup>2</sup>: una tecnología de gobierno y una tecnología del yo, cuyo resultado es la producción de las formas de subjetividad competitivas y empresariales contemporáneas. En ese sentido, como sugiere Foucault, y han estudiado Pierre Dardot y Christian Laval<sup>3</sup> o Wendy Brown<sup>4</sup>, el neoliberalismo no sería una respuesta a una crisis del capitalismo, sino a la crisis de la gubernamentalidad liberal, y por lo tanto su genealogía debe trazarse desde las primeras décadas del siglo XX. Por ello mismo, es preciso comprenderlo en una historia mucho más larga que la del capitalismo y que va desde la antigüedad, pasando por la pastoral cristiana, hasta las *técnicas de transformación del alma por medio de la economía* de Margaret Thatcher. Según esta hipótesis, el neoliberalismo designa menos una doctrina, una ideología o una política de clase, que una forma de sociedad y un modo de existencia. Es decir que «pone en juego nuestra manera de vivir, las relaciones con los otros y la manera en que nos representamos a nosotros mismos. (...) una cierta fabricación del ser humano».<sup>5</sup>

Según el análisis foucaultiano el neoliberalismo va a marcar una serie de innovaciones puntuales y decisivas respecto del liberalismo. Resumiéndolas de forma esquemática: en primer lugar, el neoliberalismo conllevó el desplazamiento del mercado como espacio de la igualdad, lugar natural y equilibrado del intercambio, al mercado como orden artificial y dinámico de la desigualdad y la competencia. A su vez, ese desplazamiento implicó, por un lado, el abandono del principio liberal (y naturalista) de la autolimitación del gobierno a favor de una intervención pro-mercantil que asegure las condiciones formales de su existencia y, por otro, la transformación del *homo oeconomicus* clásico, sujeto del interés y del intercambio, elemento intocable del gobierno, en un nuevo *homo oeconomicus*: el

2 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 187

3 DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.

4 BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*, Barcelona, Malpasso, 2016

5 DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *El neoliberalismo gobierna a través de la competencia que crea*. Disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201410/81619-el-neoliberalismo-gobierna-a-traves-de-la-competencia-que-crea.html>, 2014

hombre-empresa, interfaz privilegiada del gobierno en la medida misma en que actúa y reacciona según una racionalidad económico-empresarial.

Consecuentemente, la economía de mercado no supondrá el achicamiento del Estado, la limitación del gobierno, la no intervención, sino su extensión a los fundamentos del mercado: el problema ya no es si intervenir o no, sino *cómo*. En tal sentido, Foucault rescata la diferencia que Walter Eucken (referente de la Escuela de Friburgo) traza entre una intervención *directa* sobre el juego económico y una *indirecta* que cae sobre las reglas de ese juego. Según esta distinción, la intervención gubernamental sobre los procesos económicos mismos debe ser mínima, pero debe ser *masiva* sobre su “marco”, sobre los datos técnicos, científicos, jurídicos, demográficos, biológicos, ambientales, culturales, etc. En general, sobre todo el campo social que constituye las condiciones de posibilidad de la estructura del mercado. En efecto, dar forma a la sociedad «*en la que las unidades básicas tengan precisamente la forma de la empresa*»<sup>6</sup>

Los neoliberales norteamericanos (von Hayek, Friedman, Schultz, Becker) radicalizarán este principio hasta anular la distinción entre lo económico, lo social y el actuar humano. No se trata ya de extender los mecanismos económicos a la sociedad, sino de hacer más radicalmente de lo social mismo una economía y, sobre todo, volver inteligible *toda actividad humana como un comportamiento que asigna recursos escasos a fines antagónicos*. En ese sentido, las teorías del capital humano (sobre todo la de Gary Becker) definirán la economía como *la ciencia del comportamiento humano* o, ya en palabras de Ludwig von Mises, como una *praxeología, ciencia de todos los géneros del actuar humano*. Por ello, Castro Gómez afirma que «*el programa del neoliberalismo norteamericano radica, pues, en la molecularización de la forma-empresa*».<sup>7</sup>

Esta torsión subjetiva de la economía supondrá, inversamente, una torsión económica: una completa economización de la subjetividad. Una redefinición decisiva en la medida en que permitió un desbloqueo político de la economía sin precedentes. Ésta pudo constituirse a partir de entonces como grilla de análisis de todo actuar humano y, por lo tanto, como *principio de gobierno de las conductas*. Como dice el apotegma de Thatcher: «*La economía es el método, el objetivo es cambiar el alma*», hacer de todos y cada uno *homini oeconomici* y en cuanto tal *hombres gobernables*<sup>8</sup>. Así, el *homo oeconomicus*, límite intocable del gobierno liberal clásico, deviene en el objeto por excelencia de la gubernamentalidad neoliberal:

El individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es *homo oeconomicus*. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el

6 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 186

7 CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2010, 22

8 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 272

principio de regulación del poder sobre el individuo, no va a ser otra cosa que esa especie de grilla del *homo oeconomicus*.<sup>9</sup>

Para el neoliberalismo, *gobernar a los hombres* querrá decir: gobernarlos en tanto sujetos que actúan económicamente, que eligen entre recursos escasos y que persiguen fines no sustituibles, que invierten en acciones, esperan ganancias y aceptan riesgos, que se conciben a sí mismos como un capital al que hay que acrecentar y del cual deben obtener una renta y que, por lo tanto, van a responder de forma no aleatoria a las modificaciones que se produzcan en su ambiente. Si gobernar es la actividad reflexionada de la conducción de las conductas de los hombres, el gobierno neoliberal consiste en la estructuración del campo de acción posible de los sujetos que se comportan como *empresarios de sí mismos*.

En ese sentido, se trata de una mutación histórica en los modos de ejercicio del poder, lo que supone, en consecuencia, una verdadera tecnología de producción y gestión de *homini oeconomici*. Así, cuando Foucault dice que se buscará construir un *homo oeconomicus* que se acomode a la forma Empresa, está afirmando que el neoliberalismo supone una tecnología de configuración y producción de la subjetividad y una tecnología de producción de lo humano: una *antropotecnia*. De alguna forma, si el poder disciplinario y su anátopo-política ya había producido unas subjetividades a la altura del naciente capitalismo industrial<sup>10</sup>, el neoliberalismo y la Empresa constituyen las tecnologías de poder encargadas de producir unas subjetividades empresariales, unas almas y unos cuerpos, unas conductas, unos hábitos, que estén a la altura del capitalismo contemporáneo.

### III. Límites

No puede negarse el valor de estas hipótesis foucaultianas, más aún considerando el momento de su formulación y el tono anticipatorio que han adquirido tras varias décadas de despliegue neoliberal. Quizá por tal motivo, esta clave de lectura ha tenido en los últimos años una verdadera explosión teórica, lo que ha llevado a la producción académica en torno a la “gubernamentalidad” neoliberal a cobrar un espesor inusitado. Así lo atestiguan numerosos trabajos que se han dedicado a re-interpretar a partir de Foucault el fenómeno neoliberal<sup>11</sup>.

9 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 292.

10 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad, vol.1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, 185.

11 Entre los más importantes están los ya nombrados *La nueva razón del mundo* de Pierre Dardot y Christian Laval (2013) y *El pueblo sin atributos* de Wendy Brown (2016). Más centrados en la cuestión de la deuda, pero en claro diálogo con la lectura foucaultiana del neoliberalismo, está *La fábrica del hombre endeudado* de Maurizio Lazzarato y su segunda parte *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal* (2015). En la llamada tradición anglofoucaultiana están los textos clásicos como los de A. Barry, T. Osborne y N. Rose compilados en *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government* (1996). En una línea similar es importante el detallado estudio *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* de Santiago Castro Gómez (2010). Luego existe una bibliografía interminable de estudios más específicos o empíricos a partir de la grilla de la gubernamentalidad y la empresarialización de la existencia. A modo de ejemplo pueden citarse los trabajos de Isabell Lorey sobre las formas de la precariedad, el trabajo de Verónica Gago

El análisis foucaultiano marcó los mojones para una investigación de las múltiples y heterogéneas procedencias y de las diferentes configuraciones históricas como geográficas que el neoliberalismo ha adquirido en el siglo XX. Estas muestran que no se trata tanto de una respuesta estructural y monolítica deducible de ciertas transformaciones del capitalismo o de cierta ideología, cuanto de un conjunto disperso y mutante, no necesariamente coherente entre sí, de prácticas, discursos y racionalizaciones de procedencias lejanas, que se entrelazan, claro está, con las transformaciones del capitalismo, pero que éstas no explican lineal ni globalmente. Prácticas y racionalizaciones que, por ello mismo, no son ideológicamente consistentes y que pueden ser funcionales tanto fuerzas conservadoras como progresistas, de derecha como de izquierda. A este nivel, en tanto *razón del mundo*, el neoliberalismo es global, pero a la vez asistemático, diferenciado, impuro. Regionalmente, podemos rastrear sus trazos en las dictaduras de los '70 o en políticas ortodoxas de los años '90 impuestas por el FMI en toda nuestra región, en las nuevas “nuevas derechas” que actualmente crecen en la región, pero también aún, si bien de forma más difuminada, en los progresismos de la década pasada. Heterogeneidad que evidencia la polivalencia táctica del neoliberalismo como racionalidad de gobierno.

La grilla de la gubernamentalidad abrió así todo un campo de posibilidad para investigaciones tanto teóricas como empíricas, históricas como filosóficas, sobre las *micropolíticas*, las *ethopolíticas*, las formas y las fábricas de las subjetividades neoliberales, sus tensiones y resistencias más allá de la lectura que había sido hasta entonces hegemónica del neoliberalismo. No obstante, en esta profusión de investigaciones llama la atención cierta propensión a circunscribir el fenómeno neoliberal de forma cuasi exclusiva en torno al arte de gobierno y a la conducción de conductas y, sobre todo, a lo que suele referirse como gobierno ambiental o indirecto, gobierno del *ethos*, gobierno por medio del auto-gobierno, etc. Figuras que a partir de una lectura antojadiza de Foucault y de su supuesto pasaje de la “hipótesis de la guerra” a la “hipótesis del gobierno”, suelen ser caracterizadas como post-disciplinarias, post-biopolíticas y por extensión como no-coercitivas. Todo ello aboga finalmente y de forma más general a construir la imagen de un cierto carácter “*soft*” que tendría el poder neoliberal<sup>12</sup>.

---

sobre las economías populares o los de Luca Paltrinieri sobre el management.

12 Ya en otros textos hemos discutido algunos supuestos que subyacen a varios de los abordajes más extendidos de la gubernamentalidad neoliberal como una suerte de “poder blando”, “reflexivo”, “positivo”, etc. en el cual la violencia se reduce o bien a un rol instrumental y extrínseco o bien a una especie de interiorización de una violencia que los sujetos ejercen contra sí mismos. El caso más patente es el de La sociedad del cansancio de Byung-Chul Han, pero rasgos de esta misma lectura pueden encontrarse en la Historia de la gubernamentalidad de Castro Gómez. Dichos abordajes se caracterizan por una interpretación que a nuestro juicio resulta demasiado esquemática del trabajo de Foucault y de nuestro propio presente. Esta interpretación entiende, por un lado, la genealogía del poder como la sucesión histórica de “sociedades” o formas del poder. Así la gubernamentalidad neoliberal es caracterizada como post-disciplinaria, post-biopolítica, post-normalizadora, post-soberana, etc. Al mismo tiempo, al interior del trabajo de Foucault, dicha interpretación remite a una oposición entre una modalidad de ejercicio del poder que encuentra su paradigma en la guerra y otra que supone la conducción de conductas en una intervención ambiental. Más allá de los efectos pedagógicos que estas oposiciones esquemáticas pueden tener, no resultan para nada satisfactorias ni a nivel de la interpretación del trabajo foucaultiano ni mucho menos en la búsqueda de establecer un diagnóstico certero sobre

De forma tal que, si la grilla de la gubernamentalidad permitió en principio reconocer aristas del neoliberalismo que quedaban en la sombra para una mirada centrada en el clivaje Estado/Mercado, en la idea de un supuesto retorno al liberalismo decimonónico y en los aspectos puramente económicos y macroeconómicos, hoy parece necesario interrogarnos hasta qué punto la noción de gubernamentalidad no funciona más bien como un límite para nuestra comprensión del neoliberalismo. La potencia de una perspectiva que permitió pensar el neoliberalismo como una compleja reestructuración de las formas capilares de ejercicio del poder en Occidente parece devenir en la actualidad en una reducción de aquel a una de sus dimensiones. Por ello, es inexcusable interrogarnos hasta qué punto estas nociones permiten dar cuenta acabadamente de nuestro presente, sobre todo considerando las dinámicas cada vez más coercitivas, cruentas, violentas y finalmente mortíferas que asume hoy el neoliberalismo de forma clara en nuestra región, pero también a escala global.

En ese marco, nuestra apuesta es resituar la crítica de la gubernamentalidad en el campo más amplio de lo que se puede llamar de forma provisoria como *capitalismo neoliberal*: es decir, construir una estrategia conceptual que permita interrogar las racionalidades de gobierno y las formas de subjetividad sin desconocer las transformaciones contemporáneas en las formas de acumulación, producción y trabajo y cómo éstas han revolucionado pero a la vez continuado el carácter patriarcal, colonial y racista de las formas de dominación y acumulación capitalistas a escala global.

#### IV. La fábrica del empresario de sí mismo

Como anticipamos al principio de este escrito, una primera estrategia posible es seguir los pliegues que vinculan las racionalidades de la gubernamentalidad neoliberal y la empresarialización de la existencia con las transformaciones postfordistas de la producción y particularmente en las formas de organización y control del trabajo tal cual han sido analizadas por los teóricos italianos del *operaismo* y/o *postoperaismo*<sup>13</sup>. En efecto, según esta perspectiva, en el mismo momento en

---

nuestro presente neoliberal. En tal sentido, parece necesario interrogar los aspectos violentos de la gubernamentalidad neoliberal, no desde el punto de vista de las consecuencias y/o efectos secundarios, sino desde la relación de mutua presuposición entre el gobierno neoliberal y las formas contemporáneas de la violencia.

13 Utilizamos ambas categorías ya que si bien actualmente para hablar de esta singular tradición del marxismo italiano se suele hablar sólo de "post-operaismo", no siempre es del todo claro donde debería ponerse el corte entre éste y el "operaismo" a secas y en qué consistiría el mismo, sobre todo cuando atraviesa experiencias vitales individuales. Como sostiene Toni Negri, si bien se reconoce claramente el nacimiento del "operaismo" en los años '50 y '60 alrededor de revistas como *Quaderni Rossi* y *Classe Operaia*, luego se duda de su continuidad en los '70, cuando se da su primera fase expansiva, y en la actualidad cuando muchas de sus perspectivas y problemas han tenido recepción a escala global. En ese sentido, Toni Negri sostiene que no puede pensarse la singularidad del "post-operaismo" si no se reconoce que el mismo es el producto de los debates de los militantes italianos en los años '80 a partir de la derrota sufrida frente al naciente neoliberalismo. NEGRI, Antonio. "Postoperaismo? No, operaismo" Disponible en: <https://eicpc.net/transversal/0112/mezzadra/es/print.html>, 2017

que Foucault está haciendo su genealogía del neoliberalismo, se estaba dando una mutación profunda del capitalismo en respuesta al ciclo de lucha de los años '60 y '70 (sobre todo en los países centrales)<sup>14</sup> contra el sistema fordista de producción o, mejor dicho, contra la administración fordista-disciplinaria de la vida<sup>15</sup>. La *reacción* frente a la potencia de esas luchas fueron precisamente las nuevas formas de organización capitalistas del trabajo que significaron el ocaso del *obrero-masa* y con ello también la derrota de su hegemonía política y cultural. Durante esos mismos años, para dar cuenta de ese ocaso y del nuevo escenario que surgía, dentro de las discusiones de ese marxismo anómalo italiano, se empezaba a hablar del *obrero social*, es decir, de ese sujeto multiforme y novedoso en aquellos años, completamente cotidiano hoy, que actúa, productiva y subjetivamente, fuera de la fábrica, es decir, en la sociedad<sup>16</sup>. No nos detendremos demasiado en este punto, pero nos interesa señalar que no se puede dar cuenta de la figura subjetiva contemporánea del empresario de sí mismo neoliberal independientemente de esas mutaciones que han reconfigurado el trabajo desde los años '70, su temporalidad, su espacialidad, su medida, su valor y por lo tanto su relación con el no-trabajo, con el ocio, el desempleo, con la vida. Autonomía, flexibilidad, precariedad, inmaterialidad, afectividad, indistinción vida/trabajo, etc. han sido algunos de los conceptos con los cuales se ha intentado caracterizar estas transformaciones o algunos rasgos de ellas, pero que en su conjunto parten, dicho en términos clásicos, de ese pasaje del *obrero-masa* al *obrero social*, de la fábrica a la sociedad y, por lo tanto, a la *subsunción real de la vida, del bios, de la cooperación social, al capital*. Aunque nuestra metáfora siga presa de otro tiempo, podemos decir que la crisis de la administración disciplinario-fordista de la vida y del trabajo y las consecuentes mutaciones económico-políticas que implicó fueron la auténtica *fábrica de los empresarixs de sí neoliberalxs*<sup>17</sup>.

En efecto, esa transformación fue la condición de posibilidad de la *multiplicación del trabajo*<sup>18</sup> contemporánea que ha llevado a que nuestro presente se parezca cada vez más, usando la metáfora de Paolo Virno, a una vasta Exposición Universal donde comparece *en un mismo tiempo todo el pasado de la historia del trabajo*<sup>19</sup>. Es decir, un presente en el que sincrónicamente tienen lugar las formas más heterogéneas del

14 FAGIOLI, Andrea "¿Capital humano o fuerza de trabajo? Algunas consideraciones en torno a la clase del 14 de marzo de 1979 de *Nacimiento de la biopolítica*". *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 8, 2020, 263-279.

15 VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*. Madrid, Traficantes de sueños, 2003. NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. Imperio. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2002.

16 MARAZZI, Christian; BERARDI, Franco; MEZZADRA, Sandro (2011) *Balance conceptual del post-operarismo en Italia*. En *Espai en Blanc*, No. 9–10–11. Disponible en: [http://espaienblanc.net/?page\\_id=626](http://espaienblanc.net/?page_id=626)

17 Algo así ya habían sugerido Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* y de forma mucho más clara Deleuze ya en los años '90 en su *Posdata* sobre las sociedades de control al superponer bajo la forma Empresa dos series heterogéneas pero congruentes de transformaciones: la mutación del capitalismo que daba lugar a las formas de producción post-fordistas y la mutación en las tecnologías de control que daba lugar a las sociedades post-disciplinarias.

18 MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. *La frontera como método. O la multiplicación del trabajo*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016, 140-202.

19 VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*, 111

trabajo, algunas radicalmente novedosas como el llamado “trabajo de plataformas” donde *the boss is an algorithm*<sup>20</sup>, otras como el cuentapropismo, la reciprocidad, trabajo asalariado y otras aparentemente perimidas como la esclavitud, la servidumbre, la trata, el dominio personal. Formas que, si bien pueden aparecer como fragmentarias desde el punto de vista del proceso productivo, no coexisten simplemente en un mismo presente, sino que están entrelazadas desde el punto de vista de la socialización, de los estilos de vida, del *ethos*<sup>21</sup>. En palabras de Virno:

Comunes son, las tonalidades emotivas, las inclinaciones, las mentalidades, las expectativas. Sólo que este *ethos* homogéneo, mientras en los sectores avanzados está incluido en la producción y delinea perfiles profesionales, para aquellos que están destinados a sectores tradicionales, como también para los fronterizos que

20 “When your boss is an algorithm” fue la forma en que tituló el diario londinense Financial Times frente a las primeras protestas de lxs trabajadorxs de las plataformas (Deliveroo, Uber, Rappi, Glovo, etc.) en esa ciudad en 2016, subrayado las contradicciones y los peligros de este tipo de relación laboral en la que parece no haber jefes (o donde se es el “jefe de sí mismo”) y en la que cada trabajador decide cuándo trabaja, pero no cómo, ni por cuánto dinero, ni con qué derechos. Se trata claro está de una forma de trabajo paradigmática del post-fordismo en tanto las compañías propietarias del software se apropian de un valor producido por un trabajo que no organizan directamente y que es producto de la dimensión relacional y común de la fuerza de trabajo, de su conocimiento de la ciudad, o mejor dicho de su capacidad de construir conocimiento en la cooperación social, de su capacidad de relacionarse socialmente o, como diría Virno, de la genérica potencialidad que caracteriza al animal dotado del lenguaje. Pero al mismo tiempo, se trata de formas de trabajo que, de la mano de la explosión de las “plataformas austeras”, se han vuelto una tendencia global. (SRNICEK, Nick. *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires, Caja negra, 2018). En ellas “situaciones aparentes de autonomía, libertad y autogestión, se encuentran en realidad formas de precariedad y de explotación que parecerían reproducir paradójicamente las condiciones de las primeras fases del capitalismo industrial, cuando no había contratos ni garantías sino que los obreros eran trabajadores intermitentes y pagados por cada trabajo” (RUSTIGHI, Lorenzo. “Ética empresarial y formas de cuidado en la época de YouTube”, Revista Barda, 2018, Disponible en: <http://www.cefc.org.ar/revista/wp-content/uploads/2015/07/barda6-rustighi.pdf>).

21 La mayor parte de las lecturas operaístas destacan que, desde el punto de vista de la producción y de sus condiciones sociales, en la actualidad se evidencia una multiplicación (Mezzadra), fragmentación (Virno) o dualización (Berardi) del ciclo global del trabajo, no obstante, esas mismas lecturas se esfuerzan por señalar que a dicha fragmentación (horizontal) corresponde una centralización global (vertical) hecha posible por las tecnologías informáticas y de redes. La tesis central es que una vez que el capital no organiza ya directamente la producción y a medida que el trabajo se vuelve autónomo, fragmentario y precario, el capital recupera su poder de mando y de recomposición de esos fragmentos aislados por medio de las tecnologías de control informáticas. Una tesis que usaba Negri ya en los ‘90 para comprender las dinámicas post-fordistas (NEGRI, A. “Benetton, un exemple d’entreprise européenne”, *Annales de la recherche urbaine*, n. 46, 1990, 87-94; NEGRI, A. y LAZZARATO, M. “Travail immatériel et subjectivité”, *Futur Antérieur*, n. 6, París, 1991). Más actualmente, ese sería el caso recién señalado de lxs trabajadorxs de las plataformas. Esta tesis está inspirada en una lectura particular del Fragmento sobre las maquinas, un texto de Marx por el que la reflexión operaísta ha tenido especial predilección desde los años ‘60. En años más recientes esa predilección y la reelaboración del concepto de “general intellect” le llevó a otorgar un lugar muy especial dentro de las “tendencias” del capitalismo contemporáneo a las tesis del trabajo inmaterial, cognitivo o semiótico. En palabras de Bifo “La transformación neoliberal se entrecruza, en los años 90, con la inmensa transformación producida por la red, y esto abre el camino al proceso de globalización que, desde el punto de vista del trabajo, es un proceso de deslocalización y de precarización. El poder de negociación que había caracterizado la lucha de los trabajadores industriales se disuelve y el capital recupera el control total sobre la sociedad, sometiendo el trabajo a nuevas formas de explotación, especialmente de explotación de la energía mental. La producción de valor tiene lugar a través de la sumisión de la actividad cognitiva, creativa, afectiva, y a través de un ciclo productivo centrado en la producción semiótica. Se puede hablar, por tanto, de semicapitalismo. El pensamiento autónomo debe medirse entonces con una nueva dimensión de la producción y del conflicto. La elaboración teórica y la acción política del pensamiento autónomo se refiere ahora principalmente a los procesos de producción inmaterial o semiótica” (BRARDI, Franco “En los orígenes del pensamiento autónomo: el operaísmo, el postoperaísmo, y la teoría de la composición de clase”. En MARAZZI, Ch., BERARDI, F., MEZZADRA, S. Balance conceptual del post-operaísmo en Italia). Por eso mismo, lxs trabajadores inmateriales, semióticos, virtuales o el “cognitariado” tendrán para esta reflexión un lugar preponderante (desmedido desde nuestro punto de vista) en sus análisis de los conflictos actuales y en las posibilidades de transformación de las relaciones de producción globales contemporáneas.



oscilan entre el trabajo y el no trabajo, atraviesa más bien el «mundo de la vida». Para decirlo en pocas palabras: el punto de sutura hay que buscarlo entre el oportunismo en el trabajo y el oportunismo universalmente exigido por la experiencia metropolitana<sup>22</sup>.

Y lo que Virno llama *oportunismo*, es decir, la sensibilidad agudizada para las chances cambiantes, la disciplina para manejarse y saber aprovechar un flujo de posibilidades siempre intercambiables, la predisposición a estar disponible y atento al mayor número de eventualidades, es ciertamente lo que podemos llamar el núcleo del *ethos emprendedor*. Recuperando y modificando levemente la última frase de Virno: *el punto de sutura es entonces el empresario de sí mismo*, la forma de subjetividad neoliberal, la exigencia del cuidado, el aprovechamiento y la inversión de nuestra existencia en cuanto capital, sea esto en las relaciones con los demás o con uno mismo, en las relaciones laborales, personales, sociales, familiares, políticas, amorosas, etc.

El empresario de sí mismo es, de esa forma, el revés inscripto en la Exposición Universal del trabajo que es nuestro presente. Pero por ello mismo e inversamente, esas transformaciones en la producción y en la organización del trabajo capitalista son decisivas para comprender, cuatro décadas después de la formulación de la hipótesis foucaultiana (1979) y tras el despliegue vertiginoso de las racionalidades neoliberales a escala global, *qué quiere decir hoy dar a la propia existencia la forma de un capital*.

Una respuesta posible es la que ha sugerido Lazzarato en su genealogía del «hombre endeudado». Hoy: «hacer de sí mismo una empresa» (Foucault) significa hacerse cargo de la pobreza, el desempleo, la precariedad, los ingresos mínimos, los bajos salarios, las jubilaciones cercenadas, etc., como si fueran «recursos» e «inversiones» del individuo que deben administrarse como un capital, «su» capital<sup>23</sup>. Todas las figuras de la multiplicación contemporánea del trabajo, lxs precarixs, lxs desempleadxs, lxs endeudadxs, lxs nuevxs esclavxs, están compeldixs a asegurar su capital, saber administrarlo, apreciarlo, valorizarlo, están obligadxs a devenir empresarixs de sí mismxs, ese es el comportamiento universalmente exigido por la experiencia contemporánea (y no sólo metropolitana).

22 VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*, 111

23 LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013, 58. La genealogía del hombre endeudado de Lazzarato revela el revés del empresario de sí foucaultiano una vez pasados los años gloriosos de la épica empresarial («Todos accionistas! Todos propietarios! Todos empresarios!»). Pero además, recuperando la genealogía nietzscheano-deleuziana del par deudas/culpa y conjugándola con los análisis subjetivos del crédito que realizara Marx, Lazzarato señala que la «economía de la deuda» debe entenderse no sólo como un dispositivo de explotación sino también de gobierno y, más aún, de producción subjetiva. Siguiendo la genealogía nietzscheana, hacer del hombre alguien capaz de prometer, es decir, de «honrar sus deudas», supone la larga historia de las mnemotécnicas de la crueldad que le inventaron una memoria (una interioridad y una conciencia) y sobre todo una memoria del futuro, esas técnicas que lo hicieron «capaz de responder de sí mismo como futuro». La deuda, entonces, supone una forma de explotación, pero también de subjetivación, una forma de trabajo del hombre sobre sí mismo, de crueldad sobre sí mismo: la producción de una subjetividad condenada a la deuda y a ser responsable de la misma de por vida. Este análisis nos parece sumamente interesante dentro de los estudios sobre la gubernamentalidad neoliberal ya que logra dar el salto desde la pregunta por las formas de gobierno del subjetividad empresarial hasta la pregunta por su fabricación en el marco de las transformaciones del capitalismo y por lo métodos crueles de la misma.

## V. Del post-fordismo a lo post-colonial

Sin embargo, este diagnóstico parte de una hipótesis que necesita por lo menos ser problematizada: la “salida del fordismo” y por lo tanto la supuesta *crisis de la sociedad del trabajo*, que debe entenderse, a su vez, como la crisis trabajo asalariado. Para decirlo de otra forma, según esta hipótesis, en ese pasaje hemos dejado de ser *ese sujeto* que vendía ocho horas diarias de su vida a cambio de un salario y que además era portador de una serie de derechos en tanto vendedor de fuerza de trabajo (¡y que obviamente era varón y blanco!). Es decir que la actual fragmentación, multiplicación y precarización del trabajo, presupone en esta lectura la *escena* previa del trabajo asalariado en el régimen taylorista-fordista como *situación normal*<sup>24</sup>. Pero desde nuestra historia latinoamericana vale la pena preguntarse si hemos sido alguna vez *ese sujeto* y *quién* ha sido el protagonista de esa escena. Desde esta mirada geográficamente situada, lo “normal” siempre ha sido la coexistencia de las formas de trabajo “anómalas”, es decir la Exposición Universal de la que hablaba Virno. Sólo que, en América Latina, y habría que agregar en la mayor parte del globo fuera de la provincia euro-norteamericana, la coexistencia *abigarrada*<sup>25</sup> de esa Exposición no es para nada novedosa y por lo tanto tampoco inherente a la supuesta salida del fordismo. Es más bien el trabajo asalariado el que ha sido una excepción histórico-geográfica, islote en un mar de múltiples formas de producción y organización del trabajo, pieza rara de museo<sup>26</sup>.

Como sostiene Mezzadra:

La existencia de lo que todavía se sostiene ampliamente que es la ‘relación laboral normal’ —lo que significa la hegemonía social de un trabajo asalariado relativamente estable dentro de la totalidad del trabajo dependiente— cobró forma en Europa occidental solamente durante las décadas del llamado ‘fordismo’, con importantes diferencias y dramáticos desequilibrios según las historias de cada país o región. Desde este punto de vista, el trabajo asalariado entendido como ‘relación laboral normal’ parece tener una historia bastante breve. Y

24 MEZZADRA, Sandro. ¿Cuántas historias del trabajo? Hacia una teoría del capitalismo poscolonial, 2012. Disponible en <https://eicpc.net/transversal/0112/mezzadra/es/>

25 La noción de abigarramiento remite claramente a la obra de René Zavaleta, quien la usara para caracterizar a la sociedad boliviana y las formas que asume el capitalismo en esta región del mundo. No obstante, la usamos en el sentido que ha tomado en el último tiempo a partir del fructífero diálogo entre la tradición del operismo italiano y del marxismo boliviano. Es decir, en el sentido de abigarramiento del mundo del trabajo, donde (ya) no existe una única forma que pueda centralizarlo, sino esa heterogeneidad general de las formas de trabajo y producción dentro del capital y también en el sentido de abigarramiento cultural, racial y étnico, que ha sido un elemento central de la reflexión del marxismo boliviano y un aporte decisivo para la comprensión de América Latina. Esta sensibilidad para los abigarramientos parece hoy decisiva para la comprensión del capitalismo a escala global. Cf. GARCÍA LINERA, A.; HARDT, M.; NEGRI, A. et al. (2008). *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, La Paz, CLACSO, 2008.

26 Esta crítica no es ni pretende ser original. En efecto, como reconoce el mismo Mezzadra «una de las críticas más extendidas que se ha dirigido a los conceptos ‘capitalismo cognitivo’ y ‘trabajo cognitivo’ gira en torno a las teorías de la ‘división internacional del trabajo’, de acuerdo con las cuales el capitalismo y el trabajo pudieran haberse vuelto ‘cognitivos’ en Occidente, pero en ‘gran parte del mundo’ seguiría siendo industrial o incluso se caracterizaría por las formas ‘tempranas’ de extracción de la llamada ‘acumulación primitiva’». MEZZADRA, Sandro. ¿Cuántas historias del trabajo?

es un claro candidato a considerarse un ejemplo paradigmático de los ‘clichés simplificados’ que conforman la ‘figura imaginaria’ de Europa<sup>27</sup>.

Esta excepcionalidad del trabajo asalariado ha sido parte de los debates históricos del anti-colonialismo americano<sup>28</sup>, de los análisis poscoloniales actuales<sup>29</sup>, del feminismo marxista<sup>30</sup> y más recientemente de la historia *global* del trabajo<sup>31</sup>, que han mostrado la profunda heterogeneidad de las formas de subsunción del trabajo al capital en el capitalismo histórico<sup>32</sup> y, dentro de esa heterogeneidad, el carácter constitutivo para las relaciones capitalistas que han tenido las variopintas formas del *trabajo forzado* y de *trabajo no reconocido* como tal. Estas diferentes tradiciones han permitido poner en discusión el eurocentrismo y el androcentrismo de una historia en la que quien trabaja sólo era el trabajador varón “doblemente libre” (libre de elegir a quien vender su fuerza de trabajo y liberado de la propiedad del capital), del sector industrial, minero o de la agricultura a gran escala, desconociendo las *múltiples* formas de trabajo que son condición de la acumulación capitalista.

Regionalmente quien ha planteado con mayor insistencia y claridad esta cuestión ha sido Aníbal Quijano en su análisis de la conformación del capitalismo a partir de la conquista de América y en tanto *heterogeneidad histórico-estructural*<sup>33</sup>. Según su análisis, a partir de la conquista, es decir del proceso de *acumulación originaria* entendida en su escala global, todas las formas de control y explotación del trabajo y de control de la producción, apropiación y distribución fueron articulados alrededor de la relación capital/salario y del mercado mundial. Sin embargo, ello no implicó que este proceso dé lugar en la actual América Latina a la “pacífica” reproducción ampliada del capital mediante la explotación del “trabajador asalariado libre” (previamente expropiado de sus medios de reproducción), sino a la organización de la esclavitud, la servidumbre, la reciprocidad y también, entre ellos, el salario, todas ellas como formas histórica y sociológicamente nuevas. Es decir, como formas enteramente *capitalistas* y no como “restos” de su pre-historia, formas todas organizadas por y para la producción de mercancías para el mercado mundial<sup>34</sup>.

Dicha organización supuso además una *división colonial del trabajo*, en el cual las formas de trabajo no-salariales (y no-remuneradas), es decir la de la mano de

27 MEZZADRA, Sandro. ¿Cuántas historias del trabajo?

28 Si bien hay una amplia bibliografía, nos centraremos en las lecturas de Aníbal Quijano. Cf. QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO, 2014

29 Cf. CHAKRABARTY, Dipesh. *Rethinking Working Class History. Bengal 1890 to 1940*, Princeton University Press, Princeton, 2014

30 Cf. FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010

31 Cf. VAN DER LINDEN, Marcel. *Workers of the World. Essays Toward a Global Labor History*, Brill, Leiden y Boston, 2009

32 Cf. NEILSON, Brett; ROSSITER, Ned. Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception. En *Theory, Culture & Society*, 25(7-8), 2008, 51-72

33 QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes*, 777-828

34 QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes*, 799

obra desechable expuesta a las peores condiciones de explotación, a la muerte en los socavones de las minas, a plantaciones en condiciones de exterminio, al servicio doméstico gratuito, etc. subsidiaron con su trabajo subvalorado el desarrollo de la relación capital/salario en Europa.

De allí, esa situación que podemos llamar *isomórfica* que van a ocupar los pueblos colonizados y las vidas feminizadas en relación no sólo al capital, sino también, respecto al trabajador asalariado. Por lo que a la par de lo que Silvia Federici ha caracterizado como *patriarcado del salario*<sup>35</sup> se desarrolló también lo que podríamos llamar una *colonialidad del salario*. Si el primero describe esa situación de dependencia y jerarquía, esa organización de la desigualdad que se garantiza por medio del salario hacia el interior de la familia y que le da al varón un poder de mando, de supervisión y de disciplinamiento sobre el trabajo no pagado de las mujeres, sobre su cuerpo y su vida, el segundo describe una equivalente división jerárquica de poder y explotación que se extiende más allá de los confines de lo doméstico y que se funda ya no en la diferencia sexual sino en la diferencia racial y donde la violencia está también siempre latente. De allí esa idea de María Mies de la familia y la ama de casa domesticada como la colonia del “pequeño hombre blanco”<sup>36</sup>.

Tanto unx como otrx han sido y son tratadx como recursos naturales que pueden ser conquistadx y explotadx hasta su agotamiento. Pero también como sujetos menores, mejor dicho: minorizadx respecto al hombre blanco (y trabajador asalariado). Por ello, esta *colonialidad del salario* no sólo debe ser leída a la luz de la división internacional, sino sobre todo a partir de una *división racial del trabajo*<sup>37</sup>. La raza, al igual que el género, han sido (y lo son hoy de manera preponderante) operadores privilegiados de la extracción del valor. En efecto, para Quijano, desde la conquista de América, la *clasificación racial de la población* implicó, por un lado, la identificación del trabajo no remunerado y las identidades raciales de lxs colonizadx y, por otro, la percepción del trabajo pagado como un privilegio del blanco<sup>38</sup>. Algo así como el *salario de la blancura* teorizado en el otro extremo de América por W.E.B. Du Bois a principio del siglo XX para dar cuenta del entrecruzamiento entre raza y clase en la identificación, por un lado, entre blancura, salario y privilegios y, por otro, entre esclavitud y negritud,

35 En términos de Federici “lo que vemos a partir de finales del siglo XIX, con la introducción del salario familiar, del salario obrero masculino (que se multiplica por dos entre 1860 y la primera década del siglo XX), es que las mujeres que trabajaban en las fábricas son rechazadas y enviadas a casa, de forma que el trabajo doméstico se convierte en su primer trabajo y ellas se convierten en dependientes. Esta dependencia del salario masculino define lo que he llamado «patriarcado del salario»; a través del salario se crea una nueva jerarquía, una nueva organización de la desigualdad: el varón tiene el poder del salario y se convierte en el supervisor del trabajo no pagado de la mujer. Y tiene también el poder de disciplinar. Esta organización del trabajo y del salario, que divide la familia en dos partes, una asalariada y otra no asalariada, crea una situación donde la violencia está siempre latente”. FEDERICI, Silvia. *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018, 16-17

36 MIES, María. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes de sueños, 2019, 210

37 QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes*, 781

38 QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes*, 785

recuperada más recientemente por D. Reoediger en su lectura de la formación de la clase obrera norteamericana<sup>39</sup>. Aunque quizá, pensando en Bolívar Echeverría, habría que hablar de un *salario de la blanquitud*, es decir de ese entrecruzamiento paradigmático de todas las sociedades colonizadas, entre salario y el racismo ético-conductual que describe el concepto de *blanquitud*<sup>40</sup>.

En ese sentido, se comprueba una de las tesis centrales de *Calibán y la bruja* de Federici:

La acumulación primitiva no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de «raza» y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno<sup>41</sup>.

Es decir, la llamada *acumulación originaria* no sólo consiste (como supone una lectura estrecha de Marx) en la acumulación de capital por medio de la expropiación de los productores de sus medios de reproducción y por lo tanto en la división de la sociedad en clases, sino que es también, y al mismo tiempo, la creación de jerarquías, de desigualdades sexo-genéricas, raciales, internacionales y su inscripción en los cuerpos y en los territorios.

Situación que, claro está, no habla sólo de un pasado remoto, pre-histórico o pre-capitalista, sino, coherentemente con al *carácter continuo de la acumulación originaria*<sup>42</sup>, de situaciones contemporáneas, o mejor dicho, de lo contemporáneo por excelencia: *de esos cuerpos y territorios que son ellos mismos el espacio de la continuación de la acumulación originaria y de la continuación de la guerra*; de esa Exposición Universal de la historia del trabajo que es nuestro presente, pero de un presente que debe poder mirarse desde un punto de vista que no sea, para usar otra expresión de Du Bois, el punto ciego blanco, ese *white blindspot*, que hace pasar la mirada (cuando no la ceguera) blanca y colonial como la mirada universal. Ciertamente, lo que está en juego en estas lecturas extemporáneas es nuestro propio tiempo, los diferenciales de poder y explotación sobre los cuerpos

39 MEZZADRA, Sandro. ¿Cuántas historias del trabajo?

40 Según Echeverría “podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación”. (ECHEVERRÍA, Bolívar. Imágenes de la “blanquitud”. En Diego Lizarazo et al.: *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, Mexico, Siglo XXI, 2007, 19) Como tal, implica un racismo mucho más elaborado y detallista que el racismo étnico-biológico, un racismo que más allá de la blancura de la piel pero sin perderla de vista, ausculta los indicios más sutiles de un correcto blanqueamiento en la presencia de una interiorización del ethos histórico capitalista y que, por lo tanto, se funda sobre la exclusión de aquellos “cuyo comportamiento, gestualidad o apariencia indica que han sido rechazados por el ‘espíritu del capitalismo’”.

41 FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja*, 90

42 Sobre dicho carácter se escribió bastante el último tiempo. Referimos sólo algunos textos fundamentales para nuestro análisis: MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE. “The New Enclosures” En *Midnight Notes*, No. 10, 1990; HARVEY, David. *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004; AA.VV. Dossier Trazos de sangre y fuego ¿Continuidad de la acumulación originaria en nuestra época? En *Revista Theomai* 26, UNQ, 2012; ALLIEZ, Éric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerres et capital*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016

racializados, las marcas de color, de nacionalidad, de inmigración y obviamente también de género y de sexualidad que atraviesan la figura abstracta del “trabajador libre” y fracturan no sólo el mercado de trabajo, sino el espacio de lo político, el universo de los derechos, la tierra de los privilegios y también, el continuum de lo viviente.

Este rodeo por la colonialidad del capitalismo y su vinculación con su carácter patriarcal es decisivo si queremos entender el post-fordismo como Exposición Universal de las formas de explotación, y por lo tanto necesario en nuestra estrategia de resituar la crítica de la gubernamentalidad neoliberal en el marco más amplio del capitalismo neoliberal. Implica, por así decirlo, superar la caracterización limitada del post-fordismo para comprender su carácter post-colonial. En efecto, la idea de una *fragmentación y precarización* global del trabajo supone el mismo problema que la tesis discutida por Federici de la supuesta *feminización del trabajo*<sup>43</sup>. Cuando se habla de una precarización (y/o feminización) del trabajo, se lo hace habitualmente en relación al *supuesto standard* del trabajo libre asalariado, es decir al trabajo del varón blanco euro-atlántico. Por lo tanto, el riesgo es disolver en la figura de un supuesto trabajo post-fordista universal, el hecho histórico concreto de que las formas del trabajo precario, gratuito, servil, esclavo, siguen siendo hoy, tanto como ayer, realizadas en su mayor parte por mujeres y cuerpos feminizados, “indixs”, “negrxs”, “migrantxs” y otros cuerpos y modos de vida racializados. Dicho de otra forma: la supuesta *precarización del trabajo* contemporáneo está desigual y jerárquicamente distribuida según las líneas de la clase, pero también del género, el color, la raza. Y, volviendo a nuestros primeros interrogantes, esto mismo debe valer como llamado de atención para los diagnósticos contemporáneos que reposan sobre la figura, aparentemente transversal y universal, del *empresario de sí mismo*.

## VI. Las marcas del “empresario de sí”

Recuperemos nuestra pregunta en este nuevo terreno: ¿qué quiere decir entonces, en estas condiciones post-fordistas y post-coloniales, hacer de sí mismx una empresa? ¿Devenir “hombre endeudado” como propone Lazzarato? Sin duda este es un aporte importante, pero como ha sido señalado oportunamente por diversas críticas, al igual que la figura del empresario de sí, Lazzarato presenta la subjetividad endeudada dada por la relación acreedor/deudor como una figura universal<sup>44</sup>. Más aún, como proponen Gago y Cavallero<sup>45</sup>, si bien parece claro

43 FEDERICI, Silvia. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013, 195-197

44 SACCHI, Emiliano. Neoliberalismo, gubernamentalidad y mnemotécnicas de la crueldad. En: *El Arco y la Lira*, n.5, 2017, 47-63. Disponible en: <https://www.revistaarcoylira.com.ar/copia-de-numero-4>

45 GAGO, Verónica; CABALLERO, Luci. *Una lectura feminista de la deuda*, Buenos Aires, Tinta limón, 2019

el funcionamiento de la deuda como *dispositivo transversal* de explotación que opera capturando la producción de lo común, esto no supone una subjetividad del endeudamiento que pueda universalizarse, ni una relación acreedor/deudor que prescinda de las diferencias sexuales, genéricas, raciales, geográficas, sino que la deuda opera y explota precisamente *esas* diferencias.

Por lo tanto, vale preguntarse si las técnicas para dar a la propia vida la forma de un capital (es decir, las tecnologías de gobierno y del yo neoliberales) podrían ser también universales. Acaso, más allá de la universalidad de la deuda ¿pueden ser las mismas técnicas para una trabajadora trans migrante de una periferia de cualquier ciudad latinoamericana que para un estudiante endeudado norteamericano? En el caso de que fuesen las mismas, deberíamos interrogarnos, de todos modos, por sus efectos diferenciales, por cómo esas técnicas se graban sobre la piel y marcan los cuerpos.

Es decir, el análisis del sujeto emprendedor y sus mil variaciones como forma de subjetividad dominante de las sociedades neoliberales, no da cuenta habitualmente de cómo la producción de ese sujeto viene acompañada de una serie de escisiones y procesos de alterificación que funcionan como *desviaciones* respecto a la *máquina de rostridad*<sup>46</sup> del empresario, varón, blanco, exitoso neoliberal o, dicho en términos de Bolívar Echeverría, del «"grado cero" de la identidad humana moderno-capitalista»<sup>47</sup>. *Modelo mayoritario* frente al cual los cuerpos y formas de vida de lxs empobrecidxs, racializadxs, feminizadxs, aparecen como *minorías*, ergo: minorizadxs, infantilizadxs, marcadxs, por lo tanto, como el revés del empresario de sí: seres dependientes, heterónomxs. Formas de vida, no sólo *mal administradas* (*mismanaged life*) producto de malas decisiones de inversión en el propio capital, sino vidas directamente incapaces de constituirse como capital, *vidas incapitalizables* y por lo tanto descartables.

46 «El racismo procede por determinación de las variaciones de desviación, en función del rostro Hombre blanco que pretende integrar en ondas cada vez más excéntricas y retrasadas los rasgos inadecuados, unas veces para tolerarlos en tal lugar y en tales condiciones, en tal ghetto, otras para borrarlos de la pared, que nunca soporta la alteridad (es un judío, es un árabe, es un negro, es un loco... etc). Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo. El corte ya no pasa entre un adentro y un afuera, sino en el interior de las cadenas significantes simultáneas y de las opciones subjetivas sucesivas. El racismo jamás detecta las partículas de lo otro, propaga las ondas de lo mismo hasta la extinción de lo que no se deja identificar (o que sólo se deja identificar a partir de tal o tal variación). Su crueldad sólo es equiparable a su incompetencia o su ingenuidad» DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, 183-187

47 El análisis de Echeverría es interesante para nuestro argumento ya que su propuesta busca reconocer las marcas de un racismo étnico y ético, bajo el par blancura/blanquitud, en la conformación del espíritu capitalista weberiano. Operación de alguna forma paralela a la que pretendemos llevar adelante en este texto al señalar la marcación racial, sexual y clasista de la figura ética paradigmática del capitalismo neoliberal, esto es, el empresario de sí. Para Echeverría la interiorización del éthos puritano capitalista o el hecho de haber sido elegido por la gracia divina, la "santidad evidente", es reconocible no sólo en la productividad del trabajo sino también en todo un conjunto de rasgos visibles que la acompañan, desde la apariencia física de un cuerpo y su entorno, limpio y ordenado, hasta la propiedad de un lenguaje y ciertas pautas comportamentales. Es esa visibilidad lo que Echeverría llama "blanquitud" y que, si bien se conformó por una pura arbitrariedad histórica «sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental», se convirtió en condición necesaria de la gracia. Luego, la identidad humana moderno-capitalista llegó a incluir entre sus determinaciones esenciales el pertenecer en cierta medida a la raza blanca o haber atravesado exitosamente procesos de blanqueamiento ético-cultural e inversamente permitió expulsar «al ámbito impreciso de lo pre-, lo anti- o lo no-moderno (no humano) a todos los individuos, singulares o colectivos, que fueran "de color" o simplemente ajenos, "no occidentales"». ECHEVERRÍA, Bolívar. *Imágenes de la "blanquitud"*, 18



Bajo la novedad del *ethos neoliberal* podemos encontrar también la larga historia de la minorización y del *infantilismo* como filtro para el análisis y clasificación de las conductas y modos de vida. Filtro que, no habría que olvidarlo, jugó un papel decisivo en las estrategias biopolíticas primero de la psiquiatría del siglo XIX y luego en el racismo biológico de Estado del siglo XX<sup>48</sup>.

Indixs, negrxs, vagxs, villerxs, planerxs, putxs, travas, figuras metonímicas de la marcación racial, sexual y clasista de los cuerpos y las vidas, pasajerxs en tránsito perpetuo de una transición siempre relanzada al capitalismo, obligadx al trabajo forzado, endeudado, servil, no remunerado, precario, justamente por su racializada y sexualizada irracionalidad económico existencial ¿cómo pueden devenir empresarios de sí mismos, sujetos económicos autónomos gobernables en tanto maximizadores de beneficios? En el revés de las tecnologías de gobierno neoliberal y su incitación permanente a la empresarialización de nuestras existencias se encuentra la condena al fracaso, a la culpa y la violencia de unas formas de vida marcadas por las líneas de la raza, el género, la clase. El *ethos* empresarial nos condena vivir así en una ambivalencia que tiene dos polos: por un lado, nos demanda la autoproducción de unas vidas hiper-activas, hiper-prestacionales, hiper-flexibles, hiper-farmacologizadas, en la búsqueda frustrante de mantenerse a flote y esa misma demanda, nos condena a unas vidas fracasadas, puerilizadas, responsabilizadas y culpabilizadas de unas condiciones de precariedad existenciales que las trascienden.

Por lo tanto, si es cierto que el neoliberalismo es una *ethopolítica*, es necesario agregar que el mismo supone toda una *mnemotécnica*, una *pedagogía* y una *política de la crueldad*. Una *mnemotécnica* de la crueldad que se inscribe en los cuerpos, que en tanto no cesa de doler constituye una memoria del pasado y una memoria del futuro, una crueldad ética o gubernamental que estructura el campo de lo posible y produce modos de ser dóciles y obedientes<sup>49</sup>. Pero también, una *pedagogía* de la crueldad que se enseña, se entrena y se espectaculariza como forma capilarizada de dominio de unos cuerpos sobre otros en las calles, las pantallas, las camas, los espacios de trabajo, las instituciones, etc. de los que el capital depende intrínsecamente<sup>50</sup>. Y, sobre todo, una *política* de la crueldad: el *devenir necropolítico del neoliberalismo* inherente a lo que Achile Mbembe ha caracterizado como *devenir negro del mundo*<sup>51</sup>. Política que permite clasificar los cuerpos,

48 FOUCAULT, Michel. *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, 289-290

49 Lazzarato, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, 46-49

50 SEGATO, Rita L. *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2016

51 En efecto para Mbembe el neoliberalismo es la fase del capitalismo dominadas por las tecnologías informáticas, las abstracciones financieras y las subjetividades empresariales, pero es al mismo tiempo su ensamblaje con las dinámicas de la acumulación originaria y colonial: "En primer lugar, los riesgos sistémicos a los cuales sólo los esclavos negros fueron expuestos durante el primer capitalismo constituyen de ahora en adelante, si no la norma, cuanto menos el destino que amenaza a todas las humanidades subalternas. En segundo lugar, esta universalización tendencial de la condición negra es simultánea a la aparición de prácticas imperiales inéditas, que adoptan elementos tanto de las lógicas esclavistas de captura y de depredación, como de las lógicas coloniales de ocupación y de extracción (...). Por

jerarquizarlos, someterlos a diferenciales de explotación, exponerlos a desiguales condiciones de existencia, haciendo de la muerte de algunas vidas racializadas, no sólo algo aceptable, sino esperable y también rentable. Para dar cuenta de esas formas de crueldad y sus efectos ético-políticos, es necesario no sólo resituar la gubernamentalidad neoliberal a partir de las transformaciones post-fordistas de la producción y el trabajo sino, y sobre todo, de la *condición post-colonial* de nuestro tiempo. Es decir, esa *situación paradójica y monstruosa de nuestro presente en el cual lo originario se presenta como contemporáneo*, este tiempo desquiciado en el cual los métodos violentos de la acumulación originaria que incluyen no sólo a la expropiación de los medios materiales de vida y la explotación, sino a los métodos cruentos de destrucción de los *territorios existenciales*, las prácticas coloniales y patriarcales del capitalismo, se presentan como lo novedoso y como el futuro mismo. Comprender las dinámicas contemporáneas del neoliberalismo implica interrogar esos procesos cruentos y aparentemente pretéritos, analizar los ensamblajes paradójicos y monstruosos que supone la contemporaneidad de lo originario y su violencia.

---

primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo (...) Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir-negro del mundo” MBEMBE, Achile. *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016, 30-32

## VII. Bibliografía

- AA.VV. *Dossier Trazos de sangre y fuego ¿Continuidad de la acumulación originaria en nuestra época?* En *Revista Theomai* 26, UNQ, 2012.
- ALLIEZ, Éric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerres et capital*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016.
- BARRY, A.; OSBORNE, T.; ROSE, N (comps). *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, London, UCL Press, 1996.
- BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*, Barcelona, Malpaso, 2016
- CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2010.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Rethinking Working Class History. Bengal 1890 to 1940*, Princeton University Press, Princeton, 2014.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *El neoliberalismo gobierna a través de la competencia que crea*. Disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201410/81619-el-neoliberalismo-gobierna-a-traves-de-la-competencia-que-crea.html>, 2014.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988.
- DELEUZE, Gilles. “*Posdata sobre las sociedades de control*”. En FERRER, Christian (comp). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Buenos Aires, Altamira, 1999.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Imágenes de la “blanquitud”*. En Diego Lizarazo et al.: *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, México, Siglo XXI, 2007.
- FAGIOLI, Andrea “¿Capital humano o fuerza de trabajo? Algunas consideraciones en torno a la clase del 14 de marzo de 1979 de *Nacimiento de la biopolítica*”. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 8, 2020, 263-279.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

- FEDERICI, Silvia. *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.
- FEDERICI, Silvia. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*, vol.1, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- GAGO, Verónica. *La razón neoliberal*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- GAGO, Verónica; CABALLERO, Luci. *Una lectura feminista de la deuda*, Buenos Aires, Tinta limón, 2019.
- GAGO, Verónica; MEZZADRA, Sandro. “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización”, Nueva Sociedad, No. 255, enero-febrero de 2015.
- GARCÍA LINERA, A.; HARDT, M.; NEGRI, A. et al. (2008). *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, La Paz, CLACSO, 2008.
- HAN, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012.
- HARVEY, David. *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.
- LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.
- LAZZARATO, Maurizio. *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.
- LOREY, Isabell. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.
- MARAZZI, Christian; BERARDI, Franco; MEZZADRA, Sandro (2011) *Balance conceptual del post-operaismo en Italia*. En *Espai en Blanc*, No. 9-10-11. Disponible en: [http://espaienblanc.net/?page\\_id=626](http://espaienblanc.net/?page_id=626).
- MBEMBE, Achile. *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016, 30-32 .

- MEZZADRA, Sandro. ¿Cuántas historias del trabajo? Hacia una teoría del capitalismo poscolonial, 2012. Disponible en <https://eicpc.net/transversal/0112/mezzadra/es/print.html>.
- MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. *La frontera como método. O la multiplicación del trabajo*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016.
- MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE. “*The New Enclosures*” En *Midnight Notes*, No. 10, 1990.
- MIES, María. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes de sueños, 2019.
- MOULIER-BOUTANG, Yang. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Akal, Madrid, 2006.
- NEGRI, A. “*Benetton, un exemple d’entreprise européenne*”, *Annales de la recherche urbaine*, n. 46, 1990, 87-94.
- NEGRI, Antonio y LAZZARATO, Maurizio. “*Travail immatériel et subjectivité*”, *Futur Antérieur*, n. 6, París, 1991.
- NEGRI, Antonio. “*Postoperaismo? No, operaismo*” Disponible en: <https://eicpc.net/transversal/0112/mezzadra/es/print.html>, 2017.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Imperio*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2002
- NEILSON, Brett; ROSSITER, Ned. *Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception*. En *Theory, Culture & Society*, 25(7-8), 2008, 51-72.
- PALERMO, Z. y QUINTERO, P. (comp.) *Aníbal Quijano: Textos de fundación*, Buenos Aires, Del signo, 2013.
- PALTRINIERI, Luca. «Anarchéologie du management». En LORENZINI, D. ; REVEL, A.; SFORZINI, A. (eds.) *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*. Paris, Vrin, 2013, 217-237.
- QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* Buenos Aires, CLACSO, 2014.
- RUSTIGHI, Lorenzo. Ética empresarial y formas de cuidado en la época de YouTube, *Revista Barda*, 2018, Disponible en: <http://www.cefc.org.ar/revista/wp-content/uploads/2015/07/barda6-rustighi.pdf>.
- SACCHI, Emiliano. *Neoliberalismo, gubernamentalidad y mnemotécnicas de la crueldad*. En *El Arco y la Lira*, n.5, 2017, 47-63. Disponible en: <https://www.revistaarcoylira.com.ar/copia-de-numero-4>.

- SACCHI, Emiliano; SAIDEL, Matías. “*Notas sobre gubernamentalidad neoliberal y violencia*” en BARRIONUEVO, L.; PLATZECK, J.; TORRANO, A. *Sujetos sitiados. Biopolítica, Monstruosidad y Neoliberalismo*, Córdoba, Conicet, 2018.
- SAIDEL, Matías. “*La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado*”. En *Pléyade*, 17, (enero-julio), 2016, 131–154.
- SEGATO, Rita L. *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.
- SRNICEK, Nick. *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires, Caja negra, 2018.
- VAN DER LINDEN, Marcel. *Workers of the World. Essays Toward a Global Labor History*, Brill, Leiden y Boston, 2009.
- VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003.





## **El análisis foucaultiano del neoliberalismo. Elementos para un balance actual**

*The Foucauldian Analysis of Neoliberalism.  
Elements for a Current Balance*

**Adán Salinas Araya**

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile  
[asalinas@docentes.academia.cl](mailto:asalinas@docentes.academia.cl)

**Resumen:** El artículo propone algunos elementos para un balance del análisis del neoliberalismo en *Nacimiento de la biopolítica*. Se trata de observar algunos aciertos y límites de este curso dictado en 1979 y sus proyecciones. Se destacarán 4 aportes del curso en cuanto a la condición histórica de la racionalidad neoliberal, la perspectiva gubernamental de análisis, temas de crítica de la economía política clásica y elementos de crítica ideológica del neoliberalismo. Estos aportes, en todo caso implican actualizaciones o ajustes. Además se exponen algunos de los límites histórico-genealógicos y tecnológicos del curso.

**Palabras clave:** neoliberalismo, ordoliberalismo, Foucault, economía social de mercado, Modelo alemán, neoliberalismo francés.

**Abstract:** The paper proposes some elements for a current balance of the foucauldian analysis of neoliberalism in *The Birth of biopolitics*. The purpose is observing some contributions and limits of the 1979 course and its projections. 4 contributions will be highlighted: the historical condition of neoliberal rationality, the governmentality perspective of analysis, issues of critical political economy classic, and elements of ideology critique of neoliberalism. These contributions, in any case, involve updates or adjustments. In addition, some of the historical-genealogical and technological limits of the course are exposed.

**Keywords:** Neoliberalism, Ordoliberalism, Foucault, Social market economy, German model, french neoliberalism.

---

Fecha de recepción: 12/03/2020. Fecha de aceptación: 01/06/2020.

Adán Salinas Araya es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en Santiago de Chile actualmente dirige el Doctorado en Estudios Transdisciplinarios Latinoamericanos (DETLA) en dicha casa de estudios y es profesor colaborador del Magister en Filosofía Política en la Universidad de Santiago de Chile.

El presente artículo expone los resultados del proyecto FONDECYT Postdoctorado N° 3170031

## Introducción

En este artículo propongo algunos elementos para un balance del análisis del neoliberalismo en *Nacimiento de la biopolítica*. Se trata de observar algunos aciertos y límites de este curso y cómo nos ayuda o nos deja de asistir. Mi convicción es que hay elementos que ayudan, otros excesivamente contextuales y otros que yerran. De todos modos, el neoliberalismo es algo que ha constituido nuestro presente en las últimas décadas en mayor o menor medida dependiendo de cada país. Por lo cual, aunque Foucault no le hubiese dedicado una línea, sería un tema de la mayor importancia desde una perspectiva crítica del presente.

Asumiré un esquema muy sencillo. Primero algunos elementos de contexto, tanto del curso *Nacimiento de la biopolítica*, como sobre el contexto político francés inmediato al curso, y la forma en que Foucault relaciona esto con el neoliberalismo.

En segundo lugar explicaré cuatro aportes que me parecen fundamentales de *Nacimiento de la biopolítica* en su análisis del neoliberalismo, especialmente de cara a lo que se planteaba sobre el neoliberalismo en 2004, año en que se publicó. Por supuesto estos aportes requerirían algunos matices, que intentaré al menos insinuar, pero siguen siendo terreno fértil. Estos cuatro elementos son 1) La condición histórica de la racionalidad neoliberal; 2) la perspectiva gubernamental respecto al neoliberalismo; 3) modificaciones a una crítica de la economía política clásica; 4) modificaciones a una crítica ideológica del neoliberalismo.

En tercer lugar me detendré en algunos límites del análisis foucaultiano, no en todos, sino en los que me parece más importantes resaltar, o no se han visualizado con tanta claridad en otros acercamientos críticos. He organizado estos límites en dos tipos a) histórico-genealógicos, b) tecnológicos.

Con este esquema no pretendo agotar los elementos de un posible balance sino hacer visibles los que me parecen más importantes, por supuesto no tengo más criterio para sopesar tal importancia, sino mis propios tránsitos de investigación. Sobre esto, la mayoría de los ejemplos actuales sobre neoliberalismo los tomé del contexto chileno.

### 1. Elementos contextuales

*Nacimiento de la Biopolítica* juega un papel particular dentro de los cursos del *College de France*, por una parte constituye la etapa final del análisis biopolítico realizado en los cursos desde 1976, como ha sido expuesto ya por mucha literatura especializada. Quisiera añadir que, además, sirve de bisagra a los últimos cursos que se concentran sobre los temas éticos, y que podríamos considerar también como una 'genealogía del gobierno', o una 'genealogía de las relaciones de gobierno'.

De este modo, en la progresión del análisis, los dos cursos anteriores van planteando el problema del biopoder en algunas de sus facetas y principales formulaciones a partir del siglo XVII y hasta el XIX, principalmente en el contexto europeo occidental. De modo que *Nacimiento de la biopolítica* tomará la posta del análisis, y se concentrará en el siglo XX. Lo que Foucault había formulado con timidez en 1974, que el capitalismo tiene una condición biopolítica<sup>1</sup>, va avanzado desde el siglo XVII hasta el siglo XX, y llega entonces a la imagen de una biopolítica en el contexto político del presente, que sería el neoliberalismo<sup>2</sup>. Por supuesto cuando digo 'presente' no me refiero a 'nuestro presente', iniciando la segunda década del siglo XXI, sino al diagnóstico según el cual Foucault se refería a su propio presente y lo que venía de manera inmediata, particularmente en el contexto francés.

En este contexto de desarrollo hay que insertar entonces sus análisis sobre el neoliberalismo alemán, francés y norteamericano.

Otro elemento importante a nivel contextual es la forma en que Foucault observa un posible proceso de neoliberalización en Francia y particularmente como considera el gobierno de Giscard como culmen de un proceso de neoliberalización. Giscard d'Estaing asume la Presidencia de la República francesa en 1974, y había sido ministro en 1972. A Foucault le parece que el gobierno de Giscard marca una diferencia esencial con los procesos anteriores, que en este gobierno se instala el neoliberalismo en Francia, con influencia especialmente del ordoliberalismo alemán; pero también y en aumento progresivo, con influencia del neoliberalismo norteamericano, que en palabras de Foucault, por esos días se ha vuelto "*une tarte à la crème en France*"<sup>3</sup>. De todos modos, el gobierno de Giscard es una especie de recuperación de la derecha francesa.

Si reconstruimos el planteamiento de Foucault, tendríamos que a lo largo del siglo XX en Francia habría un proceso progresivo de aglutinamiento neoliberal. El primer hito sería el coloquio Lippmann en 1938 al que Foucault considera una primera reunión de liberales<sup>4</sup>. Algunos estudiosos del coloquio han llegado a admitir que se trata de un primer intento de una internacional neoliberal y de una prefiguración de la *Société du Mont Pelerin*<sup>5</sup>.

Foucault recuerda que en 1939 se alcanzó a formar *el Centro de estudios para la renovación del liberalismo*. Diemer aporta algunos otros documentos mostrando que en 1939 ese centro estuvo activo con conferencias y reuniones, con los mismos

1 FOUCAULT, Michel. «El nacimiento de la medicina social». En *Estrategias de poder; Obras Esenciales*. Paidós, Barcelona, 1999. También FOUCAULT, Michel. «La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina». En *Educación médica y salud*, Vol. 10, Nº 2, 1976

2 Para un análisis del avance de estos temas en los cursos de 1976-1979, propongo SALINAS, Adán. "Biopolítica sinopsis de un concepto". *HYBRIS, Revista de Filosofía*, 6 (2), 101-137, 2015.

3 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Gallimard, Paris, 2004, p. 221

4 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. FCE, Buenos Aires, 2007, p 158 y ss.

5 GUILLEN ROMO, Héctor. "Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin". *Journal of Economic Literature*. vol. 15, núm. 43, enero-abril, 2018.

participantes franceses del coloquio anterior<sup>6</sup>. Denord muestra además que la editorial que publicó el trabajo de Lippmann motivo del coloquio, la *Librairie de Médecis*, lleva algunos años publicando traducciones de Mises, Hayek, Ropke, Rustow, entre otros, y que depende del financiamiento de la derecha francesa<sup>7</sup>.

Foucault observa que en las décadas posteriores a la guerra se mantiene cierta tensión de un grupo de liberales que disputan las concepciones más extendidas de tipo keynesiano. Se trataría de posiciones minoritarias pero permanentes e identificables, menciona a Pinay<sup>8</sup> y destaca la figura de Jacques Rueff, que en la década del 50 impulsará ciertas reformas monetarias<sup>9</sup>. Un personaje que aunque ha participado en el coloquio Lippmann encarna un espíritu clásico y que sirve para expresar las posiciones de la vieja derecha francesa. Foucault asignará al ministro Chabán —de fines de la década de 1960— una de las ideas que forman “la base original del neoliberalismo”<sup>10</sup>, como es proponerse a la sociedad como objeto de gobierno, la intención de crear un tipo de sociedad, formarla en su esponsor, lo comenta del siguiente modo:

Cuando Chaban, en 1969-1970, proponga una política económica y social la presentará como un proyecto de sociedad, es decir, que hará precisamente de la sociedad el blanco y el objetivo de la práctica gubernamental. Y en ese momento se habrá pasado de un sistema de tipo keynesiano, para decirlo a grandes rasgos, que en mayor o menor medida todavía había dado algunos coletazos en la política gaullista, a un nuevo arte de gobernar, que sería efectivamente retomado por Giscard. Ese es el punto de fractura: el objeto de la acción gubernamental, lo que los alemanes llaman *‘die soziale Umwelt’*: el entorno social.<sup>11</sup>

Por supuesto se puede discutir el punto de fractura que aquí Foucault señala y que es lo más importante de estas líneas. Sin embargo lo que quiero mostrar es que, a juicio de Foucault, hay una línea histórica en la política francesa que conduce decididamente hacia el neoliberalismo, presente en las décadas anteriores y que se configura como posición crítica al keynesianismo<sup>12</sup>. Esta línea llega ineludiblemente a Giscard, pero comienza a detonarse desde la crisis de 1973 y va haciendo ingresar paulatinamente ciertos principios, convicciones e instrumentos de carácter neoliberal. En la cita anterior se aprecia que las propuestas de Chaban,

6 DIEMER, Arnaud. «1929 : crise du capitalisme et renouveau du libéralisme, L'apport des économistes français». *Économies et Sociétés. PE, Histoire de la pensée économique*, 48, 913-960, 2013.

7 DENORD, François. “French Neoliberalism and Its Divisions From the Colloque Walter Lippmann to the Fifth Republic”. En MIROWSKI y PLEHWE eds. *The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard Press, Cambridge, 2009, p. 47ss.

8 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, pp. 232, 233, 252.

9 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, p. 233

10 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, p. 179

11 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, pp. 180-181.

12 Este desarrollo puede ser complementado y corroborado con los estudios más actuales de Denord y Diemer ya citados.

a juicio de Foucault, han cruzado una línea fuera de la matriz keynesiana, pero es una línea conceptual, por decirlo de algún modo, una línea que apela a cómo se concibe el “arte de gobernar”. Por supuesto se puede discutir que el gobierno de Pompidou del que Chaban es ministro, se haya mantenido dentro del keynesianismo. Sin embargo, Foucault veía que el gobierno de Pompidou era un gobierno de precrisis y de manejo de la crisis, de modo que “en esta década se plantea el problema del paso global a una economía neoliberal, es decir, a grandes rasgos, el problema de la recuperación y la inserción del modelo alemán”<sup>13</sup>. Esta precrisis que -a juicio de Foucault- viene mostrando signos desde 1969 -año que asume Pompidou-, va a cristalizarse a partir de 1974, también la forma de manejar esta crisis que es precisamente el punto que permite la introducción del modelo alemán. Foucault va narrar esto de la manera más pintoresca:

En Francia, lo que podríamos llamar difusión del modelo alemán se hizo en forma lenta, insidiosa, rechinante y, creo, con tres características. En primer lugar, (...) esa difusión del modelo neoliberal se produjo en Francia a partir de lo que podríamos denominar una gubernamentalidad fuertemente estatizada, dirigista, administrativa, con todos los problemas que eso implica. En segundo lugar, se procura introducir e implementar ese modelo neoliberal alemán en Francia en un contexto de crisis, crisis económica relativamente limitada al principio y ahora aguda, que constituye a la vez el motivo, el pretexto y la razón de su introducción e implementación y al mismo tiempo su freno. Tercero (...) quienes constituyen los agentes de difusión y de puesta en práctica de ese modelo alemán son precisamente los administradores del Estado y los que tienen que manejarlo en ese contexto de crisis.<sup>14</sup>

Aquí hay varios elementos interesantes, en primer lugar los adjetivos con que Foucault califica la introducción de este modelo, “lenta, insidiosa, rechinante”; pero especialmente la segunda de las características en juego, la crisis como motivo, pretexto, razón y freno. Cuestión en la que insistirá<sup>15</sup> y que también

13 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, p. 251. Ya veremos que esta idea de ‘modelo alemán es altamente problemática’

14 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, p. 226

15 Por ejemplo “Las razones, los pretextos económicos, los incentivos económicos inmediatos fueron, desde luego, la crisis tal como se presentó o, para decirlo en líneas generales, la precrisis anterior a 1973” FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, p. 231. En los mismos términos explica nuevamente la relación entre la crisis de 1974 y la implementación de medidas neoliberales: “Ahora bien, yo creo que lo que está en cuestión hoy, y aquello a lo que la crisis económica, tal como procuré definir muy brevemente sus aspectos, ha servido de pretexto, no se limita a ser una de esas oscilaciones en pos de un poco más de liberalismo contra un poco menos de dirigismo. De hecho, la cuestión pasa hoy, me parece, por la apuesta entera de una política que sea globalmente neoliberal” (p. 233). Creo que este tema puede medirse con lo que Foucault analizó a propósito del ordoliberalismo alemán con el rótulo de “campo de adversidad”. Es decir la necesidad de contar con una adversidad a la que poder oponer una serie de innovaciones, una situación que amerite o sirva de pretexto. En el caso del ordoliberalismo Foucault considera que este campo de adversidad fue el régimen nazi, al que homologaron una serie de contenidos, operación también presente en cierto sentido en las críticas de la izquierda durante el siglo XX “la posibilidad de abarcar, en una misma crítica, tanto lo que pasa en la Unión Soviética como lo que pasa en los Estados Unidos, los campos de concentración nazis y las fichas de la seguridad social, etc. Todo eso es muy conocido, y su origen, me parece, se encuentra en esa serie de golpes de fuerza teóricos y analíticos del ordoliberalismo” (p. 148). Foucault califica esta operación del ordoliberalismo, esta

comentará a propósito del neoliberalismo norteamericano, es un tema de mucha actualidad, la crisis, el manejo de la crisis como palanca de consentimiento y como escenario de reforma para cambiar de dirección o radicalizar la lógica neoliberal. Se refuerza la idea entonces de unas influencias paulatinas con un momento fuerte de instalación al producirse una condición de crisis. Esto explica los diferentes umbrales que va narrando Foucault, ya veíamos que en 1969-1970 habría un umbral de paso al neoliberalismo, pero después señala 1972 en que se plantea la idea de una política social con efectos económicos neutros por el entonces Ministro Giscard<sup>16</sup> y después desde 1974 en adelante veríamos con la presidencia de Giscard la instalación ya masiva de elementos del ‘modelo alemán’ e incluso elementos e influencias del neoliberalismo norteamericano. Foucault comenta sobre las propuestas del gobierno de Giscard:

[...] hay un parentesco que salta a la vista entre lo que ellos dicen y el modelo alemán, el ordoliberalismo alemán, las ideas de Röpke, Müller-Armack, etc. Ahora bien, es muy difícil encontrar simplemente el acta de reconocimiento, la declaración que permita decir: ah, aquí está, esto es lo que hacen y saben que lo hacen.<sup>17</sup>

Foucault insiste en que se ha esforzado por encontrar conexiones explícitas, que soporten esta intuición, por encontrar ese ‘acta de reconocimiento’, rescata por fin las afirmaciones de un joven asesor del Gobierno en materia económica Christian Stoffäes quien señala a fines de 1978 que calificaría sus propuestas como *economía social de mercado con un poco más de audacia revolucionaria*. Foucault comenta “por fin se habían pronunciado las palabras”<sup>18</sup>. Aquí estaría el ‘acta de reconocimiento’. Es cierto que esto es incluso innecesario, pues lo más importante es entender el proceso de influencia de los principios neoliberales que es evidentemente paulatino<sup>19</sup>. Voy a llamar la atención sobre un tema en principio léxico pero que a mi juicio no es sólo terminológico y que trataré más adelante. Foucault aquí homologa ‘modelo alemán’, ‘ordoliberalismo’ y ‘economía social de mercado’, creo que esto es problemático y mucho, pero permite entender que hay algunas ideas muy en borrador y que requieren algunas vueltas. Retomaré esto más adelante.

Quisiera terminar estos elementos contextuales con un elemento, que se relaciona muy fuertemente con este proceso que va desde 1972 a 1974 o desde

---

construcción de un campo de adversidad como un *joli brûlot*. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, p. 119. La traducción elegida por Horacio Pons “brulote” no hace justicia me parece a la idea, dejo en todo caso que cada cual vea cómo interpreta esta expresión.

16 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, p. 239.

17 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, p. 227.

18 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, p. 229.

19 Es fundamental entender los momentos fuertes de instalación, recortes, reformas de crisis, golpes de Estado, eso que se ha denominado el shock y que es una dimensión muy evidente y característica del actuar neoliberal. Entre otras razones porque el campo de adversidad permite saltarse el proceso de construir un ‘sentido común’ a nivel político que lleve estas reformas por el camino de una política de masas. Al contrario la crisis permite este tipo de mecanismos de asalto de grupos minoritarios. De todos modos hay que prestar atención a las expansiones silenciosas, la influencia lenta y paulatina que va construyendo o ganando espacios de influencia, particularmente en la élite. Shock y onda expansiva parecen estrategias complementarias.

que Giscard es Ministro de Finanzas hasta que llega a ser Presidente. Se trata de un ‘cambio esencial’ el que se está produciendo en estos años, nada menos que un “periodo de instauración del modelo neoliberal en Francia”<sup>20</sup>. Son años con mucho movimiento para la derecha francesa, aquí no se puede detallar, pero sería interesante observar el enfrentamiento entre Chirac y Giscard que va a incluir la formación de partidos políticos nuevos en la derecha, sobre todo hay que prestar atención a la formación de la UDF en 1978, partido fundado por Giscard durante su presidencia<sup>21</sup>. Durante el periodo de elecciones de Giscard por la presidencia en 1974 Foucault comentaba:

[...] la antigua derecha petainista, la antigua derecha colaboracionista, maurrasista y reaccionaria que se camufló como pudo tras de Gaulle considera que ahora tiene el derecho a reescribir su propia historia. Esta vieja derecha que, desde Tardieu, había sido descalificada histórica y políticamente ahora vuelve al frente del escenario. Ella apoyó explícitamente a Giscard. Ya no necesita usar una máscara y, por lo tanto, puede escribir su propia historia.<sup>22</sup>

Este proceso político es muy importante, más allá del anticomunismo de Foucault en este periodo o de los comentarios que resaltan algún aspecto positivo de ciertos elementos neoliberales<sup>23</sup>, pero sobre todo que resaltan la diferencia entre una lógica disciplinaria y una gubernamental, lógica que en todo caso no es ni exclusiva ni producto del neoliberalismo, hay que situar las preocupaciones de Foucault sobre el neoliberalismo mirando el contexto político y teórico. Estos elementos contextuales pueden ayudar a responder la pregunta a veces formulada y a veces no, pero permanente sobre por qué Foucault se preocupó el neoliberalismo y cómo leer sus posicionamientos o falta de ellos. También estos elementos permiten entender que el análisis de Foucault sobre el tema es por fuerza un borrador inicial,

20 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 239.

21 Ver RICHARD, Gilles; GUILLAUME, Sylvie; SIRINELLI, Jean-François. *Histoire de l'UDF (1978-2007)*, Nov 2011, CHSP, France. Presses universitaires de Rennes, 2013. Una lectura muy interesante para entender la configuración entre liberales y demócrata cristianos, que también es común en Alemania. Quizás habría que contrastarla con una lectura menos entusiasta. Pero en cualquier caso arroja bastantes luces sobre algunos de los temas de contexto realmente importantes.

22 FOUCAULT, Michel. “Anti-Retro”. *Dits et écrits*, t II, Gallimard, Paris, 1994, p. 647

23 Hay que decir que también hará comentarios positivos sobre la elección de Mitterrand, cuando este derrota a Giscard en 1981, señala que se trata no de la victoria de algo consumado, pero al menos de “la victoria de una posibilidad”, mientras que una victoria de Giscard hubiese sido la derrota de toda posibilidad. FOUCAULT, Michel. “Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit”. *Obrar Mal decir la Verdad*, S. XXI, p. 277. Por supuesto Foucault no es mitterrandista ni giscardista. La interrupción de la trayectoria vital-política de Foucault que implicaría cualquiera de las dos opciones simplemente no se observa ni en los textos, ni en los dichos, ni en los actos. En otros momentos, Foucault hará comentarios positivos de la vida monástica y del matrimonio monógamo, nada de eso lo convierte ni en criptocatólico, ni aspirante a heterosexual. Por otra parte hay que reconocer que en este curso y otros materiales de este año, especialmente, es fácil encontrar críticas profundas al neoliberalismo, pero no expresadas en los términos contundentes y a veces virulentos en los que expresa sus críticas al comunismo, o a los socialismos de tercera internacional. Pero los motivos de esto no hay que mirarlos asincrónicamente, como si neoliberalismo significara lo mismo en 1978 mirando el ‘modelo alemán’ que lo que significa hoy, no existe -aún- una especie de Stalin neoliberal en 1978. El análisis de Foucault es en exceso higiénico respecto al ordoliberalismo y a la teoría del capital humano, es cierto, añadiría, además errático respecto a la economía social de mercado y el ‘modelo alemán’. Todos estos son seguramente defectos del análisis, pero no alcanzan para una querrela.



si esperamos de este curso una investigación finalizada, está por cierto incompleta -aunque esto lo decimos cuarenta años después-. Pero como borrador inicial es una pauta de trabajo desafiante y, en muchos sentidos, no sólo vigente, sino con desafíos explícitos por abordar. Algunos elementos de ello tocaré a continuación.

## 2. Aportes de *Nacimiento de la biopolítica*

Nuevamente hay que comenzar con una advertencia contextual. *Nacimiento de la Biopolítica*, no fue publicado completamente sino hasta 2004, las referencias al curso en fecha anterior son escasas. De modo que sus aportes al análisis del tema quedan situados alrededor de dicha fecha de publicación y según la literatura que en ese momento se refiere a la cuestión del neoliberalismo. Entre esa fecha y la actual, el estado de la discusión ha cambiado bastante y también el estado de la cuestión, especialmente a partir de la crisis del 2008, antes de la cual, el neoliberalismo parecía la mayoría de las veces como un problema americano, norteamericano y por supuesto latinoamericano, pero después de lo cual su influencia en Europa central se ha solidificado en la realidad cotidiana. Con todo, observando lo anterior quisiera rescatar algunos elementos que hoy parecen seguir teniendo vigencia en el análisis de *Nacimiento de la biopolítica* sobre el neoliberalismo. Por supuesto la vigencia de estos elementos requiere hoy la introducción de matices e información complementaria que intentaré señalar cuando corresponda.

### 2.1 Condición histórica del neoliberalismo frente a la neutralización técnica

Un primer elemento que es muy notorio en el curso corresponde a la caracterización del neoliberalismo como fenómeno heterogéneo. Esto sigue siendo importante hasta hoy en que la literatura divulgativa y en no pocos análisis más académicos, se sigue presentando una imagen especialmente homogénea con base en el consenso de Washington en 1989. El curso traza al menos tres líneas de diferenciación claras, la primera entre el liberalismo clásico, particularmente el manchesterianismo, y el neoliberalismo. Foucault señala aquí la cuestión del abandono del *laissez faire* y del naturalismo clásico por parte de los neoliberales. Mientras el manchesterianismo cree en el *laissez faire* como un dogma, el neoliberalismo tendría una idea diferente, incluso altamente crítica en algunas versiones, que genera posibilidades de intervención específica del Estado. Por otra parte, el neoliberalismo incluiría una idea artificial o constructora de mercado, que rompe con el naturalismo del mercado profesado por el manchesterianismo. Ambas cosas deberían revisarse hoy, especialmente la segunda<sup>24</sup>. Lo que quiero

---

24 Foucault extrae esta idea principalmente del Coloquio Lippmann. Una lectura atenta de las actas del Coloquio muestra que sobre esta materia se expresan opiniones que van en la línea que describe Foucault. Estas opiniones están sobre todo al comienzo del Coloquio y las expresan Lippmann y Rougier principalmente, luego Rüstow se extenderá vehementemente en esto. Pero sobre este tema guardan silencio tanto Mises como Hayek. Hay que registrar este

resaltar por el momento es que se traza una línea importante, los rasgos de esa línea pueden discutirse. Hay una segunda línea, entre el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. Entre estas dos posiciones habría según Foucault algunas diferencias, la principal es que mientras el ordoliberalismo alemán se vio imposibilitado de desarrollar lo que proponía, una sociedad de empresa, el neoliberalismo norteamericano habría llevado las condiciones de una racionalidad de mercado a lugares insospechados previamente, extendiendo la racionalidad de mercado al conjunto de la vida social, mucho más allá de la economía o de la relaciones de mercado. Ambas demarcaciones pueden ser discutidas hoy, no

---

silencio, pues ambos suscriben la idea de que los fenómenos económicos pertenecen a un orden espontáneo. Mises en el propio Coloquio va a tomar distancia de la crítica a los monopolios y la concentración, sugerida por Rougier, insistiendo que el problema no es la concentración sino la fijación de precios. Y se va a mostrar particularmente 'clásico' cuando defiende que los problemas de desempleo crónico son fruto de la intervención estatal. CWL. En AUDIER, Serge. *Le colloque Lippmann. Aux origines de 'neo-libéralisme'*. Le bord l'eau, Paris, 2012, p.435. Y establece la fijación de precios como elemento definitorio de la práctica monopolística y no la concentración (p. 438). Esto es importante porque para Mises uno de los elementos principales, incluso identificatorio de un mercado libre es el mecanismo de precios. Explica que sin intervención los precios se forman 'espontáneamente' e incluso pueden llegar a hacerlo en contextos monopolistas MISES, Ludwig. *Socialismo*. Instituto Nacional de Publicaciones de Buenos Aires, Argentina, 1968, p. 398. También en MISES, Ludwig. *Liberalismo*. Unión editorial, Madrid, 2011, p. 101.

En *Socialismo*, no obstante, Mises insistirá en un criterio que parece contrario al anterior que "El capital no produce frutos; más aún, no se conserva mediante una especie de fenómeno natural espontáneo" (p. 386) donde además criticará al materialismo histórico por considerar que el socialismo es el resultado espontáneo del curso de la historia (pp.405-406). En *Liberalismo*, critica la candidez anarquista de quienes piensan que abolida "la sociedad privada, todos sin excepción obedecerían espontáneamente las normas que exige la cooperación social" (p. 69). Sobre la gran capacidad de producción del capitalismo y su dependencia directa de la concentración de riqueza y desigual distribución afirmará "no es un fenómeno natural o técnico, independiente de las condiciones sociales, sino consecuencia de nuestras instituciones sociales". (p.63). Como se ve hay algo problemático, lo espontáneo parece funcionar en algunos temas, sobre todo en la formación de precios, y en otros no. Sin descartar temas hermenéuticos, de traducción, etcétera, puede complementarse esto con lo que plantea Mises en 1949 y las explicaciones de Hayek al respecto. Mises incluye la idea de cataláctica, que sería el saber sobre los fenómenos del mercado, como parte de una praxeología, que se encargaría de la acción humana en general en términos formales y apriorísticos. Ver MISES, Ludwig. *La acción humana*. Unión Editorial, Madrid 2011, p. 39. El capítulo XV, enumera así las características de la economía de mercado en dicha cataláctica: "La economía de mercado es un sistema social de división del trabajo basado en la propiedad privada de los medios de producción. Cada uno, dentro de tal orden, actúa según le aconseja su propio interés; todos, sin embargo, satisfacen las necesidades de los demás al atender las propias [...] El sistema está gobernado por el mercado. El mercado impulsa las diversas actividades de la gente por aquellos cauces que mejor permiten satisfacer las necesidades de los demás. En el funcionamiento del mercado no hay compulsión ni coerción. [...] se trata de un sistema que ningún dictador gobierna, donde no hay jerarca económico que a cada uno señale su tarea y le fuerce a cumplirla. Todo el mundo es libre; nadie está sometido a ningún déspota; la gente se integra voluntariamente en tal sistema de cooperación. El mercado las guía, mostrándoles cómo podrán alcanzar mejor su propio bienestar y el de los demás. Todo lo dirige el mercado, única institución que ordena el sistema en su conjunto, dotándole de razón y sentido" (p. 314). Habría que preguntarse si la candidez que antes achacaba al anarquismo no está aquí amplificada.

Hayek hará una defensa de lo espontáneo como algo intermedio entre lo natural y lo artificial. El título del ensayo "Los resultados de la acción humana pero no del diseño humano" habla por sí mismo. Ver HAYEK, Friedrich. *Studies In Philosophy, Politics And Economics*. Routledge, London, 1967, p. 97ss. En el ensayo "Taxis y Cosmos" va a desarrollar más el tema, el vocablo taxis designaría un orden artificial mientras que el vocablo cosmos designa un orden natural, pero habría algo intermedio, no natural pero no creado, resultado de la acción humana pero que obedece a una evolución no atribuible a esa acción, se trata de un orden espontáneo: "Pero mientras que el orden del entorno físico se nos da independientemente de la voluntad humana, el orden de nuestro entorno social es en parte, pero sólo en parte, el resultado del diseño humano. La tentación de considerarlo todo como el producto previsto de la acción humana es una de las principales fuentes de error. La idea de que no todo el orden que resulta de la interacción de las acciones humanas es resultado de un diseño es, de hecho, el comienzo de la teoría social" HAYEK, Friedrich. *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*. Routledge, london, 1996, p. 73. Los trabajos de Hayek tienen una serie de alusiones a este tema y una clara apatencia por la consideración del mercado y de otras instituciones sociales como resultantes de un orden espontáneo de la interacción humana.

tanto porque no existan demarcaciones, sino por el contenido de las mismas. Nuevamente habría que contrastar las ideas de organización social de ambos grupos, notoriamente diferentes, o la discusión sobre el Estado subsidiario, tema clave, ya presente en las discusiones del coloquio Lippmann en 1938, o las diferentes ideas de orden social. En fin, se da un fenómeno similar, hay que mantener la demarcación, aunque los elementos de dicha demarcación podrían ser diferentes a los señalados por Foucault.

Sin embargo, con estas demarcaciones, se produce un prisma de historicidad del neoliberalismo, cuestión fundamental al día de hoy, toda vez que rompe con la pretensión técnica como imagen neutralizante de las *policies* de carácter neoliberal. A diferencia de lo que se ha pretendido políticamente, estas reformas no son una elaboración técnica de carácter neutro, sino que tienen una historia muy precisa, dependen de unas concepciones de sociedad particularmente discutibles y de unos presupuestos fundamentalmente microeconómicos que se pretenden viables para sociedades globales. La demarcación histórica del neoliberalismo sería entonces mucho más amplia, teóricamente habría que remontarla al menos a la década de 1930, y desde el punto de vista de las *policies*, habría que poner algún matiz a que el neoliberalismo tendría su primera expresión práctica en el triángulo Reagan-Thatcher-Pinochet, de modo que el problema del *régimen neoliberal*, debe contrastarse con el del *gobierno neoliberal*. De este modo encontramos estrategias de gobierno neoliberales, *policies*, mucho antes que la instalación de regímenes neoliberales, es decir, antes que la racionalidad neoliberal se vuelva racionalidad de conjunto y modelo político general.

Este principio de historicidad es muy importante teóricamente hablando y aunque Foucault presentó solo la enunciación de este principio y una muy breve relación de acontecimientos en Alemania y Francia. Algunas propuestas han desarrollado posteriormente este proyecto de genealogía crítica del neoliberalismo, quizás la más importante la de Mirowski y Plehwe<sup>25</sup>. Con todo, sigue siendo un desafío muy poco abordado el leer y comprender a los autores neoliberales. En tal sentido la recepción de los trabajos de Foucault se ha conformado muchas veces en adherir a algunos de los análisis de Foucault sobre el neoliberalismo sin distanciarse de los límites de esos mismos análisis. La genealogía crítica del neoliberalismo tiene como consecuencia “mostrar el carácter histórico de la dinámica neoliberal, desmontar sus pretensiones naturalizadoras del presente”<sup>26</sup>, atacar esta especie de suspensión de la historia “*un orden que efectivamente suspende la historia, en consecuencia, fija el estado existente de cosas para toda la eternidad*”<sup>27</sup> que denuncia Negri para la cual el estado actual de cosas parece no sólo total, sino último, inmodificable. Esto que de obvio puede muchas veces pasar de largo, es

25 MIROWSKI y PLEHWE (eds). *The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard Press, Cambridge, 2009

26 SALINAS, Adán. “Romances y pragmáticas de la historia”. *Hermenéutica intercultural*, N° 23, 2014, p.110

27 HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Barcelona, 2002, p. 16.

probablemente uno de los aportes claves de *Nacimiento de la biopolítica*. No es extraño entonces que esto haya impactado en una serie de trabajos<sup>28</sup> que actualizan el tema posteriormente. Es en todo caso una línea abierta de trabajo que tiene una serie de desafíos, particularmente deslindar el problema de la tercera vía, por ejemplo la relación para nada clara hasta el momento entre ordoliberalismo, social democracia y economía social de mercado, de un lado y entre keynesianismo, fordismo y welfarismo por otro, cuestión en la que vemos tropezar continuamente en demasiadas generalidades a la literatura interesada en esta cuestión.

Por supuesto hay que destacar lo más importante de historizar el neoliberalismo: no puede asumirse como un estado de cosas inamovible, todo lo que llega a surgir en la historia puede también modificarse.

## 2.2 El neoliberalismo en relación con la tecnología gubernamental

### A) Gobernar o no gobernar.

Un punto importante es la comprensión del fenómeno neoliberal al interior de una tecnología de poder específica, una tecnología de gobierno. Creo que esto era esencial en 2004, y todavía lo sigue siendo, aunque en menor medida, pues la imagen crítica inicial sobre el neoliberalismo apuntaba precisamente a la falta de gobierno, la desregulación, la pérdida de Estado.

En este sentido el curso *Nacimiento de la biopolítica* apuntó a una cuestión fundamental que leyeron muy rápidamente los estudios anglosajones: el neoliberalismo no sólo era falta de regulación, sino que era algo inverso, era una forma de gobernar. Elaboraba estrategias que se basaban en ciertos principios. Estos principios no estaban del todo claros en el curso de 1979, aunque hoy parecen más evidentes en los textos que el propio Foucault usaba para hablar del tema; aun así, Foucault proponía ciertos elementos claves, por ejemplo, el principio de acciones conformes, el principio de intervención de marco, y el interés como operador transversal del arte de gobernar. Estos son comentados de manera muy clara por Foucault; por el contrario, no comenta el principio de subsidiaridad del Estado, o el principio de responsabilización individual, o el principio de administración del sufrimiento, que son parte elemental no sólo de la ingeniería moral del neoliberalismo; sino también del esquema fundamental para la elaboración de *policies* o estrategias de gobierno y que están expresados en los mismos trabajos y eventos que Foucault está comentando.

Al contrario se extiende mucho en el principio de gubernamentalización del Estado que analiza a través del caso del Ministro Erhard. Este análisis está lejos de ser completo, y por supuesto podría ampliarse más allá del discurso de Erhard y de algunos otros aspectos que Foucault comenta; pero es cierto que se trata de un hito clave al que señala. Por otra parte tampoco parece revestir la importancia suficiente

28 Diemer, Ptak, Audier, Denord, Lazzarato, Laval y Dardot, entre otros.

en las recepciones de este curso. En tal sentido, me parece que las recepciones han transitado más por el camino de una *genealogía del gobierno* que de una *historia de la gubernamentalidad*. Por lo primero entiendo la trayectoria y los antecedentes que permitieron el surgimiento de unas relaciones de gobierno que sin pertenecer a la esfera política institucional, sin ser parte del Estado, explican lo que después pasará en el Estado gubernamentalizado, es decir, el trabajo que Foucault realizó justo a continuación del curso *Nacimiento de la biopolítica*, sobre las relaciones de gobierno en el cristianismo y en la antigüedad. Por otra parte, entiendo como *historia de la gubernamentalidad*, el proceso por el cual las instituciones políticas (El estado, las instituciones de gobernanza paraestatal y supraestatal) llegan a gubernamentalizarse<sup>29</sup>, es decir se transforman y forman parte de una tecnología de poder muy concreta y que no se agota en ellas. El gobierno antes de la política y el gobierno político, si se quiere plantear de la manera más simplificada.

29 Introdusco esta distinción “débil” que no debe tomarse como algo acabado; sino como una forma de enfatizar dos impulsos diferentes del trabajo foucaultiano. Es conocido que Foucault da una caracterización triple de la gubernamentalidad, en *Seguridad, Territorio, Población* y la comienza del siguiente modo “si hubiese querido dar al curso propuesto este año un título más exacto, con seguridad no habría elegido ‘Seguridad, territorio, población’. Lo que querría hacer ahora, si tuviera verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la ‘gubernamentalidad’” FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p.135-136. Y a continuación explica el triple sentido: que gubernamentalidad sería 1) el resultado de un proceso, 2) el proceso mismo, y 3) la línea de fuerza, que llevó hasta ahí. Estoy apuntando a los dos últimos sentidos, en primer lugar al proceso, al hablar de historia de la gubernamentalidad y en segundo lugar a la línea de fuerza, esos antecedentes más remotos, cuando hablo de genealogía del gobierno.

De todos modos, esto tiene una raigambre en las explicaciones de *Seguridad Territorio, Población*, curso que hay que conectar fuertemente con lo planteado a partir de *El gobierno de los vivientes* en 1980. Allí Foucault explica la relación entre pastoral y gubernamentalidad del siguiente modo: “El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso” (p. 193). Las relaciones de gobierno previas al estado moderno corresponden a un antecedente inmediato, lo fundamental es que el arte de gobernar en ese contexto no es idéntico a la política de Estado y por esa razón hay una gran diferencia entre pastoral y soberanía; pero la pastoral precede directamente al proceso de gubernamentalización del Estado. “Y creo que ese pastorado, ese poder pastoral, no puede asimilarse o confundirse con los procedimientos utilizados para someter a los hombres a una ley o un soberano. Tampoco puede asimilarse a los métodos empleados para formar a los niños, los adolescentes y los jóvenes, ni a las recetas utilizadas para convencer a los hombres, persuadirlos, arrastrarlos más o menos contra su voluntad. En resumen, el pastorado no coincide ni con una política, ni con una pedagogía, ni con una retórica. Es algo enteramente diferente. Es un arte de gobernar a los hombres” (p. 193) El pastorado no es la soberanía, y las relaciones de gobierno que Foucault trabajará en los cursos de 1980 en adelante, tampoco son extensibles a la institución política. Lo interesante es observar que para Foucault el Estado moderno tiende a fundir estas dimensiones. Por esa razón las contraconductas que se observan durante el pastorado cambian y se vuelven militancia, contraconducta respecto de la institución política: “[...] A partir de ese momento, las rebeliones y resistencias de conducta asumirán una forma muy distinta [...] a mi entender puede decirse en términos generales que, habida cuenta de que desde fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII muchas funciones pastorales se retomaron en el ejercicio de la gubernamentalidad y como el gobierno también pretendió hacerse cargo de la conducta de los hombres y conducirlos, a partir de ese momento vamos a ver que los conflictos de conducta surgirá no tanto por el lado de la institución religiosa como por el lado de las instituciones políticas” (p. 233). De este modo, el pastorado, los análisis sobre el cristianismo, en fin ese proyecto que ocupó los últimos años de Foucault, corresponden a un impulso que puede llamarse genealogía del gobierno. Habría otro impulso diferente, que encuentro en *Seguridad, Territorio, Población y Nacimiento de la biopolítica*, ese otro impulso sería el que llamo recogiendo una expresión de Foucault Historia de la gubernamentalidad: “Tal vez lo importante para nuestra modernidad, es decir, nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino lo que yo llamaría ‘gubernamentalización’ del Estado” (p. 137). Mientras que el impulso al que finalmente Foucault dedicó muchos esfuerzos fue el de la genealogía del gobierno a través de una serie de prácticas que se remontan a la antigüedad, lo que trabajó sobre una historia de la gubernamentalización del Estado, estaría resumido en los cursos de 1978 y 1979. Sin duda algo muy inicial y “no moneda constante y sonante” como el propio Foucault comenta; pero que apuntan a algo fundamental que es la transformación de la institución política en el contexto más general de las transformaciones de las tecnologías de poder.

En este punto hay que anotar el dato algo curioso presente en la discusión posterior como tópico recurrente según el cual, Foucault habría pasado por alto las prácticas del neoliberalismo y habría hecho un análisis más bien ideográfico o incluso ideológico. Habría que matizar esto, pues si bien hay algunos pasajes muy sonoros de análisis de textos, como el del hombre empresa, o los pasajes del coloquio Lippmann u otros análisis más ideográficos y contextuales como los que tratan sobre la crítica a la imagen cándida de la sociedad civil, o la crítica a la fobia al Estado. También hay algunos análisis muy identificables sobre las prácticas o estrategias neoliberales de gobierno. La clase del 7 de marzo aborda no sólo parte del desarrollo de la seguridad social en Francia, sino las transformaciones que implicarían en el caso de desarrollarse el programa de una seguridad social privatizada, que según Foucault es “la línea de pendiente” del gobierno de Giscard. A continuación, en la misma clase, explicará las propuestas del llamado impuesto negativo como forma para las prestaciones sociales, y la diferencia esencial entre una política de población asistida respecto a las políticas de pleno empleo<sup>30</sup>. De modo que esta clase estará casi completamente dedicada a ejemplificar sobre ciertas medidas que estarían en el horizonte de la experiencia francesa. En la clase del 21 de marzo se dedicará a mostrar la subordinación de lo social a lo económico en el neoliberalismo norteamericano y particularmente el objetivo de transformar la sociedad según unas condiciones de mercado. Aunque la clase se dedica a algo muy abstracto como las concepciones sociológicas de la subordinación de la sociedad al mercado, de todos modos se detiene en la política penal, en los instrumentos norteamericanos de control presupuestario de los organismos públicos que generan prestaciones sociales, en la legislación sobre la droga y las perspectivas de intervención que conciben este fenómeno como un “mercado de la droga” más que como un ámbito de política pública<sup>31</sup>.

Sin duda en los trabajos posteriores, particularmente entre los *studies in governmentality* las *polícies*, es decir la *política social privatizada*, o las *estrategias de gobierno*<sup>32</sup> tendrán un lugar central, en *Nacimiento de la biopolítica* el interés

30 FOUCAULT, Michel *Nacimiento de la biopolítica*, p. 247-28. Este es un pasaje que hay que leer completo, ambas páginas. Se ha usado muchas veces para afirmar que Foucault tenía una mirada amable sobre el impuesto negativo porque no es disciplinario. El pasaje trata sobre la mano de obra de reserva y cómo el neoliberalismo produce esta mano de obra de reserva fijando un umbral para que nadie salga completamente del juego económico. Que no sea disciplinario, sino gubernamental no quiere decir que no esté sujeto a las relaciones de poder, sino que son relaciones de poder diferentes. Sobre esto, encontramos una serie de trabajos de la época, conviene destacar el intercambio entre Stoléru y Bobe en la *Revue économique* en 1974. Ver Stoléru Lionel. “Coût et efficacité de l’impôt négatif”. In: *Revue économique*, volume 25, n°5, 1974. pp. 745-761. Bobe Bernard. “Commentaires sur « Coût et efficacité de l’impôt négatif »”. In: *Revue économique*, volume 25, n°5, 1974. pp. 762-768.

31 Nuevamente hay que mencionar que este es un tema sin desarrollar por Foucault, pero que tiene un carácter muy importante pues el tratamiento que las estrategias de gobierno neoliberal dan a los temas de la política pública, sanidad, educación, pensiones, vivienda es considerarlos bienes de consumo e intentar formar mercados que aseguren el acceso a estos servicios y bienes de consumo.

32 Agradezco a José de Jesús Ramírez. Profesor en el Departamento de Gestión Pública de la Universidad de Guanajuato, con quien discutimos la idea de *polícies* y su traducción habitual como política pública. Traducción que no se corresponde con la actuación neoliberal en la que una tendencia de fuerza es la privatización de prestaciones, ya sea a través de *outsourcing* con recursos estatales, o través de sistemas de capitalización individual y seguros individuales. De modo que la condición de “públicas” de esas políticas son insostenibles. Con todo, este tipo de

apunta a la explicación general de la tecnología de gobierno en el contexto específico del neoliberalismo acentuando unos principios generales; esta diferencia es correcta, las *policies* no estarán en el centro de la cuestión; sino que el centro será despejar los principios de esta tecnología general de gobierno; pero parece incorrecto el tópico de que las prácticas no están presentes en el análisis. Podrían haberse incorporado más prácticas y ejemplificaciones, es correcto; también es correcto que la experiencia latinoamericana no está presente, pero estos límites del análisis los trataré más adelante.

Los cursos *Seguridad, Territorio, Población y Nacimiento de la biopolítica* pueden considerarse como parte de una historia de la gubernamentalidad donde el presupuesto básico sería llegar a observar a un Estado y a unas instituciones políticas que se transforman, se gubernamentalizan incorporando unos principios que provienen de una tecnología de poder, y no sólo de su dinamismo interno, en concreto, en *Nacimiento de la biopolítica* la gubernamentalización del Estado correspondería a la gubernamentalidad neoliberal. Entonces, en esta concepción del neoliberalismo al interior de una tecnología gubernamental se juega una modificación del rol del Estado. Es probable que este sea uno de los aportes del curso que más requiera ser tomado en cuenta, releído.

#### B) Consentimiento y gobierno

Desde el curso de 1976 paulatinamente se comienzan a introducir una serie de problemáticas relacionadas entre sí, en la investigación foucaultiana y que convergen en lo que podríamos llamar el consentimiento político, o el consentimiento de los gobernados. Por una parte el desplazamiento y retecnologización de la lógica disciplinaria. Foucault va a insistir que surge algo nuevo, algo que no son las disciplinas, pero que las disciplinas no desaparecen, sino que propone la figura del triángulo soberanía-disciplinas-gubernamentalidad. Esto es ya un tema conocido y no me detengo en él, sólo insistir que no es un triángulo absoluto, habla también del paso de la soberanía al biopoder, de la articulación entre anatomopolítica y biopolítica de pasos desde la razón de estado a la razón gubernamental, del paso de las lógicas de gobierno desde el poder pastoral preocupado de las conductas a la esfera de la institución política y el Estado. En suma hay unas transformaciones, pero sobre todo hay reeducaciones en la forma en cómo se observan las relaciones y las tecnologías de poder. Por otra parte hay una insistencia en criticar la ideología, la aproximación ideológica.

En fin, son temas conocidos. En cierto sentido la noción de gubernamentalidad con su amplitud ayuda a englobar estos procesos, aunque habría que cuidarse de dicha amplitud. Con todo esta serie de transformaciones, la doble lógica de una genealogía del gobierno y de una historia de la gubernamentalidad, nos pone

---

reformas, esta nueva realidad gubernamental están en el centro del tema. Estas nuevas generaciones de *policies* de cuño neoliberal, pueden ser signadas mucho mejor como “estrategias de gobierno” que como “políticas públicas”.



frente al problema de la administración de la libertad y del juego estratégico de las libertades que en términos de la condición de los gobernados se orienta al problema del consentimiento político. Es un problema que esencialmente sólo puede darse en relaciones de gobierno, las relaciones de dominación no requieren de este tipo de consentimiento, y la participación de las libertades en las disciplinas tiene una condición muy diferente. Cuando nos enfrentamos a una relación de gobierno es que el problema del consentimiento aparece con toda su magnitud. En tal sentido creo que la cuestión de los regímenes de veridicción gana peso político en *Nacimiento de la Biopolítica*, en cuanto espacio de construcción del consentimiento, al contrario, el quiebre del consentimiento exige la remoción del régimen de veridicción que lo soporta.

La expresión '*Régimen de veridicción*' ha sido utilizada como equivalente a 'saber', o incluso a 'formaciones discursivas'. Me parece que en *Nacimiento de la Biopolítica* esta expresión va a adquirir un matiz más político, que en otros textos, y se le puede entender incluso como contrapunto a la noción de ideología<sup>33</sup>. Me detendré un poco en esto con algunos desvíos.

La apuesta de todas esas empresas acerca de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad y el tema del *que les hablo hoy es* mostrar que el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso [...] La política y la economía, que no son cosas que existen, ni errores, ni ilusiones, ni ideologías. Es algo que no existe y que, no obstante, está inscripto en lo real, correspondiente a un régimen de verdad que divide lo verdadero de lo falso.<sup>34</sup>

Se trata de una cuestión que no es fácil de sopesar. Estos objetos, la locura, la sexualidad, y ahora también la sociedad civil, o el mercado por ejemplo, son al mismo tiempo muy abstractos y muy concretos, qué más concreto que la sexualidad, pero por otra parte la sexualidad es algo que ha llegado a existir, y lo ha hecho de este modo específico y no de otro por la interacción de determinadas condiciones históricas. Esto es el objeto de la genealogía. Aquí Foucault añade:

La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir: precisamente en el

33 Es sabido que en estos años Foucault hace una crítica permanente aunque no sistemática a la noción de ideología y sus supuestos, particularmente al problema epistemológico entre ideología como falso saber condicionado por el poder y teoría o ciencia como verdadero saber. Toda formación discursiva, para Foucault está en un contexto de relaciones de poder y ninguna exenta de ello. Pero por otro lado el consentimiento político es también el objeto del que se ocupa el análisis ideológico. El objetivo básico de la formación de objetos ideológicos es precisamente la formación de consentimiento en la población. De modo que aquí ideología y régimen de veridicción pueden ser observadas como posiciones divergentes -aunque no necesariamente contradictorias- ante un mismo problema. El de la administración de la libertad o la formación de consentimiento. Ver SALINAS, Adán. "El consentimiento como función estratégica. Del modelo ideológico al análisis tecnológico". *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*. N° 3, 2017, pp. 11-29.

34 FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 37.



juego de las relaciones de poder y de lo que sin cesar escapa a ellas, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y los gobernados, nacen esas figuras transaccionales y transitorias que no son menos reales por no haber existido desde siempre, y que en este caso podemos denominar sociedad civil, en otro caso locura, etc. La sociedad civil, entonces, como elemento de realidad transaccional en la historia de las tecnologías gubernamentales.<sup>35</sup>

Creo que esta expresión dicha al pasar arroja bastante luz sobre el tipo de objetos de la genealogía y eventualmente de una ontología del presente. Se trata de una serie de objetos que marcan lo real. En la relación entre gobernantes y gobernados, en la interfaz o superficie de contacto entre gobernantes y gobernados están precisamente estas realidades transaccionales. Un régimen de veridicción, por ejemplo el régimen securitario que deviene de la economía política es la demarcación de las condiciones de existencia de estas realidades de transacción. No se trata solo entonces del saber económico, sino de la forma en que este saber forma parte de un dispositivo específico con ciertas prácticas. En el caso del neoliberalismo habría que observar cómo se forman los objetos, estas realidades de transacción, el mercado, la responsabilización individual, la meritocracia, en fin. Se trata de un abanico interesante de elementos que componen un régimen de veridicción, desde una batería de indicadores que sirve como plataforma de expansión de la expertocracia, la semántica gerencial como lenguaje único de las instituciones, hasta la forma en que la constitución política define de una u otra forma al Estado.

Propongo demorarse en algunos ejemplos para graficar el punto. Pido disculpas por el exceso de referencias locales e intentaré no distraerme demasiado. Partamos con algunos elementos del ámbito educacional. Ya es común observar la extensión de la racionalidad neoliberal de mercado a dominios que antes le estaban vedados, por ejemplo la proliferación del discurso managerial, como semántica de uso obligado, y la racionalidad gerencial que desborda el límite de la empresa y se toma la mayoría si no todos los espacios, la universidad, la escuela, la autoformación<sup>36</sup>. A esta proliferación de la validación social y uso normativo de los saberes expertos, podemos sumar por ejemplo la conformación de espacios educativos a partir de una nueva normatividad psicológica y una práctica administrativa con baja responsabilidad del Estado<sup>37</sup>. Se trata de acoplamientos práctica-discurso, sumémosle ahora un artefacto plenamente transaccional como un indicador, tomemos un ejemplo del ámbito sanitario como el ‘indicador de carga por enfermedad’. Un estudio de la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile, indica lo siguiente: “Los resultados de este estudio proveerán

35 FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 337.

36 Ver por ejemplo GRIMBERG, Silvia. *Educación y poder en el siglo XXI*. Pedagogía y gubernamentalidad en las sociedades de gerenciamiento. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2008.

37 Ver APABLAZA Marcela. “Prácticas ‘psi’ en el espacio escolar: Nuevas formas de subjetivación de las diferencias”. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, Vol. 16, No. 3, 2017.

de información para apoyar la selección de prioridades a ser incorporadas en las Garantías Explícitas en Salud (GES) y para el desarrollo del plan de Salud Pública<sup>38</sup>. Se trata aquí de un instrumento técnico, que no funciona en todo caso por sí sólo, está acompañado de una batería de otros instrumentos técnicos: indicadores, escalas, modelos de imbricación de estos elementos técnicos, entre otros. Se trata de un instrumento con objetivo gubernamental como lo declara el mismo estudio.

Sumemos por fin, un elemento bien diferente como es la definición del rol del Estado en la Constitución Política de Chile de 1980. Es un ejercicio bien interesante, regularmente se considera que ‘el principio de subsidiariedad del Estado’ es la marca jurídica del neoliberalismo. Pues bien, en la Constitución de 1980 no se consigna literalmente una condición ‘subsidiaria’ del Estado; pero se restringen ampliamente los deberes del Estado. Se comenta normalmente que el tercer párrafo del artículo 1º plantea condiciones de subsidiariedad al mencionar el reconocimiento y amparo a grupos intermedios en los que se organiza la sociedad y la garantía de su autonomía. Pero me parece que lo decidor es el vacío práctico de deberes del Estado. En el artículo 1º párrafo quinto, plantea “Es deber del Estado resguardar la seguridad nacional, dar protección a la población y a la familia, promover al fortalecimiento de ésta, promover la integración armónica de todos los sectores de la Nación y asegurar el derecho de las personas a participar con igualdad de oportunidades en la vida nacional” aquí se acaban prácticamente los deberes del Estado. La Constitución enuncia en otras ocho ocasiones deberes del Estado, del tipo promover, garantizar o respetar. Incluso en cuanto salud, se expresa literalmente el deber del Estado de garantizar el acceso a la salud, ya sea por sistema público o privado, así que este deber se licúa bastante con tal explicación<sup>39</sup>.

Vamos viendo una serie de elementos muy diferentes entre sí. Para terminar, habría que sumar un elemento bien complejo. Los constitucionalistas chilenos tienden a coincidir en que la subsidiariedad es una cuestión *hermenéutica* en la constitución de 1980. Cito un estudio muy gráfico, que además tiende a una posición amistosa con la subsidiariedad:

La teoría constitucional respecto de la subsidiariedad, entonces, se relaciona con una manera reducida de concebir al Estado en materia social y económica. No obstante, esta perspectiva no corresponde a la realidad práctica de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, especialmente después de los paradigmáticos casos de las Isapres. Bajo

38 Ver Departamento De Salud Pública, Escuela de Medicina, P. Universidad Católica de Chile. “Informe final estudio de carga de enfermedad y carga atribuible”. Julio 2008. Disponible en [https://medicina.uc.cl/wp-content/uploads/2018/08/Informe\\_final\\_estudio\\_carga\\_2007.pdf](https://medicina.uc.cl/wp-content/uploads/2018/08/Informe_final_estudio_carga_2007.pdf).

El sistema de garantías explícitas en Chile corresponde a la canasta básica de prestaciones aseguradas gratuitamente para el sistema público y también los sistemas privados de salud que existe desde el año 2005. Originalmente incluía 25 problemas de salud, actualmente incluye 85. Para profundizar en esto Ver CASTILLO-SEPULVEDA, Jorge. “Gubernamentalidad y somatocracia en el Régimen de Garantías Explícitas en Salud en Chile”. *Estudios atacameños*. 2019, n.62, pp.247-275

39 Ver <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=242302>

esta jurisprudencia, se ha hecho una entonación en la dimensión positiva y activa de la subsidiariedad, de la cual nacen obligaciones que se pueden invocar incluso contra particulares. Con ello, la subsidiariedad no se opone a los derechos sociales, sino que los fortalece. Uno de los problemas de esta jurisprudencia es la ausencia de un *test* judicial que permita inferir la manera en que el tribunal tratará con la doctrina de la subsidiariedad en otros casos en el futuro.<sup>40</sup>

Aquí sumamos un elemento más, no se trata sólo de los principios enunciados en la constitución y cómo contribuyen a un régimen de veridicción neoliberal, sino también de una cultura jurídica o jurisprudencia que sienta una interpretación dominante sobre el tema, algo por supuesto mucho menos tangible. De modo que aunque la expresión ‘subsidiariedad’ no aparezca mencionada en la constitución, la cultura jurídica considera esto como verdadero<sup>41</sup>. Más allá de los casos de las Isapres mencionados por los autores y a la dimensión activa o positiva de un lado o, del otro, negativa o de suplencia, la interpretación dominante ha sido la de Jaime Guzmán. Lo que tenemos entonces son elementos muy diferentes, principios constitucionales, su interpretación en la cultura jurídica; además hay otras leyes específicas, elementos técnicos como baterías de indicadores, una semántica managerial normativa, que exige que se hable en unos términos y no en otros, una gramática empresarial que transforma las prácticas institucionales, e incluso las prácticas democráticas con técnicas de stakeholders. Sin aspirar a definir un régimen de veridicción como elemento político creo que la anterior enumeración nos ayuda a visualizar la suma de elementos que constituyen las condiciones de existencia para que las formas sociales neoliberales funcionen efectivamente y les otorguemos estatus de verdad.

Por supuesto el consentimiento no puede ser considerado algo construido de una vez y para siempre, sino que está expuesto a su quiebre, del mismo modo el análisis de un régimen de veridicción entendido en estos términos debería incluir también los elementos que tensionan lo aceptable<sup>42</sup>. De todos modos lo que me interesa aquí señalar es que este problema del consentimiento político emerge con

40 VERDUGO, Sergio; GARCÍA, José Francisco. “Subsidiariedad. Mitos y Realidades en Torno a su Teoría y Práctica Constitucional”. En ORTÚZAR, Pablo. *Subsidiariedad. Más Allá del Estado y del Mercado*. Santiago, Chile, 2015, p. 224.

41 Para profundizar el papel que juega la “cultura jurídica” en la consolidación de una jurisprudencia o interpretación dominante resultan muy interesantes los trabajos de BASSA, Jaime “La pretensión de objetividad como una estrategia para obligar la construcción de cierta cultura de hermenéutica constitucional hacia fines del siglo XX”. *Estudios constitucionales*. 11, 2012, pp. 15-46. y VIERA, Christian. “Aproximaciones al sincretismo ideológico de la constitución chilena. Especial referencia al iusnaturalismo escolástico y neoliberalismo”. *Revista de Derechos Fundamentales*, N° 9, 2013, pp. 113-142. Para quienes estén interesados en temas jurídicos recomiendo adicionalmente BASSA, Jaime. “La recepción de Foucault en el pensamiento jurídico chileno”. En FUSTER & TELLO. *Subversión Foucault. Usos teórico-políticos*. Metales Pesados, Santiago de Chile 2019.

42 Agradezco a Mariana Valdebenito con quien hemos investigado y discutido algunos de estos temas, en particular la necesaria condición polémica de los regímenes de veridicción. No habría que reconocer sólo los elementos que legitiman el “ahora”; sino también los que tensionan el presente, a través de artefactos críticos (teóricos, artísticos, éticos) que cuestionan lo que aceptamos como verdadero y posible. Si no integramos esta condición conflictiva un régimen de veridicción, aparece como algo más robusto de lo que en realidad es. El consentimiento aparece así como un objeto frágil y un espacio de disputa política clave.

una fuerza muy intensa a partir de este análisis de Foucault y que dicha fuerza no era posible en el contexto de análisis anterior del propio Foucault.

### 2.3 Cuestiones de economía política

En el curso *Nacimiento de la biopolítica* se proponen lo que podríamos considerar unas modificaciones a la crítica de la economía política muy decidoras. Pienso que es importante asumirlas como distanciamiento de los análisis de la época sobre el capitalismo que Foucault juzga como faltos de novedad<sup>43</sup>. En tal contexto, creo que se pueden comentar tres modificaciones muy destacadas en el curso.

#### A) La instalación de relaciones de competencia y desigualdad

Frente a un modelo de equivalencia o igualdad reclamado por el liberalismo clásico. Es interesante este punto y probablemente las explicaciones de Foucault no sean satisfactorias. Pues sólo desde el punto de vista ideológico podría afirmarse que el liberalismo clásico implicaba relaciones de igualdad entre pares; por supuesto, desde el punto de vista de las relaciones sociales y económicas el reparto desigual de la riqueza es la condición básica de la existencia misma de una clase capitalista que concentra los medios de producción y la riqueza. Ahora bien, la novedad del neoliberalismo radicaría en la defensa explícita de dicha desigualdad como base de la competencia. No obstante, la defensa de la desigualdad es mucho más antigua que el neoliberalismo y también el combate a la “pobreza absoluta” utilizando la expresión de Foucault, pero por razones diferentes. En tal sentido las relaciones de competencia postuladas por el neoliberalismo como entramado social básico entre los individuos propone una plataforma de legitimación de la desigualdad y una funcionalidad social nueva en la medida que se le concibe al interior de sociedades que tienen capacidad de movilidad social. Si la promesa de movilidad social es efectiva, entonces la desigualdad se entiende en un concierto de recompensas y competencia individual. Es un punto que efectivamente sostienen los neoliberales, aunque hay que hacerle estos matices anteriores, con el fin de no asignarle a las relaciones capitalistas clásicas una condición ideológica, también en el sentido clásico.

#### B) La construcción artificial de las condiciones sociales.

Este es uno de los aspectos que Foucault más enfatiza como novedad del neoliberalismo. Según esto el neoliberalismo tendría una visión “constructora” del mercado, lo concibe como artificio a producir y mantener, a través de acciones jurídicas y políticas, en contra de las concepciones naturalistas del mercado y su funcionamiento, concepciones particularmente fetichizadas del liberalismo clásico. Esto resulta correcto por ejemplo para las concepciones jurídicas de Lippmann o

43 Ver por ejemplo el inicio de la clase del 14 de febrero. FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. FCE, Buenos Aires, 2007, pp. 155-157.

para las propuestas de Rüstow o Röpke; pero no es correcto para las propuestas de Mises o Hayek, y en general para las corrientes norteamericanas, que suscriben la organización espontánea del mercado, modificando sutilmente la idea de un mercado natural, pero manteniendo la condición básica de auto organización de los fenómenos económicos, lo que es contrario al principio ordoliberal, o constructivista anterior. Este aspecto me parece que estaba bastante claro en las fuentes que Foucault ha analizado, por lo cual sólo puede considerarse un defecto de homologación de criterios allí donde no hay acuerdo entre liberales.

C) El paso de la *forma mercancía* a la *forma empresa*.

Este es un aspecto muy llamativo, pues al comentar este paso, Foucault se interna en el lenguaje de la crítica a la economía política clásica de raigambre marxista que en general ha evitado en este curso de 1979. Es un análisis en realidad muy interesante pues Foucault descubre esta forma empresa en el ordoliberalismo, como una forma que permite organizar el conjunto de la vida social e incluso modelar la vida de los sujetos. Se trata de un principio claramente gubernamental, formular una sociedad de empresa, de modo que el ordoliberalismo aparece con una complejidad sociológica mucho mayor que la mera proposición de unas teorías económicas. Esta proliferación de la forma empresa no llega en todo caso a extenderse completamente en las formas políticas del “modelo alemán”, la razón más importante de ello es que el modelo alemán es fruto sólo en parte del ordoliberalismo, las fuerzas políticas alemanas como la CDU, CSU, FPD y posteriormente la SPD<sup>44</sup> que configuran el modelo, aceptarán el principio de organización de una economía de mercado, pero al mismo tiempo pondrán frenos al desarrollo del mercado como forma social total, de modo que la imagen de una sociedad de empresas no llegará a desarrollarse por completo y el ordoliberalismo tendrá un programa a medias. A juicio de Foucault, no obstante, el neoliberalismo norteamericano recogerá esta imagen y la radicalizará, de modo que expandirá las relaciones de mercado al conjunto social. Esta radicalización se hace efectiva en una imagen como la del hombre-empresa, en la que la forma empresa se ha transformado en modelo de subjetividad o condición androgenética.

Este elemento puede ser el más llamativo y me parece que en efecto muestra una condición muy interesante. Ahora bien, quizás la relación no sea de paso o sustitución, como parece ser la opinión de Foucault. En este caso habría que aplicarle la precaución tecnológica en la que el propio Foucault ha insistido, es decir, que los objetos se superponen en las condiciones históricas concretas, más que desplazarse. En efecto cuando nos detenemos en la teoría del capital humano, que sirve de plataforma a Foucault para comentar estos elementos del neoliberalismo norteamericano, se observa más bien una radicalización de la

---

44 CDU Unión Demócrata Cristiana, CSU, Unión Social Cristiana, FDP, Partido liberal, SPD Partido Socialdemócrata Alemán.

forma mercancía, una “expansión de la racionalidad de mercado” al conjunto social, como comenta Foucault. De modo que la empresarialización de la vida, su incorporación subjetiva, lejos de abandonar la forma y las relaciones de mercancía las profundiza. Tal como veo las cosas, esta proliferación de la forma empresa modula y expande la mercantilización, no son lógicas excluyentes, sino recíprocas. Puede ser uno de los aportes más importantes del curso en el sentido que la empresarialización de la vida, de la política, en fin que todo deba funcionar como una empresa, puede ser el epifenómeno del neoliberalismo *todo se presenta como un cúmulo de relaciones empresariales*. Pero creo que habría que hacer el matiz -matiz de trazo grueso en todo caso-, no pareciera que esto sustituya la mercantilización, sino que la modifica, interactúa con ella, hace que su rango de acción sea aún más amplio y su acción más profunda.

#### 2.4 Modificaciones ideológicas en el neoliberalismo.

A) El giro antropológico del *homo oeconomicus*. Construir lo humano.

Sobre este tema se han hecho múltiples trabajos, pero quisiera destacar un aspecto muy específico. Se retoma una cuestión del liberalismo clásico por cierto, la del *homo oeconomicus*, que no forma parte de los postulados de la economía política clásica, sino de sus supuestos antropológicos o metafísicos. La teoría económica clásica se cimentaba en una imagen de los seres humanos que los suponía de un modo específico, esta imagen era lo que explicaba las relaciones económicas. Puesto que los seres humanos pueden ser concebidos como seres racionales que obran por su propio interés individual, este dato es la base para cualquier explicación, por ejemplo del bien común o del interés general o del simple comportamiento de los individuos. Al mismo tiempo se trata de un dato, es decir, algo inmodificable. Es una idea por supuesto esencialista. En el análisis de Foucault sobre el *homo oeconomicus* neoliberal hay una modificación importante de esta condición. En cierto sentido el liberalismo clásico al recurrir a estas ideas antropológicas razonaba, ‘puesto que los seres humanos son de este modo, cómo podemos explicar su conducta económica’. En el neoliberalismo explicado por Foucault, esto es diferente, el razonamiento sería, ‘puesto que ya sabemos qué tipo de economía queremos desarrollar y que conductas económicas nos resultan deseables, entonces qué tipo humano se requiere producir para que funcionen esas relaciones’. La constatación básica de que los seres humanos no actúan espontáneamente como empresas, en relaciones de competencia, tomando decisiones racionales o buscando únicamente el propio interés. Es necesario construir este tipo humano, a diferencia del *homo oeconomicus* clásico, el hombre-empresa debe ser construido. Entonces habría una acentuación de la condición androgenética de las condiciones económicas y sociales. No tenemos un dato, un *homo oeconomicus* a priori e inmodificable; sino un proyecto humano por

construir. Por supuesto este es un contenido no-manifiesto del discurso en los textos que analiza Foucault, o no manifiesto completamente al menos. Si el proyecto es formar una economía de mercado y eventualmente una sociedad de mercado, entonces, necesariamente debe construirse, intervenir sobre la acción humana, modelar la conducta, coaccionarla, en fin, gobernarla para que los agentes económicos humanos funcionen en tal modelo. Cierta *homo oeconomicus* neoliberal se presenta como un dispositivo, a diferencia del clásico que se presentaba como un dato. Por otra parte me parece en *Nacimiento de la biopolítica* Foucault describe este tema y da con estas diferencias fundamentales, aunque no hace explícito la diferente condición antropológica. De todos modos es un tema que vale la pena enfatizar: hay una condición androgenética en las relaciones del capitalismo neoliberal, una voluntad de crear tipos humanos específicos, y específicas condiciones de conducta, que desde el punto de vista ideológico sincera la condición de dispositivo, que la economía política clásica mantenía en la condición de naturaleza o dato<sup>45</sup>.

#### B) El giro subjetivo.

Una parte importante de esta cuestión corresponde al problema de la formación subjetiva a través de metas, modelos y formas socialmente deseables. Este y el anterior son dos temas muy relacionados pero algo diferentes. No se trata sólo de crear una estructura de desigualdad que estimule la competencia y que infunda el temor a la pobreza y a la falta de valoración social, se trata al mismo tiempo de crear el impulso subjetivo a participar de este proceso. Esto queda sugerido en varios momentos del análisis que destacan por lo certero, pero que en realidad no están muy desarrollados. Algunos ejemplos de esto, cuando Foucault comenta la necesidad de utopías neoliberales propuesta por Hayek, la capacidad de utopías individuales, de generar promesas, estimular sueños y administrar la capacidad de imaginación de sí mismo. El argumento de Hayek al respecto es muy interesante, debe disputársele a la izquierda su capacidad utópica. Por supuesto dicha disputa no puede centrarse en la condición utópica de la vida colectiva, sino en la formación individual.

Esto explica la relevancia de un proyecto de sí mismo para la estructura subjetiva del hombre empresa, proyecto que es al mismo tiempo individual y una construcción social generalizada, cada cual su propia empresa, pero todos empresarios. El fomento de un particular individualismo de masas. Vale la pena destacar este punto como un aspecto un poco diferente del anterior. Mientras el anterior ha sido menos desarrollado este punto tiene mucho más arraigo en trabajos posteriores<sup>46</sup>. En cualquier caso tenemos dos temas conectados, la

---

45 Esta modificación del *homo oeconomicus*, no parece tan clara en Mises y Hayek, en que -como hemos visto- hay un modelo a priori de la acción humana.

46 Esto se explica en cierto sentido por la continuación del trabajo de Foucault en las investigaciones de otros y otras a partir de 1980, enfocados en la subjetividad. Pero también por la dinámica propia de los fenómenos neoliberales.

relevancia que adquiere la construcción de subjetividad en el neoliberalismo, cuestión que en sí misma merecería un estudio de múltiples acercamientos, y en la que muchos investigadores han hecho un trabajo prolífico. Pero también encontramos una modificación de la condición a priori de las representaciones del sujeto económico para la teoría clásica y su reformulación de condición a efecto. Un *homo oeconomicus* modelable.

### 3 Límites

Me ocuparé ahora de lo que llamo límites para no acentuar tanto una condición defectuosa sino cierto umbral que el análisis foucaultiano, tal cual quedó expresado en estos cursos, no logró traspasar.

#### 3.1 Límites histórico-genealógicos

Desde esta perspectiva, hay un límite importante respecto a las experiencias neoliberales latinoamericanas. Esto ha sido tomado en cuenta por algunos trabajos críticos. Pero asumiendo esto como límite real y muy concreto, hay que situarlo. Es cierto, como he dicho al comienzo, que la preocupación principal de Foucault se concentra en la influencia del neoliberalismo en Francia, particularmente en el

---

En cualquier caso sobre este punto hay diferencias interesantes de acercamiento en los trabajos posteriores que bien valdrían una breve investigación. Los studies in governmentality se centraron privilegiadamente sobre este aspecto desde muy temprano, por una parte intentando describir las “racionalidades de gobierno” como representaciones subjetivas y por otro las ‘tecnología del self’ que se inscriben subjetivamente en los individuos como resultado de las políticas neoliberales. Ejemplo de lo primero son los estudios sobre la cuestión de la comunidad, el gerenciamiento de lo social, por ejemplo HUNTING, Ian. «Personality as vocation. The political rationality of the humanities». En GANE, Mike; JOHNSON, Terry. *Foucault's new domains*. Routledge, London, 1993.

Sobre la segunda línea encontramos diferentes variantes por ejemplo la construcción ética como gobierno indirecto. ROSE, Nikolas. «Government, authority and expertise in advanced liberalism». *Economy and Society*. Vol. 22, N° 3, 1993. La administración de la incertidumbre a través de la de riesgo. Por ejemplo O'Malley da vuelta el problema del riesgo según lo había planteado Foucault para las sociedades de seguridad. Ya no se trataría solo de lo calculable como racionalidad de gobierno, sino especialmente de las implicancias de la incertidumbre para quien es gobernado en lógicas securitarias, por ejemplo, de formas laborales precarias Ver O'MALLEY. «Uncertain subjects: risks, liberalism and contract». *Economy and Society*. Issue 29, N 4, 2000. En la misma línea pero a partir del estudio de los seguros personales va el trabajo de Ericson, Barry y Doyle. Ver “The moral hazards of neo-liberalism: lessons from the private insurance industry” *Economy and Society*. Issue 29, N 4, 2000. Se trata de un contrapunto interesante con el trabajo antes mencionado de Rose, aquí ya no es la construcción moral, una ética; sino la administración de ciertas emociones que construyen una matriz subjetiva en torno a la incertidumbre. Aquí tenemos algunos ejemplos de por lo menos tres acercamientos diferentes al tema sólo en la recepción anglo.

Si analizamos parte de las otras recepciones este tema también es central y al mismo tiempo encontramos modulaciones importantes. Por ejemplo. La fábrica del hombre endeudado de Lazzarato da importancia a estos elementos de subjetividad; pero procede de un modo bastante diferente. Primero identifica lo que le parece la relación económica clave del capitalismo neoliberal, ‘la deuda’, una vez determinado esto y a partir de ahí concluye unos efectos que esta deuda tendría subjetivamente constituyendo un sujeto endeudado. Ver LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012. Si comparamos esto por ejemplo con la propuesta de Laval y Dardot bajo el sugerente título de la ‘clínica del no sujeto’ tendremos que se procede de manera muy diversa por una especie de observación directa y cotidiana de transformaciones en las prácticas laborales, que permiten identificar por ejemplo los dispositivos de rendimiento-goce. Ver LAVAL y DARDOT. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. GEDISA, Barcelona, 2013, pp. 325-382.



contexto de la presidencia de Giscard y se dedica a las experiencias alemanas, por una parte, y norteamericanas, por otra, para intentar mostrar sus influencias en el contexto francés. Por otra parte, hay influencias neoliberales muy importantes en México desde la década de 1940 a nivel de ideas, al menos, y también en Brasil. Lo más decidor es la experiencia chilena. Ahora bien, las reformas más importantes en Chile como por ejemplo la incorporación de principios neoliberales de gobierno a la constitución política, creación del sistema de capitalización individual de pensiones, privatización educacional, privatización de empresas nacionales, creación de un sistema de traspaso de recursos del Estado a sostenedores privados de educación, reforma universitaria, entre otras, se realizarán a partir de 1980. Por otra parte, es cierto que hay una clara relación del gobierno de Pinochet con el neoliberalismo norteamericano desde 1976 a través de la masiva incorporación de los Chicago Boys al gobierno. También es cierto que la mayoría de estas intervenciones iniciales se orientan a reducción de presupuesto fiscal e intervención monetaria, y no resultan inmediatamente tan notorias en un contexto de hiperinflación. Una revisión de la prensa francesa y de la literatura más especializada de esos años, muestra que los medios y los estudios tienden a enfatizar la figura de Pinochet como dictador fascista, y no se acentúa, o no se logra visualizar, la revolución inversa que se está comenzando a operar<sup>47</sup>. Foucault también se refiere al golpe militar y no al neoliberalismo chileno en ciernes<sup>48</sup>. Quizás podría exigirse a Foucault que estuviese más enterado de este proceso ya que está interesado en la cuestión neoliberal. Es posible, pero veo que al respecto expresa ni más ni menos que la visión general de los medios de la época en Francia. Lo que sí es muy importante es que la experiencia chilena debería impactar el análisis tecnológico de Foucault sobre el neoliberalismo. Dicho de otro modo, la experiencia chilena y en general la década de 1980 no puede dejar sin mella al análisis esbozado por Foucault. Al contrario, sospecho que este contacto debería impactar fuertemente algunos de los vectores internos del análisis que es la cuestión tecnológica. De modo que quienes continúan este trabajo o recogen

47 Para una revisión del caso chileno en la prensa francesa ver los trabajos de Manuel Gárate. Especialmente GÁRATE CHATEAU, Manuel. "El nacimiento de un monstruo" *Caravelle*, 104, 2015, pp. 87-114.

Hay algunos registros en literatura más académica por ejemplo LIPIETZ, Alain. "Au-dela du programme" en *Le temps modernes*. N° 365, diciembre de 1976, pp. 905-921 a partir de una crítica a los intentos de 'programa común' de la derecha que Lipietz comenta como un consenso entre neoliberales y neosocialistas, alude directamente al caso chileno, al fracaso de la vía allendista; pero dista de ser un análisis. También puede revisarse un Dossier bastante peculiar en el que se reúne una reseña de Berry a Harvey, y luego otra de Harvey a Berry, cerradas por una comparativa de Alain Reynaud, esto en 1977. Aparecen ahí unas alusiones a Pinochet, y lo más explícito aunque muy breve, es una crítica de Reynaud a la tecnocracia de los Chicago Boys que no logra funcionar en Chile, comparando esta terquedad tecnocrática con el plan Barre en Francia. Aunque es un comentario muy breve, reviste cierta importancia; pues precisamente las primeras intervenciones de los Chicago Boys tuvieron resistencia conservadora y militar y mostraron dificultades para hacerse cargo de la hiperinflación chilena. De modo que diagnostica bien la temprana acción de los Chicago boys en Chile. Ver REYNAUD, Alain; BERRY, Brian; JOE Loblely; HARVEY, David. "Géographie urbaines et théories politiques". In: *Travaux de l'Institut Géographique de Reims*, n°29-30, 1977. Géographie et théorie politique. pp. 105-125

48 Ver FOUCAULT, Michel. "La philosophie analytique de la politique". *Dits et écrits. t.II*. Gallimard, Paris 1994, p. 536. FOUCAULT, Michel. "Une poudrière appelée islam". *Dits et écrits. t.III*. Gallimard, Paris 1994, 760.

las hipótesis foucaultianas sobre el neoliberalismo deben por fuerza interrogarlas al contexto de dos procesos históricos posteriores: el primero sería la década de 1980 en Latinoamérica y en las experiencias de Inglaterra, Estados Unidos y Australia. El segundo proceso sería la exacerbación de principios neoliberales en el centro-sur de Europa como resultado de la crisis de 2008 y de una nueva hegemonía política de la derecha europea.

Hay un segundo elemento histórico-genealógico de la mayor importancia para valorar las posibilidades políticas de las propuestas y que surge con mucha claridad en mi opinión de un insuficiente análisis del propio Foucault sobre la relación entre ordoliberalismo y economía social de mercado. En los análisis de Foucault en algunas ocasiones se plantea cierta distinción entre ambos pero la mayoría de las veces se les identifica e incluso se les emborriona bajo la idea de “modelo alemán”. Y creo que finalmente se ha desarrollado una suerte de homologación entre ambas en los lectores de Foucault. La distinción, no obstante, es de suma importancia, pues el ordoliberalismo es un proyecto que aunque rechaza el régimen nazi tiene vínculos fuertes con la extrema derecha europea, desde la década de 1930, propone un modelo altamente estamental de sociedad con niveles muy limitados de participación democrática e incluso de limitación a la educación pública y unas concepciones sociales extremadamente conservadoras sobre la familia, el matrimonio, las clases sociales, la modernización tecnológica, y un rechazo absoluto al liberalismo igualitarista<sup>49</sup>. Se trata de una matriz muy interesante de pensamiento en la que queda cifrado un alto conservadurismo sociológico y una apuesta por una economía de mercado, que entiende además al mercado como algo en permanente construcción. Por otra parte, tenemos la economía social de mercado, el modelo que resulto del conjunto de pactos primero entre la CDU, CSU y FDP al que posteriormente se sumará la SPD<sup>50</sup> y que recoge algunas de las concepciones económicas del ordoliberalismo, pero que se desembaraza de las opciones sociológicas más elitistas y anti-igualitarias, optando por unas ideas más progresistas de sociedad.

En este punto quisiera detenerme en uno de los pasajes en los que con más claridad Foucault explica este tema.

49 Ver PTAKE, Eugene. “Neoliberalism in Germany. Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy”. En MIROWSKI y PLEHWE (eds). *The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard Press, Cambridge, 2009.

Para fuentes directas ver las intervenciones de Rüstow en el Coloquio Lippmann. CWL En AUDIER. *Le colloque Lippmann. Aux origines de “neo-libéralisme”*. Le bord l'eau, Paris, 2012. Especialmente la quinta sesión pp. 468-470. Otros aspectos destacables, por ejemplo la crítica al igualitarismo Ver RÖPKE, Wilhelm. *La crisis social de nuestro tiempo*. El buey Mudo, Madrid, 2010 (pp.132-145) Sobre el rechazo a la seguridad social (320-323). Sobre la reforma de la política social basada en el principio de responsabilización individual (411-417). Sobre la concepción de los sindicatos como monopolios (418- 422). Sobre la oposición al Estado de Bienestar y la concepción de la economía social de Mercado en oposición al Welfare State. Ver RÖPKE, Wilhelm. *A Human Economy*. Chicago, 1960.

50 CDU Unión Demócrata Cristiana, CSU, Unión Social Cristiana, FDP, Partido liberal, SPD Partido Socialdemócrata Alemán.

Vale decir que la política social deberá ser una política cuyo instrumento no será la transferencia de una parte de los ingresos de un sector a otro, sino la capitalización más generalizada posible para todas las clases sociales, cuyo instrumento será el seguro individual y mutuo y, por último, la propiedad privada. Es lo que los alemanes llaman “política social individual”, opuesta a la política social socialista. [...]

La forma fundamental de la política social no debe ser algo que contrarreste y compense la política económica; la política social no debería ser más generosa cuanto más grande sea el crecimiento económico. Es éste el que, por sí solo, debería permitir a todos los individuos alcanzar un nivel de ingresos suficiente para tener acceso a los seguros individuales, la propiedad privada, la capitalización individual o familiar, para poder enjugar con ellos los riesgos. Esto es lo que Müller-Armack, el asesor del canciller Erhard, llamó, hacia 1952-1953, “economía social de mercado”, que es el mismo título bajo el cual se implementó la política social alemana. Y por otra parte me apresuro a agregar que, por un montón de razones, ese programa drástico de política social definido por los neoliberales no fue, no pudo ser, de hecho, aplicado tal cual en Alemania. La política social alemana se atiborró con una multitud de elementos, algunos procedentes del socialismo de Estado bismarckiano, otros de la economía keynesiana y otros más de los planes Beveridge o de los planes de seguridad tal como funcionan en Europa de modo que, con respecto a ese punto, los ordoliberales alemanes, no pudieron reconocerse por completo en la política de su país<sup>51</sup>.

Aquí he recortado un poco el pasaje pero recomiendo su lectura detenida. En primer lugar, resulta obvia la condición del ordoliberalismo su concepción de política social en directa relación con lo que después conoceremos del neoliberalismo norteamericano. No creo posible perderse al menos en lo que respecta a sus políticas sociales. Están en directa sintonía con los textos de Röpke y de Rüstow quehe comentado. Pero hay que llamar la atención sobre un detalle importante. En mitad de la descripción Foucault afirma “esto es lo que Müller-Armack [...] llamó [...] Economía Social de Mercado” y añade “mismo título bajo el cual se implementó la política social alemana”. Esto es de la mayor importancia pues apunta a una cuestión terminológica confusa hasta hoy, a veces se habla de Economía Social de Mercado, para hablar del programa económico ordoliberal que tiene esta “política social individual” y a veces para hablar del modelo alemán que es el resultado del pacto político, las componendas sociales. En fin, aquella construcción social que Alemania mantuvo relativamente hasta la unificación.

De modo que en efecto el modelo alemán de la economía social de mercado va de la mano con un ‘orden’ social compatible, pero no era el orden propuesto previamente por los ordoliberales. Fue un orden producto de una construcción

---

51 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, pp. 177-178.

política muy precisa. Esto resulta evidente cuando se visita el otro gran documento de la reconstrucción alemana, la Ley Fundamental. Foucault había comentado el primer gran documento de esta reconstrucción, el informe del comité científico de 1948 que el 18 de abril proponía que la dirección del proceso económico debía dejarse al libre mecanismo de precios y analiza a continuación el discurso del Ministro Erhard del 28 de abril entregándole una condición muy particular, equivale a una especie de fundación del Estado en clave gubernamental, de fundación del Estado por el objetivo económico y Foucault comenta que no era otra cosa posible después del Estado nazi<sup>52</sup>. Hacer nacer un Estado inexistente desde la concepción económica del libre mercado. Este informe al que alude Foucault es muy importante porque permitirá la reforma económica y monetaria que entra en vigor el 20 de junio de 1948 y que va en el sentido que comenta Foucault de una economía de mercado. Pero no hay que descuidar que esto es parte de un proceso en curso y que la fundación o refundación del Estado alemán no se concretará con esta reforma económica sino con la promulgación de la Ley Fundamental el 23 de mayo de 1949 en la que el artículo 20 establece que: “La República Federal de Alemania es un estado federal, democrático y social”<sup>53</sup>. Se trata de un proceso que ha estado compuesto de agitación política y movilización social incluyendo una huelga de proporciones en noviembre de 1948. La ley fundamental apunta en una dirección diferente a la del ordoliberalismo, y para lo que propone Foucault resulta interesante pues sienta las bases de una gubernamentalidad que me parece está fuera del abanico neoliberal; sin que esto excluya las adopciones económicas del ordoliberalismo en aspectos fundamentales. En fin, pueden revisarse los artículos originales de la versión de 1949. La comparación con la versión actualizada<sup>54</sup> confirma las suposiciones de Schlecht que las reformas posteriores han introducido elementos ordoliberales o incluso de inspiración norteamericana. Por ejemplo el artículo 23 de la versión actual incluye, una alusión al principio de subsidiariedad que no estaba en la versión original. Compárese esto con lo que se mencionaba sobre la constitución chilena de 1980 en lo que concierne a su papel en un régimen de veridicción, y especialmente lo que constituye ‘el modelo’. El modelo alemán no es equivalente a ordoliberalismo, o a la economía social de mercado, si por esta entendemos el funcionamiento económico. El modelo corresponde a la acción económica, además el orden social que establece jurídicamente, además los canales de participación y también a los instrumentos de su política social. Hay que hacer entonces la operación de distinguir entre a) ordoliberalismo, que me parece un proyecto no solo plenamente neoliberal sino que con rasgos marcadamente conservadores y autoritarios en muchos temas; luego b) la economía social de mercado que me parece ya sale de las pretensiones ordoliberales, aunque económicamente se mantenga en las economías de mercado, y en tercer lugar c) el modelo alemán, en el que hay que integrar un orden social concreto,

52 Ver pp. 102-103.

53 Ver <http://www.documentarchiv.de/brd/1949/grundgesetz.html>

54 Ver <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf>

la constitución y el aparato jurídico en general y los instrumentos concretos de política pública. En tal sentido habría que discrepar del argumento de Foucault, la definición de este nuevo Estado alemán ni es esencialmente económica ni responde a la cuestión del mercado; por el contrario se trata de un estado social de derecho, que asume una economía de mercado como un esquema de funcionamiento general de acción económica, aunque tampoco consagra tal esquema en la Constitución y al contrario consagra una serie de principios reguladores de tal esquema.

He escogido antes un pasaje de Foucault especialmente claro en esto. En este pasaje Foucault comenta muy bien todas estas diferencias, pero en otros pasajes me parece más confuso, especialmente cuando habla de la influencia del modelo alemán en Francia. Sobre este aspecto es importante tomar distancia a riesgo de terminar considerando la economía social de mercado, o el modelo alemán, como un proyecto neoliberal, en vez de uno de los proyectos que se enmarcan dentro del abanico de la llamada tercera vía y probablemente uno de los más robustos en tal abanico<sup>55</sup>.

### 3.2 Tecnológicos

La investigación que Foucault va proponiendo en los cursos avanza poco a poco, haciendo algunos matices y modificando a veces temas puntuales y a veces temas fundamentales. Por eso es importante una mirada de conjunto, tanto para la comprensión general de estos cursos, cómo valorarlos, y particularmente en cuánto nos pueden ayudar actualmente.

55 De todos modos el concepto de Economía Social de Mercado (ESM) está atravesado de disputas por su sentido y apropiación. El diccionario de Economía Social de Mercado de Hasse, Schneider y Weigt permite atestiguar estas discrepancias. Por ejemplo Schlecht presenta una historia de la ESM en la que la imagen típica de esta es la representada por Erhardt, durante sus tres periodos, primero como Primer Ministro, después Ministro de Economía y finalmente Canciller. Para Schlecht la gestión de la SPD a partir de 1966 cuando dimite Erhardt implica una distorsión y propone que a partir de 1988 deberíamos hablar de algo diferente a ESM. Ver SCHLECHT, Christian Otto. "Economía social de mercado: implementación política, erosión y acciones requeridas" En Hasse, Schneider y Weigt (eds). Diccionario de Economía Social de Mercado. Fundación Konrad Adenauer, Paderborn, 2004 Es una narración muy interesante que muestra las tensiones históricas entre la CDU y la SPD; aunque hay un sesgo clave en el protagonismo adjudicado a Erhardt en detrimento por ejemplo de Müller-Armack, que parece ser el primero en haber incluso utilizado la expresión Economía Social de Mercado. En la misma obra colectiva, no obstante, Quaas, releva el papel de Müller-Armack, y propone que la fase de 1967-1978, de gobierno de la SPD, es una interrupción del modelo, en la que se violaron de hecho los principios del Mercado, pero al igual que en el artículo mencionado antes, se comete un sesgo clave cuando propone que "Formalmente, la economía social de mercado fue definida, en el transcurso de la reunificación de las dos Alemanias, en el Tratado sobre la unión monetaria, económica y social de la RFA y RDA del 8 de mayo de 1990 como el orden económico común de ambas partes" QUAAAS, Friedrun. "Economía social de mercado: introducción". En HASSE, SCHNEIDER y WEIGLT (eds). *Diccionario de Economía Social de Mercado. Fundación Konrad Adenauer*, Paderborn, 2004. p. 156. Por supuesto esta imagen tardía de "modelo alemán" es muy cuestionable. Schleck por el contrario considera que a partir de 1988 ya no hay un modelo claro, y narra operaciones de adaptación más cercanas a los modelos norteamericanos: flexibilización laboral, política salarial que fomente el empleo (hay que entender salarios e indemnizaciones a la baja) reforma de pensiones para maximizar la responsabilidad individual, etc. (Ver pp. 154-155). Quizás para determinar el sentido de estos procesos habría que salir de identificaciones económicas abstractas del tipo la 'ESM es una forma de neoliberalismo', o al contrario 'la ESM es una forma del Estado de Bienestar'. Lo que resulta evidente son los componentes que acompañan la política económica alemana desde 1950 hasta 1988. En tal caso encontramos el respaldo jurídico de la constitución o de la ley general que identifica un Estado Federado, Democrático y Social, tema importante que debe armonizar principios contrapuestos como la solidaridad y la subsidiariedad de suplencia, la incorporación de la idea misma de justicia social, y por supuesto la plataforma social de prestaciones de seguridad y distribución que se implementaron durante estas décadas.

La literatura sobre el neoliberalismo es inabarcable y sus facetas muy variadas, pero el aporte central de la perspectiva foucaultiana ha sido describir el neoliberalismo como tecnología de gobierno. Este rasgo no sólo es el más notorio, sino que en efecto marca una variable que no había sido tomada en cuenta por los acercamientos críticos anteriores al 2004 que enfatizaban principalmente la desregulación, el no gobernar, e incluso en algunas posiciones se veía la articulación del neoliberalismo con el Estado y la intervención estatal como una especie de acomodo, necesario, pero en cualquier caso no buscado por el neoliberalismo. En la perspectiva foucaultiana el neoliberalismo gobierna, lo hace a través de un estilo, de unos principios y de unas estrategias muy específicas, que pueden encontrarse desde el ordoliberalismo hasta el anarcocapitalismo. Ya he comentado que el abanico de estos estilos, principios y estrategias es más variado de lo que había enunciado Foucault, aunque con esto no apporto mucho, y es casi un principio del análisis para este tipo de fenómenos: siempre se puede encontrar más que lo descrito en el primer hallazgo. Quisiera enfatizar como lo hace Ptak, que en todo caso a pesar de las múltiples diferencias entre corrientes neoliberales, es notoriamente más importante aquello que los une. De modo que sobre la condición tecnológica del análisis de Foucault y su vigencia quisiera señalar dos cosas. a) La tensión entre regular y no regular, desregulación y *polícies*, sigue siendo un rasgo central, pero habría que sumarle de manera más explícita los focos de resistencia, los procesos de insumisión, la subversión, en fin el variado abanico de las contraconductas. Cuestión que se expresa también en el régimen de veridicción del presente. b) La persistencia del triángulo tecnológico, o el principio de permanencia y retecnologización, o también la modificación de un análisis gubernamental por un análisis tecnológico.

#### A) Regulación, desregulación y luchas.

Me parece que desde el punto de vista de las tecnologías de poder que operan en el neoliberalismo este primer triángulo debe formar parte de los presupuestos metodológicos. Por supuesto Foucault habló de esto, de la dimensión de las luchas y que forman parte ineludible del trabajo genealógico. Ahora bien, estas luchas no aparecen lo suficiente en el curso de 1979, no es que no existieran, ya he aludido por ejemplo a la huelga de noviembre de 1948 en la Alemania federal; pero no juegan un papel explícito. Por supuesto hay un vacío importante al considerar estas luchas en Francia y en el Contexto de Giscard. Es importante este presupuesto del análisis, sin ello se corre el riesgo de describir una forma de gobierno sin resistencias, fisuras. En fin, un gobierno más robusto del que en la realidad puede proveer el neoliberalismo. Las luchas y sus transformaciones explican además elementos de otro modo no observables<sup>56</sup>. En este contexto, creo

56 Un ejemplo interesante que aquí no se puede desarrollar podrían ser las luchas por Educación Pública en Chile, que comienzan un ciclo en 2006 y otro en 2011. En el último par de años ha surgido un cierto antagonismo interesante entre apoderados (madres, padres y/o tutores) y los(as) estudiantes. Mientras hay mayor sintonía entre

importante rescatar el amplio abanico y modalidades de contraconducta. De modo que el excesivo acento sobre la resistencia, como perfil de las contraconductas, pueda ser contrapesado, también con el perfil de la insumisión, subversión, potencia constituyente, en fin una reconstrucción más amplia de estas posiciones y actitudes. Por otro lado, cuando hablamos de 'luchas', conservamos el carácter colectivo de estas posibilidades.

Por otra parte, hay que retomar también la tensión regulación-desregulación. Es cierto que el principal aporte y novedad del análisis foucaultiano en este tema es mostrar que hay principios y estrategias de intervención neoliberales, pero creo que no hay que sobreexplotar este punto sin el contrapeso de la cuestión de la desregulación o el desgobierno. Volvamos al ejemplo sanitario al que me referí cuando analizábamos el papel que juega el indicador de carga por enfermedad en un régimen de veridicción que afecta directamente la gestión sanitaria. Nuevamente la experiencia chilena nos brinda una gran cantidad de ejemplos sobre estrategias de gobierno neoliberales aplicadas en salud; pero también es importante la dimensión de desregulación, por ejemplo, aunque el ministerio de salud es un organismo estatal y central no existe un seguro único de salud, sino que existe un seguro público con cuatro modalidades de copago según renta, y una gran cantidad de seguros privados, administrados por una docena de instituciones de salud previsional<sup>57</sup> (ISAPRES), aunque existe una superintendencia de Isapres que supervigila estas instituciones e incluso una asociación de Isapres, no hay coordinación central de modo que la acción conjunta o incluso la información central es particularmente engorrosa, cualquier acción general requiere entonces el acuerdo entre estas instituciones. Del mismo modo las coberturas de los planes de salud pueden ser muy diferentes unas de otras incluyendo por ejemplo la desprotección odontológica de la población o la falta de cobertura obstétrica, un tema recurrente en los planes de salud privados hasta el 1 de diciembre de 2019, en que se prohibió este tipo de planes. Esta medida bastante particular, la ha tomado el Ministerio de Salud a través de una circular, un procedimiento administrativo bastante simple, y con el objetivo de eliminar la discriminación por género que implica. Un plan sin útero de hecho es una discriminación de este tipo; pero la existencia de estos planes por 20 años sin que el ministerio reaccionara, indica una realidad en la que los agentes del mercado sanitario actúan a libre arbitrio y la autoridad sanitaria sólo puede reaccionar; no tanto porque no tenga la potestad regulatoria, jurídicamente hablando, sino porque no tiene capacidad

---

profesores(as) y estudiantes. Dos hitos notorios han sido las marchas por el 'derecho a pagar la educación', que se realizaron a fines de 2018 y el resguardo a los establecimientos en que se rindió la prueba de selección universitaria a fines de 2019 y comienzos de 2020. Nada menos que en plena revuelta masiva antineoliberal, que ha convocado a millones de personas en las calles, y ante el llamado de la Asamblea Coordinadora de Estudiantes Secundarios (ACES) a boicotear la PSU, apoderadas y apoderados salieron a resguardar los lugares de rendición del examen, que finalmente tuvo que repetirse por partes y en algunas zonas hasta en dos ocasiones.

57 Actualmente existe 12 Isapres pero sólo 6 abiertas al público general, las otras 6 atienden a públicos cerrados, por ejemplo de un gremio y existen servicios previsionales especiales para las fuerzas armadas y de orden.



de coordinación. Se puede revisar también la relación entre desregulación y estrategias de gobierno neoliberal en urbanismo a través de los estudios de Sevilla Buitrago<sup>58</sup>. O en el derecho constitucional en los estudios de Viera y Bassa sobre cultura jurídica<sup>59</sup>.

#### B) Modificación de un análisis gubernamental por un análisis tecnológico.

El curso de 1979 enfatizó mucho en el análisis del neoliberalismo a través de la 'grilla' de la gubernamentalidad. Hay que recordar en todo caso la explicación de Foucault sobre el triángulo tecnológico que ofreció en *Seguridad, territorio, población*. Es un pasaje muy conocido en el que explica que no hay que suponer que la disciplina reemplaza a la soberanía y luego el gobierno a las disciplinas; sino que hay una interacción y que alguna tecnología se superpone a las demás y modifica incluso sus funciones<sup>60</sup>. Creo útil mantener esto a la vista de modo que aspectos como la función de las disciplinas, las construcciones autoritarias, la militarización, entre otros, no se nos pierdan de vista. Existen las disciplinas en el neoliberalismo en la gestión carcelaria<sup>61</sup>, en el gobierno de la población y los procesos migratorios<sup>62</sup>, en los procesos educacionales<sup>63</sup>. No todo el gobierno de la población en el contexto neoliberal se da a través de una gubernamentalidad que introyecta el gobierno en el self, etcétera. Existe también la construcción de vidas que se abandonan, de *vidas a la intemperie*<sup>64</sup>. Por otra parte está el problema de la soberanía en sus tres sentidos, en cuanto a los territorios en disputa, en

58 Ver por ejemplo. BASSA, Jaime; FERRADA, Juan Carlos, VIERA, Christian. *La constitución chilena. Una revisión crítica a su práctica política*. LOM, Santiago de Chile 2016. También BASSA, Jaime. *Constituyentes sin poder*. Edeval, Valparaíso 2018.

59 Sostienen ambos constitucionalistas una tesis muy particular sobre la constitución chilena, que como ya se ha comentado incluye claros principios ordoliberales y otros inspirados en el neoliberalismo norteamericano. Incluso con esta orientación, la clase política chilena tiende a saltársela cuando no acomoda. Un ejemplo muy ilustrativo es el estado de excepción convocado por Piñera a fines de octubre de 2019, bajo la figura de Estado emergencia, pero actuando de facto con las potestades de un estado de sitio. Un debate interesante se encuentra en <https://www.uchile.cl/noticias/158804/ha-sido-ilegal-la-implementacion-del-estado-de-emergencia>

60 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p.153ss

61 Ver DAROQUI, Alcira. "Neoliberalismo y encarcelamiento masivo en el siglo XXI". *Encrucijadas*, no. 43. Universidad de Buenos Aires, 2008. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Ignacio. "Neoliberalismo y expansión del sistema penal: apuntes sobre una relación no anunciada". *Encrucijadas*, Vol 9, 2015.

62 Ver MORRIS, Lydia. "Governance at a Distance: The Elaboration of Controls in British Immigration". En *The International Migration Review*, Vol. 32, N° 4.

63 Refiero nuevamente el trabajo de APABLAZA, Marcela. "Prácticas 'psi' en el espacio escolar: Nuevas formas de subjetivación de las diferencias". Al que se le pueden sumar APABLAZA, Marcela. "Inclusión escolar, marginación y apartheid ocupacional: Análisis de las políticas educativas Chilenas". *Journal of Occupational Science*, 25:4, iii-xv, 2018. También GONZÁLEZ LÓPEZ, Juan; LIGUENO, Sebastián; PARRA, Diego. "Educación y gubernamentalidad en el Chile neoliberal". *Archivos: Revista de Filosofía*, ISSN 0718-4255, N° 9-10, 2014-2015

64 Modifico un poco la expresión pero en lo sustancial, la tomo de TORRES APABLAZA, Iván. "La seguridad de la vida gobernada". *Polis*, Santiago, v. 15, n. 44, p. 161-180, agosto 2016. Creo interesante articular esto con lo que plantea Mariana Valdebenito sobre el quiebre del consentimiento en el neoliberalismo y la posición frente a la población invisibilizada, la mayoría invisibilizada que finalmente son quienes primeramente abandonan el consentimiento. VALDEBENITO MAC FARLANE, Mariana. "Posibilidad de verdades, consentimientos y formas de vidas en este otro Chile". *Le Monde diplomatique*, 29 de noviembre de 2019. <https://www.lemondediplomatique.cl/posibilidad-de-verdades-consentimientos-y-formas-de-vidas-en-este-otro-chile.html>



cuanto a la construcción jurídica del Estado y en cuanto hacer morir, es decir, en cuanto el asesinato legal o incluso ilegal de parte del Estado<sup>65</sup>. En tal sentido corresponde mucho más un análisis tecnológico del neoliberalismo, que un análisis exclusivamente gubernamental. Entendiendo que la gubernamentalidad sería una de las tecnologías quizás la dominante o principal, o quizás no, dependiendo de las configuraciones específicas; pero que hay diversas tecnologías de poder en los regímenes neoliberales.

#### 4. Conclusiones

He insistido en el artículo que uno de los aportes claves de Foucault es ofrecer una explicación, aunque sea inicial, de una tecnología gubernamental. Como he planteado creo que hay que distinguir dos dimensiones relacionadas como sería la de la *genealogía del gobierno* y la de una *historia de la gubernamentalidad*. Y que además hay que reinsertar el análisis de los elementos gubernamentales en un análisis tecnológico más general en el que los diversos diagramas de relaciones de fuerza y tecnologías de poder puedan analizarse en sus relaciones concretas. Esto debe aplicarse con mayor fuerza al neoliberalismo, en el sentido de entender los diferentes elementos tecnológicos que en él podemos observar. Pues analizarlo sólo como tecnología gubernamental genera por fuerza no sólo una imagen en exceso benévola, sino que más importante, una imagen tácticamente incorrecta. Por otra parte hay que plantear un desafío que me parece pendiente y que yo tampoco he tocado aquí a no ser por su límite negativo. Este desafío es deslindar, diferenciar y separar gubernamentalidad de neoliberalismo.

En algunas ocasiones pareciera haber un efecto de homologación entre gubernamentalidad y neoliberalismo, esto puede tener asidero en el curso de 1979, al menos un asidero relativo. Pero es importante deslindar ambas cosas, pues uno de los desafíos clave de la actualidad puede ser encontrar formas de gubernamentalidad que minimicen la dominación y ofrezcan relaciones de gobierno que permitan alternativas políticas. Sabemos que el desgobierno en sí mismo no es sinónimo de libertad, el problema fundamental es saber si gobierno es sinónimo de dominación. Me parece que la respuesta de Foucault es clara en estos cursos, se trata precisamente de pasar de la dominación al gobierno.

---

65 Sobre estos tres puntos quisiera remitir al conflicto permanente con el pueblo Mapuche en el Chile neoliberal, y las particulares políticas soberanas y neocoloniales implementadas, que se cristalizan en el asesinato del comunero mapuche Camilo Catrillanca el 14 de noviembre de 2018. Este asesinato, el montaje policial, la impunidad resultante sirven de ejemplaridad para mostrar una lógica general que lleva décadas. Me parece que también es el comienzo del camino que ha llevado a la revuelta popular casi un año después. Sobre la biopolítica neoliberal del Estado chileno en relación al pueblo Mapuche, Ver WASSERMAN, Daniel. *Biopolítica y conflicto mapuche. Tesis de grado*. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/107038>. 2010. También VILLEGAS, Myrna; DÍAZ, Felipe. "El mapuche como enemigo en el derecho (penal): consideraciones desde la biopolítica y el derecho penal del enemigo". En OYARZÚN, Kemy (comp.). *Sujetos y Actores Sociales. Reflexiones en el Chile de hoy*. Publicación Programa de investigación Domeyko, Universidad de Chile. Gráfica LOM, 2011.

Entonces ni desgobierno es libertad ni gobierno es dominación, pero, por supuesto y en esto hay que hacer gran énfasis: hablar de gubernamentalidad no es hablar de neoliberalismo, si asumimos un enfoque biopolítico-gubernamental de trabajo -aunque sea esta una elección puramente operativa y provisoria- , si asumimos un enfoque de este tipo, el desafío clave es encontrar los elementos de gubernamentalidad que existen fuera de los regímenes neoliberales de gobierno, o que no son reductibles a ellos.

## 5. Referencias

- APABLAZA, Marcela. “Prácticas ‘psi’ en el espacio escolar: Nuevas formas de subjetivación de las diferencias”. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, Vol. 16, No. 3, 2017.
- APABLAZA, Marcela. “Inclusión escolar, marginación y *apartheid* ocupacional: Análisis de las políticas educativas Chilenas”. *Journal of Occupational Science*, 25:4, iii-xv, 2018.
- BASSA, Jaime “La pretensión de objetividad como una estrategia para obligar la construcción de cierta cultura de hermenéutica constitucional hacia fines del siglo XX”. *Estudios constitucionales*. 11, 2012, pp. 15-46.
- BASSA, Jaime. “La recepción de Foucault en el pensamiento jurídico chileno”. En FUSTER & TELLO. *Subversión Foucault. Usos teórico-políticos*. Metales Pesados, Santiago de Chile, 2019.
- BASSA, Jaime. *Constituyentes sin poder*. Edeval, Valparaíso 2018.
- BASSA, Jaime; FERRADA, Juan Carlos, Viera Christian. *La constitución chilena. Una revisión crítica a su práctica política*. LOM, Santiago de Chile 2016.
- BOBE, Bernard. “Commentaires sur «Coût et efficacité de l’impôt négatif””. In: *Revue économique*, volume 25, n°5, 1974. pp. 762-768.
- CASTILLO-SEPÚLVEDA, Jorge. “Gubernamentalidad y somatocracia en el Régimen de Garantías Explícitas en Salud en Chile”. *Estudios atacameños*. 2019, n.62, pp.247-275
- COLOQUIO WALTER LIPPMANN. En AUDIER, Serge. *Le colloque Lippmann. Aux origines de “neo-libéralisme”*. Le bord l’eau, Paris, 2012.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA REPÚBLICA DE CHILE, disponible en <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=242302>
- DAROQUI, Alcira. “Neoliberalismo y encarcelamiento masivo en el siglo XXI”. *Encrucijadas*, no. 43. Universidad de Buenos Aires, 2008.
- DENORD, François. “French Neoliberalism and Its Divisions From the Colloque Walter Lippmann to the Fifth Republic”. En MIROWSKI y PLEHWE eds. *The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard Press, Cambridge, 2009.
- DEPARTAMENTO DE SALUD PÚBLICA, Escuela de Medicina, P. Universidad Católica de Chile. “Informe final estudio de carga de enfermedad y carga atribuible”. Julio 2008. Disponible en [https://medicina.uc.cl/wp-content/uploads/2018/08/Informe\\_final\\_estudio\\_carga\\_2007.pdf](https://medicina.uc.cl/wp-content/uploads/2018/08/Informe_final_estudio_carga_2007.pdf).

- DIEMER, Arnaud. «1929 : crise du capitalisme et renouveau du libéralisme, L'apport des économistes français». *Économies et Sociétés. PE, Histoire de la pensée économique*, 48, 2013, pp. 913-960.
- ERICSON, BARRY y DOYLE. “The moral hazards of neo-liberalism: lessons from the private insurance industry” *Economy and Society*. Issue 29, N 4, 2000.
- FOUCAULT, Michel *Naissance de la biopolitique*. Gallimard, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. “Anti-Retro”. *Dits et écrits*, t II, Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. “Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit”. *Obrar Mal decir la Verdad*, S. XXI.
- FOUCAULT, Michel. “La philosophie analytique de la politique”. *Dits et écrits*. tII. Gallimard, Paris 1994.
- FOUCAULT, Michel. “*Une poudrière appelée islam*”. *Dits et écrits*. tIII. Gallimard, Paris 1994, 760.
- FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*. En «Estrategias de poder; Obras Esenciales». Paidós, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*. En *Educación médica y salud*, Vol. 10, N° 2, 1976
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. FCE, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- GÁRATE CHATEAU, Manuel. “El nacimiento de un monstruo”. *Caravelle*, 104, 2015, pp. 87-114.
- GONZÁLEZ LÓPEZ, Juan; LIGUEÑO, Sebastián; PARRA, Diego. “Educación y gubernamentalidad en el Chile neoliberal”. *Archivos: Revista de Filosofía*, ISSN 0718-4255, N°. 9-10, 2014-2015
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Ignacio. “Neoliberalismo y expansión del sistema penal: apuntes sobre una relación no anunciada”. *Encrucijadas*, Vol 9, 2015.
- GRIMBERG, Silvia. *Educación y poder en el siglo XXI. Pedagogía y gubernamentalidad en las sociedades de gerenciamiento*. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2008.
- GUILLEN ROMO, Héctor. “Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin”. *Journal of Economic Literature*. vol. 15, núm. 43, enero-abril, 2018.

- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Barcelona, 2002.
- HAYEK, Friedrich. *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*. Routledge, London, 1996.
- HAYEK, Friedrich. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge, London, 1967.
- HUNTING, Ian *Personality as vocation. The political rationality of the humanities*. En GANE, Mike; JOHNSON, Terry. *Foucault's new domains*. Routledge, London, 1993.
- LAVAL y DARDOT. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. GEDISA, Barcelona, 2013
- LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
- LEY FUNDAMENTAL ALEMANIA FEDERAL, VERSIÓN 1949 <http://www.documentarchiv.de/brd/1949/grundgesetz.html>
- LEY FUNDAMENTAL ALEMANIA FEDERAL, VERSIÓN ACTUALIZADA 2019 <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf>
- LIPIETZ, Alain. "Au-dela du programme". En *Le temps modernes*. N° 365, diciembre de 1976, pp. 905-921
- MIROWSKI y PLEHWE (eds). *The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard Press, Cambridge, 2009.
- MISES, Ludwig. *La acción humana*. Unión Editorial, Madrid 2011.
- MISES, Ludwig. *Liberalismo*. Unión editorial, Madrid, 2011.
- MISES, Ludwig. *Socialismo*. Instituto Nacional de Publicaciones de Buenos Aires, Argentina, 1968.
- MORRIS, Lydia. "Governing at a Distance: The Elaboration of Controls in British Immigration". En *The International Migration Review*, Vol. 32, N° 4.
- O'MALLEY, Pat. "Uncertain subjects: risks, liberalism and contract". *Economy and Society*. Issue 29, N 4, 2000.
- PTAK, Eugene. "Neoliberalism in Germany. Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy". En MIROWSKI y PLEHWE eds. *The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard Press, Cambridge, 2009.

- QUAAS, Friedrun. “Economía social de mercado: introducción”. En HASSE, SCHNEIDER y WEIGLT (eds). *Diccionario de Economía Social de Mercado*. Fundación Konrad Adenauer, Paderborn, 2004.
- REYNAUD Alain, BERRY Brian Joe Loble, HARVEY David. “Géographie urbaines et théories politiques”. In: *Travaux de l'Institut Géographique de Reims*, n°29-30, 1977. *Géographie et théorie politique*. pp. 105-125
- RICHARD, Gilles; GUILLAUME, Sylvie; SIRINELLI, Jean-François. *Histoire de l'UDF (1978-2007)*, Nov 2011, CHSP, France. Presses universitaires de Rennes, 2013.
- RÖPKE, Wilhelm. *A Human Economy*. Chicago, 1960.
- RÖPKE, Wilhelm. *La crisis social de nuestro tiempo*. El buey Mudo, Madrid, 2010
- ROSE, Nikolas. *Government, authority and expertise in advanced liberalism*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
- SALINAS, Adán. “Biopolítica sinopsis de un concepto”. *HYBRIS, Revista de Filosofía*, 6 (2), 101-137, 2015.
- SALINAS, Adán. “El consentimiento como función estratégica. Del modelo ideológico al análisis tecnológico”. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*. N° 3, 2017, pp. 11-29.
- SALINAS, Adán. “Romances y pragmáticas de la historia”. *Hermenéutica intercultural*, N° 23, 2014.
- SCHLECHT, Christian Otto. “Economía social de mercado: implementación política, erosión y acciones requeridas” En HASSE, SCHNEIDER y WEIGLT (eds). *Diccionario de Economía Social de Mercado*. Fundación Konrad Adenauer, Paderborn, 2004.
- STOLÉRU Lionel. “Coût et efficacité de l'impôt négatif”. In: *Revue économique*, volume 25, n°5, 1974. pp. 745-761.
- TORRESAPABLAZA, Iván. “La seguridad de la vida gobernada”. *Polis*, Santiago, v. 15, n. 44, p. 161-180, agosto 2016.
- VALDEBENITO MAC FARLANE, Mariana. “Posibilidad de verdades, consentimientos y formas de vidas en este otro Chile”. *Le Monde diplomatique*, 29 de noviembre de 2019. <https://www.lemondediplomatique.cl/posibilidad-de-verdades-consentimientos-y-formas-de-vidas-en-este-otro-chile.html>
- VERDUGO, Sergio; GARCÍA, José Francisco. “Subsidiariedad. Mitos y Realidades en Torno a su Teoría y Práctica Constitucional”. En Pablo

Ortúzar. *Subsidiariedad. Más Allá del Estado y del Mercado*. 2015, Santiago, Chile, 2015.

VIERA, Christian. “Aproximaciones al sincretismo ideológico de la constitución chilena. Especial referencia al iusnaturalismo escolástico y neoliberalismo”. *Revista de Derechos Fundamentales*, N° 9, 2013.

VILLEGAS, Myrna; DÍAZ, Felipe. “El mapuche como enemigo en el derecho (penal): consideraciones desde la biopolítica y el derecho penal del enemigo”. En OYARZÚN, Kemy (comp). *Sujetos y Actores Sociales. Reflexiones en el Chile de hoy*. Publicación Programa de investigación Domeyko, Universidad de Chile. Gráfica LOM, 2011.

WASSERMAN, Daniel. *Biopolítica y conflicto mapuche*. Tesis de grado. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/107038>. 2010.

# Uma liberdade que se governa

*A freedom to be governed*

**Marcos Nalli**

Universidade Estadual de Londrina, Brasil  
[marcosnalli@yahoo.com](mailto:marcosnalli@yahoo.com)

**Resumo:** Considerando os textos foucaultianos que versam sobre o tema da relação entre liberdade e governo, principalmente seu curso de 1978/79, *La naissance de la biopolitique*, parece que a relação entre estes dois termos tem que ser colocada sob outras perspectivas que aquelas concebidas outrora em termos de usurpação e tirania. O ponto em questão para Foucault é o de perguntar por que, como e sob que condições aceitamos de bom grado ser governados; por que somos capazes de nos sujeitar a ser governados, problema geral do projeto de uma história política da governamentalidade, em tempos neoliberais. O que já implica uma ideia embaraçosa de liberdade, de um vínculo íntimo entre liberdade e governo, de exigir para si uma condição autosenhorial ao mesmo tempo que, numa relação paradoxal, se coloca em subjugo. Tentaremos esboçar alguns contrapontos críticos a esta relação, principalmente a partir da noção de sociedade civil e da leitura da revolta iraniana.

**Palavras-chave:** Liberdade, Governo, Homo oeconomicus, Sociedade civil, Revolta.

**Abstract:** Considering the Foucauldian texts that deal with the theme of the relationship between freedom and government, especially its 1978/79 course, *La naissance de la biopolitique*, it seems that the relationship between these two terms has to be placed under other perspectives than those conceived in former terms of usurpation and tyranny. The point at issue for Foucault is to ask why, how and under what conditions we willingly accept to be governed; why we are able to subject ourselves to being governed, a general problem of the project of a political history of governmentality, in neoliberal times. What already implies an embarrassing idea of freedom, of an intimate link between freedom and government, of demanding a self-governing condition for oneself while, in a paradoxical relationship, it is subjugated. We will try to outline some critical counterpoints to this relationship, mainly from the notion of civil society and from the reading of the Iranian revolt.

**Keywords:** Freedom, Government, Homo oeconomicus, Civil society, Revolt.

---

Fecha de recepción: 15/03/2020. Fecha de aceptación: 03/06/2020.

Marcos Nalli, brasileiro, é Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), é também professor Associado da Universidade Estadual de Londrina, e docente do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UEL, e do Curso de Mestrado em Psicologia, também na UEL. É autor de Foucault e a fenomenologia (São Paulo, Loyola, 2006), e organizador de três livros, Michel Foucault em múltiplas perspectivas (Londrina, EDUEL, 2013 e 2015), Foucault: desdobramentos (Belo Horizonte, Autêntica, 2016), e Diagnósticos do presente (Maringá, EDUEM, 2018) e vários artigos em periódicos especializados e capítulos de livro. Uma primeira versão deste artigo foi apresentado no Coloquio Internacional Lecturas Foucaultianas del Liberalismo y el Neoliberalismo, no Instituto de Investigaciones Gino Germani, na Universidade de Buenos Aires, em Buenos Aires, Argentina, 2019. O mesmo é consequência parcial das investigações realizadas nos projetos de Pesquisa «A biopolítica como biotécnica» (Bolsa produtividade, processo 305507/2016-8, da Chamada 12/2016) e «A vida como objeto de biopolítica» (Bolsa produtividade, processo 307562/2019-0, da Chamada 06/2019).



## 1. Introdução

Em certa ocasião, Proudhon, famoso pensador e político anarquista, bradou:

Quem puser a mão sobre mim, para me governar, é um usurpador e um tirano. Declaro-o meu inimigo.

Ser governado é ser guardado à vista, inspecionado, espionado, dirigido, legislado, regulamentado, parqueado, endoutrinado, predicado, controlado, calculado, apreciado, censurado, comandado [...] Ser governado é ser, a cada operação, a cada transação, a cada movimento, notado, registrado, recenseado, tarifado, selado, medido, cotado, avaliado, patenteado, licenciado, autorizado, rotulado, admoestado, impedido, reformado, reenviado, corrigido [...] ser submetido à contribuição, utilizado, resgatado, explorado, monopolizado, extorquido, pressionado, mistificado, roubado; depois, à menor resistência, à primeira palavra de queixa, reprimido, multado vilipendiado, vexado, acochado, maltratado, espancado, desarmado, garrotado, aprisionado, fuzilado, metralhado, julgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traído e, no máximo grau, jogado, ridicularizado, ultrajado, desonrado.<sup>1</sup>

Estamos em outros tempos, em outra época. O governo não é exatamente a usurpação e a tirania inimiga de outrém sobre mim; e há de se perguntar se, de um ponto de vista histórico se realmente o foi em algum momento como quer entender o pensador anarquista. O governo é algo mais complexo, insidioso, sutil e menos *fenomenicamente* violento. Ou melhor, talvez, contrário a Proudhon, jamais governar e ser governado puderam e podem ser entendidos exclusivamente sob a ótica da usurpação e da tirania, numa lógica opositiva entre liberdade e governo.

Indo a textos foucaultianos que versam sobre o tema, principalmente seus cursos de 1977/1978, *Sécurité, territoire, population*, e principalmente 1978/79, *La naissance de la biopolitique*, texto sobre o qual nos deteremos aqui, parece que a relação entre estes dois termos – liberdade e governo – tem que ser colocada sob outras perspectivas que aquelas concebidas outrora por Proudhon, embora não se deva, creio, tomar os dois pensadores como que em contradição. O ponto em questão para Foucault é o de perguntar por que, como e sob que condições aceitamos de bom grado ser governados; por que somos capazes de nos sujeitar a ser governados, problema geral do projeto de uma história política da governamentalidade. O que já implica uma ideia curiosa de liberdade, de um vínculo íntimo entre liberdade e governo, de exigir para si uma condição autosenhorial ao mesmo tempo que, numa relação paradoxal, se coloca em subjugo.

1 PROUDHON, Pierre-Joseph. *Textos escolhidos*. Seleção, tradução e notas de Daniél Guérin. Porto Alegre, L&PM Editores, 1980, 79.

## 2. Neoliberalismo e biopolítica

Sem sombra de dúvida, um dos cursos intrigantes de Michel Foucault é justamente *Naissance de la biopolitique*, ministrado no ano letivo de 1978/79. Em princípio, aparentemente, o que causa alguma intriga é que o curso não cumpre o que promete, a saber, fornecer uma leitura genealógica que explique o nascimento da biopolítica, principalmente tomando como ponto de partida uma recapitulação de diversos aspectos considerados no curso anterior de 1977/78, *Sécurité, territoire, population*. Em segundo lugar, logo após tais considerações passa a se concentrar no advento do liberalismo, principalmente entendido como «quadro geral da biopolítica»,<sup>2</sup> como Foucault observa num longo trecho não citado durante a aula de 10 de janeiro de 1978, mas de conhecimento dos leitores daquele curso. O que se entender por essa afirmação? De que o liberalismo pode ser entendido como quadro geral da biopolítica. Em linhas gerais, comumente tal afirmação é entendida como: (a) o liberalismo fornece um quadro de inteligibilidade à biopolítica; (b) para compreender criticamente a biopolítica, faz-se necessário estudar o liberalismo, pelo menos desde o século XIX.<sup>3</sup>

No entanto, se comparado com o corpo textual produzido por Foucault, este curso destoa por algumas razões. Uma das mais marcantes é que *Naissance de la biopolitique* se volta, do ponto de vista do recorte histórico, à contemporaneidade do século XX, ao ponto de nas últimas aulas, Foucault se concentrar no nascimento do *homo oeconomicus*, figura marcante a partir do neoliberalismo, principalmente aquele engendrado na Escola de Chicago, da qual Gary Becker é talvez um de seus representantes mais radicais ao mesmo tempo que considerado exemplarmente por Foucault no citado curso. Para entender a aparente natureza inusitada do propósito, é preciso situá-lo como parte de um projeto mais ampliado de investigação genealógica da formação das racionalidades e das tecnologias de governo.

Deste modo, pode-se entender sua investigação sobre o liberalismo e o neoliberalismo como esforços interpretativos do modo pelo qual a liberdade toma parte de uma tecnologia de governo, ou ainda mais precisamente, como tecnologia de condução de condutas. Assim, o que fascina Foucault é como tais correntes de pensamento econômico-político foram hábeis em produzir um *éthos*, mediante condições de aceitabilidade, donde os indivíduos se experimentam como sujeitos livres e, por isso governáveis. Qual é esse *éthos*? A de que os indivíduos, os sujeitos, devem ser empreendedores e empreendimentos de si mesmos em função de seu capital.

O que sobressai então ao texto? A insistência no acontecimento histórico de uma outra modalidade de racionalidade política, diversa tanto da soberania, calcada em estratégias jurídicas, ou daquela da disciplinarização individualizada

2 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France. 1978-1979. Paris, Gallimard, Seuil, 2004, 24.

3 SENELLART, Michel. «Situation du cours», in : FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. 2004, 333.

dos corpos. Uma nova racionalidade política que tem não na financeirização, pura e simples, da realidade da vida e por aí do indivíduo, sua peculiaridade, mas o esforço complexo ao mesmo tempo que paradoxal – veremos rapidamente porque – de colocar a economia política como princípio de limitação interna da razão governamental, isto é, não perguntando por sua legitimidade, jurídica ou moral, mas atentando aos seus efeitos sobre as pessoas, submetidas à demarcação do verdadeiro e do falso<sup>4</sup> como um novo regime de verdade que se vê formar a partir do século XVIII e que Foucault se concentra a estudar a partir do ordoliberalismo alemão – isto é, de uma racionalidade que nos chega até hoje (pelo menos até 1979, quando Foucault pronunciou tais aulas) que tem como motivador «esse novo tipo de cálculo que consiste em dizer e em fazer o governo dizer “aceito, quero, projeto, calculo que não se deve mexer em nada disso?” Pois bem, acho que é isso que se chama, em linhas gerais, “liberalismo”.» (Foucault, 2008, p. 28). Ou como Foucault observa no resumo do curso, de tomar o liberalismo «como princípio e método de racionalização do exercício de governar [...] que obedece [...] à regra interna da economia máxima»,<sup>5</sup> ao que acrescenta logo a seguir

O liberalismo, por sua vez, é atravessado pelo princípio “sempre se governa demais”, ou pelo menos, sempre se deve suspeitar que se governa demais. [...] Ela não deve se interrogar apenas sobre os melhores meios de alcançar seus efeitos (ou os menos custosos), mas sobre a possibilidade e a própria legitimidade do seu projeto de alcançar efeitos. A desconfiança de que sempre se pode estar governando demais é habitada pela questão: por que então seria preciso governar? [...] Ou seja: o que é que torna necessário que haja um governo e que finalidades deve ele perseguir, em relação à sociedade, para justificar sua existência.

Ao que ele conclui como proposta analítica: «Em vez de fazer da distinção Estado/sociedade civil um universal histórico e político que pode permitir interrogar todos os sistemas concretos, pode-se tentar ver nela uma forma de esquematização própria de uma tecnologia particular de governo».<sup>6</sup> Portanto, a busca por um Estado – ou melhor, um governo – mínimo, mas não por que nada faz aos indivíduos, e sim porque o faz de modo eficazmente ótimo, dispendendo o mínimo de esforço de intervenção.

Como essa tecnologia se resolve? Em linhas gerais, parcialmente talvez, com a exigência do *laissez faire*, provavelmente dita por Le Gendre a Colbert, e citado pelo Marquês d’Argenson, ou mais ainda o *quieta non movere* (“não se deve tocar no que está quieto”) de Walpole – talvez também como outra expressão a qual Foucault curiosamente não recorre, *noli me tangere*.<sup>7</sup> Estas expressões, comumente

4 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 26.

5 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 432.

6 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 433s.

7 BROSSAT, Alain. *La démocratie immunitaire*. Paris, La Dispute, 2003, 10.

tomadas como fórmulas de aversão ao Estado, mas encaradas por Foucault como prenunciadoras emergente dessa nova racionalidade política que tem na autorregulamentação econômica seu princípio de existência. Como ele se faz possível? Pela assunção de uma naturalidade própria à existência das coisas e dos indivíduos, pela inscrição no real dessa dissimetria entre o político e o econômico,<sup>8</sup> de tal modo a tomar o econômico como princípio de inteligibilidade, crítica e reguladora, do político, seu «fiel da balança» por assim dizer.

### 3. Sobre o conceito de mercado-natureza

É na configuração, na formação histórica da noção do *homo oeconomicus*, que este princípio de inteligibilidade chega a seu cume, uma vez generalizado – principalmente pelos neoliberais norte-americanos e dentre eles merece destaque Gary Becker – à toda vida social, exemplificados pela análise do casamento, na educação dos filhos e da criminalidade.<sup>9</sup> Ora, a aula de 28 de março de 1979 é interessante pela análise do paradoxo inerente à tese do *homo oeconomicus*, pois se por um lado é aquele que do ponto de vista de uma teoria do governo não se deve mexer, é ao mesmo tempo aquele que é «eminentemente governável».<sup>10</sup> Ora tal governo se dá não de modo direto e imediato, mas sempre pelo crivo mediador do ambiente e da realidade em torno desse «novo» homem. Diz Foucault:

O *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade. A conduta racional é toda conduta sensível a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de forma não aleatória, de forma portanto sistemática, e a economia poderá portanto se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variações do ambiente.<sup>11</sup>

Ou seja, se há uma possibilidade de ação governamental sobre os indivíduos encarados por sua natureza econômica, ela se dá a partir de uma ação direta não sobre eles propriamente, e sim sobre o ambiente em que habitam e que de algum modo são obrigados a aceitar como realidade.

E como o neoliberalismo de Becker pôde chegar a esta tese sobre a relação entre o homem, empreendimento e empreendedor de si mesmo? Pela radicalização de uma tese sobre o mercado que começou a se elaborar desde o alvorecer do liberalismo, a saber, a de que o mercado é identificado com a natureza, de que o mercado é natureza e de que a natureza (como meio ambiente) é o mercado. O mercado que deixa de ser espaço de jurisdição de um governante e passa a ser espaço de verificação. Para se tornar espaço de verificação, os economistas liberais precisavam admitir como numa axiomática a tese do mercado-natureza,

8 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 27.

9 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 365s.

10 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 369.

11 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 368.

de que obedece «mecanismos “naturais” [as aspas são de Foucault], quer dizer, a mecanismos espontâneos», ou ainda, que «o mercado, quando se lhe deixa atuar em si mesmo em sua natureza, em sua verdade natural [...]».<sup>12</sup>

Para que o mercado se configure como tal espaço revelador de uma verdade, de si mesmo e das ações governamentais do Estado, é necessário, portanto que ele se torne realmente uma natureza, e como tal, não apenas um objeto sobre o qual se pode e deve cientificamente compreender, mas, curiosamente, balizar uma prática política, estatal ou governamental como verdadeiramente adequada ou não, isto é, ajustada ou não, às leis inerentes ao mercado-natureza. Este presumido axioma autorizou as análises e críticas liberais às formas e ações governamentais desde não sua legitimidade, mas desde dentro, ou seja, desde a eficácia de seu funcionamento: a assunção do axioma do mercado-natureza não é uma negação do Estado e do governo, mas um modulador de seus limites com vistas a obter uma maior e pontual eficácia, indexada pelo princípio da utilidade,<sup>13</sup> portanto, cujo critério fora dado pela noção de interesse;<sup>14</sup> afinal, segundo os economistas liberais é o interesse que regula todo o processo de troca entre os indivíduos dentro do mercado. Em outras palavras, podemos dizer que o mercado nada mais é que o espaço topológico das interações e trocas entre os interesses individuais. O que, curiosamente, implica em ter que admitir que no âmbito natural das trocas no mercado, o que prevalece como condição prévia é de que os interesses individuais são todos equivalentes, isto é iguais, entre si. Portanto, não é a liberdade que está em questão neste momento, mas sim a igualdade. O problema da liberdade parece só ganhar destaque à medida que se depara com o problema e a necessidade de limitação do poder governamental.

Como o axioma do mercado-natureza haverá de se configurar e constituir no neoliberalismo? Provavelmente pela transmutação do tema do interesse em capital humano. Ora, a tese do Capital Humano, que segundo Foucault, ganhou força na primeira metade da década de 1970 se caracteriza epistemologicamente, a partir de um abandono, ou de uma inversão ou talvez apenas de um desfoque (quicá ainda um desinteresse?) dos temas caros aos economistas desde Adam Smith até o início do século XX, de tal modo que os neoliberais (num estágio histórico mais próprio a Becker e outros de sua geração) se voltam ao «estudo da natureza e das consequências do que eles chamam de escolhas substituíveis»<sup>15</sup> em função da raridade de recursos a serem consumidos. Com Becker, a Tese do Capital Humano se transforma na tese da satisfação do consumidor. E neste sentido, há algo como um retorno ao *homo oeconomicus*, pelo qual os indivíduos são tomados como empreendedores de si mesmos cuja característica principal é a consumação dos recursos que consegue dispor e que assim obtém sua própria satisfação; por

12 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 33.

13 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 42 e 45.

14 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 46.

15 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 228.

isto a empresa humana é a produção da satisfação do que consome.<sup>16</sup> Neste sentido, tudo o que obtém e de que pode dispor para sua satisfação constitui seu capital.

Admitindo a dupla natureza do capital, de que é composto de elementos que são inatos e outros que são adquiridos, implica sempre na admissão de que a sociedade deve sempre por a si mesma o problema do melhoramento do capital humano, de sua mobilidade, de sua inovação, donde a grande questão pode ser resumida numa inversão da economia clássica: enquanto para Smith e seus «herdeiros» é o problema do aumento de investimento material, das riquezas, para os neoliberais, a questão reside na «modificação do nível e da forma do investimento em capital humano»,<sup>17</sup> o que implicou numa nova forma de análise econômica, não mais restrita aos temas clássicos da economia, mas a uma ampliação do alcance de suas análises em direção aos fenômenos que até então eram tomados como não-econômicos, em outras palavras, uma atenção econômica ao social, sem realmente reduzi-la a instâncias econômicas. Como Foucault mesmo observa, o indivíduo, o sujeito como um todo não é (apenas) um homem econômico, mas a categoria do *homo oeconomicus* fornece uma baliza de inteligibilidade que permite aos economistas neoliberais pensarem e interpretar todo e qualquer comportamento. E mais, que permitirá tomar todo e qualquer comportamento individual como generalizável. É o caso da análise do crime, por exemplo. Como defini-lo? Foucault o diz:

É uma conduta, é uma série de condutas que produzem ações, cujas ações de que os autores esperam um proveito, são afetadas por um risco especial que não é simplesmente aquele da perda econômica, mas aquele do risco penal ou ainda desta perda econômica que é infligida por um sistema penal. O sistema penal mesmo se voltará então não a criminosos, mas a pessoas que produzem este tipo de ação. Dito de outro modo, ele terá que reagir a uma oferta de crime.<sup>18</sup>

Esta reação é a eliminação do crime? Não. É sua regulação. A sociedade, pelo seu sistema penal, não deve eliminar toda forma de crime ou de ilegalismo, mas regulá-los, de modo a permitir algum equilíbrio estrutural dos fenômenos anômicos inerentes à ela mesma (curioso que o texto não cite a teoria durkheiminiana da anomia social...): «A política penal tem por princípio regulador uma simples intervenção sobre o mercado do crime e em relação à oferta do crime».<sup>19</sup> Ora, assim sendo, o velho tema liberal do *laissez faire* ganha novos e talvez até inusitados contornos... Afinal, o mercado entendido como natureza não é neste contexto algo intocável, ainda que preserve sua condição axiomática de baliza para a sua verificação e para toda jurisdição sobre sua governabilidade.

16 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 232.

17 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 238.

18 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 258.

19 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 261.

O governo, a partir da política penal – caso específico ao mesmo tempo que emblemático, basta lembrarmos da *Doutrina do Direito* de Kant, de 1797<sup>20</sup> – não é uma ação sobre os indivíduos, não é uma relação entre governantes e governados. É outra *coisa*. É a ação sobre o meio que ambienta os indivíduos-empresendedores de si mesmos e de ações que toma para obter sua satisfação, que é atravessada em casos-limites como a dos crimes e ilegalismo pela questão sobre o que é tolerável e sobre o que é intolerável não tolerar. Quer dizer, a partir da análise da ação penal (que podemos tomar aqui como caso-limite) é uma «ação ambiental» que permite a caracterização da sociedade como sistema de «otimização dos sistemas de diferença no qual o campo [isto é, o mercado-natureza-meio ambiente] será deixado livre aos processos oscilatórios». <sup>21</sup> Mas eis o paradoxo: deixar livre o campo às oscilações, isto é, a toda e qualquer ação passível de ser entendida em termos econômicos, inclusive os ilegalismos, não quer dizer ausência de alguma intervenção ou de ação reguladora: não será uma ação «do tipo de assujeitamento interno dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental», <sup>22</sup> donde, talvez o quadro de inteligibilidade própria à biopolítica que Foucault anunciava na parte não ditada da primeira aula deste curso.

O *homo oeconomicus* que, segundo Becker, é aquele que aceita a realidade é aquele indivíduo cujas ações podem ser entendidas como respostas não aleatórias às variáveis e modificações do meio. Ora, ainda segundo Becker, as modificações do meio são introduzidas artificialmente ao meio. E portanto, como tal meio corresponde ao mercado-natureza, ele não aparece mais como a instância indelével e intocável, mas como a própria instância plástica e plasmável das ações e governos. É por isso que a partir de então e de modo inequívoco o *homo oeconomicus* como aquele que é eminentemente governável, «como o correlato de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente

20 Cf. NALLI, Marcos. «A Doutrina do Direito de Kant: um esboço de interpretação semântica». *Revista Ética & Filosofia Política*. Volume 5, Número 2, Março/2003, 17: « Em termos mais gerais, a coerção é o poder de garantir a liberdade em sua conformidade às leis gerais da razão, diante de qualquer ameaça a esta conformidade. Mais do que isso: a coerção é deduzida na argumentação kantiana toda vez que é levantada a hipótese de lesão – não propriamente da possibilidade da lesão, mas do ato efetivo de lesar – da liberdade; o que permite supor que a faculdade de coagir consiste não apenas em resistir às ameaças da liberdade, mas também em restabelecer – uma vez tendo ocorrido a lesão – a liberdade, de forma análoga ao princípio natural da ação e reação (MdS, p. 224). Ora, a liberdade, enquanto autonomia, consiste no fato de que ela é deduzida tanto da consciência da lei moral quanto de seu sentimento de respeito para com ela (cf. PU, § 202). Considerando isto, a lesão consiste num rompimento da conformidade da liberdade à lei moral. Não importando os motivos que desencadearam a lesão, ela é um ato externo do arbítrio. A faculdade de coagir a lesão – dada externamente – consiste em restabelecer aquela conformidade. Mas em que termos? Eis a nossa hipótese: com a lesão, a ruptura da conformidade da liberdade para com a lei se dá não na consciência ante a lei, mas no sentimento (Gefühl) de respeito à lei. Quem lesa, a despeito de determinar se o faz com culpa ou dolo, lesa tendo consciência da lei, mas desrespeitando-a, no sentido que em seu ato de lesar, deixa de segui-la e de agir em conformidade com ela (perdendo, inclusive, assim, sua autonomia). O que a faculdade de coagir faz é restabelecer este sentimento de respeito para com a lei.» Ora, o que esta passagem sugere, para além da interpretação hermenêutica da Doutrina do Direito de Kant, é que sua proposta é bastante coerente com o que seu assistiu historicamente nas reformas penas liberais europeias, e que mais do que apontar para o indivíduo, indica a coação, isto é, o governo está voltado às ações e à natureza dessas ações, seja no plano individual seja em sua interação com um plano maior, ambiental, qual seja o sistema de relações sociais como relações econômicas.

21 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 265.

22 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 265.

as variáveis do meio».<sup>23</sup> Ainda que ele seja sempre encarado como um átomo de liberdade, sua liberdade é compreendida como a possibilidade de escolhas de ação a partir das variáveis dadas pelo meio, ainda que ele possa interagir com tais variáveis.

#### 4. Contrapontos foucaultianos à tese neoliberal do *homo oeconomicus*

Se seguirmos as estratégias de Foucault no curso, o próximo passo a se dar é a questão, o lugar e estatuto da sociedade civil para poder retornar a aquela sobre a governamentalidade. Foucault considera a sociedade civil como a instância de referência sobre a qual se exerce a arte de governar. Afinal, segundo ele, há uma indissociabilidade entre o *homo oeconomicus* e a sociedade civil, formando «o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal».<sup>24</sup> Ora, o que chama a atenção à primeira vista, é que Foucault introduz um corte abrupto em suas lições: o material de análise então utilizado passa a ser mais «antigo», isto é, concentrando-se sobre documentos/monumentos cujos acontecimentos datam do século XVIII para explorar a formação e emergência da «sociedade civil». O que sugere de entrada uma espécie de anacronismo historiográfico. De fato, como Foucault observa na lição de 28 de março de 1979, o conceito de *homo oeconomicus* como elemento de base para a nova razão governamental – isto é, o liberalismo – aparece também no século XVIII, o que coloca em linha de coincidência histórica com o conceito de sociedade civil à medida que é dotado diante do poder de uma intangibilidade, um elemento não político, não captado e apreendido nas tramas do poder. E mais, em função de sua intangibilidade, o conceito de *homo oeconomicus* constitui-se no elemento fulcral pelo qual se critica e regula o poder de Estado, passando ao largo da crítica de feição jurídica e se concentrando numa discussão de matiz estritamente econômica, tendo na noção de sociedade civil, seu correlato jurídico-político. Assim, os dois conceitos são coetâneos, mas não se tocam, não se irmanam e coincidem tematicamente, apenas se aproximando em seu ponto de crítica ao governo estatal, cabendo à noção de *homo oeconomicus* e por meio dela a noção de mercado um limitador do exercício de poder do Estado e do soberano.

Ora, a partir do neoliberalismo, donde Becker ocupar lugar exemplar ainda que não seja uma unanimidade, o *homo oeconomicus* se caracteriza justamente por aquele que é, a partir das variáveis de seu meio, eminentemente governável.<sup>25</sup> Ele continua escapando das garras e das sanhas governamentais do Estado, mas apenas pelo fato de que há uma perfeita dissociação entre as noções de Estado e governo, pela qual o alcance ontológico-semântico e político do governo é bem

23 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 274.

24 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 300.

25 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 274.



mais amplo que o do Estado: no neoliberalismo, o *homo oeconomicus* continua intangível ao Estado, mas apenas porque foi capturado em outras redes político-governamentais, mais amplas e sutis que as da instituição estatal.

Como se deu, segundo Foucault, essa sutil diferenciação entre a velha noção, liberal, de *homo oeconomicus* e a nova, atual (ainda a nossa, diga-se), neoliberal donde a definição de Becker se faz exemplar? Ela se dá no exato ponto em que, pela noção de sociedade civil, não se rende mais deferência ao velho modelo jurídico-político do soberano e do sujeito de direito e tampouco se preserva a irredutibilidade à política do *homo oeconomicus* e do mercado; antes se cria o ponto de clivagem destes últimos em direção a uma nova forma de governo que passa justamente pela noção e tencologia da sociedade civil:

A sociedade civil não é uma ideia filosófica. A sociedade civil é, eu creio [isto é, diz Foucault], um conceito de tecnologia governamental, ou antes é o correlato de uma tecnologia de governo cuja medida raciola deve se indexar juridicamente a uma economia entendida como processo de produção e troca [...] Então, *homo oeconomicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, é o conjunto da tencologia da governamentalidade liberal.<sup>26</sup>

Qual a função maior da sociedade civil, este elemento de realidade transacional,<sup>27</sup> senão a de se apresentar como elemento limitador do poder soberano? Para isto, Foucault resgata sinteticamente o ensaio de Adam Ferguson, *Ensaio sobre a história da sociedade civil* [*An Essay on the History of Civil Society*], de 1783,<sup>28</sup> contemporâneo da *Investigação sobre a riqueza das nações* [*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*], 1776, de Adam Smith. Foucault aponta para algumas características da sociedade civil, tal como expressa por Ferguson: Primeiramente a sociedade civil é um dado, uma constante natural cuja existência é primeira e nada lhe precede, em oposição à tese hobbesiana do estado de natureza, e que não há qualquer antecedência entre ela e o indivíduo. Em segundo lugar, a sociedade civil assegura a síntese espontânea dentre os indivíduos, prescindindo de qualquer artifício contratual, de supressão e delegação de direitos naturais, de tal modo que o que liga os indivíduos às relações sociais é uma espécie de «interesse desinteressado» e, pois, garante assim uma condição comunitária à sociedade civil. Em terceiro, a sociedade civil «é uma matriz permanente de poder político»,<sup>29</sup> de tal modo que o poder político é inerente à sociedade civil e ao indivíduo desde o começo; é-lhes um traço constitutivo e não derivativo. A quarta característica é que, se valendo anacronicamente de uma expressão não utilizada por Ferguson, a sociedade civil é como o motor da história, em função daquela espontaneidade das relações dos indivíduos que os ligam entre si e que dá equilíbrio à sociedade.

26 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 299-300.

27 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 301.

28 Embora Foucault cite esta data, a primeira edição é de 1767.

29 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 307.

Mas como este motor da história se realiza, como a história se torna traço inerente da própria evolução da sociedade e movida por ela? Por um processo cego, ou de cegamento, de realização do equilíbrio social a partir da satisfação dos interesses egoístas dos indivíduos, que vai ao menos esquematicamente modificando as relações sociais dos indivíduos no devir histórico, principalmente, em seu último estágio, incorporando às relações sociais elementos econômicos e que, assim implica novas estratégias governamentais, aos indivíduos, às suas relações sociais, à sociedade civil como um todo. Se é possível conceber estratégias governamentais aos indivíduos como *homo oeconomicus*, como é o caso da proposta de Becker, isto se dá pelo modo como já no século XVIII, Ferguson teorizou a sociedade civil, articulando em um um de seus estágios históricos, as relações econômicas motivadas e indexadas pelo interesse, mais precisamente pelo interesse egoísta. O indivíduo como tal já não é o sujeito de direito; é sim o sujeito de interesse, donde a economia é a via pela qual se realiza e satisfaz seus interesses.

É neste contexto da primazia da sociedade civil, inclusive em um plano histórico engajado aos interesses dos indivíduos, que o Estado, seu lugar, origem e função se colocam. Qualquer que seja a teoria, o dado fundamental é que o Estado se coloca aí sempre em estado de subordinação e por assim dizer limitado à sociedade civil, não como força opositiva mas como condição antecedente e historicamente primeira. Este modo de encarar introduz um problema todo novo ao tema da limitação do governo, não mais pensado a partir do soberano, daquele que governa, mas daqueles que são governados:

[...] é esta racionalidade dos governados que deve servir de princípio de regulagem à racionalidade do governo. É isto, me parece [isto é, diz Foucault], que caracteriza a racionalidade liberal: como regular o governo, a arte de governar, como [fundar] o princípio de racionalização da arte de governar sobre o comportamento racional daqueles que são governados.<sup>30</sup>

Ora, o texto sugere sutilmente algo que às vezes parece se negligenciar: Foucault não está, neste ponto do curso, fazendo um elogio ou um panegírico do neoliberalismo. Ele está situando historicamente o acontecimento do liberalismo (clássico) numa história da racionalidade do governo, em oposição às teorias contratualistas, principalmente Hobbes, e também às clássicas teorias da soberania, pelas quais se pensam o que é o governo. Sua singularidade histórica está em ter, com Ferguson, oferecido pela primeira vez uma teoria do governo na qual o ponto de referência não é mais o soberano e sim os governados. Não deixa de ser interessante que no último parágrafo do curso Foucault considera genericamente as múltiplas formas e proposições da arte de governar, reconhecendo seu conflito, mas apenas uma ele cita de modo específico, o marxismo, ainda que, como bem sabemos, esta palavra, marxismo, designa uma miríade de teorias, de pensadores e

---

30 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 316.

de ativistas.<sup>31</sup> Talvez convenha lembrar que mesmo Marx<sup>32</sup> reconheceu a natureza originariamente revolucionária da burguesia diante do velho poder soberano da realeza monárquica e feudal. Não seria isto equivalente, ainda que enviesado, a um reconhecimento marxiano dos méritos da teoria da sociedade civil de Fergunson, somente lhe divergindo por pensar a sociedade em termos de uma relação de conflito e da tese da luta de classes,<sup>33</sup> tese que aliás, Foucault já a havia interpretado à luz do tema da guerra das raças.<sup>34</sup>

O que se tem com o neoliberalismo, principalmente aquele da Escola de Chicago e notadamente em seu polêmico representante Gary Becker, é algo diverso. Não se trata de pensar o *homo oeconomicus* como referência às práticas governamentais como o fora no liberalismo, mas como “objeto” moldável, maleável, governável. O indivíduo, para Becker, é um sujeito de interesse, e seus interesses não são desinteressados mas sim egoístas. Sua cegueira, no entanto, não o leva a uma existência social equilibrada ante os demais indivíduos de modo espontâneo. O equilíbrio social parece ter que ser modelado. É neste contexto que o papel da natureza se faz ponderante: o mercado como meio ambiente é o *locus* sócio-econômico por excelência onde o indivíduo, egoisticamente, empreende sobre si mesmo, de modo a potencializar seu capital. Mas isto não lhe confere uma autonomia e liberdade ante o mercado como seu meio, ou ao governo estatal. Claro, há uma substância livre no indivíduo, mas não como uma refração às ações governamentais externas, ou como uma existência pré-estabelecida e apriorística às relações sociais e econômicas. Antes sua natureza substancial decorre de sua maleabilidade e ductibilidade ante o meio no qual está imerso. Enquanto em Fergunson, indivíduo e sociedade civil eram coetâneos, em Becker e sua teoria do capital humano, o indivíduo e a totalidade de suas ações, efetivas e possíveis, são considerados em função das relações consequenciais provindas do mercado como meio ambiente que modela tais ações. O neoliberalismo, pelo menos na versão da Escola de Chicago e principalmente com Gary Becker, parece desconsiderar alguma relevância política à sociedade civil, ou ao menos a reduzir às

31 HOBBSBAWN, Eric J. *História do marxismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983, 14.

32 Na verdade, Marx e Engels. Eles admitem a natureza revolucionária da burguesia no *Manifesto Comunista*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2010, 42-43: «A burguesia desempenhou na História um papel iminentemente revolucionário. Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais”, para só deixar substir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do “pagamento à vista”. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despudorada e brutal. [...] A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. [...] Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens.»

33 MARX, Karl & ENGELS. *Manifesto Comunista*, 40.

34 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*. 1976. Paris, Gallimard, 1997, 19, 52 e principalmente 69.

relações econômicas que sempre são consideradas primeiramente em termos de relações entre os interesses egoístas dos indivíduos situados no mercado, como o meio natural de sua existência e ação.

A retomada “anacrônica” de Foucault ao tema da sociedade civil na última aula do curso é interessante pois ela sutilmente sugere um contraponto político à teoria neoliberal do capital humano de Becker e sua redução do *homo oeconomicus* a mero empreendedor de si, cuja governamentalidade se dá a partir das alterações artificiais ao seu meio. O que a abordagem neoliberal parece desprever é justamente a carga política que se punha no liberalismo clássico. A situação agônica que se punha à época de Ferguson entre Estado e sociedade civil – e que parece ser o cerne mesmo da política – não se faz presente com o neoliberalismo da Escola de Chicago e com Becker, limitado apenas a estabelecer estratégias governamentais a um indivíduo que, incitado e convencido de sua autonomia empreendedora e, por isso livre, se encontra entregue às vicissitudes controláveis e, por isso administráveis, de seu meio natural, isto é, o mercado.<sup>35</sup>

Ao contrário de um anacronismo «convencional», ainda que controlado, como sugere Nicole Loraux,<sup>36</sup> a saber, de uma análise do passado enviesada por conceitos e categorias do presente, Foucault parece fazer, durante a maior parte do percurso de seu curso, uma análise do presente, isto é, do neoliberalismo com base em seus próprios elementos constitutivamente modernos para, quase que inesperadamente retornar ao passado, retornar a um dos momentos fundadores do liberalismo. E aí reside um ponto sem dúvida temerário, mas que a incompletude motivada pela demanda de concluir aquele curso de 1979 permite suscitá-lo: Foucault, após concluir suas análises sobre o neoliberalismo, desde o ordoliberalismo alemão até ao anarcoliberalismo da Escola de Chicago, principalmente com Becker retorna à análise de Ferguson e da formação do conceito de sociedade civil. Aí está o primeiro movimento de seu anacronismo, naquele sentido dado por Loraux, não se valendo realmente de algum conceito, mas provavelmente de alguma problemática, ainda que não explicitamente anunciada naquela última aula, a 4 de abril de 1979, uma problemática eminentemente atual. Esta problemática, creio, só é claramente enunciada ao término do curso, já ao fim da aula, sugerindo o segundo movimento de seu anacronismo, qual seja, a de iluminar o tempo presente com elementos oriundos do passado, evidenciando uma linha de descontinuidade histórica entre o liberalismo clássico e o neoliberalismo. Essa linha de descontinuidade é dada justamente pela análise da sociedade civil, elemento fulcral no liberalismo do século XVIII, mas pelo menos em Becker, ausente. É como se Foucault apontasse para este elemento perdido, para o que ele implica, e que talvez ainda tenha que se fazer patente:

35 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 274; cf. também CANDIOTTO, César. «A regulação da vida pela biopolítica: a leitura foucaultiana da teoria do capital humano de Gary Becker». In: CANDIOTTO, César & OLIVEIRA, Jelson. *Vida e liberdade: entre a ética e a política*. Curitiba, PUCPRESS, 2016, 391.

36 LORAUX, Nicole. «Elogio do anacronismo». In: NOVAES, Aduino (org.). *Tempo e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 61.

São todos essas diferentes artes de governar [...] que vão fazer, a grosso modo, o objeto do debate político após o século XIX. Que é a política, finalmente, senão ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes indexações e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam? É aí, parece-me, que nasce a política.<sup>37</sup>

O problema para Foucault, portanto, não é econômico e sequer é da arte de governar neoliberal, mas o problema do nascimento da política, de seu nascimento e de sua permanência no campo agônico das disputas dentre as artes de governar e dos debates que suscitam. No momento que parece prevalecer, tal como uma hegemonia de uma destas artes – a neoliberal – o que se assiste é o recrudescimento mesmo da política como disputa e como debate. Por isto talvez, ainda em 1978, em «La philosophie analytique de la politique», Foucault pôde dizer que:

O grande problema que foi apresentado para a maioria dos pensadores e filósofos do início do século XIX era [...] como essa produção de riquezas pode ser acompanhada da pauperização absoluta ou relativa (isto é uma outra questão) daqueles mesmos que a produzem? Não digo que esse problema da pauperização dos que produzem a riqueza, da produção simultânea da riqueza e da pobreza tenha sido totalmente resolvido no Ocidente nesse final do século XX, mas sim que ele não se coloca mais com a mesma urgência. Ele se encontra duplicado por um outro problema, que não é mais aquele da escassez de riquezas, mas o do excesso de poder.<sup>38</sup>

Contra este excesso de poder,<sup>39</sup> Foucault observa e sugere, ainda ao fim do mesmo artigo, a necessidade premente das lutas dos indivíduos, plurais ao mesmo tempo que singulares, bem situadas em problemáticas específicas, mas que têm todas uma característica comum, a natureza paradoxalmente individualizante do poder ao mesmo tempo que é burocrática e estatizante. Lutas estas que não se confundem com as lutas revolucionárias, a Revolução que, segundo ele «é essencialmente o que constitui o poder econômico...»<sup>40</sup>

Por esta oposição entre tais lutas singulares e a luta revolucionária, gostaria de propor ainda outro contraponto, desta vez externo à arquitetura discursivo-

37 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 317.

38 FOUCAULT, Michel. « La philosophie analytique de la politique », in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 536.

39 É interessante observar que para exemplificar esse excesso de poder, Foucault argumentará sobre a herança liberal do stalinismo e do fascismo. Diz ele explicitamente: «É Essa experiência [que ele havia chamado “duas grandes doenças do poder”] que nos obrigou a pôr a questão do poder. Pois não se pode não interrogar e se perguntar: o fascismo, o estalinismo não eram e não são ainda aí onde eles subsistem, a resposta a conjunturas ou a situações particulares? Ou, ao contrário, é preciso considerar que, em nossas sociedades, existem permanentemente virtualidades de algum modo estruturais, intrínsecos a nossos sistemas, que podem se revelar à menor ocasião, tornando perpetuamente possíveis essas espécies de grandes excrecências de poder, essas excrecências de poder onde os sistemas mussoliano, hitlerista, stalinista, cujos sistema atual no Chile [Será que Foucault soube dos Chicago Boys? Não consegui localizar qualquer elemento que o confirme ou negue], o sistema atual no Camboja, são exemplos, e exemplos incotornáveis.» (FOUCAULT, Michel. « La philosophie analytique de la politique », 536).

40 FOUCAULT, Michel. « La philosophie analytique de la politique », 551.

argumentativa de *La naissance de la biopolitique*, embora lhe seja contemporâneo: os fenômenos que culminaram no que ficou conhecido como a revolução islâmica no Irã. É possível construir alguma alternativa à prática governamental neoliberal focada nesta ideia de uma intervenção ao meio ambiente, que parece se confundir com a sociedade civil, na qual se atinge os indivíduos e suas condutas. Acredito que sim. Mas não estou certo que ela reside na noção de contracondutas. As contracondutas ainda são, somente, outras condutas que em sua condição divergente, seja às normas (num sentido biopolítico e não disciplinar, ainda que não as excluam), seja às práticas de governamentalidades, reguladoras do mercadonatureza, obedecem à lógica propriamente neoliberal.

Acredito poder encontrá-las em um conjunto de eventos que Foucault acompanhou exatamente à mesma época de seu curso. Penso em alguns elementos e algumas tentativas conceituais de Foucault para pensar o acontecimento complexo que conhecemos por Revolução iraniana. Penso primeiramente em noções como espiritualidade política, revolta, sublevação, insubmissão. Estas noções não são exatamente contracondutas, à medida que não se caracterizam por alguma ductilidade similar àquela das condutas diante do meio ambiente natural; não são modeláveis e por isso realmente governáveis. Elas não são, portanto, inteligíveis segundo as mesmas balizas de inteligibilidade da governamentalidade neoliberal.

Em 1978, a convite do jornal italiano *Corriere della Sera*, Foucault põe a cabo seu projeto de um jornalismo de ideias.<sup>41</sup> Dentro deste projeto, ele se concentrou em reportar suas impressões e análises dos múltiplos eventos que culminaram no que ficou conhecido como Revolução Iraniana, em 1979. Durante os acontecimentos que relatou em 1978, Foucault observa inicialmente a ausência de um projeto utópico ou mesmo de um projeto sócio-político, a não ser a exigência contumaz da saída do xá Reza Pahlevi. Por este primeiro aspecto singularizador (mas não apenas por ele, é verdade), Foucault entendia que não aconteceu no Irã uma revolução, mas uma revolta – de mãos nuas; sem uma greve geral, mas com greves eclodindo por todos os cantos, todos exigindo, pelo bem da nação, a queda do xá, de todo seu projeto de modernização política, econômica e social, e sua abertura à laicização e industrialização. Eis aí um primeiro paradoxo em relação ao Ocidente e seu projeto de modernidade: é essa modernização que é coisa do passado, o momento presente requeria um arcaísmo. Ou melhor, um contra-arcaísmo que não necessariamente se traduziria em fanatismo, mas num resgate de um sistema de identidade e de identificação que resguardariam às pessoas dos diferentes segmentos sociais do Irã uma real integração, segurança e senso de pertença coletiva – o que se perdeu com o arcaísmo e autoritarismo laicizante e ocidentalizante do regime do xá Pahlevi.

41 FOUCAULT, Michel. «Les 'reportages' d'idées». In : FOUCAULT, Michel. «Une révolte à mains nues». In : in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 706-707.

Quando Foucault afirma em seu último texto sobre o Irã – «Inutile de se soulever?» – o que ele chamou de sua moral, a saber, «ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando um poder infringe o universal»,<sup>42</sup> ele defende toda a possibilidade de irrupção de singularidades e novas formas de subjetivação, que geralmente ocorrem em movimentos de insurreição, popular e, portanto coletiva ou individual. E era isto que ele via na espiritualidade política que o islamismo representava, e contrastava em relação tanto ao cristianismo ocidentalizado quanto à concepção, também ocidental, da Revolução.<sup>43</sup>

O aspecto político do islamismo residia no fato de que ele catalisava a possibilidade da desobediência, da não-servidão voluntária, como ação política e ética por excelência, caracterizando-se como modalidade incisiva de ação, não apenas em relação à outrem ou a um regime político inaceitável e ilegítimo, mas também como forma de ação sobre si mesmo, pela qual se constitui novas formas de subjetividade e sociabilidade; a desobediência como forma transgressiva podia lançar os iranianos a novas formas de existência, individual e coletiva. Isto, de algum modo, incomodava o mundo ocidental, pela incerteza, pela «ingovernabilidade» que ela implicava. E que, nas mãos de um grupo, interno ao xiismo, centralizador em termos jurídico-políticos e jurídico-teológico, foi completamente combatida e reprimida; o que não quer dizer extinta.

O aparente anacronismo da referência a que aconteceu no Iran naqueles anos se deve ao fato de que, aos olhos de um ocidental, aqueles acontecimentos atritavam diretamente contra tudo que havia de moderno e de valor maior a um ocidental; não à toa podem ser chamado de fanáticos.<sup>44</sup> Mas o que os movimentos de sublevação iranianos revelam a Foucault é que eles se interpõem de modo inusitado a todo um conjunto de ações governamentais e políticas, principalmente o modo como no governo de Pahlevi se misturou modernidade aos moldes europeus com corrupção política, constituindo o modo de ser mesmo do governo a ser deposto, à medida que ele personifica o espírito colonial e predatório da ocupação estrangeira:

Um pequeno clã de beneficiários mistura nas empresas de desenvolvimento econômico os direitos de conquistador. E se acrescenta que o governo dispõe de toda renda petrolífera que as companhias estrangeiras lhe deixam, podendo assim se dotar de “sua” polícia, de “sua” armada e assinar os contratos fabulosos e frutíferos com os ocidentais, como não compreender que o povo iraniano vê nos Pahlevi um regime de ocupação? Um regime que tem a mesma forma e a mesma idade que todos os regimes coloniais que escravizaram o

42 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever ?». in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 794.

43 FOUCAULT, Michel. «Une révolte à mains nues». In : in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 704; cf. também FOUCAULT, Michel. «Le chef mythique de la révolte de l'Iran». In : FOUCAULT, Michel. «Les 'reportages' d'idées». In : in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 716; e FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit». in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 746.

44 FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», 743.

Irã desde o início do século. [...] Hoje, o arcaísmo é seu projeto de modernização, suas armas de déspota, seu sistema de corrupção. O arcaísmo é “o regime”.<sup>45</sup>

Ainda que as análises de Foucault sobre a Revolução Iraniana sejam exteriores ao Curso *Naissance de la Biopolitique*, e o antecedem em alguns meses, o curso dos acontecimentos fez com que se tornassem de algum modo contemporâneos. Mesmo que os temas não sejam diretamente análogos, é razoável pô-los em relação. Eles se tocam à medida dos interesses foucaultianos de, esforçando por pensar o presente criticamente, constituir elementos críticos a estruturas e práticas então estabelecidas e naturalizadas. Naquele momento contra estratégias governamentais que em nome da liberdade buscaram viabilizar formas sutis e ao mesmo tempo eficazes de controle, de governamentalidade. A importância da análise da teoria do capital humano, de Becker, está em permitir perceber que a liberdade como empreendimento de si se dá a partir de um sistema elaborado de controle e governo do mercado, não mais como uma natureza que funda uma verdade, mas como uma natureza encarada como meio ambiente, um ambiente modelável e que, por aí, se possibilita a modelagem das condutas dos indivíduos, ainda que livres.

\*\*\*

O resgate da teoria liberal da sociedade civil parece indicar, anacronicamente, que há um jogo político que talvez deva ser preservado ou então resgatado à medida que possibilita uma consideração da condição do indivíduo como político, como potência contrapositiva a poderes instituídos como o Estado soberano. As luzes que Foucault lança ao que foram os movimentos que culminaram na Revolução Islâmica no Irã, também anacronicamente, parece indicar para o fato de que as ações não se configuram necessariamente em quadros pré-estabelecidos de condutas e contracondutas, modeláveis desde o exterior dos indivíduos, mas que, ainda que ocorram tais modelagens, elas não bastam para garantir plena governabilidade das ações. Há sempre algum resíduo de inesperado, de inusitado, de extemporâneo, que escapa ao previsto, ao controlado; que permite criações de novos modos de vidas:

Com efeito, nós vivemos num mundo legal, social, institucional onde as únicas relações possíveis são extremamente pouco numerosas, extremamente esquemáticas, extremamente pobres. [...] A sociedade e as instituições que constituem a ossatura limitaram a possibilidade de relações, porque um mundo relacional rico seria extremamente complicado para gerir. Nós devemos nos lançar contra esse empobrecimento do tecido relacional. [...] acrescentaríamos aqui que nós devemos nos insurgir contra – o empobrecimento das

45 FOUCAULT, Michel. «Le chah a cents ans de retard». in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 683.



possibilidades relacionais em nossa sociedade, onde as instituições tornam débeis e necessariamente raras todas as relações que se poderia ter com um outro e que poderiam ser intensas, ricas, mesmo se fossem provisórias.<sup>46</sup>

---

46 FOUCAULT, Michel. «Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault». FOUCAULT, Michel. «Le chah a cents ans de retard». in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 309-311 ; cf. NALLI, Marcos. «Uma Revolta com as Mãos Nuas: a Revolução Iraniana à Luz do Projeto Foucaultiano da Ontologia do Presente». *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 67, p. 143-170, 2011.

## 5. Referências Bibliográficas

- BROSSAT, Alain. *La démocratie immunitaire*. Paris, La Dispute, 2003.
- CANDIOTTO, César. «A regulação da vida pela biopolítica: a leitura foucaultiana da teoria do capital humano de Gary Becker». In: CANDIOTTO, César & OLIVEIRA, Jelson (orgs.). *Vida e liberdade: entre a ética e a política*. Curitiba, PUCPRESS, 2016, 381-401.
- FOUCAULT, Michel. « La philosophie analytique de la politique », in : *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 534-551.
- FOUCAULT, Michel. « *Il faut défendre la société* ». Paris: Gallimard; Seuil, 1997.
- FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit». in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 743-755.
- FOUCAULT, Michel. «Le chah a cents ans de retard». in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 679-683.
- FOUCAULT, Michel. «Le chef mythique de la révolte de l'Iran». In : FOUCAULT, Michel. «Les 'reportages' d'idées». In : in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 713-716.
- FOUCAULT, Michel. «Les 'reportages' d'idées». In : FOUCAULT, Michel. «Une révolte à mains nues». In : in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 706-707.
- FOUCAULT, Michel. «Une révolte à mains nues». In : in: *Dits et Écrits*. Tome III. Paris, Gallimard, 1994, 701-704.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France. 1978-1979. Paris, Gallimard, Seuil, 2004.
- HOBSBAWM, Eric. *História do marxismo*. Vol. 1. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- LORAUX, Nicole. «Elogio do anacronismo». In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 57-70.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- NALLI, Marcos. «Uma Revolta com as Mãos Nuas: a Revolução Iraniana à Luz do Projeto Foucaultiano da Ontologia do Presente». *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 67, p. 143-170, 2011.

NALLI, Marcos. A Doutrina do Direito de Kant: Um Esboço de Interpretação Semântica. *Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora/MG, v. 5, n.2, 2003.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Textos escolhidos*. Seleção, tradução e notas de Daniél Guérin. Porto Alegre, L&PM Editores, 1980.

# Mirar el rostro de Medusa sin convertirse en piedra. Para una arqueogenealogía del neoliberalismo

*Gazing at Medusa's face without turning into stone. For an archeo-genealogy of neoliberalism*

**Pablo Martín Méndez**

CONICET y Universidad Nacional de Lanús, Argentina  
pmmendez@una.edu.ar

**Resumen:** El propósito del presente artículo consiste en circunscribir los aportes de Michel Foucault a la crítica del neoliberalismo. Para ello se reconstruyen las estrategias metodológicas desplegadas a lo largo del curso *Naissance de la biopolitique*. En primer lugar, se trata de precisar la función que la «arqueología» y la «genealogía» desempeñan en el mencionado curso. En segundo lugar, se sostiene que ambas estrategias metodológicas permiten definir una nueva «empiricidad» sobre el neoliberalismo. Y finalmente, se observa cómo la arqueogenealogía del neoliberalismo reconfigura gran parte de los debates contemporáneos. Conforme a la hipótesis de lectura de este artículo, el curso *Naissance de la biopolitique* no sólo amplía los puntos históricos de referencia –incluyendo al Ordoliberalismo y la Economía Social de Mercado entre otras variables de análisis–, sino que además enseña a ejercer la crítica al neoliberalismo desde una perspectiva diferente. Lo que Foucault propone, en pocas palabras, es una profunda transformación de la mirada.

**Palabras clave:** Foucault, crítica, empiricidad, Ordoliberalismo y Economía Social de Mercado, racionalidad de gobierno.

**Abstract:** The purpose of this article is to circumscribe Michel Foucault's contributions to the critique of neoliberalism. For this, the article reconstructs the methodological strategies deployed throughout *Naissance de la biopolitique*. First, we explain the role that «archeology» and «genealogy» play in the aforementioned Course. Second, we claim that both methodological strategies allow defining a new «empiricity» about neoliberalism. Finally, we observe how the archeo-genealogy of neoliberalism reconfigures a large part of contemporary debates. According to the hypothesis of this article, *Naissance de la biopolitique* not only expands the historical points of reference –including Ordoliberalism and the Social Market Economy among other variables of analysis–, but also teaches how to analyse neoliberalism from a different perspective. What Foucault proposes, in a word, is a deep transformation of our gaze of neoliberalism.

**Keywords:** Foucault, criticism, empiricity, Ordoliberalism and Social Market Economy, governmental rationality.

Fecha de recepción: 15/03/2020. Fecha de aceptación: 10/06/2020.

Pablo Martín Méndez es Licenciado y Profesor en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor-Investigador Asociado Regular de la UNLa.

Parte de este artículo fue expuesta en el Congreso Nacional de Filosofía 2019. «A 70 años del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949», Universidad Nacional de Lanús, Remedios de Escalada, Provincia de Buenos Aires, Argentina, abril de 2019. Aquí presentamos una versión ampliada y revisada de aquella exposición, atendido, entre otras cuestiones, a la posibilidad de elaborar tanto una empiricidad del neoliberalismo como una perspectiva crítica en base al curso *Naissance de la biopolitique* de Michel Foucault.

## I. Introducción

El neoliberalismo corre en ocasiones la misma suerte que corría la gorgona Medusa en la mitología griega. Para una parte de los críticos y analistas del mundo contemporáneo, se aparece en la forma de una deidad protectora –generalmente de ciertos intereses oscuros e inconfesables– cuyo rostro no puede ser visto de frente sin convertirse de inmediato en piedra. Prueba de ello es la enorme atracción y la simultánea esquizofrenia que el neoliberalismo suscita hasta hoy día. Por un lado, el término se ha vuelto sumamente atractivo para la crítica del presente, como si fuese inevitable pasar por allí para alcanzar la verdad del sistema que nos domina, mientras que, por el otro, su definición presenta serias dificultades e inconsistencias. Las inconsistencias no sólo se registran a nivel de los usos coloquiales del término, sino además en su elaboración conceptual.<sup>1</sup> No hay actualmente un acuerdo común sobre los límites y los alcances del neoliberalismo. Algunos críticos hablan de la imposición de una doctrina económica que desconoce o deja de lado las variables sociales, políticas y culturales. Otros asimilan al neoliberalismo o el capitalismo de los grandes monopolios. Varios coinciden en suponer que las políticas neoliberales no pueden concebirse y menos aún implementarse sin el simultáneo despliegue de una inmensa maquinaria de vigilancia y represión estatal.

El interés de este artículo no consiste en precisar el grado de veracidad de tales perspectivas, que sin duda lo tienen y bastante, sino en advertir la serie de trampas a las que eventualmente nos conducen. En efecto, el neoliberalismo se utiliza con frecuencia como un término «negativo» –o como una simple etiqueta difamatoria– donde cabe más la acusación moral que la crítica política.<sup>2</sup> Desde esta perspectiva, ser neoliberal equivale a ponerse del lado de la avaricia, el egoísmo, la crueldad y otras tantas condiciones humanas que no pueden mirarse de frente sin que susciten un inmediato rechazo o bien una parálisis completa. Así las cosas, queda por explicar cómo el neoliberalismo, en tanto encarnación de lo moralmente malo, adquiere a pesar de todo una notable capacidad de supervivencia. Ni la rapiña financiera, ni la concentración de riqueza y ni siquiera los actos salvajes de represión paren jaquear la legitimidad de las políticas neoliberales. Por el contrario, muchos analistas señalan que el neoliberalismo ha ganado una notable adhesión

1 Como señalan Simon Springer, Kean Birch y Julie MacLeavy: «el neoliberalismo es un concepto resbaladizo que tiene diferentes significados conforme a las personas que lo utilizan. Los estudiosos han examinado la relación entre el neoliberalismo y una amplia gama de categorías conceptuales, incluyendo ciudades, género, ciudadanía, discurso, biotecnología, sexualidad, trabajo, desarrollo, migración, naturaleza, raza, indigencia y violencia, por nombrar algunos». SPRINGER, Simon; BIRCH, Kean y MACLEAVY, Julie (eds.). *The Handbook of Neoliberalism*. Routledge, New York, 2006, 1-2.

2 «El neoliberalismo –dice Rajesh Venugopal– es definido, conceptualizado y desplegado exclusivamente por los que están en evidente oposición a él, de modo tal que el hecho de usar la palabra tiene el doble efecto de identificarse a sí mismo como no-neoliberal, y de emitir un juicio moralmente negativo sobre este último. En consecuencia, el neoliberalismo se encuentra a menudo, incluso en sobrios tratados académicos, entre las herramientas retóricas de la caricatura y el desprecio, más que del análisis y la deliberación». VENUGOPAL, Rajesh. «Neoliberalism as concept». En *Economy and Society*, nº 2 (44), 2015, 179.

entre la población, y no sólo entre las capas que resultan beneficiadas a través de sus políticas, sino también en los sectores más postergados.<sup>3</sup>

Durante los últimos años, las visiones negativas han comenzado a convivir con el intento de concebir al neoliberalismo desde una dimensión más «positiva» o performativa. Con ello se pretende superar el hábito de equiparar al neoliberalismo con las políticas de apertura y desregulación de los mercados, el ajuste fiscal y el desmonte de las protecciones sociales.<sup>4</sup> La revisión de estas perspectivas fue dando lugar a una serie de estudios dedicados a mostrar la injerencia neoliberal en otras realidades y tendencias del mundo contemporáneo, yendo desde la educación, la salud, el trabajo y la cultura hasta las cuestiones de género y las formas de subjetividad.<sup>5</sup> Si bien la propuesta resulta desafiante –y además necesaria en términos epistemológicos y políticos–, hay no obstante un punto donde la misma pierde parte de su eficacia. So pretexto de evitar las concepciones reduccionistas, se hace del neoliberalismo un término elástico en el cual cabe casi todo, cualquier gesto o palabra, cualquier subjetividad, creencia o conjunto de ideas, sin importar el lugar, el momento y las distintas consecuencias prácticas. El concepto de neoliberalismo deviene entonces infinitamente extensible y omnicomprensivo, como si fuese una entidad que está en todas partes y a la vez en ninguna, velando su rostro justo allí donde iba a mostrarse.<sup>6</sup>

¿De dónde proviene la constante esquivez ante el neoliberalismo? ¿Por qué tenemos tanta dificultad para mirarlo de frente? Aquí cabría ensayar una respuesta sencilla aunque no muy convincente, y es que la dificultad para

3 Las consideraciones de William Davies son ilustrativas al respecto: «Gran parte de la crítica contemporánea retrata a un neoliberalismo basado en engaños, donde la retórica de la oportunidad fue utilizada para ocultar las estrategias de un muy pequeño grupo de interés. Y sin embargo, las políticas económicas y las racionalidades que facilitaron esta creciente desigualdad apenas fueron mantenidas en secreto o desarrolladas a espaldas del pueblo». DAVIES, William. *The limits of neoliberalism. Authority, sovereignty and the logic of competition*. Londres, SAGE, 2014, 36.

4 Se trata de una concepción particularmente vigente en América Latina, donde varios estudios críticos suelen reducir al neoliberalismo a una política económica de ajuste: «Los estudiosos suelen caracterizar tres conjuntos de políticas neoliberales: aquellos que liberalizan la economía, eliminando los controles de precios, desregulando los mercados de capitales, y la reduciendo las barreras al comercio; aquellos que reducen el papel del Estado en la economía, principalmente a través de la privatización de las empresas estatales; y aquellos que contribuyen a la austeridad fiscal y la estabilización macroeconómica, incluyendo el control estricto de la oferta monetaria, la eliminación de los déficit presupuestarios y la reducción de las subvenciones del gobierno». BOAS, Taylor y GANS-MORSE, Jordan. «Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-liberal Slogan». En *Studies in Comparative International Development*, nº 2 (44), 2009, 143. Hemos problematizado esta concepción en MÉNDEZ, Pablo Martín «El neoliberalismo puesto en perspectiva. Para una revisión de nuestras concepciones críticas». En *Perspectivas de Políticas Públicas*, nº 13, vol. 7, 2017, 13-35.

5 Sin lugar a duda, merecen aquí una especial mención los Governmentality studies, que desde las últimas dos décadas vienen aplicando el concepto de neoliberalismo a una serie de fenómenos no estrictamente económicos. Cabe señalar también que uno de los principales referentes teóricos de dicha corriente de estudios es Foucault y sus investigaciones sobre la «gubernamentalidad». Se encontrará una recopilación de los Governmentality studies en ROSE, Nikolas, O'MALLEY, Pat y VALVERDE, Mariana. «Governmentality». En *Annual Review of Law and Social Science*, nº 2, 2006, 83-104.

6 Para una crítica a las concepciones «amplias» sobre el neoliberalismo, véase, entre otros, CLARKE, John. «Living with/in and without neo-liberalism». En *Focaal*, nº 51, 2008, 135-147; VENUGOPAL, Rajesh. «Neoliberalism as concept». 165-187; y WACQUANT, Loïc. «Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism». En *Social Anthropology*, nº 1 (20), 2012, 66-79.

circunscribir al neoliberalismo proviene de la falta de puntos concretos de referencia y de contrastación. Esta dificultad resulta en principio entendible si consideramos la particularidad de que actualmente, cuando pocos dudan del predominio neoliberal en el mundo, casi no hay agrupaciones o corrientes de pensamiento dispuestas a identificarse en forma abierta con el neoliberalismo.<sup>7</sup> Si nos mantenemos en el plano de un empirismo demasiado burdo –y con esto nos referimos a la idea de que el conocimiento se construye desde «la» realidad sensible, medible y contrastable– entonces no hay forma de comprobar qué tan neoliberal es el mundo. No hay encuesta, ni sondeo, ni ninguna otra herramienta de recolección de datos que nos permita medir algo semejante, más aun cuando nadie se declara abiertamente adepto al neoliberalismo. Si desplegamos en cambio una estrategia más hermenéutica, descifrando lo que pudiere ocultarse detrás de cada palabra y acto, cada gesto u omisión, entonces corremos el riesgo de convertir al neoliberalismo en una categoría omnicomprensiva, capaz de explicar innumerables hechos y acciones en principio heterogéneas. ¿Cómo procedemos entonces? ¿Qué hechos, actos o palabras nos permitirían suponer que alguien o algo *es* neoliberal?

Precisamente en este punto, el curso *Naissance de la biopolitique*, dictado por Michel Foucault en 1979, puede enseñarnos algo. Si los análisis allí esbozados tienen aún hoy una notable vigencia, si suscitan tanto interés y tantas interpretaciones diferentes, no es porque se hayan anticipado a nuestro tiempo, sino porque nos enseñan, quizá sin habérselo propuesto completamente, un modo de mirar al neoliberalismo de frente. ¿Podemos mirar al neoliberalismo de frente, sin paralizarnos en el intento o sin que se nos escabulla completamente? A lo largo del presente artículo sostendremos que sí, aunque para ello será necesario ejercer toda una transformación de la mirada. En efecto, hay un neoliberalismo cuya realidad no se manifiesta en los hechos, los actos o las palabras, sino más bien en *el modo de vincular hechos, actos y palabras*; es también un neoliberalismo que no puede medirse ni descifrarse a través de interpretaciones, sino que requiere de otro tipo de estrategia metodológica. Tal sería la estrategia que Foucault despliega en *Naissance de la biopolitique*, único lugar donde, como bien sabemos, dedica un extenso análisis al neoliberalismo.

## II. Hacia una arqueo-genealogía del neoliberalismo

No habría que olvidar, como de hecho parecen hacerlo algunos discípulos contemporáneos de Foucault, que el curso *Naissance de la biopolitique* despliega un

---

7 Según Enrique Ghersi –ex-diputado peruano por el Frente Democrático y miembro de la *Mont Pèlerin Society*–, «actualmente resulta muy difícil encontrar un liberal que se reclame a sí mismo como perteneciente a aquella subespecie calificándose como “neoliberal”. Por el contrario, quienes lo usan son generalmente sus detractores». GHERSI, Enrique. «El mito del neoliberalismo». En *Revista Estudios Públicos*, nº 95, 2004, 294.

juego sumamente dinámico entre la arqueología y la genealogía.<sup>8</sup> A nivel del método arqueo-genealógico, el neoliberalismo no es abordado como un dato de la realidad, una postura subjetiva o ambas cosas al mismo tiempo. El neoliberalismo es más bien una «racionalidad de gobierno», vale decir, un modo de definir y *hacer pensables*, tanto para gobernantes como para gobernados, a partir de qué punto una situación resulta problemática y en consecuencia necesaria de tratamiento, cuáles son los objetos a intervenir en tal situación y cómo se orientan las acciones implementadas.

La racionalidad de gobierno pone en juego objetos, técnicas y fines, pero no de la manera en que estamos acostumbrados a entenderlo. El punto de partida nunca son los cálculos y las estrategias individuales, sino las «prácticas» como cruce entre lo que se dice y lo que se hace. Esas prácticas no dependen de las representaciones que los hombres se dan a sí mismos ni tampoco de las estructuras profundas que determinan sus acciones sin que éstos puedan advertirlo. Antes bien, son aquello que los hombres y las mujeres hacen cuando hablan y actúan, *lo que dicen tal como lo dicen y lo que hacen tal como lo hacen*, sin ningún detrás ni sobredeterminación a la cual se subordinen en última instancia. Así pues, cuando se trata de neoliberalismo, hay que prestar atención a lo que dicen y hacen los administradores del sector privado y los funcionarios de gobierno; lo que escriben economistas, juristas, sociólogos y demás intelectuales, sea o no que se declaren abiertamente como neoliberales. No otra cosa hace Foucault en *Naissance de la biopolitique*: interrogar los «sistemas prácticos» como dominio particular de referencia: «Es decir, las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer las cosas (...); y la libertad con la cual [los individuos] actúan en estos sistemas prácticos, reaccionando a lo que otros hacen y modificando en ciertas medida las reglas del juego».<sup>9</sup>

Pero este método no carece de dificultades; de hecho, para implementarlo primero habría que franquear una inhibición presente en gran parte de nuestro pensamiento crítico. Nos referimos al hábito de suponer que la verdad de lo dicho nunca puede residir en lo se dice, sino en algo que opera por detrás u ocultándose siempre, desde los intereses de clase hasta las pasiones y los instintos más bajos de los individuos. No es que esta suposición resulte infundada o deba dejarse de lado; lo importante, en todo caso, es si nos permite comprender cómo y hasta qué punto el neoliberalismo opera en nuestro presente.

8 Existe actualmente una intensa discusión sobre la relación de Foucault con el neoliberalismo. Por un lado, hay quienes entienden que Foucault habría sido uno de primeros intelectuales en advertir los peligros del neoliberalismo, mientras que otros, en cambio, sostienen que Foucault fue una suerte de defensor de las ideas neoliberales ante la crisis teórico-conceptual de la izquierda europea. Si bien no es este el lugar para adentrarnos en tales discusiones, resulta importante evitar las lecturas simplistas que presentan al curso *Naissance de la biopolitique* como producto del talento excepcional de Foucault, sin considerar la coyuntura histórica en la cual se desarrolla dicho curso ni las herramientas metodológicas de las que se vale. Para una contextualización histórica de *Naissance de la biopolitique*, nos remitimos al artículo de AUDIER, Serge. «Cuando Foucault descubre el neoliberalismo: ¿profecía genial o síntoma de una crisis de la izquierda?». En ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael (eds.). *Foucault y el neoliberalismo*. Trad. Horacio Pons. Amorrotu, Buenos Aires, 2017, 108-149.

9 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits IV* (1980-1988). Gallimard, Paris, 1994, 576.



Hacer genealogía a la manera de Foucault equivale a buscar las prácticas de producción de verdad justamente en aquellos discursos que, al menos en principio, parecerían poco veraces o directamente falsos. La cuestión consiste en recuperar los saberes sometidos por el conocimiento científico o con pretensiones de cientificidad: «Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían».<sup>10</sup> A pesar de sus aspiraciones críticas, los análisis disponibles sobre el neoliberalismo no han sido ajenos a tales operaciones: en nombre de un «conocimiento verdadero» y de una teoría general del Estado, la sociedad o la economía, han omitido un conjunto de saberes imprescindibles para la comprensión de aquello mismo que prenden criticar. Quizá el aporte más interesante de *Naissance de la biopolitique* resida en haber recuperado unos saberes no sólo descalificados por la ciencia económica de mediados del siglo XX, sino además por la crítica contemporánea al neoliberalismo. Como veremos, lo que se juega en este punto es la diferencia entre una «historia efectiva» y una «historia monumental».

La historia monumental dirige la mirada hacia las grandes cumbres del poder, analizando el presente desde arriba hacia abajo, del centro a la periferia. Conforme a esa perspectiva, el neoliberalismo tendría su «origen» –*Ursprung* en términos de Nietzsche– en la declaración de principios de la *Mont-Pèlerin Society* (1947), su línea de continuidad en la famosa Escuela de Chicago, su sistematización casi total las recetas económicas expresadas por el «Consenso de Washington» (1989) y sus brazos ejecutores en el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. El método genealógico permitiría cuestionar al menos dos supuestos de esta versión unívoca y monolítica del neoliberalismo. El primero está en la suposición de que el neoliberalismo posee un origen preciso, único e invariable, al que es posible remontarse para conocer su verdadera esencia. «Buscar tal origen –señala Foucault en su memorable ensayo sobre Nietzsche– es tratar de encontrar “eso que ya existía”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí misma; es tener por adventicias todas las peripecias que pudieron haber tenido lugar, todas las astucias y todos los disfraces; es comprometerse a levantar todas las máscaras, para develar finalmente una identidad primera».<sup>11</sup> Lo cual se relaciona con un segundo punto a considerar, y es la concepción del neoliberalismo como producto de la extrema lucidez o perversidad, dependiendo del lugar desde donde lo miremos, de algunos economistas hoy afamados, entre ellos Friedrich Hayek, Milton Friedman o los *Chicago Boys* en general.

10 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, 22.

11 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la Genealogie, l'Histoire». En AA.VV. *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 148.

Pues bien, a través de *Naissance de la biopolitique* vemos que el neoliberalismo carece de un origen prístino, que sus alcances, sus posibilidades de éxito y sus implicaciones no dependen únicamente de la influencia y el prestigio de la ciencia económica, y que su proyección es mucho más sinuosa que lineal. Esta perspectiva no es producto del talento de Foucault ni tampoco de una supuesta capacidad de premonición sobre el futuro inmediato. Basta detenerse en las escuelas y agrupaciones nombradas a lo largo de *Naissance de la biopolitique*, fundamentalmente la «Escuela de Friburgo», el «Ordoliberalismo» y la «Economía social de Mercado», para advertir que el neoliberalismo no sólo era objeto de debate en el mundo académico y político de fines de los años 70', sino que además estaba lejos de tener las connotaciones negativas que tiene hoy día.

La Escuela de Friburgo, el Ordoliberalismo y la Economía social de Mercado poseen algunas características comunes. La primera es que surgen en Europa continental, más concretamente en Alemania, entre las décadas de 1930 y 1950. La segunda es que sus miembros coinciden en diagnosticar el fracaso económico y político del liberalismo decimonónico y en el consecuente objetivo de fundar un «nuevo liberalismo». La tercera característica es que las propuestas de ese nuevo liberalismo no se limitan a la desregulación de los mercados, la privatización de las empresas públicas y el desguace del Estado, sino que avanzan sobre otras dimensiones y campos de prácticas. Hay sin embargo una característica adicional que quizá sobresalga entre las demás, y es que las mencionadas corrientes suelen quedar por fuera de las versiones oficiales del neoliberalismo. ¿Por qué incluirlas entonces en el neoliberalismo, más aún si se tiene en cuenta que la mayoría de sus miembros nunca se declararon como tales o sólo se asociaron muy esporádicamente con aquél? Aquí tenemos dos opciones: o bien nos conformamos con la autoridad de Foucault y reproducimos un poco perezosamente sus análisis, o bien desplegamos, con Foucault y de ser necesario más allá de Foucault, el método que permite concebir al neoliberalismo como una racionalidad de gobierno en lugar de una simple postura personal.

Así como hemos señalado que los análisis volcados en el curso *Naissance de la biopolitique* no son el simple producto del talento inigualable de Foucault, también debemos reconocer que hoy, a prácticamente cuatro décadas de distancia, tales análisis han adquirido un enorme poder de disociación sobre las versiones más monolíticas del neoliberalismo. Esto obedece en parte al poder de atracción que Foucault genera en la crítica contemporánea, pero además a un hecho fortuito o quizá impensado para él mismo, y es que sus análisis se sirven de saberes extraños a nuestra actualidad; saberes que fueron quedando soterrados bajo el proceso de sistematización y jerarquización que dio lugar a la mayoría de las concepciones vigentes. En efecto, al momento de entender qué es el neoliberalismo, muchos analistas hacen de la ciencia económica el último reducto de coherencia y sistematicidad, como si ese fuese el lugar donde,

más allá de los intereses, los instintos y las pasiones, el neoliberalismo se torna perfectamente tangible. El neoliberalismo sobre el cual nos habla Foucault no sólo es cosa de economistas, sino también de juristas, sociólogos y epistemólogos –el caso de Hayek, sin duda, así como el de Louis Rougier, Franz Böhn, Alexander Rüstow o Wilhelm Röpke en quizá mayor medida–. El discurso que se pone en juego no pertenece a tal o cual disciplina específica; antes bien, es un discurso más balbuceante o menos sistematizado, más propio de los ensayos y los tratados que de una ciencia medianamente formalizada. De alguna manera, el curso *Naissance de la biopolitique* nos muestra al neoliberalismo en toda su apertura y dispersión. A través de sus pasajes más interesantes e incisivos, vemos que nunca hubo en solo origen ni un único linaje de prácticas e ideas; no hubo una visión extremadamente lúcida de la realidad, ni elites intelectuales exentas de discusiones y grandes divergencias. El neoliberalismo nace fragmentado desde el comienzo; por eso una parte de su historia transcurre en los márgenes de los saberes sistematizados, los poderes centralizados y las identidades bien definidas.

Ahora bien, ¿cuáles es el vínculo entre las escuelas analizadas en *Naissance de la biopolitique*? ¿Existe algún criterio que nos permita agrupar los fragmentos bajo un mismo término? Para responder estas preguntas, podríamos apoyarnos en aquellos elementos trascendentes a las prácticas –como por ejemplo la «conciencia de clase», las «leyes objetivas de la historia» o las «condiciones materiales de existencia»–, deduciendo a partir de allí el lazo oculto que une escuelas y corrientes dispersas, o podríamos utilizar un método alternativo, esto es: el método arqueológico elaborado por Foucault. La arqueología no tiene en su punto de partida unos elementos trascendentes o sobredeterminantes, sino que va en busca de las reglas inmanentes a las prácticas y sus condiciones de existencia.

Lo que se llama “práctica discursiva” –advierte Foucault en *L'archéologie du savoir*– (...) no debe confundirse con la operación expresiva a través de la cual un individuo formula una idea, un deseo, una imagen; ni con la actividad racional que se puede implementar en un sistema de inferencia; ni con la “competencia” de un sujeto parlante al construir frases gramaticales: es un conjunto de reglas anónimas, históricas, determinadas siempre en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa.<sup>12</sup>

El método arqueológico permite extraer una determinada cantidad de enunciados desde los documentos mismos, mostrándolos en toda su singularidad y dispersión, sin necesidad de recurrir a ninguna unidad previamente establecida. El objetivo consiste en identificar las operaciones a través de las cuales los enunciados

12 FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, 153-154.

adquieren una cierta secuencia o regularidad no inmediatamente dada al análisis; vale decir, una regularidad que no coincide con las teorías políticas imperantes en una época ni tampoco con las determinaciones económicas, sino que articula elementos diferentes y dispersos. Esta regularidad nunca se circunscribe a un único documento ni tampoco se reduce a una fórmula o receta concreta; por el contrario, es el resultado de la articulación entre elementos de distinta forma y precedencia, incluyendo saberes, diagnósticos, prescripciones, programaciones sociales y cosmovisiones del mundo.

En términos de la arqueología, el neoliberalismo no está sistematizado entonces en tal o cual conjunto de recetas económicas, sino que resulta de la combinación original entre unos modos de plantear interrogantes, diagnosticar problemas y prescribir soluciones. Con ello se busca avanzar en la comprensión del neoliberalismo como un «marco de inteligibilidad» mediante el cual la heterogeneidad social, política y cultural presente en toda coyuntura histórica se torna *pensable y problematizable*.<sup>13</sup> Es precisamente en este punto donde *Naissance de la biopolitique* abre una nueva vía para la reflexión y el análisis.

### III. ¿Una nueva empiricidad sobre el neoliberalismo?

Las escuelas y corrientes analizadas en *Naissance de la biopolitique* no deben concebirse como unas simples piezas arqueológicas olvidadas por la historia de las ideas; en todo caso, ellas nos sirven como punto de apoyo para construir una nueva «empiricidad» sobre el neoliberalismo. Hay que aclarar enseguida qué entendemos por empiricidad. Foucault señala que el término no se refiere necesariamente a un conjunto de hechos dados al conocimiento científico, sino al análisis filosófico abocado a interrogar el presente:

se trata, para esta práctica histórico-filosófica, de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados al mismo. (...) esta cuestión inviste el trabajo filosófico, el pensamiento filosófico, el análisis filosófico, con unos contenidos empíricos diseñados precisamente por ella.<sup>14</sup>

13 Según Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, «la “grilla de inteligibilidad” es el método de un historiador efectivo tanto como la estructura de la práctica cultural que éste examina». La cuestión consiste en «aislar y establecer la inteligibilidad que tienen las prácticas». DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes. Monte Hermoso Ediciones, Buenos Aires, 2017, 221-222. Cabe recordar que, al principio de *Naissance de la biopolitique*, Foucault habla de la «gubernamentalidad» como grilla de inteligibilidad opuesta a los conceptos y categorías universales habitualmente utilizadas por el análisis político. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours ou Collège de France (1978-1979)*. Seuil/Gallimard, Paris, 2004, 4-5.

14 FOUCAULT, M. «Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]». En *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84, nº 2, 1990, 45-46.

Para diseñar tales contenidos, a veces es necesario buscar apoyo en los documentos más grises y menos frecuentados por los «conocimientos verdaderos»; en otras palabras, hay que ir allí donde la crítica rara vez pone los ojos. En el curso *Naissance de la biopolitique*, son los diagnósticos, evaluaciones y prescripciones realizadas entre las décadas de 1930 y 1950. La cuestión no consiste en rescatar aquello que la historia habría dejado literalmente cubierto de polvo, ni tampoco en adquirir un conocimiento más «objetivo» sobre el pasado. La cuestión está en ejercer una *crítica selectiva* en relación al presente; una crítica que se dará sus propios sustratos y puntos de apoyo. La fabricación de empiricidad sobre el neoliberalismo debe entenderse entonces en estos términos: no como la búsqueda de unos contenidos ya dados y susceptibles de descubrimiento científico, sino como otro saber u otra perspectiva desde donde hacer el análisis del presente.

El Ordoliberalismo y la Economía Social de Mercado se encuentran vinculadas con ciertos acontecimientos históricos analizados por Foucault y retomados luego por algunos de sus intérpretes contemporáneos. En primer lugar, está el *Colloque Walter Lippmann*, celebrado en París en las vísperas de la Segunda Guerra Mundial.<sup>15</sup> El *Colloque* contó con la asistencia de los economistas austríacos Ludwig von Mises y el más tarde célebre Friedrich von Hayek; asimismo, estaba el epistemólogo francés Louis Rougier –quien fue el organizador del evento– y el propio Lippmann. A ellos se sumaban dos economistas y sociólogos alemanes que hoy nos resultan casi desconocidos y cuyos nombres deberíamos sin embargo retener. Estos son Alexander Rüstow y sobre todo Wilhelm Röpke.<sup>16</sup> Del mencionado *Colloque* emerge una propuesta sin duda disruptiva para aquel entonces: la de renovar por completo al liberalismo vigente, convirtiéndolo en algo «más positivo» en comparación con el derrotero seguido entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX: «se propone como nombre para ese neoliberalismo

15 Cabe destacar que el punto de arranque del *Colloque* fue la publicación del libro de Lippmann *The Good Society*, que se traducirá al francés como *La Cité libre* (1938), y al español como *Retorno a la libertad*. En dicho libro, Walter Lippmann, un publicista y columnista estadounidense, conocido mayormente por sus estudios sobre opinión pública, señala la franca «decadencia» del liberalismo decimonónico: «Cien años después de que Adam Smith publicara *La Riqueza de las Naciones*, la filosofía liberal ha entrado en decadencia. Ha dejado de guiar a los progresistas que buscaban mejorar el orden social. Se ha convertido en una colección de dogmas anticuados invocados por los propietarios al resistirse a las usurpaciones de sus intereses». LIPPMANN, Walter. *An Inquiry Principles of The Good Society*. Little, Brown and Company, Boston, 1938, 183. Para una aproximación a los temas y discusiones planteados en el marco del *Colloque Walter Lippmann*, puede consultarse, además del importante trabajo ya citado de Serge Audier, el artículo de DENORD, François. «Aux origines du néo-libéralisme en France. Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938». En *Le mouvement social*, nº 195, 2001, 9-34; y la más reciente investigación de SALINAS ARAYA, Adam. «Debates neoliberales en 1938. El Coloquio Lippmann». En *Hermenéutica intercultural*, nº 26, 2016, 57-91.

16 La historia monumental nos cuenta poco acerca de Rüstow y de Röpke, que por entonces, y tras el ascenso del nazismo, se encontraban exiliados respectivamente en Estambul y en Ginebra. Sólo recientemente –y en parte gracias a la lectura de *Naissance de biopolitique*– se les ha reconocido el importante rol que jugaron en la definición del neoliberalismo emergente. A Rüstow se le atribuye el haber acuñado el término «neoliberalismo» como divisa de las propuestas y proyectos formulados en el *Colloque* –aunque las actas del mismo señalan que fue en verdad Louis Marlio quien acuño ese término–. Respecto a Röpke, basta una lectura del libro *Gesellschaftskrisis der gegenwart* [La crisis social de nuestro tiempo. Trad. Tomás Muñoz. Revista de Occidente, Madrid, 1956 (1942)] para comprender por qué Foucault llegar a sostener que allí está la «Biblia» del neoliberalismo. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 108. Fuera de Alemania, los escritos de Röpke dejarían de editarse luego de la década de 1960.

que estaban tratando de formular la expresión muy significativa de “liberalismo positivo”. Ese liberalismo positivo es un liberalismo interventor». <sup>17</sup>

El segundo acontecimiento importante, aunque en cierta manera imperceptible para las perspectivas vigentes sobre el neoliberalismo, es la publicación del anuario *Ordo: Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* [Ordo: Anuario para el Orden de la Economía y la Sociedad], fundado en 1948 y aún hoy en circulación. Este anuario recopilaba las contribuciones y propuestas de un grupo de economistas y juristas provenientes de la Escuela de Friburgo, como Franz Böhm, Leonhard Miksch, Hans Grossmann-Doerth y en especial Walter Eucken: «es él quien, en torno a la revista *Ordo*, bajo su dirección, constituyó la Escuela de Friburgo o los “ordoliberales”». <sup>18</sup> Los denominados ordoliberales asumían una tarea en el sentido literal de la palabra: se trataba de crear un *orden* distinto al precedente, una constitución no sólo jurídica, sino también sociológica y moral para las economías industrializadas. <sup>19</sup>

El tercer acontecimiento al que Foucault presta atención es el *Wissenschaftlicher Beirat* [Consejo Científico Asesor], convocado por Ludwig Erhard a fines de 1947 y constituido en «Bizona», la zona alemana bajo administración angloamericana. Allí acudirían varios integrantes de la Escuela de Friburgo, un economista y sociólogo proveniente de la Escuela de Colonia, Alfred Müller-Armack, y algunos representantes de la Democracia Cristiana y el Partido Socialista Alemán. Es necesario considerar la coyuntura en la cual se desarrolló aquel Consejo. Se trataba de una situación signada por la caída del nazismo y la consecuente pérdida de la representatividad estatal, la división y ocupación del territorio alemán y, no menos importante, la reconstrucción de posguerra. Esta situación singular planteaba el desafío de construir un orden lo suficientemente sólido, con nuevos principios de legitimación y formas de consenso, para evitar tanto la anarquía como el regreso

17 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 38. Años después del *Colloque*, Röpke vuelve sobre la misma idea, dejando entrever ahora el nuevo objeto de aquel liberalismo interventor: «El *renacimiento del liberalismo* que ha de resultar de esta situación nueva, procede de la necesidad enteramente elemental de libertad y de restauración de la humanidad del individuo. Se trata de un liberalismo que en absoluto debe ser entendido, en primer término, como liberalismo económico. (...) El *liberalismo* al que llegamos podría ser calificado de *sociológico* y contra él se embotan las armas que se forjaron contra el viejo liberalismo puramente económico». RÖPKE, Wilhelm. *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*. Trad. Tomás Muñoz. Revista de Occidente, Madrid, 1949 [1944], 15. Hay que aclarar enseguida que esta postura no fue sin embargo compartida por todos los participantes del *Colloque Walter Lippmann*. En efecto, de un lado estaban quienes sostenían la necesidad de retomar el «camino abandonado» por el intervencionismo estatal, especialmente la autonomía individual y la libertad económica como herencias de la tradición occidental, cristiana y liberal. Tal era la postura que mantenían Mises y Hayek, y que primaría años más tarde en la *Mont Pèlerin Society*. Del otro lado estaba un puñado de intelectuales que coincidían con los primeros en la necesidad de retomar los valores perdidos, pero revisando en profundidad el derrotero que asumieron las ideas liberales durante el siglo XIX. Era la posición de Rougier, Rüstow, Eucken y Röpke entre otros tantos. Véase al respecto LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 67 y ss.

18 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 107.

19 Nos remitimos a las siguientes palabras de Eucken: «la gran tarea de la era actual consiste en dar a esta economía nueva e industrializada un orden duradero, capaz de funcionar y digno del hombre. Esta tarea, de cuya solución satisfactoria depende algo que es decisivo (y en verdad no sólo para la existencia económica del hombre), exige la creación de una “constitución económica” utilizable». EUCKEN, Walter. *Cuestiones fundamentales de la economía política*. Trad. Illig Lacoste. Revista de Occidente, Madrid, 1947 [1939], 324.

del totalitarismo. Según Foucault, aquí se presentaba un problema inverso al que tenían los fisiócratas del siglo XVIII: «El problema [de los fisiócratas] era: dado este Estado, ¿cómo vamos a limitarlo y, sobre todo, dejar espacio para la libertad económica necesaria dentro de este Estado existente? Pues bien, los alemanes tenían que resolver un problema exactamente opuesto. Dado un Estado inexistente, ¿cómo hacer que exista a partir del espacio no estatal que es el de una libertad económica?». <sup>20</sup> No se trataba simplemente de reactivar el *laissez-faire* de los fisiócratas, sino de crear algo nuevo. Para Müller-Armack y Erhard, el desafío consistía en dar lugar a la «Economía Social de Mercado» como única alternativa posible entre un mercado liberado a sí mismo y el intervencionismo estatal de tipo keynesiano. <sup>21</sup>

De modo que está la Escuela de Friburgo, el anuario *Ordo* y la Economía Social de Mercado: ¿caso estas corrientes tienen algún punto en común?, ¿por qué Foucault las ha agrupado bajo el rótulo de neoliberalismo? Puede que ambas preguntas encuentren respuesta en la arqueogenealogía:

estamos de una manera u otra frente a un conjunto que, a mi juicio, sería imposible reducir al puro y simple cálculo de los grupos políticos o los dirigentes políticos de Alemania al día siguiente de la derrota. (...) No es un cálculo político sino otra cosa, incluso si está enteramente atravesado por el cálculo político. Tampoco es una ideología, aunque haya, por supuesto, toda una serie de ideas, principios de análisis, etcétera, de una perfecta coherencia. Se trata, de hecho, de una nueva programación de la gubernamentalidad liberal. <sup>22</sup>

Así pues, el Ordoliberalismo y la Economía Social de Mercado no muestran su punto de enlace en el cálculo consciente de ciertos grupos económicos y políticos, ni tampoco en una «ideología». Lo que esas tres corrientes parecerían tener en común es una programación, entendida como la forma de 1) diagnosticar problemas –en tal caso, la inviabilidad del liberalismo basado en el *laissez-faire*–; 2) plantear objetos y modalidades de intervención –dando lugar a un liberalismo interventor o sociológico–; y 3) establecer metas gubernamentales –como la creación de un nuevo orden para el mercado de competencia–.

Cuando hablamos de programaciones no estamos pensando necesariamente en realidades tales como el Consenso de Washington o en alguna fórmula económica concreta. Los programas que analiza la arqueogenealogía son mucho más y mucho menos que eso. Mucho menos, porque se componen de saberes que

<sup>20</sup> FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 88.

<sup>21</sup> Tal era la alternativa planteada por Erhard y Müller-Armack: «los representantes de la economía social de mercado han aprendido, gracias a los errores del pasado, de la economía del *laissez faire* y del intervencionismo, que ni las fuerzas impersonales del mercado, ni el entendimiento económico ni aun el sentido de responsabilidad del individuo alcanzan a garantizar un orden económico basado en la libertad personal y en la justicia social». ERHARD, Ludwig y MÜLLER-ARMACK, Alfred. *El orden del futuro. La economía social de mercado*. Trad. Cristina de Künstler. EUDEBA, Buenos Aires, 1981 [1972], 36.

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 95.



no siempre alcanzan un umbral de formalización y sistematización científica, sino que se vinculan con las prácticas de dirección de los comportamientos; y mucho más, puesto que no se aplican sencillamente de arriba hacia abajo, imponiéndose a través de la represión o el engaño, sino que funcionan como todo un marco de inteligibilidad para gobernantes y gobernados, incidiendo en las formas de distinguir entre lo verdadero y lo falso al momento de conducirse a sí mismo y ser conducido por los demás.

Esta concepción no sólo nos ahorra la confusión entre el neoliberalismo y la negación tajante de cualquier política de gubernamental, sino también la creencia algo ingenua de que la política neoliberal consiste únicamente en la promoción de una suerte de «anarquía de los mercados», sin ningún proyecto o programa social de gran alcance. A nivel programático, el neoliberalismo trastoca la clásica división liberal entre el mercado y las intervenciones de gobierno. Antes que dejar el suficiente espacio para la circulación y los intercambios comerciales –siguiendo el famoso lema *laissez-faire, laissez-passer*–, la cuestión consiste en producir las condiciones sociales y espirituales que posibiliten el buen funcionamiento de la competencia de mercado. No es el viejo librecambismo, sino la programación de una política gubernamental completamente activa, capaz de multiplicar las funciones reguladoras de la competencia a través del tejido social entero.

Para que la competencia de mercado exista y cumpla con sus funciones de regulación, los gobiernos deben ampliar la libertad de decisión económica y la capacidad de afrontar los riesgos que ésta conlleva. Conforme al programa neoliberal, ello se traduce en la necesidad de difundir la «empresa» tanto como sea posible. La empresa no es una simple unidad integrada en la cadena de producción de bienes y servicios; es más bien una forma de reorganizar el entramado social. Esta reorganización abarca diversas dimensiones de la vida humana, desde la flexibilización y descentralización de los métodos de producción hasta la promoción de comportamientos individuales más permeables a los requisitos de la competencia de mercado. Lo cual no implica que el neoliberalismo busque restituir la lucha darwiniana por la supervivencia o que se presente, en última instancia, como la expresión más acabada del individualismo moderno. A diferencia de lo que varios analistas suponen, el neoliberalismo no programa un mundo necesariamente similar al que ideó en su momento la Escuela Neoclásica, donde los individuos son llamados a comportarse como una célula suelta, liberada a su propio criterio y destino. Para el Ordoliberalismo y la Economía Social de Mercado, la empresa cumpliría una función más amplia, un papel doble: reconfigura el tejido social según la lógica de la competencia y a la par compensa los eventuales daños que ésta provoque integrando los espacios de producción de bienes y servicios con los espacios de reproducción de la vida. Se trata de buscar una mayor cohesión entre la vivienda y el lugar de trabajo, la familia y la cooperación productiva, la personalidad y la profesión. Es por eso que la generalización de la «forma-



empresa» –como la define Foucault– tampoco equivale a la mercantilización del tejido social y de las relaciones humanas en su totalidad. En el marco de las programaciones neoliberales, la empresa hace que la competencia sea posible y a la vez «soportable»; funciona como la red de contención y amortiguación para una sociedad de hombres altamente competitivos.

#### IV. Le debíamos tanto a Foucault...

Si de metáforas se trata, podríamos decir entonces que el neoliberalismo está bastante lejos de parecerse a la gorgona Medusa. No hay una cabeza ni innumerables serpientes emergiendo de ella; no hay tampoco una deidad protectora cuyo rostro sólo puede ser visto a través de reflejos. El neoliberalismo es más bien, desde su nacimiento mismo, toda una «quimera», y esto en al menos dos de sus posibles acepciones: un animal fabuloso [Χίμαιρα] producto de la hibridación, así como también un sueño que se persigue constantemente a pasar de su condición irrealizable.<sup>23</sup> En términos de la efectividad y las posibilidades mismas de la crítica, esto nos dice que no alcanza con ponerse en el lugar de Perseo e intentar decapitar al monstruo. El neoliberalismo no sólo tiene varias cabezas, sino que existen algunos niveles donde funciona de un modo distinto a la relación mando-ejecución, vértice-base, centro-periferia y otras imágenes semejantes. De ahí la necesidad de ensayar una crítica diferente. En lugar cuestionar al neoliberalismo *desde afuera y desde lejos*, habría que proceder en forma casi inversa e ir *desde dentro hacia afuera*, tal y como Foucault nos enseña a ejercer la crítica.

Ello implica revisar varias cuestiones de fondo, empezando por esa suerte de «distancia apriorística» que la crítica plantea habitualmente frente al neoliberalismo. En efecto, cuando hablamos de neoliberalismo, la distancia crítica no es tomada como algo a construir mediante el análisis, sino que por lo general viene dada de antemano.<sup>24</sup> Aquí parece intervenir un reflejo aunado con la crítica, y es que, para cuestionar un fenómeno, una idea o un determinado conjunto de prácticas, primero hay que indignarse hasta el fondo de las entrañas, como sí, a mayor indignación, más nos reviniésemos de ser contaminados por aquello que

23 Vale señalar en este punto que la crítica foucaultiana al neoliberalismo conjuga dos tipos de técnicas: por un lado, la demostración y la prueba basada en documentación histórica y, por el otro, la “ficcionalidad” de la prosa. No es una suerte de contradicción irresuelta; antes bien, es una manera muy singular de producir efectos de verdad, transformando la relación que tenemos con nosotros mismos y con nuestro presente: «existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y procurar que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que todavía no existe y, por lo tanto, “ficcione”. Se “ficciona” historia a partir de una realidad política que se torna verdadera, se “ficciona” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica». FOUCAULT, Michel, «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps». En FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Gallimard, Paris, 1994, 236.

24 «Un indicador convincente de la connotación negativa del término es que prácticamente nadie se identifica a sí mismo como un neoliberal, a pesar de que frecuentemente los estudiosos asocian a otros –políticos, asesores económicos, e incluso colegas académicos– con este término». BOAS, Taylor y GANS-MORSE, Jordan. «Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-liberal Slogan», 140.

intentamos cuestionar. La actitud resulta tan sencilla de identificar como difícil de evadir, no sólo porque se encuentra inscrita en la oscura procedencia de nuestros conocimientos, sino además por el orden de pasiones que la sostienen y que a su vez suscita.<sup>25</sup> ¿Acaso la indignación no viene acompañada por la íntima satisfacción de *no ser como eso* que nos indigna?, ¿y no cabría añadir que la feliz toma de distancia ante el objeto de nuestra indignación puede conducir paradójicamente al fatalismo –vale decir, a la idea de que las cosas no van a cambiar nunca, puesto que entre ellas y nosotros se levanta un muro infranqueable–? No es que esté mal indignarse. Lo que conviene prevenir es que la indignación derive en la comodidad moral, la pereza intelectual y finalmente la parálisis política.

Si nos atenemos al modo en que Foucault ejerce la crítica, deberemos tener entonces el coraje de mirar lo abominable a la cara o también, y si se quiere, de «percibir lo intolerable». Actitud nada sencilla y sin duda llena de peligros, sobre todo porque tiende a problematizar la distancia entre nosotros, los sujetos críticos, y los objetos de nuestra crítica, conduciéndonos de lleno hasta los puntos más incómodos del pensamiento. El ejercicio de la crítica nos lleva a buscar la procedencia de las cosas en lo que suele mostrarse como su antítesis.<sup>26</sup> Para el caso de la crítica política, es el intento de mirar más allá de la dicotomía entre el Estado y la sociedad civil, la política y la economía, el poder y la libertad individual. ¿No se le atribuye a Foucault el haber demostrado que los individuos nunca estamos «frente» al poder, sino que somos un producto del mismo?;<sup>27</sup> ¿no fue él quien además sostuvo que el discurso contra la represión terminó funcionando como un señuelo para el control del cuerpo y la sexualidad?;<sup>28</sup> ¿no es todo esto inquietante e incluso intolerable? Más lo es todavía cuando aplicamos un método semejante al análisis del neoliberalismo. Si el curso *Naissance de la biopolitique* tiene algo inquietante, es que tiende a acortar la distancia entre el neoliberalismo y la crítica.<sup>29</sup>

25 Debemos remitirnos en este punto al famoso párrafo 333 de NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Trad Germán Cano. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, 331-315, al cual Foucault recurre en varias oportunidades: «No se trata de reconocerse en las cosas sino de mantenerlas a distancia, protegerse (mediante la risa), diferenciarse mediante la desvalorización (despreciar), querer rechazarlas o destruirlas (*detestari*). Asesino, desvalorizador, diferenciador, el conocimiento no es del orden del *ὄμοιωσις* ni del bien». FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Trad Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, 227.

26 «¿Cómo podría una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia?». NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascal. Alianza, Madrid, 2013, §2, 28.

27 «El individuo –advierte Foucault– no es quien está enfrente del poder; es uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por los individuos que ha constituido». FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*, p. 38.

28 Seguimos en este punto los planteamientos de La volonté de savoir, «el discurso crítico dirigido a la represión, ¿viene a cerrar el paso de un mecanismo de poder que hasta entonces había funcionado sin discusión, o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo “represión”?». FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976, 18.

29 Hay una sola cosa en la cual estamos de acuerdo con Geoffroy de Lagasnerie y su libro *La última lección de Michel Foucault*, y es que «Foucault no da a este sistema [al neoliberalismo] el carácter de un dogma cuyas recomendaciones y programas haya que aceptar y seguir. Su idea es más sutil: consiste en valerse del neoliberalismo como un test, utilizarlo como un instrumento de crítica de la realidad y el pensamiento. Se trata de ponerse a la escucha de lo

Ahora bien, la reducción de la distancia sujeto-objeto operada en *Naissance de la biopolitique* ha permitido que algunos analistas contemporáneos interpreten dicho curso como el resultado de la supuesta atracción de Foucault por el neoliberalismo. La lectura no es casual; en todo caso, parece corresponderse con la imagen de una enorme conversión intelectual ocurrida entre los años 60' y 80', conversión tras la cual varios pensadores identificados con la izquierda habrían terminado abrazando las ideas neoliberales.<sup>30</sup> El punto de mayor atracción estaría en la posibilidad, abierta antaño por el liberalismo y recuperada hoy por el neoliberalismo, de pensar la política, la sociedad y el mundo sin remisión a una «totalidad preexistente». Así se dice que Foucault habría descubierto las virtudes del neoliberalismo ante el proceso de homogeneización que gradualmente dio lugar al Estado moderno o, más todavía, que todo su análisis sería una forma de destruir la tradición de pensamiento filosófico-político centrado en «lo estatal».<sup>31</sup>

Sabemos que Foucault no sólo ha sido un fuerte crítico del Estado, sino también de todo pensamiento basado en la necesidad de legitimar la soberanía política mediante la neutralización de la multiplicidad y la heterogeneidad social. Sin embargo, otra cosa es suponer que ese «anti-estatismo» iría aproximándolo gradualmente hacia el neoliberalismo. Si así lo fuere, deberíamos pasar por alto –como parecen hacer con frecuencia algunos de sus intérpretes– las críticas a la «fobia al Estado» volcadas en *Naissance de la biopolitique*. La omisión no es menor, sobre todo porque allí se analizan las prácticas a través de las cuales emerge una forma regular de *hacer ver hacer* y *hacer hablar* en relación al Estado y sus supuestas tendencias totalizantes. La fobia al Estado, parafraseando a Foucault,

que esa tradición tiene para decirnos, a fin de emprender un análisis de nosotros mismos. Puesto que enfrentarnos a una doctrina concebida como el “negativo” de nuestro espacio habitual de reflexión equivale, en cierta forma, a enfrentarnos a nuestro inconsciente, a los límites de nuestra propia reflexión». DE LAGASNERIE, Geoffroy. *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 23. Lo que convendría discutir es cómo y hasta qué punto el neoliberalismo se convierte –ya sea para Foucault o bien más allá de Foucault– en todo un «instrumento de crítica». La interpretación brindada por de Lagasnerie suscita aquí bastante controversia, no sólo porque parece fundarse en las motivaciones internas –y por lo tanto inescrutables– de Foucault, sino además porque, en concordancia con ello, toma al curso *Naissance de la biopolitique* como un hecho en gran parte aislado, sin considerar la base metodológica a partir de la cual es posible.

30 Véanse por ejemplo la imagen esbozada por Luc Boltanski y Ève Chiapello, para quienes la crítica contra la opresión y el totalitarismo de los años 60' derivó lentamente en la aceptación, sobre todo por parte de los intelectuales de extrema izquierda, del (neo)liberalismo triunfante en los años 80': «habiendo reconocido justamente en el régimen soviético otra forma de alienación y habiendo hecho de la lucha contra el totalitarismo su principal combate, no pudieron prever o no supieron reconocer el nuevo predominio liberal en el mundo occidental». BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal, 2002, 88.

31 Sobre la primera cuestión, nos remitimos a la interpretación de Daniel Zamora: «Foucault estaba muy atraído por el liberalismo económico: vio allí la posibilidad de una forma de gubernamentalidad mucho menos normativa y autoritaria que la de la izquierda socialista y comunista, a la que veía como totalmente obsoleta. Percibía especialmente en el neoliberalismo una política “mucho menos burocrática” y “mucho menos disciplinaria” que aquella ofrecida por el estado de bienestar de la posguerra. Parecía imaginar un neoliberalismo que no proyectaría sus modelos antropológicos en el individuo y les ofrecería una mayor autonomía de cara al estado». ZAMORA, Daniel. «Peut-on critiquer Foucault?». En *Ballast*, versión digital disponible en [http://www.revue-ballast.fr/peut-on-critiquer-foucault]. Y sobre el supuesto uso del neoliberalismo como instrumento crítico del pensamiento filosófico-político, citamos nuevamente a de Lagasnerie: «Foucault vio en los conceptos de ‘mercado’, ‘racionalidad económica’, ‘homo economicus’, etc. instrumentos críticos sumamente poderosos que permiten descalificar el modelo del Derecho, la Ley, el Contrato, la Voluntad General, etc. Ese paradigma abre paso a la posibilidad de hablar un lenguaje que no sea el del Estado». DE LAGASNERIE, Geoffroy. *La última lección de Michel Foucault*, 97.

es el establecimiento de una continuidad –o, en términos de Wittgenstein, de un «aire de familia»– entre ideas y tendencias políticas de la más diversa procedencia histórica, desde el Estado administrativo de fines del siglo XVIII hasta el keynesianismo, el socialismo, el comunismo e incluso el fascismo y el nazismo. Se trata del sustrato de prácticas que hace posible al neoliberalismo y que, a su vez, es promovido y racionalizado por el mismo. A ese sustrato de prácticas, donde intervienen elementos discursivos y no discursivos, Foucault le dedica una de las críticas más incisivas aunque menos recordadas de *Naissance de la biopolitique*:

la crítica del dinamismo del Estado no hace su propia crítica ni su propio análisis (...) no busca saber de dónde viene realmente esa especie de sospecha antiestatal (...) que circula hoy en tantas formas diversas de nuestro pensamiento. Ahora bien, me parece que ese tipo de análisis –y es por ello que he insistido en el neoliberalismo de las décadas de 1930-1950–, (...) lo encontramos muy localizado dentro de las elecciones neoliberales formuladas en aquel momento.<sup>32</sup>

Montar una crítica sobre la crítica al dinamismo del Estado es atreverse a preguntar por aquello que nuestro presente tiene de singular, contingente y arbitrario. Precisamente en este punto, el neoliberalismo se vuelve una potente herramienta de análisis. A través de ella, vemos que la sospecha anti-estatal tiene algunos puntos de emergencia bien localizados; vemos también cómo se establece una relación de parentesco entre políticas y regímenes no necesariamente contiguos, desde las políticas de intervención económica inspiradas en el keynesianismo hasta el fascismo y el nazismo de mediados del siglo XX; y vemos finalmente cuáles son los marcos de desciframiento que operan en nuestro propio presente, (des) calificando como totalitaria a toda política que desafíe el orden de competencia de mercado. Para decirlo en otras palabras, los análisis desplegados en *Naissance de la biopolitique* nos permiten captar la emergencia de una nueva racionalidad de gobierno; «nueva» en comparación con la razón de Estado e incluso con el liberalismo, aunque no más ni menos política que cualquier otra racionalidad gubernamental posible.

## V. Conclusiones

El análisis arqueológico-político abre una transversal entre las perspectivas vigentes sobre el neoliberalismo. En primer lugar, porque nos muestra que el neoliberalismo puede operar donde menos lo esperamos: no sólo en la llamada «derecha», sino también en algunas posiciones de izquierda; no sólo entre el conservadurismo, sino además en el progresismo y el reformismo; no sólo en los otros, sino *entre nosotros*. Sin embargo, de ahí no se sigue que todo sea lo mismo, o que

32 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 194.

el neoliberalismo, como han querido sugerir algunos analistas contemporáneos, funcione en todas partes, afectando cualquier práctica gubernamental posible o en desarrollo. Mientras que la arqueo-genealogía brinda por un lado las herramientas para comprender la racionalidad de las prácticas de gobierno, abre por el otro la posibilidad de interrogar cómo una racionalidad determinada se entrecruza con otras racionalidades, dónde genera oposiciones y contraconductas o cuándo deja de operar completamente. Lo que se busca es una *experiencia límite* sobre el presente, un saber que nos ponga en los márgenes de lo que pensamos, hacemos y decimos como sujetos críticos.

Ello vale para el análisis arqueo-genealógico del neoliberalismo, que no debe practicarse bajo la necesidad de obtener un conocimiento generalizable a casi cualquier contexto o dominio de prácticas. El desafío consiste en pensar al neoliberalismo como un *fragmento de realidad* que inducen efectos específicos en los comportamientos, que se cristaliza en las instituciones y que interviene en los modos de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Más que un fenómeno determinante u omnicomprensivo, capaz de realizarse en forma total y lineal, el neoliberalismo forma parte de las memorias contradictorias de nuestro presente; de hecho, es aquello que *contribuye* a hacer la realidad un tanto más gobernable, incluyendo los individuos, las relaciones sociales y los objetos. A este preciso nivel, el neoliberalismo emerge como una racionalidad de gobierno que no está en la cabeza de los programadores ni tampoco en sus escritos, pero que puede ser constantemente contrastada con la realidad y la actualidad. Tal es el legado que nos dejan Foucault y el curso *Naissance de la biopolitique*: la posibilidad construir una perspectiva sobre el neoliberalismo que vaya más allá de los reduccionismos y dicotomías habituales sin que ello implique una pérdida de precisión y efectividad crítica.

## VI. Bibliografía

- AUDIER, Serge. «Cuando Foucault descubre el neoliberalismo: ¿profecía genial o síntoma de una crisis de la izquierda?». En ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael (eds.). *Foucault y el neoliberalismo*. Trad. Horacio Pons. Amorrortu, Buenos Aires, 2017, 108-149.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal
- CLARKE, John. «Living with/in and without neo-liberalism». En *Focaal*, nº 51, 2008, 135-147.
- DAVIES, William. *The limits of neoliberalism. Authority, sovereignty and the logic of competition*. SAGE, Londres, 2014.
- DE LAGASNERIE, Geoffroy. *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- DENORD, François. «Aux origines du néo-libéralisme en France. Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938». En *Le mouvement social*, nº 195, 2001, 9-34.
- DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes. Monte Hermoso Ediciones, Buenos Aires, 2017.
- ERHARD, Ludwig y MÜLLER-ARMACK, Alfred. *El orden del futuro. La economía social de mercado*. Trad. Cristina de Künstler. EUDEBA, Buenos Aires, 1981 [1972].
- EUCKEN, Walter. *Cuestiones fundamentales de la economía política*. Trad. Illig Lacoste. Revista de Occidente, Madrid, 1947 [1939].
- FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire». En AA.VV. *Hommage à Jean Hyppolite*. Presses Universitaires de France, Paris, 1971, 145-172.
- FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]». En *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84, nº 2, 1990, 35-63.

- FOUCAULT, Michel, «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps». En FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Gallimard, Paris, 1994, 228-236.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. Gallimard, Paris, 1994, 562-578.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours ou Collège de France (1978-1979)*. Seuil/Gallimard, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Trad Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- GHERSI, Enrique. «El mito del neoliberalismo». En *Revista Estudios Públicos*, nº 95, 2004, 293-313.
- LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona
- LIPPMANN, Walter. *An Inquiry Principles of The Good Society*. Little, Brown and Company, Boston, 1938.
- MÉNDEZ, Pablo Martín «El neoliberalismo puesto en perspectiva. Para una revisión de nuestras concepciones críticas». En *Perspectivas de Políticas Públicas*, nº 13, vol. 7, 2017, 13-35.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Trad Germán Cano. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascal, Alianza, Madrid, 2013.
- RÖPKE, Wilhelm. *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*. Trad. Tomás Muñoz. Revista de Occidente, Madrid, 1949 [1944].
- RÖPKE, Wilhelm. *La crisis social de nuestro tiempo*. Trad. Tomás Muñoz. Revista de Occidente, Madrid, 1956 [1942].
- ROSE, Nikolas, O'MALLEY, Pat y VALVERDE, Mariana. «Governmentality». En *Annual Review of Law and Social Science*, nº 2, 2006, 83-104.
- SALINAS ARAYA, Adam. «Debates neoliberales en 1938. El Coloquio Lippmann». En *Hermenéutica intercultural*, nº 26, 2016, 57-91.

SPRINGER, Simon; BIRCH, Kean y MACLEAVY, Julie (eds.). *The Handbook of Neoliberalism*. Routledge, New York, 2006.

VENUGOPAL, Rajesh. «Neoliberalism as concept». En *Economy and Society*, nº 2 (44), 2015, 165-187.

WACQUANT, Loïc, «Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism». En *Social Anthropology*, nº 1 (20), 2012, 66-79.

ZAMORA, Daniel. «Peut-on critiquer Foucault?». En *Ballast*, versión digital disponible en [<http://www.revue-ballast.fr/peut-on-critiquer-foucault>].





## **Nacimiento del dispositivo de seguridad y fobia al Estado desde la perspectiva de la historia política de las artes de gobernar y los regímenes de saber**

*The birth of the security device and of the State phobia studied in the perspective of the political history of governmentalities and regimes of knowledge*

**Luis Félix Blengino**

Universidad nacional de La Matanza, Argentina  
luis.blengino@gmail.com

**Resumen:** En este artículo propongo analizar el modo en que Foucault en el curso de 1980 reinterpreta el umbral de modernidad en la racionalidad de gobierno que había analizado en los cursos de 1978 y 1979, con la finalidad de indagar desde esta perspectiva el desplazamiento que dará lugar al dispositivo biopolítico del arte de gobernar en la racionalidad de los gobernados organizado en el ajuste entre un naturalismo económico y un dispositivo de seguridad productor y consumidor de libertades. En un segundo momento, propongo retomar desde la perspectiva abierta en 1980 el proceso que llevó de la razón de Estado a la fobia al Estado con el objetivo de sugerir algunas consecuencias que se derivan del contrapunto entre ambos polos y que parecen relevantes para la historia política de las artes de gobernar y los regímenes de saber.

**Palabras clave:** Astrología, Seguridad, Razón de Estado, Fobia al Estado, Gubernamentalidad.

**Abstract:** In this paper I propose to analyze the way in which Foucault in the course of 1980 reinterpreted the threshold of modernity in the rationality of government that he had studied in 1978's and 1979's courses. The aim of investigating is the displacement that gave rise to the biopolitical device developed under the art of government in the rationality of the governed, which is organized in the fit between an economic naturalism and a security device that produces and consumes liberties. In a second moment, I propose to study from the open perspective in 1980 the process that led from State Reason to State Phobia with the aim of suggesting some consequences that derive from the counterpoint between both poles and that seem relevant to political history of the arts of governing and regimes of knowledge.

**Keywords:** Astrology, Security, State Reason, State Phobia, Governmentality.

---

Fecha de recepción: 15/03/2020. Fecha de aceptación: 3/06/2020.

Luis Félix Blengino es miembro del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF). Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Profesor de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigador categoría III. Director del Proyecto: PROINCE D045: "Estado y derecho en el pensamiento político de Foucault", en: Departamento de Derecho y Ciencia Política de UNLaM. Profesor Adjunto del Departamento de Derecho y Ciencia Política de UNLaM y Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Es autor del libro *El pensamiento político de Michel Foucault*. Madrid, Escolar & Mayo, 2018.

Este artículo ha sido presentado como ponencia en el Coloquio internacional *Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo*, organizado por PEF, IIGG, UBA y realizado en Buenos Aires del 4 al 8 de noviembre de 2019.

*Si han sido el Cielo, Amor y la Fortuna,  
sin ser de mí ofendidos,  
contentos de ponerme en tal estado,  
en vano al aire envío mis gemidos,  
en vano hasta la luna  
se vio mi pensamiento levantado.*

La Galatea, Miguel de Cervantes Saavedra

En este artículo, en un primer momento (I y II) propongo analizar el modo en que Foucault en el curso de 1980 reinterpreta el umbral de modernidad en la racionalidad de gobierno que había analizado en los cursos de 1978 y 1979, con la finalidad de indagar desde esta perspectiva el desplazamiento que dará lugar al dispositivo biopolítico del arte de gobernar en la racionalidad de los gobernados organizado en el ajuste entre un naturalismo económico y un dispositivo de seguridad productor y consumidor de libertades. En un segundo momento (III y IV), propongo retomar desde la perspectiva abierta en 1980 el proceso que llevó de la razón de Estado a la fobia al Estado con el objetivo de sugerir algunas consecuencias que se derivan del contrapunto entre ambos polos y que parecen relevantes para la historia política de las artes de gobernar y los regímenes de saber.

## **I. El combate de los astrólogos, adivinos y hechiceros y la disputa en torno de la astrología y la magia**

Septimio Severo tiene en *El gobierno de los vivos* un rol paradigmático similar al de Damians en *Vigilar y Castigar*. Entre las muchas comparaciones, analogías y contrastes que pueden establecerse entre ellos, se destaca que las dos descripciones apuntan a hacer visible y pensable una parcela del mundo que se desvanece en los umbrales de la modernidad. Desde la perspectiva de la historia política de la gubernamentalidad el caso de Septimio Severo sirve para echar luz sobre lo que Foucault denominó arte de gobernar en la verdad y sobre la ruptura que marca el nacimiento de un nuevo arte moderno de gobernar en la racionalidad, así como el comienzo de los ajustes<sup>1</sup> que implicó la incorporación a la nueva hegemonía. El marco general del análisis es la larga historia de la hegemonía de la aleturgia, *i.e.* «de la manifestación de la verdad entendida en el sentido muy amplio de una aleturgia en torno del ejercicio del poder [que] no se disipó por completo»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sobre la idea de ajuste cf. FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 50 y 65-66.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 26.

Foucault sigue las huellas hasta el inicio del siglo XVII, pero nosotros sabemos que las técnicas y tecnologías de poder nunca se disipan por completo. Así como quedan rastros del suplicio en el padecimiento al que se somete a los presos en las cárceles, el dispositivo de la manifestación de la verdad con sus lugares específicos, modos de circulación y agentes de difusión pervive bajo las formas modernas de racionalización del poder y el saber. Como señala Foucault «donde se quiere mostrar que efectivamente allí reside el poder, es preciso que haya verdad. Y donde no la haya, donde no haya manifestación de lo verdadero, será porque el poder no está allí, o es demasiado débil, o es incapaz de ser el poder»<sup>3</sup>. A partir de allí se establece una distinción relevante. La aleturgia es condición de posibilidad del ejercicio del poder, el cual no puede ser independiente de ella y cuya complementariedad necesaria va «mucho más allá de lo que es simplemente útil o necesario para gobernar bien»<sup>4</sup>. Tanto la verdad ritual (aleturgia) como la verdad útil (conocimiento) son necesarias para el ejercicio efectivo y eficiente del poder; pero lo que parece cambiar con el fin de la hegemonía del arte de gobernar en la verdad es la dominante<sup>5</sup>. En efecto, bajo ésta la función aletúrgica parece imponerse sobre la función utilitaria del conocimiento, tal como sucede cuando el espectáculo del suplicio bajo el Estado de Justicia Medieval, aún siendo calculado y reglamentado con fines disuasivos y pedagógicos, es sobre todo una aleturgia del sobrepoder soberano, *i.e.* la manifestación del esplendor de su verdad última y la potestad de una violencia desatada capaz de caer como un rayo fulminante. Asimismo, en el tránsito que lleva del suplicio de Damians a la guillotina lo que se impone a la función espectacular y ritual es un nuevo cálculo utilitario, aún cuando evidentemente ambas coexisten durante la revolución francesa. En efecto, con el surgimiento de la razón de Estado se produce, señala Foucault, «en cierto sentido todo un reajuste utilitario y calculador, digamos en sustancia, de todas las aleturgias que eran propias del ejercicio del poder»<sup>6</sup>. La contrapartida negativa de ello fue la expulsión y sustitución de los adivinos y los astrólogos de la corte. Esos consejeros que se legitimaban como poseedores e invocadores de la verdad para influir en las decisiones políticas, fueron sustituidos por «un verdadero ministro capaz de aportar al príncipe un conocimiento que fuera un conocimiento útil. La constitución de la razón de Estado es el reajuste de todas esas manifestaciones de verdad que estaban ligadas al ejercicio del poder y la organización de las cortes»<sup>7</sup>.

Es oportuno recordar algunos elementos del análisis antes de detenernos en esta disputa entre ministros políticos y astrólogos que antecede al conflicto entre los economistas y los publicistas contra aquellos ministros hasta entonces triunfantes.

3 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 27.

4 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 27.

5 Sobre este punto cf. BLENGINO, Luis Félix. «Capítulo 1. Caja de herramientas». En BLENGINO, Luis Félix. *El pensamiento político de Michel Foucault*. Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2018, 29-48.

6 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 28.

7 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 28.

En primer lugar, Foucault se propone estudiar la relación entre el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad a partir del concepto de aleturgia<sup>8</sup>, es decir, de ese complemento necesario que se expresa como ritual de manifestación de la verdad por oposición a una actividad racional de conocimiento. Se trata para Foucault de hacer foco en ese aspecto aletúrgico de las antiguas prácticas de gobierno «aún cuando el cálculo no estuviera ausente de ellas»<sup>9</sup>. Sin embargo, tampoco se tratará ya de analizar el modo en que el poder necesitó «manifestarse como verdad en el resplandor de su presencia y su potencia»<sup>10</sup> recurriendo a la ritualización pública del ejercicio de su poder. Por el contrario, a Foucault le interesa seguir el rastro de la aleturgia como «complemento de manifestación de la verdad tanto con respecto a la constitución de los conocimientos útiles para gobernar como con respecto a la manifestación necesaria del poder entre nosotros»<sup>11</sup>.

Por lo tanto, el análisis foucaultiano de la aleturgia se orienta hacia aquella dimensión ritual de manifestación de la verdad que algunos consideran superada con el advenimiento moderno de un poder que se racionalizó como arte de gobernar apoyado en una serie de conocimientos objetivos aportados por la economía política y la demografía y de técnicas y procedimientos más eficaces y racionales. Si bien Foucault admite que esta dimensión aletúrgica constituye una «especie de aura residual que da testimonio de cierto arcaísmo en el ejercicio del poder, que todo eso hoy casi ha desaparecido y que nos encontramos ante un arte racional de gobernar»<sup>12</sup>, pretende hacer notar dos cosas: a. lo que es marginal y residual cuando se lo examina correctamente tiene su valor heurístico; b. lo que hoy es marginal y residual tiene una larga historia que va desde fines del siglo II hasta comienzos del XVII. Por ello Foucault se detendrá en este complemento aletúrgico del ejercicio del poder que permite hacer referencia a las cortes como «lugares de manifestación de la verdad» en los que se produce un «gasto puro de verdad» que va más allá de las razones utilitarias que permitirían comprenderlos como «meros focos de cultura»<sup>13</sup>.

En este punto, propongo seguir la alternativa dejada de lado por Foucault en su análisis. A saber no ya indagar el «anillo de verdad», «el círculo aletúrgico» que acompaña al poder, así como el modo en que verdad y aleturgia se contraponen a conocimiento utilitario y racional; sino preguntarnos antes bien por la dimensión específica de conocimiento útil, de saber con sus cálculos y procedimientos, que

8 Foucault define la aleturgia como el «conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido» y afirma que bajo esta perspectiva de análisis histórico «la ciencia, el conocimiento objetivo, no es sino uno de los casos posibles de todas esas formas a través de las cuales se puede manifestar lo verdadero». FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 24 y 25, respectivamente.

9 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 23.

10 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 39.

11 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 39.

12 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 25.

13 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 26 y 27.

acompañó a la aleturgia astrológica y mágica, cuya influencia en la corte y en las capas populares fue creciendo hasta el punto de que se hizo necesario «eliminar ese tipo de saber, ese tipo de manifestación de la verdad, ese tipo de producción de lo verdadero, ese tipo de aleturgia»<sup>14</sup>. En efecto, como señala Foucault, si se produjo una caza de brujas en las capas populares y una cacería de hechiceros, adivinos y astrólogos en las capas superiores y las cortes cabe hacerse las siguientes preguntas: ¿De qué tipo es el consejo de los astrólogos y adivinos que pretendieron combatir los racionalistas modernos? ¿En qué consistió este proceso de exclusión llevado a cabo en nombre de una nueva racionalidad política ajustada a criterios de utilidad y eficiencia técnica? ¿Qué se combatió de aquellas artes adivinatorias, mágicas y astrológicas que hasta entonces habían sido consideradas, por su función aletúrgica misma, técnicas de conducción válidas y eficaces para el gobierno político?

Propongo, entonces, una línea de investigación posible sobre la forma de conocimiento útil y calculado que el consejo del astrólogo proponía como un complemento de su función aletúrgica y ritual. Evidentemente, no se trata del mismo tipo de aleturgia ni de conocimiento cuando nos referimos al astrólogo, al adivino y al hechicero, no obstante, me abocaré al lugar y la función del astrólogo y la astrología en una economía de poder que se organizó como un arte de gobernar en la verdad. *La ciudad del sol*, imaginada por Campanella desde la prisión que lo aisló por 27 años, es paradigmática en cuanto manifestación del intento de mantener unidos y en armonía la teología, la astrología y la astronomía para alcanzar la república filosófica fundada en la verdad metafísica, en el momento mismo en que el proceso de racionalización del gobierno a través del conocimiento del Estado ya se estaba ocupando desde hacía tiempo de la exclusión de los astrólogos y la astrología del consejo.

## II. La astrología como saber gubernamental en *La ciudad de Dios*

La cuestión central que pretendo destacar es que todavía en el primer cuarto del siglo XVII Tomasso Campanella disponía un lugar para la función del astrólogo en el gobierno de *La imaginaria Ciudad del Sol* y destacaba la función e importancia de la astrología para el análisis y la comprensión de las condiciones de la acción tanto individual como colectiva en el presente. Cabe recordar la estructura de poder de aquella ciudad utópica. Debajo del sacerdote, Hoh, jefe supremo de todas las cosas materiales y espirituales, hay tres ministerios que lo asisten: Poder (Pon), Sabiduría (Sin) y Amor (Mor). El de Sabiduría está compuesto por tantos «magistrados como ciencias»<sup>15</sup>. Entre ellos se destaca, no sólo por su posición en la enumeración, el consejo del astrólogo. En palabras de Campanella: «hay un

14 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 29.

15 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sob». En MORO, Tomás; CAMPANELLA, Tomaso; BACON, Francis. *Utopías del renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984, 147.

magistrado que se llama astrólogo y además un Cosmógrafo, un Aritmético, un Geómetra, un Historiador, un Poeta, un Lógico, un Retórico, un Gramático, un Médico, un Filósofo, un Político y un Moralista»<sup>16</sup>. En términos de Foucault podría decirse que se trata de un ministerio de la aleturgia, con sus procedimientos de conocimiento y rituales de manifestación específicos. La descripción es precisa al respecto. Toda la sabiduría obtenida por las ciencias está contenida en un único libro al que todos y cada uno debe atenerse: «Este libro es leído por ellos al pueblo»<sup>17</sup>. Como complemento de la comunicación oral de los magistrados y la recepción auditiva del pueblo, en la Ciudad del Sol se despliega toda una forma de pedagogía visual que dispone que las murallas funcionen a la vez como murales. Las pinturas murales que circundan la ciudad son también un espacio de manifestación de la verdad. Hay, entonces, una aleturgia verbal y no verbal, que funciona en el registro de lo decible y lo visible y en la que la astrología tiene una posición determinante que legitima la intervención del astrólogo en importantes áreas de gobierno<sup>18</sup>. No sólo el estudio de las «profecías y la Astrología» permite «saber con anticipación quien ha de llegar a la categoría de Hoh»<sup>19</sup>, también hace posible determinar «el momento en que los astros (especialmente Venus, Mercurio, Júpiter, Saturno, Marte, el Sol y la Luna) son propicios a los padres y la descendencia»<sup>20</sup>. Lo mismo ocurre con la procreación y cría de ganado para la que los magistrados «examinan el horóscopo»<sup>21</sup>. La construcción misma de la ciudad se basa en el establecimiento de «constelaciones en los cuatro ángulos del mundo: Leo y Júpiter, en el ángulo oriental; Mercurio y Venus, en Cáncer; Marte, en Sagitario; La Luna, en Tauro» como forma de «velar ante todo por la vida de la colectividad»<sup>22</sup>. En lo relativo a la vida de cada uno de quienes conforman la república se estudia «la posición de cada una de las estrellas en el momento de ser concebido cada individuo»<sup>23</sup>. También las festividades responden a un criterio astrológico así como la administración de la vestimenta y otras funciones similares a cargo del triunviro Amor. El astrólogo en principio aparece trabajando junto al médico para la procreación humana, con el economista en lo relativo a la cría de los animales y con el político, con quien comparte un área de intervención referida a la previsión del futuro, a la explicación en el presente de la propia coyuntura y a la organización de las festividades y manifestaciones de la verdad. Asimismo,

16 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 147, la itálica es propia. Es preciso señalar que esta cita corresponde al momento de presentación de la estructura gubernamental. Más adelante el autor hará una nueva enumeración más exhaustiva y sin jerarquías: «al Gramático, al Lógico, al Físico, al Médico, al Político, al Economista, al Astrólogo, al Astrónomo, al Geómetra, al Cosmógrafo, al Músico, al Previsor, al Aritmético, al Poeta, al Retórico, al Pintor y al Escultor», CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 183.

17 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 147.

18 Sobre este punto cf. CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 155.

19 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 155.

20 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 161.

21 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 178.

22 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 179.

23 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 179.

comparte con el moralista lo concerniente al autoconocimiento del individuo y la determinación de los patrones de conducta. Por último, hay que destacar que en la Ciudad del Sol el astrólogo mantiene relaciones menos asiduas y fluidas con el triunviro del ministerio de Poder, donde el político y el historiador, en cambio, ejercen su influencia. El astrólogo ejerce su influencia en el ámbito del gobierno más que en el de la guerra, aunque también en éste cumple su función. Por lo tanto, fundamentalmente el astrólogo interviene en los asuntos médicos, económicos, políticos, litúrgicos, pedagógicos y morales del ministerio de la Sabiduría y articula con los pastores, ganaderos, agricultores, domesticadores, criadores y educadores del ministerio del Amor. La función del astrólogo se parece mucho a aquella que Platón impugnaba en el *Político* al referirse a la diferencia entre la tarea de tejedor del político y la del pastor de hombres que compartía funciones con el médico, el educador y el criador. Esto en cuanto al tipo de consejo y las áreas de saber pertinentes en las que interviene el astrólogo con su discurso de verdad en la utopía de Campanella.

Para reponer el discurso de la astrología y su funcionamiento en un orden teológico y metafísico es necesario citar *in extenso* al autor de *La Ciudad de Dios*:

Dios es inmediatamente la causa universal de todas las cosas, pero no con la inmediatez de la causa particular, sino como un principio y virtud universal. (...) Dios asignó a cada efecto futuro causas universales y particulares, de tal manera que las particulares no pueden actuar, si antes no actúan las universales. Una planta no florece si el Sol no la calienta de cerca. Las épocas proceden de las causas universales, es decir, de las celestes. Por eso, al actuar nosotros, lo hacemos bajo el influjo del cielo. Las causas libres se sirven del tiempo en su propio provecho y a veces también en las demás cosas (...) Las estrellas son únicamente signos de las cosas sobrenaturales y causas universales de las naturales y, respecto de las causas voluntarias, vienen a ser solamente ocasiones, invitaciones o inclinaciones. Al salir el Sol éste no nos obliga a levantarnos del lecho. Solamente nos invita a ello y nos ofrece comodidades, de la misma manera que la noche nos presenta incomodidades para levantarnos y comodidades para dormir. Y, puesto que las causas actúan sobre el libre albedrío únicamente en forma indirecta y accidental en cuanto que obran sobre el cuerpo y sobre los sentidos corpóreos anejos al órgano, los sentidos estimulan la mente al amor, al odio, a la ira y a las demás pasiones. Pero aún en este caso el hombre no se ve forzado a seguir la excitación pasional. Las herejías, las guerras y el hambre, prefiguradas por las estrellas se cumplen con frecuencia porque a menudo los hombres se dejan llevar del apetito sensual más que de la razón y obran irracionalmente”<sup>24</sup>.

Se trata evidentemente de un tipo de saber referido a ciertas causas que actúan indirectamente sobre el libre albedrío estimulando determinadas pasiones. Son

24 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 197-198.



una serie de influencias y energías materiales cósmicas que de acuerdo con sus disposiciones en el tiempo brindan ocasiones, invitan e incluso inclinan a ciertos comportamientos a quienes se mantienen susceptibles a su influjo. Es un saber que permite hacer conjeturas y «pronósticos a base de conjeturas sobre actos libres»<sup>25</sup>. Sirve tanto para conocer las disposiciones individuales determinadas por el nacimiento como la sucesión de aspectos y conjunciones planetarias que organizan en el presente el medioambiente energético que afecta los cuerpos despertando pasiones. Sin embargo, señala Campanella, se trata de un saber útil pero peligroso<sup>26</sup>. Permite hacer conjeturas, aunque este tipo de conjeturas pueden adquirir la rigidez de «la fatalidad emanada por los astros»<sup>27</sup> y conducir a graves errores. Por eso es necesario conocer el modo en que los influjos están operando para aprovechar sus impulsos y neutralizar sus embates. Quienes no son conscientes de las fuerzas que están operando medioambientalmente en la producción y desarrollo de sus pasiones, son más propensos a dejarse arrastrar por ellas. Este es precisamente el conocimiento útil que acompaña como complemento a la dimensión aletúrgica de la astrología<sup>28</sup>. El del astrólogo no es, por lo tanto, un consejo como el de Maquiavelo que se asienta sobre la relación entre la Fortuna, caprichosa y en última instancia inmanejable e insondable, y la Virtud, desafiante y dominante, pero en definitiva dependiente e impotente<sup>29</sup>. Tampoco se trata del consejo de un moralista que predique el apego a las reglas de comportamiento y la soberanía o la renuncia de sí. Es, por el contrario, un consejo que permite hacer conjeturas sobre las condiciones contextuales que posibilitan hacer pronósticos acerca de sus efectos en la serie de individuos que expuestos a tales condiciones resultarían inclinados por ellas<sup>30</sup>. Se trata de un saber sobre un

25 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 199.

26 Por eso los habitantes de la Ciudad del Sol aconsejan no abusar del uso del saber astrológico. Afirman de los astros «que Dios los ha creado como causas de las cosas, que el hombre debe utilizar pero sin abusar de ellas» CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 179. Ante tal abuso, i.e. el peligro del fatalismo que acecha al arte de la adivinación, aparece el contrapeso de la magia y la hechicería: «los habitantes de la Ciudad del Sol han encontrado ya la manera de evitar la fatalidad emanada de los astros, pues el arte es dado por Dios exclusivamente para nuestro provecho. Por esto cuando es inminente un eclipse que no resulta saludable (...) encierran al amenazado por tales presagios celestes en casas blancas impregnadas de aromas (...) con el fin de destruir los gérmenes pestilentes de que el cielo ha saturado todo el ambiente», describe el Almirante la función de los hechiceros, ante lo cual el Gran Maestre refuerza la idea de una suerte de medicina que actúa indirecta pero materialmente a través de la intervención sobre el ambiente: «¡Oh! Todas esas cosas son remedios sabiamente aplicados, pues el cielo actúa materialmente y su actuación es impedida por antídotos corporales» para concluir lo siguiente: «Yo no me atrevería a condenar a los habitantes de la Ciudad del Sol por el solo hecho de practicar la medicina de acuerdo con los signos celestes y mostrarse defensores del libre albedrío», CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 199-200.

27 CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 199.

28 «¡Oh! ¡Cuánto aprendí de tales sabios sobre las mutaciones de los ábsides (...) y sobre los signos celestes y sus uniones, mediante las cuales actúan en el espacio inmenso de la máquina del mundo!» CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 202.

29 En efecto, en última instancia para Maquiavelo la superioridad del gobierno mixto de la república por sobre el principado radica, como en Polibio, en la capacidad de la estructura institucional de aquella para hacer frente a los cambios de la Fortuna, en contraste con la confianza en la virtud del Príncipe para domoarla o adaptarse, sabiendo cambiar con ella que implica el principado.

30 «No se puede dudar que ofrecieron a los hombres el motivo, o más bien la ocasión, para mudar profundamente las leyes, siempre bajo la providencia de Dios que los inclina hacia el bien, si los hombres no desvían tal inclinación»,

mundo de individuos cuyo libre albedrío está expuesto necesariamente al juego de fuerzas materiales ambientales que lo influyen, lo inclinan y le presentan ocasiones favorables o desfavorables a la acción y que es preciso conocer para aprovecharlas (saber útil del astrólogo) o para contrarrestarlas (saber útil del hechicero)<sup>31</sup>.

### III. De la astrología a la ciencia de la policía y los dispositivos de seguridad

El enemigo es el azar<sup>32</sup>, pero si con la astrología se trata del conocimiento de los factores que invitan e inclinan, pero no determinan, las decisiones libres; con la ciencia del Estado el conocimiento se orientará hacia los instrumentos racionales que permiten actuar más eficientemente, directamente, sobre las cosas y los cuerpos para lograr la potencia y esplendor del Estado.

En efecto, el problema hacia mediados del siglo XVII ya no eran ni los cambios caprichosos de la Fortuna que jaqueaba a los Príncipes, ni la educación moral del Príncipe, ni la reflexión astrológica acerca de las mejores y peores coyunturas para las acciones; la cuestión era crecientemente la racionalización y organización de las técnicas de gobierno del Estado a través de la cual el antiguo consejo será reorganizado a partir de la ciencia de la policía. Astrólogos, poetas, moralistas, músicos y demás agentes de la aleturgia darán paso paulatinamente a los políticos estadistas y los demógrafos para dar nacimiento a lo que Foucault caracteriza como el proceso de gubernamentalización del Estado<sup>33</sup>.

De acuerdo con Foucault el nuevo arte de gobernar en la razón de Estado se organizó a partir de tres elementos fundamentales que marcan su principio, objetivo y finalidad: a. *Principio de la multiplicidad e inmanencia del gobierno*: la posición del gobernante no es trascendente respecto del Estado, pues el arte de gobernar al Estado incluye en su interior a la multiplicidad de prácticas de gobierno

---

CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 201.

31 «Sin embargo, no dejaré de decirte que ellos admiten plenamente la libertad humana y opinan que, si las Cuarenta Horas, durante las que fue cruelmente atormentado por sus enemigos un filósofo, no pudieron obligarle a proferir la menor palabra sobre lo que anhelaba saber, porque de todo corazón él había decidido callar, así tampoco las estrellas, cuya actuación es leve y a distancia, pueden obligarnos a realizar acto alguno en contra de nuestra voluntad, ni siquiera por una decisión de Dios que nos forzase a someternos a ellas, pues el hombre es tan libre que incluso llega a blasfemar a Dios. (...) Pero como las estrellas actúan suave e imperceptiblemente sobre los sentidos, sucede que quien sigue los sentidos más que la razón se halla sometido a su influjo: la misma constelación que de las mentes cadavéricas de los herejes hizo brotar fétidos vapores, produjo fragantes emanaciones de virtud en los fundadores de los Jesuitas, de los Mínimos y de los Capuchinos. Bajo la misma constelación Colón y Cortés propagaron en el nuevo hemisferio la divina religión de Cristo», CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 203.

32 «Afirmar que en el momento presente todas las ciudades se encuentran llenas de miseria (...) hasta tal punto que el mundo entero parece estar regido por el azar. Mas quien examina la constitución del universo y la anatomía del hombre (cosa que ellos estudian con frecuencia en los condenados a muerte), la de los planetas las de los animales, así como también el uso de sus partes y partículas, se ve obligado a confesar en alta voz la sabiduría y providencia divina», CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol», 195.

33 Sobre este punto cf. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, 137.

(de los niños, de las familias, de los conventos, etc.) como prácticas interiores al Estado; b. *El complejo de las cosas y los hombres como blanco del gobierno*: el objetivo del gobierno es la relación entre las cosas y los hombres, es decir, de los hombres en la relación que guardan con las cosas (riquezas, fronteras, climas, costumbres, hábitos, accidentes como el hambre, las epidemias, etc.). c. *La disposición de los hombres y las cosas para un fin oportuno como finalidad del gobierno*: en el horizonte del nuevo arte de gobernar hay una multiplicidad de fines específicos perseguidos como objetivos del gobierno y de la disposición de los medios para conseguirlas: «no se trata de imponer una ley a los hombres, se trata de disponer cosas, o sea de utilizar tácticas y no leyes, o utilizar al máximo las leyes como tácticas; hacer de tal suerte que, por una serie de medios, pueda alcanzarse tal o cual fin»<sup>34</sup>.

Por lo tanto, ya no se tratará de hacer valer un saber de las leyes humanas, cósmicas y divinas, sino de un poder que busca ejercerse a través de un conocimiento racional y utilitarista de las cosas, de los medios adecuados y de la correcta disposición de estas cosas para llevarlas a su fin oportuno. Asimismo, este nuevo arte de gobernar en la razón de Estado es correlativo a tres factores: a. a la transformación de las monarquías territoriales; b. al desarrollo del conocimiento del Estado, *i.e.* a la ciencia de la policía; c. a la emergencia del mercantilismo como modo de racionalización del ejercicio del poder a partir de los datos demográficos. El desarrollo de las tecnologías disciplinarias durante el siglo XVII se organizó a partir de un poder y una ciencia de policía en la forma de una anátomo-política del cuerpo humano cuyo objeto fue el cuerpo individual concebido como máquina. En efecto, se trataba de un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo en la medida en que éste requiere de la inserción controlada del cuerpo al aparato de producción. La producción disciplinaria del individuo útil económicamente y dócil políticamente, en efecto, vuelve superfluo todo saber relativo a cierta sobrenaturalidad nunca completamente controlable, y todo el espectro de consejos que habilitaba al tomar como su objeto la relación de un hombre libre con un medio material que lo influye, pero no lo obliga, y ante el cual cabe intervenir para limitar o contrapesar las influencias en determinadas ocasiones desfavorables y para aprovechar las favorables. Asuntos naturales como el clima, las costumbres y los hábitos y accidentes como las hambrunas y las epidemias ya no podrán ser ámbitos de pertinencia para el consejo astrológico.

Ese arte de gobernar en la verdad, de una verdad que emergía «contra el fondo de lo desconocido, contra el fondo de lo oculto, contra el fondo de lo invisible, contra el fondo de lo imprevisible», será reemplazado por un arte gobernar en la racionalidad cuya finalidad será «la organización de un sistema utilitario de conocimientos necesario y suficiente para ejercer el gobierno»<sup>35</sup>. Luego, como es sabido, con la emergencia de la población durante el momento fisiocrático que dará

34 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*, 125.

35 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 23.

paso a la hegemonía del arte liberal de gobernar, los políticos serán reemplazados por los economistas y las tecnologías de seguridad incorporarán a los dispositivos disciplinarios en sus propias estrategias. Las energías cósmicas que influenciaban sobre los sentidos atizando las pasiones perdieron peso a medida que el cuerpo máquina se volvió moldeable a voluntad y el medioambiente se comenzaba a poblar de nuevos signos y elementos sociales y naturales capaces de influir indirectamente sobre las conductas siempre que se las considerara estadísticamente en el nivel pertinente poblacional. Así, los publicistas y economistas, *i.e.* los manipuladores de opiniones y deseos, como señalará Foucault leyendo a Bacon, comenzarán a ganar ascendente a partir de un saber sobre los medios adecuados para incidir de tal forma en el medioambiente que éste sea capaz de estimular e inclinar las decisiones y conductas de los individuos. Se tratará, desde entonces, con la emergencia de una biopolítica de las poblaciones, de determinar el campo de la acción posible de los actores actuando sobre el medio que condiciona e influye, pero no determina, la acción libre. Una vez las técnicas disciplinarias pasaron a ocupar una función subordinada en el dispositivo de gobierno, el nacimiento de las tecnologías de seguridad comenzaron a ocupar el lugar dominante colonizando con sus nuevas y sofisticadas herramientas de predicción y estimulación medioambiental el espacio vacante dejado por los antiguos consejeros abocados a ellas. El gobierno del cuerpo máquina dio lugar, entonces, al gobierno de las conductas libres y las pasiones de quienes habitan un medioambiente social y cultural –la Sociedad civil señalará Foucault al final de *Nacimiento de la biopolítica*<sup>36</sup>- que no determina sus elecciones, aunque sí son susceptibles a su influjo, a sus incitaciones e invitaciones.

#### **IV. La crítica de la fobia al Estado como eje de la disputa en torno al neoliberalismo**

No es caprichoso el salto temporal que supone este capítulo, ya que en la larga historia de las artes de gobernar y los regímenes de saber en el proceso de gubernamentalización del Estado una oposición se revela como nodal y estructura nuestro presente: la intervención estatal y la fobia al Estado. Uno de los mayores aportes de Foucault al pensamiento político ha sido, seguramente, cambiar el eje del análisis para pasar de la oposición entre sociedad civil y Estado que culminaba en el diagnóstico de una creciente estatización de la sociedad, a un análisis en términos historia de las artes de gobierno que conduce a un diagnóstico de creciente gubernamentalización del Estado. De acuerdo con esta perspectiva lejos de pensar al Estado y la sociedad civil como universales, se los debe tomar como conceptos de tecnología gubernamental, cuyo lugar y función varía de acuerdo a

---

36 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 331-358.

las racionalidades de gobierno de las que son correlativas. Señalo que este salto temporal no resulta caprichoso porque es el mismo Foucault quien en el curso de 1980 retorna sobre aquel hilo secreto que conecta subterráneamente a marxistas y neoliberales y los enreda en un discurso que se sostiene en un prejuicio fóbico al Estado, y lo hace luego de recuperar algunos de los momentos centrales de la historia moderna de la gubernamentalización de Estado tal como la había analizado en los cursos de 1978 y 1979 y así sintetizar las cinco maneras en que el pensamiento político moderno (desde el s. XVII) concibió «que puede haber una relación entre el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad»<sup>37</sup>. Sintéticamente, son las siguientes:

- i. Razón de Estado. El principio de Botero. La forma más antigua, la razón de Estado como la primera «manera de reflexionar y de tratar de dar estatus preciso, asignable, manejable, utilizable, a la relación entre el ejercicio del poder y manifestación de la verdad»<sup>38</sup>.
- ii. Racionalidad económica y principio de evidencia. El principio de Quesnay. La forma fisiocrática, la idea de que gobernar en función de la verdad, identificada con el «conocimiento exacto de los procesos que caracterizan la realidad que es el Estado –la realidad constituida por una población, una producción de riquezas, un trabajo, un comercio-, si gobierna en función de la verdad, tendrá que gobernar mucho menos»<sup>39</sup>.
- iii. Especificación científica de la evidencia y principio de competencia. El principio de Saint-Simon. La administración tecnocrática de las cosas: «constituye un dominio que no es exactamente lo propio de la política, sino que define más bien un conjunto de cosas y relaciones que, en todo caso, deben imponerse a la política»<sup>40</sup>.
- iv. Inversión de la competencia particular en conciencia general. El principio de Rosa Luxemburgo. El principio del despertar democrático. La incompatibilidad entre la evidencia adquirida por todos de la verdad de lo que sucede y el ejercicio del gobierno por algunos. «La toma de conciencia universal como principio de derrocamiento de los gobiernos, los regímenes y los sistemas»<sup>41</sup>.
- v. Conciencia común y fascinada de lo inevitable. El principio Solzhenitsyn. El principio del terror. «La gubernamentalidad en estado desnudo, cínico, obscuro». «Es la verdad la que congela, es la verdad la que, por su evidencia misma, por esa evidencia manifiesta por doquier, se hace intangible e inevitable»<sup>42</sup>.

37 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 32.

38 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 32-33.

39 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 33.

40 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 34.

41 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 35.

42 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 36.

Este cuadro, advierte Foucault, debe evitar dar lugar a dos confusiones: i. pensar como si con esta enumeración se tratara de una secuencia: era de la racionalidad, era de la evidencia, era de la competencia, era de la toma de conciencia y era del terror; ii. pensar que «de una a otra hay un encadenamiento ineluctable. Y menos aún decir que el principio del terror, por ejemplo, ya estaba contenido ineluctable y necesariamente, en germen, *in nucleo*, en la idea de una racionalidad gubernamental tal como la encontramos en el siglo XVII en la razón de Estado»<sup>43</sup>. En síntesis, el problema es la estrechez que constituye a cada uno de estos principios: «Por un lado todos definen estas relaciones en función de cierto real que sería el Estado o la sociedad»<sup>44</sup>, por el otro, sus análisis se hacen «en función de un saber que tendría siempre la forma del conocimiento objetivo de los fenómenos»<sup>45</sup>. En este sentido, volviendo sobre las reflexiones de 1979 acerca de la sociedad y el Estado como conceptos de tecnología gubernamental Foucault recordará que con la distinción entre aleturgia y conocimiento intenta «ir más allá de esos diferentes esquemas y mostrarles que no fue el día en que la sociedad y el Estado aparecieron como objetos posibles y necesarios para una gubernamentalidad racional cuando se entablaron por fin relaciones entre gobierno y verdad »<sup>46</sup>. La relación entre gobierno y verdad, por el contrario, tiene una larga historia que antecede a la «constitución de esas nuevas relaciones, modernas, entre arte de gobernar y racionalidad, digamos, política, económica y social»<sup>47</sup>.

No identificar los conceptos de sociedad y Estado como conceptos de tecnología gubernamental, sino tomarlos como universales dados es parte del dispositivo que engendra el prejuicio contra el Estado y la fobia al Estado de los filósofos más diversos. La sociedad como objeto de saber, como ámbito de procesos espontáneos, como sujeto de revueltas, como objeto-sujeto de fascinación, frente al Estado, siempre orientado a la expansión y el control de toda espontaneidad de lo social de modo tal que estaría en su propia naturaleza el devenir inevitablemente un Estado totalitario. En el seno de este prejuicio se incuban grandes errores de diagnóstico.

En efecto, identificar el prejuicio fóbico al Estado le permite a Foucault desarticlar la equivalencia entre muy diversas racionalidades de gobierno establecida por Hayek a partir de la distinción entre planificación para el mercado y planificación socialista. Con esta crítica, Foucault apunta al corazón de la apuesta de Hayek y señala los límites de una resistencia cultural y estetizante de los ciertos filósofos. La importancia de hacer la historia de la gubernamentalidad se revela ante el prejuicio fóbico al Estado que sirve de apoyo tanto al neoliberalismo como a muchas de sus resistencias. Se trata, por lo tanto, de hacer la historia de

43 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 36.

44 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 37.

45 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 37.

46 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 37.

47 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*, 37.

la gubernamentalización del Estado y no la de la estatización de la sociedad. La historia de las artes de gobernar permite poner en una nueva perspectiva lo que solemos caracterizar como procesos de estatización versus procesos de expansión de la sociedad. Hacer la historia de las artes de gobernar permite identificar también a los agentes de difusión y los modos y ámbitos de penetración de tales ideas, como es el caso de los exiliados del nazismo para la difusión de la fobia al Estado y de los Think Tanks y agentes no estatales para no dejar hacer al Estado en nombre del mercado como lugar de veridicción. Hacer la historia de las artes de gobernar hace posible indagar el lugar y las funciones aletúrgicas una vez que el arte de gobernar en la verdad y sus formas de aleturgia entraron en retirada ante el avance de una racionalización del arte de gobernar que dio lugar a gubernamentalidades sucesivas con sus formas propias de aleturgia y sus agentes<sup>48</sup>, con sus colonizaciones y reocupaciones de espacios y funciones que habían quedado vacantes.

Para finalizar recordemos que luego de analizar en 1978 y 1979 el dispositivo de seguridad a través del eje libertad-azar-riesgo, la hipótesis de Foucault es que la categoría de *homo economicus* funciona, desde su nacimiento, como un concepto de tecnología gubernamental, que en el siglo XVIII emerge como el correlato de una gubernamentalidad liberal regulada según el principio de la invisibilidad de la economía y orientada a la descalificación de la soberanía política en el campo económico. En efecto, el *homo economicus* es delineado en la genealogía foucaultiana como el sujeto de interés que se halla inserto en un campo de inmanencia involuntario, indefinido y no totalizable, en la medida misma en que la realización del interés de cada uno está vinculada a una serie de elementos que escapan al conocimiento exhaustivo y al control voluntario del sujeto, así como también los efectos positivos que produce cada uno con la persecución de su propio interés. Así, el *homo economicus* -*qua* sujeto irreductible al sujeto de derecho- se revela como aquel sujeto que se encuentra, por una parte, «ligado bajo la forma de la dependencia a toda una serie indefinida de accidentes» que no puede totalizar ni controlar -aspecto de la seguridad- y, por la otra, como aquel que está «ligado bajo la forma de la producción a la ganancia que producirá para los demás al producir la suya propia», ganancia ésta que también es indefinida, no totalizable e involuntaria -aspecto de la economía-<sup>49</sup>. Sin embargo, como señala Foucault, esta contingencia -el doble aspecto involuntario, el doble aspecto indefinido y el doble aspecto no totalizable- funda el cálculo individual y autointeresado del *homo economicus*, lejos de descalificarlo. En efecto, lo involuntario, indefinido e incontrolable -*i.e.*, todo lo que escapa al cálculo del *homo economicus*- es condición de posibilidad

---

48 Sobre este punto cabe recordar el lugar que el editor del curso de 1979 otorga a Lepage en su interpretación como uno de los agentes de difusión de las ideas neoliberales norteamericanas en Francia. Cf. FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 284-285.

49 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 219.

para «la racionalidad de sus decisiones egoístas»<sup>50</sup>. De este modo, de acuerdo con esta genealogía, la opacidad esencial del proceso económico y la necesaria ceguera de los agentes, tanto económicos como políticos, serían el fundamento para la descalificación de cualquier acción voluntariamente orientada hacia el bien colectivo. En consecuencia, el principio de invisibilidad de la economía es el principio a partir del cual se establece la imposibilidad del punto de vista soberano en la economía y se proyecta como única racionalidad posible la del comportamiento del *homo economicus*. De acuerdo con Foucault, entonces, el *homo economicus* sería el elemento a partir del cual se hace caducar cualquier aspiración a ejercer la soberanía sobre el campo económico, pues formaría parte de su concepto la exigencia de abstención del soberano.

Recordemos que la exigencia de reconocimiento del mercado como lugar de veridicción *-i.e.*, como «un lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental»<sup>51</sup>- y el problema que plantea al arte de gobernar el hecho de tener que ejercerse en un espacio de soberanía que «revela estar habitado y poblado por sujetos económicos»<sup>52</sup>, juegan en la historia foucaultiana como las condiciones a partir de las cuales la gubernamentalidad liberal se ejercerá en adelante como administración de la sociedad. Así, el principio de invisibilidad de la economía y el concepto de *homo economicus* emergen de la genealogía foucaultiana como los conceptos tecnológicos que por un lado, permiten una impugnación radical de la soberanía económica -así como de cualquier otra forma de gobierno orientada hacia la búsqueda voluntaria del bien colectivo- mientras que, simultáneamente, por el otro, son la ocasión para implementar una tecnología de gobierno que tiene por ámbito propio a la sociedad, pues el concepto de sociedad civil es el correlato de una tecnología de gobierno que garantiza la «gubernamentalidad» de esos individuos económicos<sup>53</sup>. El *homo economicus*, como es sabido, en la medida en que es un concepto de tecnología gubernamental, no mienta un sujeto natural preexistente e irreductible a los dispositivos de poder, sino que aparece como el correlato de una gubernamentalidad que tiene por objetivo su autolimitación, con la finalidad de ajustarse a la especificidad de la economía y ejercerse, así, sin transgredir los principios del derecho.

Por otra parte, recordemos que la tecnología ambiental neoliberal se orienta a gobernar la sociedad a través de la gubernamentalización de los sujetos económicos, en la medida en que son sujetos cuya libertad de cálculo individual se funda en una radical contingencia que los constituye como dependientes de toda una serie de fenómenos que no pueden controlar ni conocer en su totalidad. De ahí que no se trate de un sujeto natural al que debe dejárselo hacer sin impedimentos, sino que, más bien, se trata del sujeto que debe ser gobernado -forzado a responder

50 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 320.

51 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 48.

52 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 334.

53 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 334.



sistemáticamente a las variaciones del medio, en términos de Gary Becker- a partir de la disposición de esa serie de elementos histórico-naturales que constituyen la densidad de la sociedad civil y que -en cuanto forman un campo de inmanencia involuntario, indefinido y no totalizable- son la condición en la que se funda la libertad (condicionada) del sujeto económico. Es en este sentido que el *homo economicus* ha sido el elemento capaz de garantizar una gubernamentalidad organizada en torno de la producción de la libertad y de los riesgos, a partir de la impugnación de la soberanía económica y a través del despliegue de un gobierno de sociedad a partir de la intervención sobre el medio que condiciona e influye en las elecciones. De este modo, el *homo economicus* emerge de la genealogía foucaultiana como uno de los momentos determinantes de esa línea de fuerza dominante de la modernidad, es decir, la de la gubernamentalidad crítica que confronta con la racionalidad de Estado.

## V. A modo de conclusión

El contraste entre la razón de Estado y la fobia al Estado permite echar luz sobre los polos que tensionan el modo en que nuestro presente se piensa a sí mismo. Foucault pretende romper esta dualidad historizando el malentendido e introduciendo un tercer factor: el arte de gobernar en la verdad y las formas de aleturgia que permiten echar luz en esta tendencia de gubernamentalización del Estado que inaugura la modernidad en la que aún nos encontramos. Se trata, por lo tanto, de cuestionar asimismo la dicotomía Estado-sociedad civil y el concepto teleológico de una estatización creciente de la sociedad, para hacer foco en el modo en que el Estado emerge como un «efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples»<sup>54</sup>. En consecuencia, bajo supuesto metodológico nominalista de que el Estado no tiene «esencia», ni «entrañas», ni «interior» se podrá comenzar a estudiar las condiciones de posibilidad de una estatización de un arte democrático de gobernar en la verdad como una forma de hacer ingresar al juego político al sujeto popular, frente a la multiplicidad de los *homo economicus* eminentemente gobernables proyectado por la racionalidad económica de gobierno y ante el Estado como principio, instrumento y sujeto de la racionalidad política de gobierno. Por último, en la base de este contrapunto considero que se encuentra la oposición entre población y pueblo y racionalidad biopolítica y política de la verdad, en cuya genealogía hemos procurado ingresar a través del análisis de la aleturgia y del aspecto útil de la astrología renacentista como antecedente del saber biopolítico económico y securitario.

---

54 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 96.

## VI. Bibliografía

- BLENGINO, Luis Félix. *El pensamiento político de Michel Foucault*. Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2018.
- CAMPANELLA, Tomaso. «La Ciudad del Sol». En MORO, Tomás; CAMPANELLA, Tomaso; BACON, Francis. *Utopías del renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984, 141-231.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012.
- COLLIER, Stephen. « Topologies of Power. Foucault's Analysis of Political Government beyond 'Governmentality' », *Theory, Culture & Society*, Vol. 26(6): 2009, pp. 78-108.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.



*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*

Número 8, junio 2020, 133-156

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.3901341

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

# El gobierno de los humanos: Foucault y La Boétie

*The government of the humans: Foucault and La Boétie*

**Juan Pablo Valenzuela Opazo**

Universidad de Santiago de Chile, Chile

[Juanpablo.valenzuelao@gmail.com](mailto:Juanpablo.valenzuelao@gmail.com)

**Resumen:** En el presente artículo analizo el problema del gobierno de los humanos específicamente en el período de inicio de la modernidad (siglo XV) hasta nuestros días. Para ello, me apoyaré en dos filósofos franceses, Michel Foucault y Etienne de La Boétie, quienes intentan, por un lado, mostrar en qué condiciones se ha llegado a establecer y ejercer efectivamente dicho gobierno sobre los otros y, por otro, reflexionar sobre las posibilidades de acción como respuesta a la tensión gobierno-libertad.

**Abstract:** In this article I will analyze the government of humans problem, specifically between the start of modernity age (XV century) until our days. For this, I will base in two French philosophers: Michel Foucault and Etienne de La Boétie. Both try, on one hand, to show in which conditions that government over others has been established and effectively exercised, on the other, they intend to reflect about possibilities of action as answer to the tension between government and freedom.

**Palabras clave:** liberalismo, obediencia, libertad, resistencia, gubernamentalización.

**Keywords:** liberalism, obedience, freedom, resistance, governmentality.

---

Fecha de recepción: 15/03/2020. Fecha de aceptación: 13/06/2020.

Juan Pablo Valenzuela Opazo es Licenciado en Educación en Filosofía y Profesor de Estado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile con la tesis titulada Aproximaciones a los conceptos de salud y enfermedad en Georges Canguilhem y Michel Foucault. Se ha desempeñado como profesional de apoyo en el Vicedecanato de Investigación y Postgrado de la Facultad de Humanidades en la Universidad de Santiago de Chile. Ha publicado el artículo «La constante diet(ética) en las propuestas de Hipócrates, Nietzsche y Foucault» en Revista Hybris.

## 1. Introducción

La relación entre los ciudadanos y quienes dirigen la sociedad siempre ha supuesto uno de los campos más fructíferos para la reflexión filosófica e intelectual en general. En oriente, las indicaciones sobre el mejor proceder del gobernador y las virtudes que deben guardar ciudadanos y regentes entre sí están presentes en el pensamiento de Lao-Tse y Confucio. Del mismo modo, es conocido el análisis sobre las formas de gobierno y sus derivaciones deficientes propuestas por Platón en la *República*<sup>1</sup>. Así como en tiempos anteriores la sociedad fue organizada dentro de la polis, el feudo, el principado y el Estado, hoy respondemos a una lógica en la cual, si bien el Estado tiene un rol no menor, el principal componente es el Mercado y su relación con el gobierno de las personas. A su vez, cada una de estas organizaciones se distinguía por una forma especial de gobernar, digamos, una teoría de gobierno que variaba dependiendo de los objetivos propuestos: según el filósofo francés, Michel Foucault, las sociedades modernas se caracterizan por gobernar según principios liberales.

Para abordar el problema del gobierno, entendido como los «mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres»<sup>2</sup> en la obra de Michel Foucault, primero 1) recorreré la formulación sobre el liberalismo que proporciona Michel Foucault, específicamente en sus cursos en el *Collège de France* durante los años 1978 y 1979: *Securité, Territoire, Population* (*Seguridad, Territorio, Población*) y *Naissance de la Biopolitique* (*Nacimiento de la Biopolítica*) y su relación con el juego.

En segundo lugar, tras la explicación del gobierno liberal como juego definido y aceptado por quienes participan de él, 2) realizaré la exposición de la correlación entre los intereses del gobierno y los intereses de los gobernados que establece el liberalismo en el marco del juego. Retomaré algunos elementos centrales sobre el gobierno de todos y cada uno, y finalizaré con el desvelamiento de la sexualidad en tanto problemática de la verdad y los intereses de cada sujeto.

En tercer lugar, 3) analizaré un texto esencial en el pensamiento político filosófico que data del siglo XVI, me refiero al escrito *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o El Contra Uno* del filósofo francés Etienne de La Boétie. En concreto, en este apartado detallaré las definiciones de algunos conceptos centrales del *Discours*, a saber; servidumbre voluntaria, naturaleza humana, libertad, Dios y Uno.

Por último, me dedicaré a 4) realizar el cruce entre ambas propuestas para encontrar puntos de contacto que puedan resultar provechosos con el fin de repensar las relaciones entre ciudadanos y gobernantes desde un marco filosófico y, ofrecer un marco conceptual y teórico para la comprensión de los fenómenos contemporáneos.

1 PLATÓN. *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1988, 543a y ss.

2 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 31.

La elección de trabajar ambos autores en conjunto remite a una serie de intereses propios. En primer lugar, para contraponer sus ideas. Mientras La Boétie elabora una teoría que afirma la existencia de la naturaleza humana con las consecuentes atribuciones intrínsecas que se adjudican al ser humano, Foucault será escéptico respecto a este sustrato que debemos buscar, develar o liberar. En segundo lugar, para hallar puntos comunes en sus propuestas. Por un lado, tanto Foucault como La Boétie coinciden en salvaguardar la libertad como condición previa para vivir éticamente. Ya sea como cuestión natural o práctica constante de autoconstitución, existe un espacio irreductible de libertad que permite a los sujetos retomar la determinación de sus vidas con el debido reconocimiento del otro. Por otro, el problema de la obediencia aparece como aspecto fundamental que requiere ser interrogado. ¿Qué tiene de particular el fenómeno de la obediencia para que ambos autores llamen fijen su atención en él? En tercer lugar, para preguntarnos cada uno de nosotros sobre los procesos de sublevación personales y colectivos y, la flexibilidad con la cual, conscientes o no, apoyamos el poder que se nos impone.

## 2. El juego del liberalismo

Para comprender el ascenso y establecimiento del liberalismo en las democracias occidentales modernas y el rol que juega en ellas, es preciso adelantar la definición que el propio Foucault nos facilita en *Securité, Territoire, Population*:

El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios.<sup>3</sup>

De lo anterior podemos desprender un par de elementos. Lo primero que debe llamarnos la atención es la cualidad de juego que Foucault atribuye al liberalismo. Un juego no es una cuestión azarosa, no hay juego donde no hay reglas claras. La noción misma de juego, aun cuando excluya un objetivo último o una dicotomía tajante entre ganadores y perdedores, no puede desprenderse de lo que la constituye como tal: reglas claras para quienes participan del juego. De lo contrario, no podría llevarse a cabo. Esto debería guiarnos hacia la pregunta sobre quién enseña a jugar este juego llamado liberalismo. Tal vez nos sea útil recordar la proposición que señala Wittgenstein en *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones Filosóficas)* sobre cómo aprenden las personas a utilizar el lenguaje. «El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento»<sup>4</sup>.

3 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014, 70.

4 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Altaya, Barcelona, 1999, 8.

Al referir sobre los juegos del lenguaje, Wittgenstein señala la cuestión central: no se presentan las reglas, tal como un manual, a los jugadores, antes bien se les educa en un juego específico y estos aprenden a desplazarse en él. Además, el hecho de que sea un juego, indica dos cosas: en primer lugar, que las reglas pueden variar según las disposiciones de los individuos. Dicho de otro modo, depende de la voluntad y libertad de las partes. Suponer la libertad del otro es clave para comprender el liberalismo desde la perspectiva de Foucault y, sobre esto, profundizaré luego. En segundo lugar, y como correlato del punto anterior, un juego siempre adquiere su validez en contextos determinados, es decir, responden a cuestiones históricas. Por lo tanto, libertad de los jugadores e inmanencia de las reglas son cuestiones esenciales para comprender un juego.

Comprendamos qué quiere decir la cuestión de la inmanencia del juego desde la perspectiva foucaultiana. Si un juego se determina en un más acá (por contraposición a un más allá), entonces lo importante estriba en haber cómo dichas reglas, en el plano de la sociedad y del gobierno de los humanos, se prefirieron por sobre otras, lo cual nos dirige de inmediato a la *emergencia* de su situación, es decir, a realizar todo un trabajo histórico-filosófico con el fin de hallar el punto de arranque del establecimiento del juego. Este es un punto central en el pensamiento del filósofo pues deja al descubierto el modo en que el juego con sus reglas (digamos, la verdad con sus procedimientos) está relacionado con su fuerza sobre otras posibles reglas (digamos, el poder del entramado). Así, saber y poder no son cuestiones aisladas. Foucault es muy claro al respecto cuando afirma:

...nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de los que es validado como científico [...] Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes.<sup>5</sup>

El soporte material que el poder suministra al saber y, el saber en tanto legitimador teórico de prácticas, se refuerzan constantemente conformando dos caras de la misma moneda. Así, el origen efectivo de un saber-poder, en este caso, el liberalismo, está amparado en una lucha entre diversos saberes-poderes. Dicho de otro modo,

el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha.<sup>6</sup>

5 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica». En FOUCAULT, Michel. *Sobre la ilustración*. Tecnos, Madrid, 2006, 27-28.

6 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, 17.

El estudio detenido de las reglas del juego liberal y sus condiciones de emergencia, saber en qué consiste el gobierno de tipo liberal, cómo este último gobierna sobre las personas y la sociedad en su conjunto, mostrará entonces cómo ha llegado a imponerse sobre otros mecanismos. «*Je m'intéresse à la rationalisation de la gestion de l'individu [...] l'histoire de cette rationalisation telle qu'elle opère dans les institutions et dans la conduite des gens*»<sup>7</sup>.

Vista la inmanencia de las reglas, corresponde ahora abordar aquella concerniente a la libertad de los jugadores. Antes de abordar este aspecto, con el fin de allanar el camino, explicaré la distinción entre lo que Foucault denomina, por un lado, poder, y por otro, dominación. Mientras que las relaciones de poder son siempre reversibles, modificables y se dan en el ámbito de libertades que *juegan* entre sí, los estados de dominación se instalan en el campo social coartando las posibilidades que abren las relaciones de poder, las anulan e impiden el actuar de los sometidos<sup>8</sup>. Reconocer la inmanencia de las reglas y la historia en general permite que, frente al estancamiento que se produce de vez en cuando en las sociedades, los individuos reaccionen contra ella en términos independentistas o descolonizadores<sup>9</sup>. Sin embargo, estas prácticas de liberación [*pratiques de libération*]-según las denomina Foucault- que se tornan necesarias si se está en un estado de dominación, no son suficientes en las relaciones de poder que suponen la libertad del otro. Mucho más importante que la liberación (y el supuesto acerca de una naturaleza humana que implica), son las prácticas de libertad [*pratiques de liberté*], las cuales son «*nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique*»<sup>10</sup>. En breve, las prácticas de libertad se ejercen de manera constante, se distancian del poder entendido como dominación y evitan el terror que podría conllevar un proceso de liberación sin sus consecuentes prácticas cotidianas. Constituyen, a la vez, una forma de gobierno que, por un lado, en su aspecto político, no se identifica con el sometimiento del otro y, por otro, en su variante ética, permite la autoformación del individuo, o dicho más precisamente, el derecho a conducirse de manera autónoma.

Para nuestro autor, el liberalismo se enmarca en las relaciones de poder. Frente a las políticas y procedimientos que, por un lado, el rey imponía sobre los súbditos en tanto sujetos de derecho y, por otro, las instituciones fijaban sobre el cuerpo de cada persona como en el caso de las escuelas, hospitales, manicomios, fábricas, prisiones<sup>11</sup>,

7 «Me interesa la racionalización de la gestión del individuo [...] la historia de esta racionalización tal como ella opera en las instituciones y en la conducta de las personas». (Trad. propia). FOUCAULT, Michel. «Foucault étudie la raison d'État». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, IV. 1980-1988. Gallimard, París, 1994, 39.

8 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, IV. 1980-1988. Gallimard, París, 1994, 710.

9 FOUCAULT, Michel. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, 710.

10 «necesarias para que este pueblo, esta sociedad y aquellos individuos puedan definirse formas admisibles y aceptables de su existencia o sociedad política». (Trad. Propia). FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», 710.

11 Sobre la prisión como técnica disciplinaria, véase FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2012, 265-296.



etc., el liberalismo parte del supuesto de que aquel a quien se gobierna es libre. De este modo, las medidas gubernamentales liberales no pueden contradecir aquello, antes bien, debe reforzar la libertad, más aún, el liberalismo, según Foucault, «consume libertad: es decir que está obligado a producirla y está obligado a organizarla [...] se presentará entonces como administrador de la libertad»<sup>12</sup>. Antes de mandar disciplinaria o soberanamente sobre los individuos, el Estado promoverá las acciones de los individuos dentro del campo delimitado por el gobierno. Se trata de lo que Foucault denomina «acción sobre acciones»<sup>13</sup> sobre el cual volveré en el siguiente apartado. Por ahora conviene preguntarnos cómo el juego del liberalismo opera y se ha mantenido casi intacto durante tanto tiempo aun cuando los sujetos actúan libremente. Pues bien, en tanto régimen de verdad, el liberalismo se ha impuesto como un discurso verdadero. Dicta al Estado, al mercado y a los individuos qué hacer, es decir, ordena, manda, pero lo hace de modo sutil afirmando la libertad de todos. El argumento utilizado es del orden de la naturaleza. El Estado, el mercado y los individuos tienen una naturaleza propia que dicta el mejor modo de operar en una sociedad que privilegia el *laissez faire* y, en el caso del ser humano, la naturaleza se emparenta con la racionalidad y una verdad interna que debe decir o al menos manifestar en cierta forma. Si se quiere conocer al individuo, entonces hay que dejar que cada uno hable sobre sí. «En efecto, ¿cómo se podría gobernar a los hombres sin saber, sin conocer, sin informarse, sin tener algún conocimiento del orden de las cosas y la conducción de los individuos?»<sup>14</sup>. Gobernar, en términos generales, precisa de la unión entre las reglas del juego y un poder que les brinde apoyo. Ahora bien, para entender el origen de esta práctica que obliga a decir la verdad más íntima de cada uno a un otro con el fin de descifrar nuestra propia naturaleza, se debe considerar el análisis foucaultiano sobre el desarrollo del cristianismo en los monacatos durante el siglo IV de nuestra era.<sup>15</sup> Desde una ética helenístico-romana enfocada en la moderación de los placeres con el fin de 1) mantener el dominio sobre sí, 2) demostrar que al gobernarse a sí se está capacitado para gobernar a otros y, 3) ser autárquico y vivir como hombre libre<sup>16</sup>, se pasa hacia una ética de la subyugación, la obediencia y la dependencia de uno hacia otro<sup>17</sup>. Es esta obediencia monacal-cristiana, a juicio de Foucault, la que persiste hasta el día de hoy con ciertas transformaciones que detallaré en el momento adecuado. Por lo tanto, el análisis que se ha hecho, especialmente a lo largo de la modernidad, sobre el monarca o el Estado

12 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France, 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, 84.

13 FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, IV. 1980-1988. Gallimard, París, 1994, 237.

14 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, 22.

15 Para un mayor desarrollo sobre este aspecto del cristianismo, véase la clase del 19 de marzo de 1980 en FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*, 285-323.

16 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo Veintiuno Editorial. Buenos Aires, 2014. 29.

17 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, 321-323.

debe avanzar hacia la obediencia de los sujetos. Frédéric Gros, filósofo francés, afirma que el verdadero problema político en la obra de Foucault es el de la obediencia, y agrega que «le vrai scandale, ce n'est pas celui du pouvoir, de l'abus de pouvoir, mais celui de l'obéissance, de l'abus d'obéissance»<sup>18</sup>. La obediencia, en tanto exigencia a decir la verdad de uno mismo a un otro, es una regla (impuesta externamente) que mediante un enlace entre la noción de verdad y una forma de subjetivación que se torna útil al liberalismo en tanto gobierno político de los humanos.

### 3. El interés: motor del liberalismo

Llegamos así al segundo punto de la cita con la cual inicia la sección dedicada a Foucault. Ya visto el aspecto del juego, ahora consideraré aquello que versa sobre el dejar hacer. Además, en paralelo, retomaré la idea de acción sobre acciones y algunos aspectos del poder pastoral.

*Laissez-faire laissez-passer*: tal es la consigna liberal del siglo XVIII. El mejor gobierno no es aquel que vigila día y noche a los sujetos. Mucho menos aquél que se alza con el poder del soberano y la ley para castigar a quienes franqueen la barrera de lo permitido. Un gobierno óptimo -según el retrato que Foucault hace del liberalismo- es aquel que deja hacer y deja pasar. Deja que sus ciudadanos actúen y permite que se desplacen y comercien libremente entre ellos y, para lograr aquello, el liberalismo introduce lo que Foucault denomina mecanismos de seguridad, los cuales se diferencian de los mecanismos disciplinares y mecanismos soberanos.

Por mecanismos de soberanía, Foucault refiere a una serie de estrategias que se basan en la concepción de la sociedad dividida entre soberano-súbditos atravesada por un código jurídico establecido. Para aquél que transgreda lo permitido, el soberano no dudará en mostrar su potestad a través del castigo infligido. En el orden soberano se juega «entre lo permitido y lo vedado»<sup>19</sup>. En contraste con este procedimiento, Foucault data en el siglo XVIII el nacimiento de los procedimientos disciplinarios. Estos no se definen en la dicotomía de la ley: sin eliminar el aspecto jurídico, se incorporan una serie de tácticas del orden de la evaluación y tratamiento de aquellos que han sobrepasado los límites legales. He aquí el fundamento por el cual la medicina, la psiquiatría, la psicología comienzan a adquirir relevancia en los procedimientos legales<sup>20</sup>. De este modo, en la disciplina se trata del castigo y la corrección.

Ahora bien, para conocer el modo en que opera la seguridad como noción estructurante del gobierno, avanzaré de manera indirecta desde el concepto 'medio' para una clarificación de los mecanismos de seguridad:

18 «El verdadero escándalo no es el del poder, del abuso de poder, sino el de la obediencia, del abuso de obediencia» (Trad. Propia). GROS, Frédéric. L'abus d'obéissance. En *Libération*, Francia, 19/06/2004.

19 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 21.

20 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1996, 105.

Los dispositivos de seguridad trabajan, fabrican, organizan, acondicionan un medio aun antes de que la noción se haya constituido y aislado. El medio será entonces el ámbito en el cual se da la circulación. Es un conjunto de datos naturales, ríos, pantanos, colinas, y un conjunto de datos artificiales, aglomeración de individuos, aglomeración de casas, etc. El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él.<sup>21</sup>

El medio es la condición de existencia de la práctica gubernamental moderna, entendiendo gubernamental no solo en su sentido ligado a las instituciones estatales, sino como una «*manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes*»<sup>22</sup> que puede darse en la familia, la relación pedagógica, la relación amorosa, entre otras. Tal como señalé anteriormente, la nueva forma de gobernar supone la libertad de los individuos y, por lo tanto, requiere aceptar el libre intercambio de bienes, de movimiento de sujetos entre Estados, de desplazamiento interno, la circulación de enfermedades, de delincuencia, etc. Aceptar estas condiciones -con la aleatoriedad que suponen- genera un desafío a quienes gobiernan: no se impondrán mediante el control del territorio o una reedificación del plano regulador. Aquí es donde entra en juego el cálculo, la probabilidad y la estadística. Toda una serie de elementos que apuntan a prevenir (antes que castigar) comportamientos peligrosos/de riesgo para los ciudadanos.

Dicho de otro modo, la primacía de la atenta vigilancia sobre cada uno es desplazada por la *acción a distancia*, es decir, una forma de conocer el actuar de la población frente a determinados fenómenos como las tasas de nacimiento, mortalidad, crimen, morbilidad, etc., de «organizar la circulación, suprimir sus aspectos peligrosos, distinguir entre buena y mala circulación, maximizar la primera y reducir la segunda»<sup>23</sup>. El gobierno asume la tarea de administración antes que la vigilancia directa. Deja actuar, deja pasar. Su rol ahora se enfoca en controlar, mediante estudios estadísticos, que los fenómenos perjudiciales como las enfermedades, la mortalidad o la delincuencia no intervengan en el bienestar de la población, «sin desconocer, por supuesto, que jamás se los suprimirá del todo»<sup>24</sup>.

La población, en términos foucaultianos, debe entenderse como el conjunto de individuos condicionados a partir de variables biológicas, ambientales (datos naturales) y sociales (datos artificiales). No es la simple sumatoria de personas, ni la definición de aquellas conforme al territorio que habitan. Su formación está condicionada por el territorio, el clima, la enfermedad, la mortalidad, y grupos de riesgo según su edad y sexo, etc. Así, la idea de población remite a todo el medio que condiciona la existencia de los humanos. A través del

21 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 41.

22 «manera de dirigir la conducta de individuos o grupos» (Trad. Propia). FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir», 237.

23 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 38.

24 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 39.

medio son conformados los individuos. Se rompe así con la idea de un yo ensimismado o aislado de las condiciones históricas-materiales que lo rodean y, el análisis se desplaza hacia el sujeto (aquel que por definición está sujeto; lo cual no implica en ningún caso una especie de determinismo o una naturaleza perdida).

En breve, los mecanismos de seguridad se juegan en la dicotomía entre el riesgo y el cálculo. Entre lo peligroso y lo controlable estadísticamente. Entre los fenómenos naturales y artificiales. Por último, entre la voluntad libre de los gobernados y la racionalidad calculadora de los gobernantes. Para sintetizar, la filósofa francesa, Judith Revel, los define del siguiente modo:

Junto a las técnicas de individualización, habría que dar razón de un dispositivo paralelo —no contrario a las disciplinas individualizantes ni consecutivo a ellas, sino contemporáneo y complementario— consistente en determinar “conjuntos homogéneos de vivientes humanos” y asignarles una economía de los poderes específica.<sup>25</sup>

He omitido intencionalmente uno de los elementos que se encuentran en constante circulación, a saber, el interés de los sujetos. Si aquel sobre quien se gobierna es libre, pues también lo es en sus *intereses*, deseos, pasiones, afecciones sobre el mundo. Esto no significa que podría saciar todos y cada uno de sus deseos, sino -y este es el punto esencial- dentro de los márgenes que la razón gubernamental moderna señala a cada individuo. Pero ¿cómo un tercero llega a codificar, a conocer los deseos más íntimos de cada uno?

En una conferencia dada en la Universidad de Stanford el año 1979, Foucault distinguirá entre lo que llama poder pastoral y razón de Estado. El poder pastoral se caracteriza por concebir la relación gobernante-gobernados de un modo exclusivamente jerárquico y dependiente. Así como un pastor cuida, alimenta, atiende las enfermedades de sus ovejas, el gobernante debe asumir su rol de guía de la grey. Para lograr esto, los sacerdotes al interior de las órdenes monacales (y posteriormente el rey) utilizarán dos procedimientos heredados de algunas escuelas de pensamiento de la Antigua Grecia: la dirección de conciencia y el examen de conciencia. No obstante, los intelectuales del cristianismo primitivo modifican ambas actividades. El examen, que para los griegos correspondía al ejercicio de uno sobre sí mismo con el fin de controlar las pasiones, en el caso de la tecnología pastoral se torna externo: el sujeto vuelca toda su interioridad para el ulterior juicio del pastor. De modo correlativo, la dirección de conciencia, que se caracterizaba por la petición libre de consejos de conducta a otros individuos, establece una relación de dependencia y guía estricta por parte del pastor. El rebaño, por lo tanto, solo podrá mantenerse alejado del pecado y la consecuente salvación, solo si se muestra del todo transparente con el pastor y renuncia a su voluntad para vivir *obedeciendo*.

25 REVEL, Judith. *Diccionario Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, 112.

Es sabido que la salvación en la doctrina cristiana se establece de manera individual, por ello, no será suficiente que el pastor vele por las ovejas en su conjunto. Debe atender a las necesidades de cada una para lograr la tarea propuesta. Esta es la característica teleológica del poder pastoral que destaca Foucault. Luego, gracias a la dirección de conciencia y examen se pone en juego todo «un intercambio y *circulación* compleja de pecados y de méritos»<sup>26</sup>. Libre tránsito de deseos, placeres, miedos, actos pecaminosos: el costo de poner en libertad la *expresión* del deseo es la confesión y su posterior codificación<sup>27</sup>. No obstante, toda la teoría del poder pastoral sobre todos y cada uno (*omnes et singulatim*), recién podrá enmarcarse en una práctica gubernamental, según Foucault, con el surgimiento de la razón de Estado en el siglo XVI. La diferencia elemental de este tipo de orden estatal refiere a dos cosas: por un lado, el gobierno estatal abandonará el modelo mimético, de imitación, en donde gobernar equivalía a gobernar como lo hace Dios o como se gobierna una familia<sup>28</sup>. Por otro lado, el mejor modo de regir es conociendo la naturaleza de lo gobernado. Dicho de otro modo, y en vista de la preeminencia que adquiere el Estado en este tiempo, se requiere saber la naturaleza del Estado.

Ahora bien, tal como señalé anteriormente, la forma liberal de gobierno requiere el conocimiento del medio, la libertad de los sujetos y la noción de población. ¿Cómo puede acoplarse la propuesta del *omnes et singulatim* a esta nueva tecnología? Justamente, mediante el concepto de población: la única forma de mantener e incrementar el poder estatal es apearse a sus leyes naturales: dejar hacer, dejar pasar. La fórmula de *laissez-faire laissez-passer* se da a través de la cuantificación de los fenómenos sociales-ambientales mediante cálculos probabilísticos. Por lo tanto, la administración correcta del Estado requiere atender a todos y cada uno de los sujetos que componen el medio:

Hombres y cosas son contemplados en sus relaciones: la coexistencia de los hombres sobre un territorio; sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que intercambian en el mercado. Se interesa también por la manera cómo viven, por las enfermedades y los accidentes a los que los hombres están expuestos.<sup>29</sup>

Si seguimos la tesis de Foucault en la conferencia aludida, nunca en la historia de Europa occidental se había asistido a un proceso por el cual la vida biológica y lo artificial se diesen en conjunto como mecanismo de poder. El poder pastoral, en tanto conocimiento de cada individuo y la totalidad de ellos, se laiciza (si se me

26 FOUCAULT, Michel. «Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política». En *La vida de los hombres infames*. Altamira, La Plata, s/f, 125. (La cursiva de la cita es mía).

27 El lector podrá encontrar un análisis detallado sobre el poder pastoral, además del texto citado en la nota anterior, en FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 157-186 (Clase del 19 de febrero de 1975).

28 Esta diferencia entre la naturaleza del gobierno de la casa y de la polis ya había sido recalçada por Aristóteles al inicio del libro I de la Política. Véase ARISTÓTELES. *Política*. Gredos, Madrid, 2007, 1252a-1252b.

29 FOUCAULT, Michel. «Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política», 132.

permite llamarlo así), para operar al interior de la razón gubernamental moderna<sup>30</sup>.

La característica principal de esta forma de gobernar radica en conocer los intereses de los sujetos, cómo estos entran en el juego del interés individual y, al mismo tiempo, beneficiando el interés grupal. La regla del juego liberal señalado por Foucault es clara: su acción está dada a partir de la garantía de libertad que proporciona a los individuos. Su criterio de acción se rige por la *utilidad* de la intervención. Ahí donde puede remover los obstáculos para la libre circulación, intervendrá. Por el contrario, el gobierno cede espacio a los saberes para que estos operen desde su naturalidad (el mercado, por ejemplo).

El gobierno no sólo no debe interferir en el interés de nadie; es imposible que el soberano pueda tener sobre el mecanismo económico un punto de vista capaz de totalizar cada uno de los elementos y de combinarlos de manera artificial o voluntaria. La mano invisible que combina espontáneamente los intereses prohíbe, al mismo tiempo, todo tipo de intervención y, más aún, todo tipo de mirada desde arriba que permita totalizar el proceso económico.<sup>31</sup>

A su vez, los diversos saberes que actúan desde una pretendida naturalidad conforme a su objeto se refuerzan por la entrega de información que los individuos les proporcionan libremente a través de sus intercambios. Los valores en la cámara de comercio, por ejemplo, se regulan a partir de las decisiones que ciertos individuos, en base a sus *intereses*, establecen. En esta situación, a partir de las adquisiciones, ventas y contratos, los individuos ofrecen datos cuantificables al resto de los interesados.

El mismo procedimiento se da conforme al saber que hoy en día utilizamos en torno a la sexualidad<sup>32</sup>. Distanciándose de la tesis represiva freudiana, Foucault afirma que, a partir del examen y dirección de conciencia, la sexualidad vivida como arte (*ars sexualis*), es decir, una cuestión que remite antes al dominio sobre las propias pasiones más que a un código o a su utilidad, se torna una ciencia sobre la sexualidad (*scientia sexualis*). La técnica pastoral de la confesión accede a los intereses de cada uno, explota todo lo que pueda ser dicho, torna dóciles los cuerpos y, durante el siglo XIX, establece una serie de enfermedades derivables de cuestiones asociadas a la sexualidad. A partir de esta liberación del diálogo sobre lo sexual, de lo que hoy llamamos un especialista, la relación de gobierno de sí mismo ingresa en el campo de las prácticas de gobiernos sobre el otro. He aquí reflejado el consumo de la libertad que requiere la forma con que se gobierna en la actualidad.

...estudiar la genealogía del objeto “sexualidad” a través de una cantidad determinada de instituciones quería decir tratar de señalar,

30 Una descripción semejante y detallada puede encontrarse en FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir», 229-231.

31 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 323.

32 Para el análisis detallado de la sexualidad como ciencia, véase FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2014, 53-74.

en cosas como las prácticas de la confesión, la dirección de conciencia, el informe médico, etc., el momento en que se produjeron el intercambio y el cruce entre determinada jurisdicción de las relaciones sexuales que definían lo permitido y lo prohibido y la veridicción del deseo, que es aquello en que se manifiesta actualmente la armazón fundamental del objeto “sexualidad”.<sup>33</sup>

En síntesis, la atención que Foucault brinda a las técnicas que comenzaron a utilizarse en determinado momento histórico (dirección y examen de conciencia, confesión, relato médico) se encuentra fundamentada en que solo a través de la explicitación de estos podremos saber cómo llegó a constituirse lo que hoy se considera verdadero en el campo de las ciencias y su descripción del humano, como si se tratase de hallar aquella naturaleza humana que nos ha sido vedada, prohibida, enajenada. La verdad de la sexualidad adquiere su valor entonces en un *laissez-faire* de los intereses individuales codificados en la trama de lo que hoy denominamos sexología.

La cuestión del *interés* como aspecto individual y beneficioso para la sociedad administrada por la razón calculadora gubernamental, la permisión respecto del dejar hacer, los mecanismos de seguridad y la necesaria libertad y consumo de esta, indican que el problema del gobernador no pasa ahora por decir que no, por disciplinar los cuerpos, sino por volver dócil a cada uno mediante la obediencia de preceptos externos que no pretenden la autonomía, en fin, por saber decir sí a los intereses de cada uno para su posterior codificación; saber cómo, en qué medida y cuándo hacerlo<sup>34</sup>.

Tanto en la sección anterior como en esta se ha planteado el problema del liberalismo como forma de gubernamentalización moderna. Se ha visto la lógica de un Estado que gobierna lo menos posible sin abandonar la atención a todos y cada uno de sus ciudadanos, sin dejar de guiar sus conductas a partir del estudio de la población. No obstante, todo el análisis sobre el gobierno de los humanos por los humanos requiere una contraparte, y es que, en definitiva, «no puede ser disociada, me parece, la cuestión de «¿cómo no ser gobernado?»<sup>35</sup>.

#### 4. Gobierno y rebelión

¿Cómo no ser gobernado? La pregunta, desde el análisis que realiza Foucault sobre la modernidad, en específico el movimiento enmarcado en la Reforma, no tiene que ver con un anarquismo político en la medida de rechazar cualquier autoridad y la idea misma de ser gobernado. Rechazar ser gobernado sugiere, así, la idea de no ser gobernado del modo en que efectivamente se está llevando a cabo<sup>36</sup>.

33 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 53.

34 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 97.

35 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 7.

36 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 7-8.

Frente a un poder que hacía prevalecer la lectura guiada de las Sagradas Escrituras y su tentativa a no cuestionar las doctrinas y la veracidad en ellas expresadas, un grupo de individuos comenzó a exigir la lectura de la Biblia como una actividad personal que solo requiere del intelecto humano. Asimismo, su veracidad deberá ser comprobada conforme a criterios objetivos. La modernidad, específicamente el siglo XVII estará plagada de autores destinados al análisis de las Escrituras. La interpretación de dicho texto llegará incluso a justificar filosóficamente posiciones políticas. Sin embargo, ya en el siglo XVI, el filósofo francés, Etienne de La Boétie, dedica un pequeño texto (lamentablemente, el original no ha llegado a nuestras manos) al análisis sobre el problema del gobierno y el consentimiento -o no- de los gobernados, en una palabra, al problema de la obediencia.

En *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* o *El Contra Uno* (*Discours de la servitude volontaire*), La Boétie se pregunta ¿qué hace que un grupo determinado de personas se someta voluntariamente a las órdenes dadas por el regente? La interrogante que plantea nuestro autor no es solo filosóficamente relevante en tanto presenta la relación problemática entre gobernantes y gobernados, -cuestión que atraviesa las diferentes corrientes filosófico-políticas que existen-, sino a la vez, por dos cuestiones centrales: la pregunta por el *origen* de aquella relación y la aceptación del yugo por parte de los gobernados.

A diferencia de las teorías contractualistas posteriores a La Boétie, cuyas propuestas realizan el recorrido desde un estado de naturaleza hacia la sociedad civil gracias a un pacto entre todos los individuos, la investigación de nuestro filósofo refiere específicamente acerca de las condiciones históricas que permiten que miles se sometan a la voluntad de una persona. Con esto no quiero decir que La Boétie atienda a una serie de elementos como la economía, la política, la diplomacia y las analice en su forma particular y el modo en que estas se conectan con otra con el fin de especificar cómo llegó tal o cual soberano a gobernar de esa forma. Aun cuando nuestro autor no haga este ejercicio -el cual sería más cercano al tratamiento que Foucault hace de la historia-, su explicación sobre las causas de la tiranía no es trascendental. Si un gran contingente de ciudadanos ha decidido seguir a un rey y ponerse bajo su poder, entonces su explicación solo puede encontrarse en la motivación de quienes lo componen. La idea que señala La Boétie para explicar esto es sencilla y tal vez en ello radica su fuerza: el poder del regente se basa en 1) quienes lo apoyan, en sus seguidores más fieles -que, según La Boétie, suelen ser un promedio de cinco personas-, 2) en las costumbres que mantiene una determinada sociedad, y 3) en el miedo que logra infundir en quienes ya están subyugados.

Son cuatro o cinco los que sostienen al tirano, cuatro o cinco los que imponen por él la servidumbre en toda la nación. Siempre han sido cinco o seis los confidentes del tirano, los que se acercan a él por su propia voluntad, o son llamados por él, para convertirse en



cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, rufianes de sus voluptuosidades y los que se reparten el botín de sus pillajes.<sup>37</sup>

El débil hombre de dos ojos, una nariz y una boca, solo adquiere poder mediante la red que se teje alrededor de él a partir de estos cinco individuos quienes, antes de interesarse por el bienestar del pueblo o del rey mismo, anhelan las ganancias que pueden extraer a partir de sus servicios. La avaricia y el egoísmo constituyen los engranajes de su motor interno. Mientras mejor demuestren su desempeño y lealtad -al punto de aceptar que el rey los humille directamente-, más bienes obtendrán. Luego, se ve que incluso este pequeño grupo se subyuga libremente en esta cadena de órdenes-recompensas. La problemática es evidente: quien se inclina ante el rey a partir de su libertad, renuncia a ella en ese momento. Pero aún hay más, estos individuos movidos por la codicia tienen a su cargo a cientos de hombres, y estos cientos a miles, hasta llegar a millones. Entre gobernadores y gobernados presenciamos entonces una línea jerárquica de no reciprocidad y voluntad unilateral. La Boétie recusará de esta estructura política por presentarse como ilegítima en cuanto no reconoce la libertad de cada individuo. Más aún, al señalar este desequilibrio entre individuos, La Boétie deduce que entre ellos no podría existir la verdadera amistad. Sobre esto volveré en la siguiente sección.

Quien no conoce la libertad por nacer subyugado, dice La Boétie, difícilmente podrá desearla<sup>38</sup>. Quien no ha escuchado los actos por los cuales los pueblos se han despojado de una intervención externa o el dominio impuesto por uno de su misma localidad, difícilmente podrá diferenciar entre la esclavitud y la libertad. Lo mismo puede decirse de la fuerza de la educación y de aquellos que se sienten cómodos en la servidumbre. Disculpémoslos, insiste La Boétie. Esta es precisamente la fuerza de la costumbre, la cual ciega a los humanos y los acostumbra a la obediencia sin conocer los placeres de la libertad. A pesar de esta situación, «aparecen algunos, más orgullosos y más inspirados que otros, quienes sienten el peso del yugo y no puede evitar sacudírselo, quienes jamás se dejan domesticar ante la sumisión<sup>39</sup>». En ellos, radica la esperanza del resto, en aquellos que se han instruido lo suficiente en la historia de la humanidad como para ver opresión donde otros perciben una cuestión natural. La costumbre forma una segunda naturaleza.

Debido a esta recurrente y esperanzadora llama de pasión en el corazón de quienes desean la libertad, el gobernador está siempre en peligro, siempre en posición de que la relación de poder sea invertida. Por ello, utilizará, según La Boétie, una serie de herramientas para infundir el miedo en la población. «Bajo el yugo del tirano, es más fácil volverse cobarde y apocado»<sup>40</sup>. La costumbre enceguece al observador, le impide escuchar las victorias de otros tiempos y lo torna sumiso. Empero, este mismo miedo que el rey intenta dirigir hacia los gobernados, retorna

37 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Terramar, Buenos Aires, 2008, 67.

38 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 58.

39 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 59.

40 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 61.

hacia él en tanto vive con la amenaza constante de la pérdida de su poder: «el tirano jamás piensa que su poder está del todo seguro hasta el momento en que, por debajo de él, no haya nadie con valor»<sup>41</sup>. ¿Qué hacer para combatir el yugo que el rey y sus secuaces intentan cernir sobre la multitud? Un simple acto: negar el apoyo a quien gobierna.

La propuesta de La Boétie es, en este sentido, pacífica. La posibilidad de establecer un gobierno legítimo, es decir, uno en donde la sociedad coexista por la libertad y el apoyo mutuo antes que el miedo, solo es posible mediante la negación de los gobernados a seguir siendo sometidos. En el *Discours* no se habla de revolución. Quizás, si se pueda afirmar que el propósito del texto es una interpelación a la rebelión cuando las libertades se vean opacadas.

En el acto de rebeldía frente a quien quiera someter la propia libertad, nuestro autor establece un paralelo con los animales. Así, el pez que es sacado de su medio natural lucha incesablemente por su vida antes de ser esclavizado, pues sabe que, habiendo conocido la libertad, nada le sería peor que la servidumbre. Lo mismo aplica para el elefante que rompe sus colmillos contra el árbol cuando está siendo aprisionado con la esperanza de que los cazadores tomen el marfil que desean y lo dejen en libertad<sup>42</sup>.

El mejor modo de romper con la escala jerárquica en que se introducen a los humanos en un gobierno despótico es desobedecer, comenzar a pensar el problema del autogobierno. Como fue mencionado más arriba, la pregunta sobre el gobierno acarrea la del no ser gobernado. Para La Boétie, el gobierno de sí pasa por la cuestión central referente a que «para obtener la libertad, no hay más que desearla»<sup>43</sup>.

A partir de lo aludido en este apartado es posible extraer cuatro nociones fundamentales para una mayor comprensión de la obra del filósofo: naturaleza humana, Dios, Uno y libertad. En primer lugar, la naturaleza humana. La naturaleza, dice La Boétie<sup>44</sup>, es el ministro de Dios. Lo anterior equivale a decir que para cada cosa que existe es ella quien dicta su forma de ser. Así, en la naturaleza no hay nada irracional, pues ella está «llena de razón siempre» (52), y esta ha hecho a todos los humanos iguales entre sí, como hermanos (51). En esto consiste la naturaleza humana: actuar conforme a la fraternidad natural que nos debemos los unos a los otros. Sin embargo, en el caso de los seres humanos ocurre algo extraño. Los animales, como se ha visto, manifiestan su pesar cuando se ven privados de la vida que llevan. En cambio, en el análisis que el filósofo ofrece sobre la humanidad, esta es detallada en su carácter dócil y servil frente a un individuo.

41 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 62.

42 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 53. En la película *Rise of the Planet of the Apes* (El origen del planeta de los simios), hay una escena en la cual el observador puede apreciar la fuerza de la palabra 'no'. No es casualidad que la primera palabra que César expresa, el simio principal, es un no rotundo frente a aquel cuidador que maltrataba a él y sus compañeros.

43 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 48.

44 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 51.

Desde el momento en que se opta por vivir guiándose según los preceptos de otro que domina, a su vez, al resto, el humano no se animaliza, pues el reino animal siempre encuentra el modo, incluso domesticado, de mostrar discordia frente a la obligación. Más bien, asiste al olvido de su propia naturaleza y se conduce a ciegas sin deseos propios ni el uso de la razón. Aquí cobra importancia las tácticas empleadas por el monarca para mantener costumbres, omitir historia de revueltas e infundir miedo en la población, pues estas últimas parecen alejarse con mayor tenacidad al corazón humano que el estudio y razonamiento.

Pasemos ahora al concepto de libertad. El texto de La Boétie ofrece esta antropología que, si bien prescinde de un análisis detallado, señala algunos lineamientos generales tales como, la igualdad entre todos, la semilla de virtud alojada en el alma humana y la debilidad de la razón ante la intensidad de las pasiones. Visto así, La Boétie mantiene un dualismo clásico en filosofía entre cuerpo y alma en donde esta última debe prevalecer para vivir conforme a la naturaleza. La característica más importante que el filósofo atribuye al ser humano y que, en cierto sentido, adelanta las ideas que serán desarrolladas por el existencialismo, es aquella que afirma que el humano es un «ser nacido para realmente ser libre» (53). La libertad es indisoluble de la naturaleza humana y una se entiende a la luz de la otra. Más aún, «no sólo nacemos con nuestra libertad, sino también con la voluntad de defenderla» (52), y este carácter volitivo puede expresarse mediante la negativa a seguir obedeciendo. Si un pueblo ha olvidado su naturaleza, aparecerán individuos dispuestos a negar el poder, a defender la libertad propia y del resto y el anhelo por la fraternidad.

Son pocas las veces en que La Boétie alude explícitamente a Dios. Uno es el caso ya visto en que la naturaleza actúa como su ministro. Otro, es aquel que encontramos en el cierre del escrito que reproduzco a continuación:

Aprendamos pues de una vez, aprendamos a obrar bien. Miremos al cielo y, tanto por nuestra dignidad como por simple amor a la virtud, dirijámonos a Dios todopoderoso, honrado testigo de nuestros actos y justo juez de nuestras faltas. Por mi parte, pienso –y creo no equivocarme– que no hay nada más contrario a Dios, tan bondadoso y justo, que la tiranía. En lo más hondo de los abismos, Él reserva sin duda a los tiranos y a sus cómplices un terrible castigo. (74)

La primera parte de la cita hace eco de los consejos que las doctrinas filosóficas de la Antigüedad daban a quienes adherían a ellas. Un ejemplo claro es el del estoico Marco Aurelio cuando sentencia en IV.1 «Modérate de una vez»<sup>45</sup>. En el caso de La Boétie el llamado es similar en tanto no requiere de códigos o prohibiciones legales que ligen determinada actitud con tal o cual castigo, sino únicamente de una atenta observancia a nuestra naturaleza. Todo acto tiránico se aleja del

<sup>45</sup> AURELIO, Marco. *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Gredos, Madrid, 2001, 38. La referencia en números romanos (libro) y arábigos (capítulo) que señalo en el cuerpo del texto refiere a la paginación original de las *Meditaciones*.

plan que la naturaleza, ministro de Dios, ha designado a los seres humanos. Así, la organización de la sociedad, o al menos la estructura monárquica que critica La Boétie es debatida mediante un fundamento teológico. Es cierto que, en un segundo momento de la cita, podemos encontrar premisas sobre el castigo, pero este es supraterrrenal y aun así si bien se habla de los abismos, no encontramos nada semejante a una idea paradisíaca. Por ello, con el fin de evitar una sobre interpretación del texto, preferiría afirmar que el último pasaje del *Discours* es de carácter retórico con una intención definida conforme a la religiosidad imperante de la época. Si se desea mantener la coherencia del texto y la libertad natural que se postula, es preciso no contar con esperanzas *post mortem*, de lo contrario, dicho aliciente iría en desmedro de la rebelión y la negación a obedecer que nuestro autor busca avivar en cada uno de sus lectores. De lo anterior es posible concluir dos cosas. En primer lugar, la existencia de Dios se aleja del mundo político postulado por La Boétie; tanto en la tiranía como en la república, el poder se arraiga según los vínculos que establecen los humanos entre sí. La segunda conclusión, avanzando más allá de lo que ofrece explícitamente el texto, refiere a la nula necesidad de instituciones ligadas a un gobierno de tipo autoritario o religioso. ¿No es el Papa el nexa entre los humanos y Dios? ¿Y qué ocurre en el caso de una monarquía basada en un linaje o elección divina? ¿Cómo podrían los individuos negarse a dichas instituciones? La eliminación del carácter trascendente de aquellas podría constituir el primer paso para lograr el objetivo propuesto por el autor del *Discours*.

El Uno, aquel que aparece en el subtítulo del texto (aunque este no es obra de La Boétie), adquiere de este modo dos sentidos: el Uno como monarca y el Uno como Dios. Ambos son criticados. El primero debido a la transgresión que comete contra la naturaleza al no respetar la libertad de los humanos. El segundo, en tanto recurso utilizado por ciertos individuos para ligar su gobierno a cuestiones divinas. En breve, ambos sentidos son objetados a causa de su estructura jerárquica que dispone a ciertos individuos bajo los órdenes de otro. No obstante, hay un tercer sentido del Uno que podemos extraer de la pluma de La Boétie. En un pasaje, nuestro autor afirma que la libertad permite el sentimiento de comunidad que ha dispuesto la naturaleza, en la cual tiene lugar la máxima «cada uno por el bien de todos, cada uno por sí» (61). Este Uno sería superior a cada individuo, a la suma de aquellos y de un carácter diferente al monarca; en una palabra, sería el Uno que aúna lo diverso en sí. La unión de los humanos en la cual se reconoce la individualidad de cada uno y la fraternidad con la cual deben actuar. Es el nexa entre lo universal y lo particular al nivel inmanente de la política sin recurrir a estructuras jerárquicas.

La Boétie no es ingenuo, sabe que un ‘no’ masivo es casi imposible. Por ello, no pide a cada uno de los subyugados que alen sus armas contra el gobierno tiránico del rey y sus fieles servidores. La base de la rebelión no está puesta en

la acción violenta, en el heroísmo de una persona. Esto último, por cierto, sería desmedido por ser característico de alguien temerario antes que valiente. Se trata, ante todo, de desear la libertad, de quererla. Sin esa actitud inicial, la servidumbre está pactada.

Podrías liberaros de semejantes humillaciones –que ni los animales soportarían– sin siquiera intentar hacerlo, únicamente queriendo hacerlo. Decidíos, pues, a dejar de servir, y seréis hombres libres. No pretendo que os enfrentéis a él, o que lo tambaleéis, sino simplemente que dejéis de sostenerlo. Entonces veréis cómo, cual un gran coloso privado de la base que lo sostiene, se desplomará y se romperá por sí solo.<sup>46</sup>

En síntesis, el gobierno contra el cual se alza el *Discours* encuentra sus bases en el consentimiento libre –temeroso o acostumbrado– de los gobernados a pesar de los gritos que provienen del fondo de su alma clamando por libertad. Luego, si la servidumbre es voluntaria, entonces lo que está en juego es la libertad de todos y cada uno, mas esta es la clave. Donde hay poder, hay posibilidad de revertir dichos efectos.

## 5. Foucault y La Boétie: Un gobierno entre humanos libres

Comprendo que, tal vez, existen filósofos que podrían aportar mayor claridad al problema de la obediencia y la autonomía que describe Foucault. Sin embargo, uno de los puntos fuertes de trabajar a ambos autores en conjunto es la poca investigación al respecto en español y algunas alusiones que el propio Foucault dedicó directa o indirectamente a La Boétie. Una de ellas es esta cita que nos permite contrastar la teorías en juego: «*Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la «servitude volontaire» (comment pouvons-nous désirer être esclaves ?)*»<sup>47</sup>. En efecto, la servidumbre voluntaria pone el enfoque en la renuncia que el individuo hace de su libertad. En la propuesta filosófica de Foucault, la libertad nunca es eliminada del todo; subsiste en el fondo de cada uno y ante todo intento por suprimirla. Nunca es posible un poder «absolutamente absoluto»<sup>48</sup>. Por lo tanto, se trata de una disputa por el ejercicio de la libertad, antes que por una naturaleza olvidada. Sin embargo, y a pesar del carácter intelectualista de La Boétie, en ambos casos la libertad es fundamento para la acción y encuentra su punto de arranque en la negación a seguir obedeciendo. «*c'est parce qu'il y a de telles voix que le temps des hommes n'a pas la forme de l'évolution, mais celle de l'«histoire», justement*»<sup>49</sup>. El

46 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 50.

47 El problema central del poder no es el de la «servidumbre voluntaria» (¿Cómo podríamos desear ser esclavos?) (Trad. Propia). FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir», 238.

48 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?». En *Dits et écrits*, III. 1976-1979. Gallimard, París, 1994, 791.

49 «es precisamente porque existen tales voces que el tiempo de los humanos no tiene la forma de la evolución, sino

poder, ni bueno ni malo según Foucault, se robustece si nada le sale al paso. De ahí que sea importante la sublevación que emerge a partir del 'no', del malestar que provoca el seguir obedeciendo reglas externas. En ambos casos se prima la autonomía y la no-subyugación del otro.

Una segunda alusión a la obra de La Boétie se encuentra en una conferencia dictada el 27 de mayo de 1978, donde Foucault declara: «la crítica será el arte de la *inservidumbre voluntaria*, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendrá esencialmente como función la desujeción [*désassujettissement*] en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad».<sup>50</sup> Ante todo, es necesario aclarar algunos conceptos implícitos en la cita. Iniciaré con la explicación de 'crítica' y concluiré con 'inservidumbre voluntaria' como forma esencial para establecer un gobierno entre humanos libres que reconocen dicha característica en el otro.

En palabras del pensador francés, la crítica consiste en «el arte de no ser de tal modo gobernado»<sup>51</sup>. Ya vimos al inicio del apartado anterior lo que significaba en esta situación el no querer ser gobernado de *tal* modo. Mas es preciso destacar que Foucault utiliza la palabra arte. Pareciera ser que cuando emplea este vocablo, Foucault intenta contraponer el arte a una verdad absoluta. El arte, al igual que el juego, requiere reglas, no obstante, el arte no se reduce a un juego. Si me apego al sentido griego del arte, entendido como técnica, entonces puedo definirlo, sin trastocar el pensamiento de Foucault, como un conjunto de reglas que, basadas en la práctica, permiten pensar de forma teórica. El arte de la crítica tomaría, por un lado, los elementos concretos: «¿Cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros»<sup>52</sup>, cómo se ha llegado a ser gobernado por tal persona y de tal modo? Por otro lado, se preguntaría sobre los aspectos teóricos del gobierno: «¿por quién se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible?»<sup>53</sup>. La crítica nos ayudaría entonces a conocer el proceso mediante el cual los humanos han llegado a conformarse como tales y, a través de ello, pensar una nueva forma de goberarnos.

En el sentido recién descrito acerca de la crítica, recordar a La Boétie podría ser de utilidad. Cuando el filósofo afirma que basta con desear la libertad y negarse a seguir sirviendo al tirano y su séquito, podemos aplicar la crítica foucaultiana. Dicho de otro modo, es la pregunta que La Boétie plantea sobre la inmanencia de la historia y el ascenso de los tiranos. Tal como lo plantean -muy creativamente- Pieters y Roose en el título de su escrito, el decir 'no' se vuelve un arte<sup>54</sup>. Avanzando

---

de la historia» (Trad. Propia). FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?», 794.

50 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 11. La cursiva es mía.

51 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 8.

52 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 110.

53 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 110.

54 PIETERS, Jürgen y ROOSE, Alexander. «The Art of Saying 'No'. Premonitions of Foucault's 'Governmentality' in Étienne de La Boétie's Discours de la servitude volontaire». En DEPLOIGE, Jeroen y DENECKERE, Gita (eds.). *Mystifying the Monarch. Studies on Discourse, Power, and History*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, 79.

más allá de lo ofrecido por estos autores, el arte de decir ‘no’ se reflejaría, según el parecer de quien escribe, en reflexionar sobre el momento, el lugar y el modo en que se niega la orden autoritaria. Descartar la revolución (o al menos privilegiar las prácticas de libertad, la sublevación por sobre las prácticas de liberación) no impide pensar estratégicamente hacia el futuro.

La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga «obedece», es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el *obedece* o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma<sup>55</sup>.

La crítica en tanto arte ofrecería el desplazamiento necesario para la libertad, para avanzar desde la norma externa hacia la autonomía. Por ello, no es la violencia lo que debilitará el gobierno (aun cuando en la historia ha sido un componente importante)<sup>56</sup>, sino el retirar el apoyo a un gobierno ilegítimo; se trata en resumidas cuentas de sobreponerse a la docilidad y la costumbre que nos lleva a obedecer en todo a quien gobierna. «El que creyera que son las alabardas y la vigilancia armada las que sostienen a los tiranos -afirma La Boétie-, se equivocarían bastante»<sup>57</sup>. Sin duda alguna las armas y la seguridad son instrumentos que no se deben menospreciar, mas el liberalismo y el neoliberalismo, a través de su lógica basada en la pareja riesgo-cálculo, ha logrado situar el gobierno de unos sobre otros mediante la docilidad con que cada uno de nosotros obedecemos -sabiéndolo o no- a sus preceptos. En este punto, la servidumbre voluntaria debería ser comprendida (o reemplazada), a juicio de quien suscribe, como *obediencia voluntaria*. No *deseamos* la esclavitud, sino obedecer. Y ello, a través de una serie de mecanismos de subjetivación descritos en los apartados precedentes. Uno de los ejemplos actuales más concretos (además del hiperconsumo, la sobreproducción y la concepción de sí mismo como empresario) para reconocer la obediencia voluntaria consiste en la cantidad de datos personales, académicos, familiares y laborales que entregamos libremente en las redes sociales. El consumo de la libertad y la exigencia a decir toda nuestra verdad, encuentran aquí su punto más nítido de aplicación. La información que cada uno de nosotros suministra a diario en internet es reunida, codificada y administrada con el fin de influir en la perspectiva que tenemos de las cosas. La visión de mundo del neoliberalismo, en tanto exacerbación del *laissez-faire* en conjunto con un control del gobierno institucional para llevar a cabo

55 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 13.

56 «La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen». FOUCAULT, Michel. «Frente a los gobiernos, los derechos humanos». En FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*, Altamira, La Plata, s/f., 139.

57 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 67.

sus mandatos, consiste en un «Arte de gobernar en la verdad, arte de gobernar en la racionalidad del Estado soberano, arte de gobernar en la racionalidad de los agentes económicos y, de una manera más general, arte de gobernar en la racionalidad de los mismos gobernados»<sup>58</sup>.

La inservidumbre voluntaria, será entonces la atención a todo el proceso histórico y el entramado entre la verdad y la subjetividad, por el cual hemos devenido sujetos, con el fin de desujetarnos. Se trata de resistir a la naturalización que imponen los saberes-poderes (Foucault) y las tácticas que utiliza el gobierno para hacer creer a los ciudadanos que este es el mejor de los mundos posibles, convencéndolos de que su servidumbre es el mejor modo de vivir (La Boétie).

Sin embargo, no todo se trata de resistencias enfrentadas a poderes. De lo contrario, el querer romper con la lógica liberal que gobierna sobre los deseos y el cuerpo de los humanos siempre correría el riesgo de ser reemplazada por una nueva forma en la cual unos pocos gobiernan y muchos son gobernados (incluso, en ciertas ocasiones, tiránicamente).

Una de las críticas que La Boétie esgrime contra el rey se ampara en que, debido a su desigualdad jerárquica respecto a todo el resto de los ciudadanos, este no podría establecer un vínculo real de amistad pues, para ello, se necesita, según La Boétie, igualdad entre los humanos. Asimismo, en una forma de gobierno como el liberalismo, y especialmente en el neoliberalismo, no existe una igualdad real en términos políticos y económicos. Debido a la circulación de los bienes y deseos en el Mercado, algunos tendrán más y otros menos. Algunos podrán acceder a ciertos cargos que serán imposibles para otros. De este modo, si se quiere pensar en los aportes que Foucault y La Boétie pueden aportar a pensar el fenómeno de la gobernabilidad en la actualidad y la dualidad poder-resistencia, se debe agregar un tercer elemento para superar el círculo vicioso que genera esta última.

La amistad es algo sagrado, no se da sino entre gentes de bien que se estiman mutuamente, no se mantiene tan sólo mediante favores, sino también mediante la lealtad y una vida virtuosa. Lo que hace que un amigo esté seguro del otro es el conocimiento de su integridad.<sup>59</sup>

Tanto La Boétie como Foucault apuntan al gobierno de sí, a no renunciar a la libertad, a construir nuevas formas de vida en que el humano puede reconocerse desde y a partir del otro, mediante el gobierno de sí mismo, mediante prácticas de libertad. La libertad, desde la posición de ambos autores aquí tratados, es una actividad que debe ejercerse de manera constante y, querer abandonar su cuidado, significa dejar de ser libre. De ahí que para quienes comparten esta impresión descrita a lo largo del texto acerca de la libertad, no puedan dejar de observar un oxímoron -aunque posible según La Boétie- en la unión de los conceptos

58 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 358.

59 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 72.



servidumbre y voluntad. La inservidumbre voluntaria, luego, es la actitud que el humano debe adoptar para lograr un gobierno entre humanos libres que reconocen dicha característica en el otro. Se trata, como afirma Castro, del hecho simple que «la libertad no es una lucha por llegar a ser lo que somos, sino una labor de desprendimiento de la verdad que se nos impone».<sup>60</sup> Dicho de otro modo, a diferencia del supuesto antropológico presente en La Boétie, la clave está en las prácticas diarias que favorecen la subjetivación como práctica de libertad. Lo anterior también se puede leer a la luz de una frase donde Foucault afirma que «hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando»<sup>61</sup>. A lo largo de este último tiempo, incluso durante la pandemia, hemos sido testigos de una serie de demandas ciudadanas -a veces contra el neoliberalismo y otras no tanto- en diferentes países y continentes. Las personas parecen recuperar el ímpetu de libertad y exigir ahí donde habían preferido obedecer; reivindican el derecho a gobernarse en una sociedad más justa e igualitaria. Aun sin conocer los resultados de estas legítimas demandas, no hay duda alguna que este período de la historia enseña el potencial de la desobediencia para la práctica de la libertad.

---

60 CASTRO, Rodrigo. «Microfísica de la libertad: Foucault y lo político». En *Revista de Filosofía*, n° 15, 2006, 54.

61 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, 14.

## 6. Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Gredos, Madrid, 2007.
- AURELIO, Marco. *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Gredos, Madrid, 2001.
- CASTRO, Rodrigo. «Microfísica de la libertad: Foucault y lo político». En *Revista de Filosofía*, n° 15, 2006, 49-78.
- FOUCAULT, Michel. «*Foucault étudie la raison d'État*». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, IV. 1980-1988*. Gallimard, París, 1994, 37-41.
- FOUCAULT, Michel. «Frente a los gobiernos, los derechos humanos». En FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*, Altamira, La Plata, s/f., 139.
- FOUCAULT, Michel. «*Inutile de se soulever?*». En *Dits et écrits, III. 1976-1979*. Gallimard, París, 1994, 790-794.
- FOUCAULT, Michel. «*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, IV. 1980-1988*. Gallimard, París, 1994, 708-729.
- FOUCAULT, Michel. «*Le sujet et le pouvoir*». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, IV. 1980-1988*. Gallimard, París, 1994.
- FOUCAULT, Michel. «*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*». En *La vida de los hombres infames*. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Altamira, La Plata, s/f, 119-136.
- FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica». En FOUCAULT, Michel. *Sobre la ilustración*. Trad. Javier de La Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Tecnos, Madrid, 2006 (2da edición), 3-52.
- FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinazú. Segunda edición. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2014 (2da edición).
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Gedisa, Barcelona, 1996.

- FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France, 1978-1979*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2012 (2da edición).
- GROS, Frédéric. *L'abus d'obéissance*. En *Libération*, Francia, 19/06/2004.
- LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Terramar, Buenos Aires, 2008.
- PLATÓN. *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1988.
- PIETERS, Jürgen y ROOSE, Alexander. «The Art of Saying 'No'. Premonitions of Foucault's 'Governmentality' in Étienne de La Boétie's *Discours de la servitude volontaire*». En DEPLOIGE, Jeroen y DENECKERE, Gita (eds.). *Mystifying the Monarch. Studies on Discourse, Power, and History*. Amsterdam. Amsterdam University Press, 2006, 79-98.
- REVEL, Judith. *Diccionario Foucault*. Trad. Horacio Pons. Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Altaya, Barcelona, 1999.

# La biopolítica extendida: Foucault, Canguilhem, y la fisiología política del liberalismo

*The extended biopolitics: Foucault, Canguilhem and the Political Physiology of Liberalism*

**Alberto Coronel Tarancón**

Universidad Complutense de Madrid, España  
acoronel@ucm.es

**Resumen:** Cuando se comparan e integran el vitalismo político de Canguilhem con el método arqueogenéológico de Foucault, la categoría foucaultiana de «dispositivo» desvela una radical compatibilidad con factores bioantropológicos que no fue problematizada ni explicitada por su autor. Así, «biopolítica extendida» señala al conjunto de lecturas que han permitido extender el campo teórico de la biopolítica mediante el estudio de la influencia decisiva que Georges Canguilhem ejerció en el pensamiento de Foucault. La «fisiología-política» del liberalismo es la resultante de aplicar esta biopolítica extendida al análisis de la reorganización social que trajo consigo la emergencia biohistórica de la gubernamentalidad liberal entre los siglos XVIII y XIX.

**Palabras clave:** biopolítica extendida, Foucault, Canguilhem, fisiología política, liberalismo.

**Abstract:** When we compare and integrate Canguilhem's political vitalism with Foucault's archeo-genealogical methodology, the Foucaultian category of «dispositif» reveals a radical compatibility with bioanthropological factors that kept unproblematised by his author. Therefore, «extended biopolitics» refers to those readings that have allowed us to extend the theoretical framework of biopolitics through the study of the decisive influence exerted by Georges Canguilhem in Foucault's thought. The «political physiology» of liberalism is the result of applying extended biopolitics to the analysis of the social reorganization brought by the bio-historical emergence of liberal governmentality between the 18th and the 19th centuries.

**Keywords:** extended biopolitics, Foucault, Canguilhem, political physiology, liberalism.

Fecha de recepción: 15/03/2020. Fecha de aceptación: 13/06/2020.

Investigador predoctoral y docente en formación con un contrato de Formación de Profesorado Universitario en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Tras su vinculación con el proyecto: "Biblioteca Saavedra Fajardo (V): populismo vs. Republicanismo. El reto político de la segunda globalización" (FFI2016-75978-R), en la actualidad investiga está vinculado al programa "Becas iberoamérica. Santander investigación 2019/2020". Su actividad investigadora se concentra en el análisis de la biopolítica, la ecología política y los estudios de gubernamentalidad. Es autor de "La «gubernamentalidad metabólica» en disputa. Apuntes sobre neoliberalismo y metabolismo social" (2018), *Res publica*, y "La inmunología política masculina. El «populismo de derechas» y la fobia a la penetración", *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*.

El borrador inicial de este trabajo fue presentado en el Coloquio Internacional "Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo" bajo el título «Mimesis, modelo, interfaz, programa y razón política. El biopoder en la génesis de los metabolismos sociales capitalistas», celebrado en Buenos Aires entre el 4 y el 8 de noviembre de 2019 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. El mismo forma parte de un proyecto de investigación predoctoral financiado por el programa "Becas Iberoamérica. Santander investigación 2019/2020".

*En vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos [sujets], a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etcétera. Captar la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos sería, por decirlo así, exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el Leviatán.*

Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad*.

¿Qué significaría hacer exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el Leviatán? Pensar cómo el sujeto político moderno, lejos de aparecer jurídicamente instituido como integridad funcional, ha estado bélica y tecnológicamente obligado a instituir órganos sociales mediante la disposición estratégica de los organismos, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos. ¿Llegó Foucault a llevar a cabo este proyecto? Responder a esta pregunta exige una revisión atenta de la relación entre los distintos cursos impartidos por Foucault en el Collège de France, sobre todo en aquellos donde el problema de la guerra parece ser metodológicamente deterrado a favor de la gubernamentalidad: *Seguridad, territorio, población*, de 1978, y *Nacimiento de la biopolítica*, de 1979. Este trabajo pretende mostrar que esta tarea sí se llevó a cabo. De ahí su objetivo principal: ofrecer una lectura fisiológico-política de la gubernamentalidad liberal a través de una concepción «extendida» de la biopolítica foucaultiana, entendiendo por biopolítica extendida aquella que problematiza la influencia decisiva de George Canguilhem en Foucault (1). Como medio para este fin, defenderemos una relectura del dispositivo foucaultiano como dinámica relacional que involucra tres conjuntos de elementos bioantropológicos: organismos humanos, órganos sociales e interfaces de saber/poder (2). La disposición estratégica de estos tres conjuntos de elementos con sus respectivos modelos, saberes, interfaces y multiplicidades espaciales constituye la condición formal de un *programa político* (3). Al operar con esta triple articulación, la fisiología política se nos revela en el interior del programa político del liberalismo como el diseño estratégico y normativo de un desequilibrio social que se sirve de los dispositivos jurídicos, disciplinarios y de seguridad para la conservación y reproducción del *milieu* en que puede ejecutarse (4). Sobre estas premisas defenderemos la siguiente hipótesis: en el marco teórico de la biopolítica extendida, el liberalismo que gobierna con los dispositivos de la ley, la disciplina y la seguridad conforma un *sujeto biopolítico extendido a los organismos humanos, su modos de autogobierno y sus formas históricas de vida*. Esta extensión del sujeto biopolítico en las formas de vida que gobierna (sujeción y subjetivación) descansa en la funcionalidad fisiológico-política de las patologías normalizadas, y dicha funcionalidad es, en cada caso, el resultado de un ensamblaje estratégico

y normativo. Concretamente, nos referimos a una triple articulación del poder político con y mediante los organismos humanos a través de tres modelos de gobierno: *la inmunidad-jurídica* y el modelo de la lepra, *el metabolismo físico* y el modelo de la peste; *la circulación bioeconómica* y el modelo de la viruela. En esta triple inscripción inmunológica, metabólica y circulatoria de las tecnologías del poder político en las poblaciones humanas —este es el núcleo de la propuesta— se encuentra históricamente encriptada la fisiología política del liberalismo.

## 1. La «biopolítica extendida»

Antes que ofrecer una visión panorámica de las distintas semánticas biopolíticas,<sup>1</sup> comenzaremos definiendo la «biopolítica extendida»<sup>2</sup> como aquella ramificación de los estudios foucaultianos que ubica la biopolítica de Foucault en continuidad con el pensamiento filosófico, biológico y antropológico de quien fuera su maestro y director de tesis, George Canguilhem (1904-1995). Al tomar el nexo Foucault-Canguilhem como punto de partida, nuestro enfoque comparte marco teórico con las investigaciones que han estudiado el entramado relacional que comunica el pensamiento de quienes fueron, pese a las diferencias en el panorama internacional, dos de los intelectuales más influyentes del siglo XX. En esta misma línea debemos comenzar situando este trabajo en la estela de los trabajos de Guillaume Le Blanc, Pierre Macherey, Gonzalo Velasco, María Muhle, Matteo Pasquinelli, José Luis Villacañas Berlanga y Francisco Vázquez García.<sup>3</sup> Desde distintos enfoques (no siempre convergentes), estas investigaciones han permitido problematizar críticamente la cercanía y la distancia entre ambos pensadores, así como expandir la exploración del nexo Canguilhem-Foucault más allá de la epistemología histórica de las ciencias naturales, marco en el que tradicionalmente

1 Para una comparación sistemática de la biopolítica en Foucault y en sus recepciones véase SALINAS, Adán. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Cenaltes, Viñas del Mar, 2015. Para una revisión más escueta de los distintos usos que hace Foucault de los conceptos de biopolítica y gubernamentalidad, CASTRO, Edgardo. «Biopolítica y gubernamentalidad». En *TEMAS & MATIZES. DOSSIE BIOPOLÍTICA*, 11, 8-18.

2 El término «biopolítica ampliada» es utilizado por María Muhle en MUHLE, María. «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y canguilhem» En: *Revista de ciencia política* (1), 146. El uso de la expresión análoga pero no idéntica de «biopolítica extendida» nos permitirá explicitar las semejanzas y las diferencias entre nuestra lectura y la de Muhle.

3 En orden de mención: LE BLANC, Guillaume. *Canguilhem et les normes*. Philosophies. Paris, 2010; MACHEREY, Pierre. De Canguilhem a Foucault. La fuerza de las normas; CUTRO, Antonella. *Técnica e vita: bio-política e filosofía del "bíos"*. Bibliopolis, Napoli, 2004; VELASCO ARIAS, Gonzalo. *Genealogías de lo biopolítico. Normalidad y patología en el "momento foucaultiano"*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2013; MUHLE, María. *Eine Genealogie der Biopolitik. zum Begriffpoder des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Transcript, Bielefeld, 2008; «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem», 2009; PASQUINELLI, Matteo, «What an Apparatus is Not: On the Archeology of the Norm in Foucault, Canguilhem and Goldstein» en *Parrhesia*, nº. 22, 2015, 79-79; VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología» en *La actualidad de Michel Foucault*, Escolar y Mayo Editores, 2016, 185-212; VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Canguilhem, Foucault y la ontología política del vitalismo» en *Logos*. Anales Del Seminario De Metafísica, 48, 165-187; *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*. Editorial UCA, Cádiz, 2018.

se había encasillado la obra del primero. Sin pretensiones de exhaustividad, nos limitaremos a señalar los tres problemas que, en la intersección teórica de ambos pensadores, nos permitirán orientarnos en el interior de esta constelación teórica:

i. *La indeterminación bio-histórica del sujeto*. Como ha señalado Francisco Vázquez García:

la ontología canguilhemiana no sólo es compatible con el antiesencialismo de Foucault, afirmando la vida como creación contingente y sobreabundante de variaciones y formas, sin teleología ni prototipo, sino que la instancia trascendental que invoca tiene la condición de un fundamento “infundado”, donde se disuelve toda fiijeza óptica, incluida la del devenir mismo. En este sentido, la tentativa de Canguilhem, como la de Foucault, atraviesan una experiencia de “desfondamiento” y apuntan por ello a “narrar el abismo” (*Abgrund*).<sup>4</sup>

La indeterminación biológica del organismo en su andadura ontogenética se refleja claramente en el escepticismo sistemático con que Foucault se aproximaba a los universales antropológicos y a las formas transhistóricas del sujeto de conocimiento. Por ello, se ha argumentado de manera convincente que el concepto de vida implícito en la biopolítica foucaultiana es el concepto de vida polarizada e indeterminada de George Canguilhem. Según Vázquez García: “Foucault sostiene una ontología vitalista, intermitente y no del todo explícita (...) [que] coincide en muchos aspectos con el vitalismo no esencialista de Georges Canguilhem”.<sup>5</sup> En efecto: la vida para Canguilhem se comprende como un proceso *indeterminado* y *polarizado* caracterizado por una doble dinámica de autoconservación (de la normatividad biológica) y autotranscendencia (creación de nuevas normas). La vitalidad del viviente arraiga en la capacidad de modificar la normatividad que la conserva mediante un incesante ajuste de cuentas con el entorno. El viviente se diferencia así del ser inerte por su incapacidad de ser indiferente a las novedades que emergen en su medio.<sup>6</sup> Esta comprensión holística y dinámica del ser viviente que Canguilhem convergió en su proceso de maduración teórica con la concepción del organismo de Kurt Goldstein,<sup>7</sup> conlleva la incesante asimilación de la alteridad

4 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Canguilhem, Foucault y la ontología política del vitalismo», 182.

5 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Canguilhem, Foucault y la ontología política del vitalismo», 165.

6 CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI. Buenos Aires, 1971, 68, 69, 94.

7 Sobre esta cuestión compárense las tesis defendidas en *Lo normal y lo patológico* (1966) con *The Organism. A holistic approach to biology derived from pathological data in man*. New York: Zone. En esta obra, Goldstein critica de manera sistemática la comprensión mecanicista del organismo y la teoría psicológica del arco reflejo. Para Goldstein, que trata con heridos de la primera guerra mundial, no es posible determinar lo patológico ni cuantificarlo sin atender a su significado situacional. Canguilhem converge con este argumento al desplazar el elemento de la significatividad a la normatividad biológica. Debemos agradecer a uno de los revisores anónimos del borrador de este trabajo la siguiente corrección. Canguilhem no toma de Goldstein su teoría del organismo (tal y como sugieren Pasquinelli y Villacañas), sino que converge con ella sin dejar de reconocer en Goldstein un antecedente fundamental de su propia comprensión de lo normal y lo patológico. A este respecto: MOYA, Iván, «Canguilhem avec Goldstein: de la normativité de la vie à la normativité de la connaissance» en *Revue d'Histoire des Sciences*, n° 71, 2018, 179-204; VELASCO ARIAS, Gonzalo. *Genealogías de lo biopolítico. Normalidad y patología en el “momento foucaultiano”*, 2012, 113-117; OSTACHUK, Agustín, «La vida como actividad normativa y auto-realización: debate en torno al concepto de normatividad biológica en Goldstein y Canguilhem» en *Historia, ciencias, Saude*, 22, n°4, 2015, 1199-1214.

por parte del ser vivo, así como un constante desprenderse de lo propio cuando éste obstaculiza o constriñe un trato práctico fluido con las novedades que plantea cada nueva situación. La salud, entonces, es aquello que solo se conserva cuando puede cambiar incesantemente. Aunque Foucault nunca planteó en términos biológicos la mutabilidad de las formas subjetivas y objetivas de los *juegos de verdad* de objetivación y subjetivación, su variabilidad es perfectamente compatible con la biología filosófica de la indeterminación desarrollada por su maestro.<sup>8</sup>

ii. *Un problema común: normatividad y creatividad.* El problema histórico-filosófico de las *normas* y de los *procesos de normalización* constituye el vaso comunicante principal entre Foucault y Canguilhem. No se trata simplemente de las dos caras de la misma moneda (científico-natural/histórico-social), tal y como sugiere la lectura de Pierre Macherey,<sup>9</sup> sino del modo en que la comprensión autopoietica del organismo de Canguilhem y Goldstein reaparece en el esquema del sujeto del último Foucault. Esta tesis es compartida por Pasquinelli, Vázquez García y Villacañas-Berlanga<sup>10</sup> en contraposición a la genealogía del dispositivo elaborada por Agamben.<sup>11</sup> El argumento es el siguiente: no es posible explicar la capacidad del sujeto para transformar su propio campo de acciones (subjetivación) y resistir a la norma que trata de imponerle el dispositivo (sujeción) sin una genealogía de la relación norma-dispositivo en Foucault que entronque con el pensamiento bioantropológico de Canguilhem. Este es precisamente el argumento que Vázquez García contrapone a la lectura de Le Blanc (2010), quien acentuaría la incompatibilidad entre los proyectos filosóficos de maestro y discípulo. Para el primero, la vida sería un objeto natural o transhistórico, mientras que para el segundo sería indisoluble del umbral arqueogeneológico de su emergencia:

Pero entonces cabe preguntarse: la última etapa de Foucault, cuando se hace valer la potencia autoafirmativa de la subjetividad a través de las prácticas de libertad, ¿constituye solo un episodio puntual y restringido en la totalidad de la singladura foucaultiana?; ¿no surge entonces una contradicción difícilmente soluble desde la prioridad de la sujeción sobre la subjetivación?<sup>12</sup>

Ahondando con herramientas teóricas distintas en la misma contradicción, Villacañas Berlanga defiende una genealogía del dispositivo incompatible con las recepciones de Deleuze y de Agamben. Una vez más, la pregunta sería: ¿cómo puede

8 El momento de mayor cercanía entre Foucault y Canguilhem a este respecto se encuentra cuando Foucault define el trabajo del pensamiento como constante desprendimiento de sí. En tal sentido, ni en Canguilhem ni en Foucault podría existir distancia entre *vida* y *pensamiento*. Véase: FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1996, 10.

9 MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem a Foucault. La fuerza de las normas*, 2011, 15, 117.

10 “Como ha mostrado Matteo Pasquinelli (2015), es preciso acudir a Georges Canguilhem, y a sus libros *Lo normal y lo patológico* de 1966, y *Máquina y organismo* de 1952. Sabemos que en este orden de cosas el concepto de *normatividad orgánica* es tomado de Kurt Goldstein” VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología», 195.

11 AGAMBEN, Giorgio. «¿Qué es un dispositivo?», en *Sociológica*, nº 73, 2011, 249-264.

12 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*, 52.



Foucault buscar prácticas de sujeción y subjetivación (relaciones de saber/poder y prácticas de autogobierno) en el mundo griego y latino sin una antropología mínima que garantice al método la adecuación con su objeto de estudio? Por ello:

Foucault no necesita de las representaciones metafísicas postnietzscheanas de Deleuze ni de Agamben, de una vida originaria en la plenitud de su potencia productora de desnudas diferencias. Necesita de una mínima antropología que parta del supuesto del organismo viviente humano (...) En cierto modo, en eso han trabajado Goldstein, Plessner, Gehlen y Blumenberg.<sup>13</sup>

Según Villacañas, esto nos obligaría a ubicar a Foucault como continuación de una tradición de pensamiento que comunica la epistemología histórica francesa con los debates de antropología filosófica de entreguerras. Una tradición de la que, según Villacañas Berlanga, el propio Foucault no fue del todo consciente: «Aunque el origen de los planteamientos procede de Canguilhem, Foucault despreció la comprensión de aquello que estaba detrás de la noción de dispositivo, y no fue nunca a estudiar a Goldstein».<sup>14</sup> Curiosamente, la tesis de Villacañas cobra más fuerza cuando se corrige esta imprecisión. Aunque sabemos por Eribon que Foucault estudia a Goldstein en su etapa de *normalien* durante el curso de 1951-1952,<sup>15</sup> es en *Maladie mentale et personnalité* (1954) donde Foucault remite incesantemente Goldstein como portador de un enfoque que el francés retoma y resignifica: la idea según el cual no hay distancia ontológica entre la enfermedad mental y la enfermedad orgánica. En términos de Moreno Pestaña (quien dedica excelentes páginas a la relación de Foucault con Goldstein en *Convirtiéndose en Foucault*), para el alemán: «la enfermedad no es un déficit abstracto sino el resultado de una vinculación específica del individuo con el medio que le rodea; el ser humano, unidad psicoorgánica, no es el medio en el que se manifiesta una entidad patológica que le preexistiría».<sup>16</sup> Despojándose de su orientación psicológica holística, se podría decir que Foucault hace con las formas históricas del sujeto algo parecido a lo que Goldstein hace con la enfermedad: las *formas subjetivas* (el loco, el criminal, la histórica, el *homo oeconomicus*, etc.) no preexisten a los juegos de verdad (saber/poder) en que se inscriben las prácticas sociales, eso no significa que el organismos susceptible de adaptar (deformar) su campo de acción a distintos juegos de verdad sea un ser exhaustivamente construido por ellos.

iii. *La vida como objeto y modelo del biopoder*. El núcleo textual del nexo de la biopolítica foucaultiana con Canguilhem se encuentra en la clase del 15 de enero

13 VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología», 199.

14 VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología», 200.

15 «El *Bulletin de psychologie* publica sus lecciones casi de inmediato, y no cabe duda de que Foucault supo sacarles provecho. Las lecciones sobre «las ciencias del hombre», por ejemplo, impartidas durante el curso de 1951-52, que exponen extensamente las teorías de Husserl, Koffka y Goldstein, tendrán, con toda seguridad, un interés primordial para Michel Foucault, que empieza en aquel momento a dar clases sobre temas absolutamente idénticos.» ERIBON, Didier. *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 58.

16 MORENO PESTAÑA, José Luis. *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Montesinos, Madrid, 2006, 149.

de 1975 del curso de *Los anormales*.<sup>17</sup> Es allí donde Foucault refiere directamente a las *Consideraciones sobre lo normal y lo patológico (1936-1966)*, y donde se encuentra —en el apartado crucial: «De lo social a lo vital»—<sup>18</sup> lo que Foucault consideraba entonces «un lote de ideas histórica y metodológicamente fecundas».<sup>19</sup> ¿Fecundas para qué? El tema del seminario ofrece la respuesta: el análisis de las tecnologías positivas del poder más allá de las concepciones negativas y represivas. Es aquí donde Foucault va a mencionar (enumero parafraseando): primero, los procesos generales de normalización que se desarrollan en el siglo XVIII en los ámbitos de la medicina, la organización hospitalaria y la producción industrial; segundo, la idea de la norma como «portadora de una pretensión de poder», y, en tercer lugar, la norma como portadora de un principio de calificación y de corrección aparejado a una técnica positiva de intervención y transformación. Es decir, la norma como portadora de un «proyecto normativo».<sup>20</sup>

La norma no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica. La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, y ni siquiera, un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. Concepto polémico, dice Canguilhem. Tal vez podría decirse político.<sup>21</sup>

Tres años más tarde, en el seminario del 11 de enero de 1978, Foucault retorna a la problemática modelo-dispositivo (lepra-ley, peste-disciplina, viruela-seguridad) para reorganizarla y problematizarla en el interior del triángulo de la gubernamentalidad (volveremos a este problema). Esta reorganización es la que le permitirá defender a Maria Muhle, a diferencia de Vázquez García, una lectura radicalmente desontologizada del problema de la vida en Foucault: «La noción de vida adelantada por Canguilhem como conjunto polémico de una tendencia de autorregulación y otra de autosuperación (...) es el modelo de la biopolítica foucaultiana».<sup>22</sup> Una de las ideas centrales de Muhle es que si bien el esquema bipolar de 1976 todavía se limitaba a anunciar la captura de la vida como si esta fuese un objeto externo a ella, el esquema triangular de la gubernamentalidad y

17 Es importante destacar que el texto de 1966 de Canguilhem ya recibió una fuerte influencia de la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y, sobre todo, de *El nacimiento de la clínica* (1963). En ellas Canguilhem constata la dimensión exterior, artificial y política de la norma social para la organización institucional de la clínica. En este sentido cabría decir que Foucault se ve influenciado por la influencia que ejercieron sus obras en el pensamiento de Canguilhem, lo que da buena imagen del lazo o flujo intelectual que atraviesa ambos pensamientos sin permitirnos identificar claramente dónde comienza un autor y dónde termina el otro. Una imagen más detallada en VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*, 43-44.

18 CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*, 185-203.

19 FOUCAULT, Michel. *Los anormales*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2014, 56.

20 FOUCAULT, Michel. *Los anormales*, 57.

21 FOUCAULT, Michel. *Los anormales*, 57.

22 MUHLE, Maria. «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem», 152.

la irrupción del modelo de la viruela le permiten a Foucault prescindir de manera definitiva de toda noción de vida exterior al poder. Dado que el dispositivo de seguridad es una tecnología que emerge en el umbral del nacimiento de la biología, Muhle argumenta que con su diferenciación respecto de la ley y de la disciplina, Foucault disuelve la problemática localización de la disciplina dentro del arco del biopoder. El poder ya no se limita a tomar la vida como objeto, sino que la toma como modelo tras los umbrales epistemológicos de la biología de Xavier Bichat, dentro de los cuales se enmarcaría el pensamiento biológico del propio Canguilhem:

El vitalismo reformulado por Canguilhem y Bichat entiende la fuerza vital al contrario como “un principio permanente de reacción”, que es por lo tanto inseparable de su entorno y de su tendencia a constituir un equilibrio interno. La vida es por lo tanto el conjunto polémico de estas tendencias. Es este concepto polémico de la vida, tal como mostraré, que estará a la base de una comprensión ampliada de la biopolítica que imita la doble dinámica de la vida para gobernarla mejor.<sup>23</sup>

La segunda tesis central de esta comprensión “ampliada de la biopolítica” es la diferencia entre *normación* y *normalización*. Realizada por Foucault en los cursos de 1978,<sup>24</sup> permite distinguir claramente entre los dispositivos disciplinarios y los dispositivos de seguridad en conformidad con la dualidad máquina-organismo que Canguilhem atribuye a las sociedades humanas.<sup>25</sup> Muhle sitúa, por un lado, la anatomopolítica del dispositivo disciplinario como dinámica conservadora, rígida y autorreferencial (aquella que produce y reproduce la estabilidad de los procesos sociales que deberán repetirse con la mínima variación o con la máxima adecuación al diagrama). Por otro lado, los dispositivos de seguridad se abren a lo aleatorio, permitiendo los flujos de entrada y salida al interior de un espacio regulable en el que habrán de garantizar el equilibrio homeostático de su medio interno. De ahí la hipótesis central de su comprensión ampliada de la biopolítica:

La hipótesis que quiero defender con respecto a esta relación es la siguiente: Las técnicas biopolíticas no sólo se refieren a la vida en tanto que su *objeto*, es decir, desde el exterior, sino que *imitan* o *mimetizan* la dinámica propia de la vida y se inscriben dentro de los procesos vitales. Imitar se debe entender aquí en el sentido en el que Aristóteles habla del arte como imitación de la naturaleza, que no copia sino que intenta encontrar el sentido de una producción.<sup>26</sup>

23 MUHLE, Maria. «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem», 146.

24 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Akal, Madrid, 2008, 72.

25 A juicio de Canguilhem: «una sociedad es al mismo tiempo máquina y organismo. Sería sólo máquina si los fines de la colectividad pudiesen ser no sólo estrictamente planificados sino también ejecutados de acuerdo con un programa». CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*, 199.

26 MUHLE, Maria. «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y

Ahora bien: con esta hipótesis, Muhle no hace sino reproducir y reformular una tesis defendida por Canguilhem en *Lo normal y lo patológico*. Muhle señala un problema crucial —la mimesis— pero omite otro no menos relevante —la institución como órgano social—. Véase y compárese este pasaje de Canguilhem con el anterior de Muhle:

Los fenómenos de organización social son como una mímica de la organización vital, en el sentido en que Aristóteles dice del arte que éste imita a la naturaleza. Imitar no significa aquí copiar, sino tender a reencontrar el sentido de una producción. La organización social es, ante todo, invención de órganos, órganos de búsqueda y de recepción de informaciones, órganos de cálculo e incluso de decisión.<sup>27</sup>

No es sorprendente que, a la hora de fundamentar la coherencia de su argumento, Muhle solo refiera a la relación entre el modelo de la viruela y las estrategias de los fisiócratas contra la escasez.<sup>28</sup> La razón es simple: tanto el modelo de la lepra, en relación con el poder pastoral y el dispositivo de la ley, como el modelo de la peste, en relación con la disciplina, sitúan la dialéctica entre la mimesis y el gobierno de la vida humana allí donde Muhle niega que puedan encontrarse. A saber, antes del umbral de la modernidad biológica. Tampoco es casualidad en su texto no veamos aparecer la cuestión de la institución como órgano social en Canguilhem, pues este problema refiere al factor bioantropológico (no biológico) que explica que las culturas humanas expresen una sobreabundancia sin parangón zoológico en la variedad de formas de organización social. Esta sobreabundancia de formas explica que Foucault tuviese que valerse de conceptos tan huecos (y rellenables) como *dispositivo* o *juego de verdad*.<sup>29</sup>

## 2. La cuestión bioantropológica entre Canguilhem y Foucault: mimesis, autoconservación delegada y órgano social.

A juicio de Canguilhem existe un abismo entre las normas sociales (que se originan en el espacio antropológico o discursivo, simbólico, deliberativo) y las normas vitales (inmanentes a la normatividad biológica del singular). Ahora bien, de lo social a lo vital (y de vuelta a lo social), una operación epistémica —la mimesis— permite abstraer una lógica secuencial de los fenómenos visibles (modelos) y aplicarlos sobre realidades distintas a aquellas de las cuales fueron extraídos. En efecto: esta es la idea de mimesis que atraviesa de Aristóteles hasta la antropología filosófica de Plessner. No es la simple imitación automática: la mimesis aparece como actividad guiada conforme a un fin; como *arte* o *poiesis* donde la producción de dicho fin no es el efecto, sino la causa final del movimiento.

---

Canguilhem», 148.

27 CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*, 200

28 MUHLE, Maria. «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem», 157.

29 Esto explicaría también la vaguedad de la ya clásica caracterización tripartita que hace Foucault del dispositivo en: GROSRIECHARD, Alain. *El juego de Michel Foucault*. En: *Diwan*, nº. 2-3, 171-202.

En términos de Helmut Plessner, esta es la actividad mimética por la cual los seres humanos, que observan los movimientos de su propia corporalidad —lo que Plessner denominó *Körper* (el cuerpo que se tiene) para diferenciarlo del *Leib* (el cuerpo que se es)— junto al resto de los objetos del medio (*Umwelt*)<sup>30</sup> desde su peculiar «posición excéntrica», esto es: como cuerpo que se es a la vez que se tiene o es poseído por la experiencia consciente de ser capaces de mover el cuerpo a voluntad.<sup>31</sup> Desde esta posición, la vida humana está en condiciones de *mimetizar* el funcionamiento de su propia corporalidad objetiva y producir, inventar, crear o instituir órganos sociales exosomáticos que prolonguen y aumenten la agencia del viviente. Todo ello, dentro de un tráfico incesante de información o de transferencias miméticas que posibilitan la delegación de las funciones biológicas en *artificios* que abarcan tanto a las herramientas técnicas como a los roles sociales instituidos. Así, la herramienta prolonga la extremidad que la emplea, la vasija aumenta la cuenta de las manos, la piedra tallada multiplica el filo de los dientes, el vigía hace las veces del ojo colectivo en la división orgánica del trabajo; y así la cabeza de horda, grupo, familia, estado podrá ser instituido o inventado como *órgano social* para la toma de decisiones. Nótese: no hay modo menos *naturalista* de pensar lo social, pero tampoco más orgánico. Canguilhem piensa así el orden institucional como una disposición espacial de órganos sociales, y dicha disposición espacial en el medio externo o geográfico *no es*, a juicio de Canguilhem, un atributo de la vida biológica en general, sino un atributo específico de la *vida humana*. En sus términos:

Como escribe Leroi-Gourhan: “Del animal al hombre todo sucede como si se agregara sumariamente cerebro sobre cerebro: la última de cada una de las formaciones desarrolladas provoca una cohesión cada vez más sutil de todas las formaciones anteriores, que siguen desempeñando su papel”. A la inversa, el mismo autor muestra que “toda la evolución humana converge en colocar fuera del hombre aquello que, en el resto del mundo animal, responde a la adaptación específica”, lo que se reduce a decir que la exteriorización de los órganos de la tecnicidad es un fenómeno únicamente humano. Por lo tanto, nada impide considerar la existencia de una distancia entre los órganos sociales, es decir los medios técnicos colectivos, de que dispone el hombre, como un carácter específico de la sociedad humana.<sup>32</sup>

30 La influencia que ejerce Jacob von Uexküll (1864-1944) en la filosofía biológica de principios del siglo XX constituye uno de los múltiples vasos comunicantes entre Plessner y Canguilhem. Para ambos, existiría una suerte de perspectivismo orgánico o de apertura orgánica singular a lo sensible que es igual para el animal y para el humano, pero que, sin embargo, en el caso del ser humano se ve transformada por la *inmediatez mediata* de la cultura (Plessner) o del *milieu discursivo* (Canguilhem) por la cual la adecuación del organismo a las normas sociales se explica como encuentro y ajuste entre estructuras simbólicas y comportamientos que suceden en el medio externo frente a organismos capaces de mimesis.

31 Excentricidad antropológica es la categoría central de la antropología filosófica de Plessner, por lo que su presencia puede ser localizada en prácticamente todas sus obras. Sin embargo, el desarrollo fundamental de esta categoría se encuentra en su obra de 1928, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, recientemente traducida al inglés: PLESSNER, Helmuth. *Levels of Organic Life and the Human: An introduction to Philosophical Anthropology*. Fordham University Press, New York, 2019.

32 CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*, 200-201.

En efecto: la posibilidad de producir e inventar órganos exosomáticos es el correlato de lo que Canguilhem considera un problema social crónico o sin solución, «el de la convergencia de las soluciones paralelas»<sup>33</sup> que veremos reflejado en el análisis disposicional de Foucault como el problema del *ajuste entre dispositivos o rellenamiento (remplissement) estratégico* de los dispositivos. Según Edgardo Castro, de *sobredeterminación funcional*:

El dispositivo, una vez constituido, permanece tal en la medida en que tiene lugar un proceso de *sobredeterminación funcional*: cada efecto, positivo o negativo, querido o no-querido, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste. Por otro lado, nos encontramos también con un proceso de perpetuo rellenamiento (*remplissement*) estratégico.<sup>34</sup>

Esto tiene consecuencias teóricas importantes: si Canguilhem sitúa la exteriorización de los órganos sociales como causa inmediata del problema de las soluciones paralelas, y el problema de las soluciones paralelas es consustancial al aparato metodológico foucaultiano (tal y como se refleja en la *sobredeterminación funcional* de los dispositivos), entonces la pregunta no puede limitarse a la noción de vida que subyace al aparato teórico de la biopolítica foucaultiana (tal y como sostiene María Muhle), sino que debe prolongarse al problema de la vida humana en conformidad con la postura defendida por José Luis Villacañas Berlanga (2019). Por la misma razón no puede ser la biología de Xavier Bichat a principios del siglo XIX, sino la antropología filosófica de Goldstein en el umbral de la antropología filosófica de las primeras décadas del siglo XX en Alemania, donde la antropología filosófica va a gravitar de Dios al animal orgánico como contrapunto sobre el cuál interrogar una naturaleza humana inesencial.<sup>35</sup> En este sentido, afirma Villacañas, los elementos decisivos del pensamiento de Goldstein son, por un lado, su afirmación de “una dinámica propia, al margen de la subjetivación social y sus normalizaciones”,<sup>36</sup> y su ruptura con el esquema de la *oikeiosis*, entendida como el auto-amor o potencia inercial de los seres vivos a permanecer como una entidad unitaria que aparece y reaparece en el *conatus* de Spinoza, en la concepción de vida de Bichat como conjunto total de procesos que se resisten a la muerte, hasta la vitalidad inmanente de Deleuze (que habría de afirmar su potencia mediante su capacidad para eludir la rigidez normativa de los dispositivos) pasando por Levi-Strauss, quien asumiría una “ratio común a la humanidad tan firme como la subjetividad postulada por la fenomenología”.<sup>37</sup> Esto es a lo que se opone frontalmente lo que Deleuze denominó el odio de Foucault a los universales

33 CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*, 200

34 CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Prometeo, Buenos Aires, 2006, 168.

35

36 VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología», 200

37 VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología», 201

antropológicos, postura que el último Foucault matizó. Más que odio, se trataba de escepticismo metodológico: un «escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos. Esto no significa que debamos rechazarlos a todos desde el comienzo, una vez y para siempre, sino que no debemos aceptar nada de este orden que no sea estrictamente indispensable».<sup>38</sup>

### 3. Mímesis, modelos, dispositivos, artes de gobierno

Si el problema de la *episteme* involucraba a Foucault con la pregunta ¿qué nos dice el saber cuando dice saber?, el tránsito de la arqueología a la arqueogenealogía y de la *episteme* al *dispositivo* podría resumirse en el cambio a esta otra: ¿Qué hace exactamente el poder cuando dice saber lo que hace? Concretamente: ¿cómo funciona el ejercicio del poder político cuando trata de funcionar a través de sus propias representaciones del mundo? ¿En qué formas y juegos de verdad se ha inscrito en cada caso? ¿Qué modelos o interfaz media la ejecución de cada una de las operaciones con las que el poder político trata de instalar y de realizar su proyecto normativo? Estas preguntas, que podríamos denominar como interrogaciones generales de la analítica foucaultiana de los dispositivos, nos obligan a identificar algunas de las *triadas estructurales* (aunque no lineales) que atraviesan sin excesiva rigidez ni sistematicidad el pensamiento de Foucault durante las *décadas* de 1960 y 1970: a) los tres modelos principales del poder político analizados por Foucault desde 1966 hasta 1978 haciendo un alto en 1973: *lepra, peste, viruela*;<sup>39</sup> b) las tres operaciones fundamentales que estos permiten al aparecer inscritos en la *interfaz* del ejercicio del poder político: *exclusión prescriptiva, inclusión reglamentaria e inoculación regulatoria*; c) los tres dispositivos que van a conformar el triángulo morfológico de la gubernamentalidad en el momento en que la biopolítica aparece subordinada a la cuestión del liberalismo: *ley, disciplina y seguridad*;<sup>40</sup> d) las tres artes o poderes históricamente caracterizados por reubicar funcionamiento de los dispositivos que heredan del pasado junto a aquellos que están obligados a inventar: *poder pastoral cristiano, poder estatal monárquico y poder gubernamental liberal*; e) sus formas de saber habilitantes: *derecho, estadística, economía-política*; f) los tres espacios que producen y a los que a la vez refieren cada una de estas tecnologías: *comunidad de salvación, territorio estatal y población bioeconómica*;<sup>41</sup> g) sus respectivos campos de objetos: *prácticas comunitarias propias/impropias, fuerzas*

38 FOUCAULT, Michel. «Maurice Florence. Autorretrato»,

39 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 22-23.

40 «Es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. De hecho, estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad» FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población*, 115.

41 Sobre la problemática espacial de los dispositivos y sus respectivas multiplicidades, véase CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE, Buenos Aires, 2016, 135-136.



*productivas/improductivas, flujos bioeconómicos normales expresados estadística y demográficamente como vulnerabilidad a acontecimientos patológicos o riesgos.*<sup>42</sup>

Resultaría imposible describir y matizar aquí la conformación de estas lineaciones, sin embargo, nos basta con recordar que la emergencia de la gubernamentalidad liberal, la emergencia de la población y la formulación del esquema morfológico triangular de los dispositivos se produce en 1978.<sup>43</sup> Esto significa lo siguiente: si a la imagen anatómica, morfológica o estática de los dispositivos de la gubernamentalidad (ley, disciplina, seguridad) se le añade el análisis procesual-operacional o dinámico, lo que nos encontraríamos sería precisamente el conjunto total de los procesos y elementos heterogéneos que permiten realizar un determinado proyecto normativo o programa político —no una anatomía, sino una fisiología política—. Conforme a esta visión extendida de la biopolítica (que lleva implícito el factor bioantropológico), cabe diferenciar tres grandes conjuntos de elementos que serían teóricamente indispensables: organismos humanos capaces y susceptibles de sujeción y subjetivación, órganos sociales sujetos a la posibilidad histórica de la institución y la destitución, e interfaces de saber/poder que medien los juegos de verdad que se producen entre los dos conjuntos anteriores. Frente a estos conjuntos solo queda preguntarse: ¿qué debemos entender aquí por *interfaz* (i) y *programa de gobierno* (ii)? Aunque el propio Foucault hizo múltiples referencias explícitas a estos conceptos (que nos sitúan precisamente en los intersticios metafóricos que separan y comunican la biología con la cibernética), su utilización y desarrollo exhaustivo constituye una de las aportaciones fundamentales de los *Governmentality Studies* anglosajones, principalmente a las figuras centrales de Peter Miller y Nikolas Rose:

i. *Interfaces*: son las superficies de contacto o agarre que transforman la relación de exterioridad en continuidad ensamblada mediante uno o varios modelos que producen que producen la conmensurabilidad isomórfica y funcional entre formas subjetivas (i.e. el pastor, el estado, o el gobierno) y sus respectivos campo de objetos gobernables (i.e. el rebaño, los súbditos, la población). De este modo, *la interfaz media y produce simultáneamente un polo que entra en contacto con la forma sujeto, y otro polo que se inscribe en el campo de objetos que el poder ejercido por el sujeto captura. Esto remite a un modo de ejercicio del saber/poder por la emergencia de una nueva mediación que trae consigo una nueva organización de lo sensible.*<sup>44</sup> Así, por ejemplo, es como llegará Foucault el *homo oeconomicus* como interfaz entre el gobierno y el individuo en el interior del régimen de veridicción

42 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 69-ss.

43 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 115.

44 Tal y como han señalado Ester Jordana y Ramón Rispoli, el análisis de las mediaciones verídicas, nos permite: “dar cuenta de cómo las interfaces, concebidas como superficies de contacto que permiten articular elementos heterogéneos, conforman modos de veridicción en el seno de distintas formas de manifestación sensible y los efectos políticos que se acompañan a estos modos” JORDANA LLUCH, Ester; RISPOLI, Ramón. «La interfaz como alesthesis: la verdad como organización sensible». En: *Arm*, nº. 24, 2019, 15.



liberal,<sup>45</sup> y de manera muy semejante, utilizando el concepto de «superficie de agarre», a la población como *interfaz* entre el gobierno y los procesos biológicos de las poblaciones humanas.<sup>46</sup> En otro lugar, Foucault refiere a estas interfaces como *realidades transaccionales*.<sup>47</sup> En este sentido resulta crucial apreciar la distancia espaciotemporal entre el momento del error que desencadena la problematización y la modelización, del momento en que dichos modelos aparecen efectivamente instalados en la interfaz de gobierno. Esto marca una distancia entre el momento del *error* y el *régimen de veridicción*, por la cual, algo puede existir perfectamente en la conciencia de los seres humanos de una determinada época (esto para Foucault resultaría trivial y, en consecuencia, irrelevante), pero no comienza a existir en el interior de la historia de la gubernamentalidad hasta que cierto régimen de verdad vincula dichos problemas-objeto a la praxis del poder político:

Se trata de mostrar las interferencias en virtud de las cuales toda una serie de prácticas —a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad— pudo hacer que lo que no existía (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etcétera) se convirtiera en algo (...) lo [que] me *gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad y, por consiguiente, no un error, hizo que algo inexistente pudiera convertirse en algo*. No una ilusión, porque lo que lo ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real es precisamente un conjunto de prácticas, y de prácticas reales.<sup>48</sup>

ii. *Programas de gobierno*. Programación constituye la forma abstracta de lo que Foucault considera lo característico del ejercicio racional del gobierno en conformidad con un proyecto normativo que trata de disponer espacial y temporalmente una multiplicidad de procesos reales. Según Nikolas Rose y Miller al concepto de «racionalidad política» en Foucault posee tres formas características: 1. *Como forma moral*: nos hablan de la legitimidad del uso de la fuerza y de la forma del deber que rige la praxis de las autoridades. 2. *Como forma epistemológica*, pues se vinculan siempre a una determinada concepción acerca de la naturaleza de los objetos que gobiernan, ya sea la nación, la población, la economía. 3. *Como forma lingüístico-discursiva* que habla el idioma del poder político, y que siempre es algo más que retórica pues, con respecto a la moral y a la concepción del mundo que administran y suministran, moviliza una «maquinaria intelectual» orientada a «domesticar» el conflicto y la deliberación política.<sup>49</sup> En último término cabría

45 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Akal, Madrid, 2009, 252.

46 «Con la población (...) [tenemos] (sic) un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una *superficie de agarre* a transformaciones autoritarias, pero meditaciones y calculadas. La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es que va a poner de manifiesto y la que se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres como “el género humano” y se comience a llamarlos “la especie humana”» FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 86.

47 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 292.

48 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 32. La cursiva es nuestra.

49 ROSE, Nikolas; MILLER, Peter. «Political power beyond the State: problematics of government». En: *The*

señalar que, en continuidad con Rose y Miller, que una *racionalidad política* lleva implícita una fisiología política activa en la medida en que es el correlato de dispositivos de evaluación (*diagnosis*), pronóstico (*prognosis*) e intervención (*praxis*); dispositivos gracias a los cuales la realidad nunca se presenta desnuda. O mejor, la realidad solo se presenta ante el poder envuelta en los ropajes jurídicos, técnicos o científico-administrativos que la presentan como *realidad programable*:

Los programas presuponen que lo real es programable, que es un dominio sujeto a ciertas determinaciones, reglas, normas y procesos que pueden ser ejecutados y perfeccionados por las autoridades. Ellos producen que los objetos de gobierno sean pensables de tal manera que sus enfermedades aparezcan como susceptibles de diagnóstico, prescripción y cura mediante formas calculadas y normalizadas de intervención.<sup>50</sup>

En consecuencia: si *añadimos a los organismos humanos* —capaces de gobernar y ser gobernados y en su relación política por el control normativo de los órganos sociales de visión-vigilancia, decisión-mando, ejecución-castigo, regulación-normalización— al conjunto de elementos heterogéneos que forman parte del dispositivo, y luego *añadimos la autoconservación delegada o extensiva* al conjunto de las relaciones, entonces más que de una racionalidad política deberíamos hablar de una *fisiología política*. Esto nos serviría para definir el *conjunto de procesos bio-sociales cuya disposición permite a un sujeto político (e históricamente configurado) conservarse a distancia de las crisis previsibles*. En este sentido, lo hegemónico no quita lo orgánico, es decir, aunque esas crisis lleven consigo la huella de los sujetos que impone al conjunto de la sociedad los mecanismos de su propia defensa, esto no significa la ruptura del ser humano con la animalidad ni la contradicción entre la animalidad humana y el dispositivo. Como señala Villacañas:

Esto es común al organismo animal y al humano y la diferencia es que mientras que uno actualiza latencias orgánicas el otro actualiza latencias culturales de producción de distancia. No hay ninguna razón para ver en la humanización una pérdida de vida o una contención o estrechamiento de la vida. Los dispositivos que emergen de las estrategias de producción de distancias no angostan la vida, sino que mantienen activas las posibilidades de las actualizaciones de latencias sepultadas.<sup>51</sup>

Cuando se traslada esta cuestión al horizonte de la gubernamentalidad y de la emergencia de los modelos y dispositivos políticos, las preguntas que se nos plantean son: ¿qué formas de vida humana están en condiciones de producir el medio cultural e imponer sus propias normas como mecanismos de prevención ante sus propias crisis? ¿Qué tensiones políticas con otras formas de vida generan la parcialidad de esos mecanismos de prevención? O también: ¿qué formas de vida

*British Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 2, 1992, 178-181

50 ROSE, Nikolas; MILLER, Peter. «Political power beyond the State: problematics of government», 183. La traducción es nuestra.

51 VILLACANAS BERLANGA, José Luis. «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología», 203

normalizadas habrán de permanecer constreñidas a un estado rígido o patológico para que otras puedan conservar su salud en el interior de un mar de normas en el que sólo ciertos organismos se mueven como peces en el agua? Esas son las cuestiones que nos situarán frente a la fisiología política liberal. Pero antes de que podamos abordarlo, deberemos alumbrar de qué manera el modelo de la lepra extiende la inmunidad orgánica a través del derecho (3.1.); cómo puede la disciplina extender la capacidad de componer y descomponer fuerzas físicas al instalar el modelo de la peste (3.2.), y cómo la circulación idónea para la adaptación de la burguesía liberal no se implementó hasta que el modelo de la viruela pudo ejecutarse en los dispositivos de seguridad (3.3.).

### 3.1. *Lepra, exclusión inclusiva y ley: la inmunización de lo comunitario.*

El modelo para la *exclusión de los leprosos* como tecnología funcional a la marginación o el rechazo de lo inmundo sirve a la producción del límite interno/externo mediante la expulsión incesante de aquello de lo que es preciso purificarse. Por supuesto, no se trata de un fenómeno “natural” que los leprosos fuesen excluidos, pero sobre aquellos regímenes de veridicción donde la lepra era un signo de inmundicia, la exclusión de los leprosos se utilizaba para constituir “dos masas ajenas una a la otra. Y la que era echada, lo era en sentido estricto hacia las tinieblas exteriores (...) estos entraban en la muerte (...) se les declaraba muertos (y por consiguiente, sus bienes eran transmisibles)”<sup>52</sup>. Este es el modelo que Foucault identifica en la interfaz del poder jurídico. Ahora bien, la distinción entre lo propio y lo impropio no es el punto de partida de la inmunidad, tampoco el de la *inmunidad jurídica*, sino su punto de llegada o efecto operativo. En términos de Esposito, quien remite aquí a la tesis central de la obra de Luhmann: “el derecho no puede influir sobre la sociedad ni ser influido por esta porque en sí mismo un sistema de comunicación social surgido por diferenciación a partir de un sistema más vasto que él mismo contribuye a perpetuar y a reproducir mediante su función específica”<sup>53</sup>. En efecto, es Luhmann quien ofrece una comprensión inmunitaria del derecho formalmente compatible con la concepción polar (contradictoria) del viviente, y con la obligación social de *seleccionar/desechar* con la mediación de normas jurídicas y en el seno de un medio cultural concreto aquellos desvíos que sean deseables o indeseables para cada contexto específico.<sup>54</sup> La diferencia fundamental con Foucault es que para éste, la operatividad de los dispositivos (jurídico inclusive) no refiere nunca a la sociedad como sistema dotado de

52 FOUCAULT, Michel. *Los anormales*, 51

53 ESPOSITO, Roberto. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Amortortu, Buenos Aires, 2009, 67

54 La tesis de Luhmann se encuentra sintetizada en el siguiente pasaje: «Debido a que las contradicciones posibilitan (pero no imponen) la eliminación de las desviaciones, tienen características que fomentan el desarrollo de un *sistema de inmunidad*, el cual, bajo condiciones cambiantes, debe ser compatible con la autorreproducción. No se trata simplemente de un mecanismo de corrección de las desviaciones y de la reconstitución de la situación anterior (*statu quo ante*), tiene que manejar esta función selectivamente, es decir, ser capaz de conciliarla con la aceptación de los cambios útiles.» LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Anthropos, Barcelona, 1998, 334

subsistemas. Como recuerda José Luis Villacañas, “el dispositivo es articulado y tiene como diseño o diagrama una previsión teórica inversa a la que nos ofrece la teoría de sistemas y su forma de entender la autopoiesis”.<sup>55</sup>

En coherencia con nuestra concepción extendida de la biopolítica, si se acepta que el dispositivo jurídico tiene como condición transhistórica el *milieu simbólico-metafórico* o cultural en el que se inscribe la praxis social de los organismos humanos, entonces la lectura desplegada por Esposito en *Immunitas* cobra sentido: tanto en la teología del *katekhón*; en la medicina del *phármakon*; en la fundación jurídica del estado soberano o en la reformulación racista del derecho de dar muerte, el poder jurídico conserva la capacidad de producir lo propio de la comunidad mediante la producción de la misma muerte respecto de la cual trata de conservarse a distancia.<sup>56</sup> Por esta razón no debe sorprendernos que Esposito también sitúe en la antropología filosófica alemana de las primeras décadas del XX como el mejor compendio de la dialéctica inmunitaria en la que él enmarca la problemática biopolítica.<sup>57</sup> En cada caso, la ley refiere a una norma que contiene la previsión de su posible transgresión, por ello: «la ley trabaja en el ámbito de lo imaginario, pues imagina y sólo puede formularse al imaginar toda las cosas que podrían hacerse pero no hay que hacer. Imagina lo negativo».<sup>58</sup>

### 3.2. Peste, inclusión individualizante y disciplina: la composición y descomposición mecánica de las fuerzas propias.

Frente a la ceguera de la exclusión de los leprosos, el modelo de la peste comparte con el de la lepra el trazar límites claros entre un adentro y un afuera. Fija un perímetro. Pero lo que el modelo de la lepra era a la ceguera del poder soberano respecto de todos los cuerpos que excluía, el modelo de la peste nace de la voluntad de desplegar un campo de visibilidad absoluta dentro del cual el poder pueda vigilar, evaluar y corregir hasta el más ínfimo detalle corporal de las anatomías legibles que caen dentro de su campo.<sup>59</sup> A esta voluntad de saber/poder Foucault la denominará *panoptismo*, en referencia al Panóptico ideado por el pensador utilitarista inglés Jeremy Bentham.<sup>60</sup> Refiere, por un lado, al principio del poder que ve sin ser visto, e inocular en los cuerpos que captura la ficción de estar siendo constantemente vigilados, automatizando y economizando la efectividad del poder. Por otro, señala al conjunto de tecnologías políticas que, desde la primera mitad del siglo XVIII, hicieron posible una colosal expansión del campo de acción y cognición del poder político al conquistar y producir para éste: un nuevo

55 VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología», 188.

56 Nos referimos principalmente a la tesis defendida en: ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, 66-ss, 77-ss, 172-ss. Pero también se debe tener en cuenta la continuación de estos estudios en una obra posterior.

57 ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, 121.

58 Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 2008, 59.

59 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, 227.

60 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar*, 232-237.

objeto: la superficie anatómica o físico-mecánica de los fenómenos *individuales* como producto general de la individualización de los fenómenos; un objetivo estratégico: “difundirse en el cuerpo social; su vocación es convertirse en él [en] una función generalizada”<sup>61</sup>; y un nuevo origen: la ciudad apestada.<sup>62</sup>

Por inaugurar esta visión capaz de desplazar a la ceguera que caracterizaba al poder en relación con el cuerpo social, dirá Foucault en el mismo seminario, la edad clásica inventó “las tecnologías positivas de poder. La reacción a la lepra es una reacción negativa; una reacción de rechazo, exclusión, etcétera”, mientras que la peste “es una reacción positiva; una reacción de inclusión, observación, formación de saber”.<sup>63</sup> Una vez más: la Edad Clásica “elaboró, por ende, lo que puede llamarse un *arte de gobernar*, en el sentido en que precisamente se entendía en ese momento el *gobierno de los niños*, el *gobierno de los locos*, el *gobierno de los pobres y*, pronto, el *gobierno de los obreros*”.<sup>64</sup> Por ello, decía Foucault en *Vigilar y castigar*: «El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder llamada *disciplina*». <sup>65</sup> Dicha *individualidad* que no es una ficción, pero tampoco es *algo* en sentido sustancial, tiene cuatro características fundamentales:

puede decirse que la disciplina fabrica, a partir de los cuerpos que controla, cuatro tipos de individualidad, o más bien, una individualidad dotada de cuatro características: es celular (por el juego de la distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de las actividades), es genética (por la acumulación del tiempo), es combinatoria (por la composición de las fuerzas).<sup>66</sup>

En efecto: de la misma forma que el organismo biológico está obligado a componer y descomponer sustancias físicas mediante la sucesión de operaciones de descomposición de sustancias complejas en sustancias simples (catabolismo) y de composición de sustancias complejas a partir de sustancias simples (anabolismo), el poder político de las monarquías absolutas se sirvió de los dispositivos policiales para vigilar y garantizar la descomposición de las moléculas sociales indeseables (vagabundos, mendicantes, prostitutas, organizaciones criminales, etcétera) en átomos sociales *productivos*: individuos o fuerzas individuales (batallones, plantillas de obreros, de alumnos, de mujeres domésticas, de enfermos, de policías, etcétera). Estas fuerzas individuales o celulares están situadas en contacto directo con el

61 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar*. 2012, 240.

62 En *Vigilar y castigar* volvemos a encontrarnos con la contraposición *negativo-negativo* destacada por Esposito, cuando se dice: “La ciudad apestada ofrecía un modelo disciplinario excepcional: perfecto pero absolutamente violento; a la enfermedad que aportaba la muerte, el poder oponía su perpetua amenaza de muerte; al vida estaba reducida a su expresión más simple; el ejercicio minucioso del derecho de la espada se dirigía contra el poder de la muerte”, 240.

63 FOUCAULT, Michel, *Los anormales*, 55.

64 FOUCAULT, Michel, *Los anormales*, 56.

65 FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, 225.

66 FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, 194.

dispositivo policial, y solo en la medida en que constituyen las fuerzas propias del estado o del cuerpo del soberano podrán ser gobernadas sin desencadenar reacciones autoinmunes. Por ello, la emergencia de las membranas-estatales jurídicamente reconocidas o inmunizadas en la Paz de Westfalia (1648) aparece en Foucault como la condición *sine qua non* tanto de la policía como de la disciplina modernas.<sup>67</sup>

### 3.3. Viruela, inoculación y seguridad: la regulación de los flujos bio-económicos.

En el seminario del 11 de enero de 1978, Foucault presenta el modelo de la viruela en continuidad diferenciada con los de la lepra y la peste para señalar que tanto en la fisiocracia francesa como en otros muchos economistas políticos de la época una nueva estrategia está emergiendo: la inoculación estratégica de aquello que se trata de neutralizar.<sup>68</sup> Concretamente, en el seminario del 18 de enero, el internamiento del modelo de la viruela en el arte de gobernar es localizado en las distintas estrategias desplegadas por el mercantilismo y por los fisiócratas para un mismo problema: el tratamiento de la escasez. La historia es conocida: se trata de la inoculación por exposición controlada a una dosis pequeña de la mismo fenómeno riesgoso que se trataba de prevenir, tomando como apoyo en la misma realidad en la que emerge para volverlo contra sí mismo a fin de que se neutralice.<sup>69</sup> Muhle distingue dos estrategias o dos momentos de la misma estrategia: “Primero toman en cuenta el fenómeno en su realidad misma (a través de las estadísticas); y segundo incorporan o imitan la dinámica de su objeto de referencia.”<sup>70</sup> En efecto, dirán los fisiócratas al señalar el carácter artificial de la escasez: dejemos que el precio suba en vez de fijar el precio de venta del grano, que los mercaderes hagan sus cálculos estratégicos, que estos cálculos confluyan en el mercado y que compitan entre sí hasta que se equilibren por la expectativa de una nueva cosecha que devalúe los precios. Esta *inoculación* estratégica de la misma escasez que se quiere paliar es precisamente la novedad que, a juicio de Foucault, abre un abismo entre el pensamiento de los fisiócratas y los mercantilistas:

Lo que me pareció significativo, muy característico de los mecanismos de seguridad vinculados con la escasez era justamente que, mientras los reglamentos jurídico-disciplinarios vigentes hasta mediados del siglo XVIII procuraban impedir ese fenómeno, a partir de ese momento,

67 Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 284-289.

68 Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 22.

69 Tanto el éxito de la variolización, como posteriormente el de la vacunación, señala Foucault “eran impensables en los términos de la racionalidad médica de la época”. Lo que probaban empíricamente era su éxito preventivo, su efectividad y su aplicabilidad generalizada a la población. Junto a estos rasgos, añade Foucault, su inscripción en las “prácticas reales de población y gobierno de Europa occidental” se vieron favorecidos por la posibilidad de pensar su éxito en términos probabilísticos (única justificación teórica de su utilización), así como por el hecho de que el cálculo probabilístico y el análisis de los fenómenos sobre un soporte matemático operaba como “una suerte de agente de integración dentro de los campos de racionalidad aceptables y aceptados en la época”. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 67-71.

70 MUHLE, María. «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem», 157.

con los fisiócratas pero también con muchos otros economistas, se intentó buscar apoyo en el proceso mismo de la escasez (...) apoyarse en la realidad de ese fenómeno, no intentar impedirlo sino, al contrario, poner en juego a este respecto otros elementos de lo real, a fin de que el fenómeno, en cierto modo, se anulara a sí mismo<sup>71</sup>

Aquí ya veríamos formulados los tres grandes tentáculos que trata de conformar y articular el poder político durante la segunda mitad del siglo XVIII: 1. *lepra-soberanía-territorio*, 2. *peste-disciplina-cuerpo individual*. 3. *viruela-seguridad-población*. Entonces Foucault añade: “bien, sí..., pero no es eso y no creo que funcione. No funciona ante todo, porque el problema de las multiplicidades es un problema con el que ya nos topamos en relación con la soberanía y la disciplina”.<sup>72</sup> Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que no funciona en relación con este problema de las multiplicidades? El problema se aclara poco después: estas tres series, lejos de estar estructural y funcionalmente diferenciadas, alumbran un campo de indiferenciación, superposición e interferencia. No señalan a las soluciones del poder político en la segunda mitad del siglo XVIII, señalan principalmente sus problemas (la especificidad jurídica de la ciudad, el crecimiento del comercio, el aumento demográfico, la necesidad de intercambios económicos permanentes) a la hora de resitar la ciudad en un espacio de circulación. Es el momento de la problematización: la falta de una herramienta adecuada nos empuja a imaginarla.<sup>73</sup> Es decir, no debemos imaginar un pulpo con un cerebro gubernamental y tentáculos jurídicos, disciplinarios, regulatorios desplazándose ágilmente. Mucho más adecuada sería una metáfora óptica: ¿cómo evitar que la imagen de la realidad gobernable se vuelva borrosa cuando se superponen las lentes que hacen visibles las prácticas jurídicas, los cuerpos físicos y los procesos bio-económicos? A esa necesidad o urgencia de enfocar sobre el sujeto en lo que este tiene de económico responde la victoria de la gubernamentalidad liberal: el hecho de que el modelo de la viruela terminase instalado en las interfaces y en los órganos institucionales del poder político.

Es en este punto donde el tránsito del curso de 1978 al de 1979 exige volver la mirada tanto a *La sociedad punitiva* (1972-1973) como a *Vigilar y castigar* (1975) para definir o problematizar la *fisiología política del liberalismo* en relación con la nueva disposición de organismos, órganos sociales e interfaces de saber/poder que comprende y ambiciona su proyecto normativo. Pues, ¿qué es lo que hacer visible ese plano procesual de lo real que pronto pasará a convertirse en el objeto de la economía política? No es, *per se*, un valor económico abstracto que todavía no ha emergido en el umbral epistémico de la modernidad económica. Se trata, más bien, del conjunto de prácticas sociales que hacen imaginable el ordenamiento social que bloquean e impiden: la existencia de un sistema circulatorio racional y

71 FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población*, 68.

72 FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población*, 23.

73 FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población*, 24-25.

previsible en el que el soberano pudiese intervenir sin contratiempos la ordenación racional de sus propias fuerzas y riquezas. Foucault le da un nombre a este ingente conjunto de prácticas: los *ilegalismos*. Estos señalan al tipo de problemas que solo existen como interferencias entre formas de vidas (por ello se habla de ilegalismos campesinos, burgueses, nobiliarios). Entonces, una forma de vida pasa a concebir la costumbre de otra como como un obstáculo, antesala necesaria pero no suficiente para que su transformación sea problematizada como objetivo estratégico.

#### **4. La fisiología política liberal: de la economía moral a la producción política de la libertad (de no morir de hambre).**

Tanto en el curso de *La sociedad punitiva* (1972-1973) como en *Vigilar y castigar* (1975), el tránsito de la razón de estado a la razón gubernamental (como dos artes de gobernar diferenciados) pivota sobre la reubicación estratégica de los ilegalismos populares a finales del XVIII, primero, y sobre la reubicación estratégica de los ilegalismos obreros, después. De un momento a otro, remarca Foucault, sucede una transición importante: los ilegalismos populares que durante el siglo XVIII podía resultar compatibles con la forma de vida de la burguesía pasarán a ser perseguidos, vigilados y castigados.

Se tiene la impresión de que el viejo ilegalismo popular, tolerado por la burguesía (...) combate ahora la materialidad misma de la fortuna burguesa (...). Podemos decir que, al proletarizarse, la plebe transfirió a la propiedad burguesa las técnicas y las formas de ilegalismo que había perfeccionado, en complicidad con la burguesía, a lo largo del siglo XVIII. Por consiguiente, cuando la burguesía constata la transferencia de ese ilegalismo a su propiedad y tema sus efectos le va a ser necesario reprimirlo.<sup>74</sup>

Con todo, Foucault insiste en el siguiente aspecto: no se trataba simplemente de modificar el orden de la legalidad. Pues la ley requiere de una pluralidad ingente de mecanismos complementarios para que de hecho esta se cumpla. En esta distancia que separa lo *jurídico* de lo  *fáctico* se encuentra el campo de batalla más importante: el campo de la moral. Ésta era la que red que legitimaba y protegía todo un conjunto de ilegalismos o prácticas culturales basadas en la costumbre y en el derecho consuetudinario: «En realidad, me gustaría mostrar que el nacimiento de la sociedad industrial no solo desbarató el orden de las legalidades, sino todo el sistema de los ilegalismos a la vez tradicionales y sólidos gracias a los cuales masas considerables de la población podían vivir».<sup>75</sup> Es la pervivencia de esta cultura en el interior de las masas desplazadas al medio urbano lo que la nueva *inmunización*

<sup>74</sup> FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France (1972-1973)*, Akal, Madrid, 2018, 166-167.

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 178.



*disciplinaria* y su normatividad moral trataba de rechazar. ¿Dónde aparecieron inscritos en primer lugar estos ilegalismos? La respuesta nos sitúa en el interior del diálogo silencioso que mantiene Foucault en la década de los setenta con el historiador británico Edward Palmer Thompson. Éste había publicado en 1971 «*The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*»<sup>76</sup> [La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII]. Como si se tratara de un Goldstein en el campo de la psicología contra la primacía de los instintos, de un Canguilhem en el campo de la biología rechazando el automatismo biológico contra la teoría psicológica del arco reflejo, o de un Foucault en guerra contra cualquier enfoque antropológico que verificara en la historia la repetición evolutiva de lo mismo, Thompson rechazó tanto el abuso como la utilidad de la categoría de «motín» en la historiografía marxista sobre el siglo XVIII (principalmente, frente George Lefebvre y Albert Soboul) por ofrecer una «imagen espasmódica» de las revueltas campesinas, basada en el esquema mecanicista según el cual: subida del precio del grano = hambre = revuelta.<sup>77</sup> A su juicio, las insurrecciones populares resistían y rechazaban las prácticas de especulación y acumulación propiamente capitalistas por ser contrarias a la moral propia de la cultura plebeya. Estos derechos de costumbre hacían posible que cada una de las interacciones sociales que definían la ruta sociometabólica de los cereales (desde que el agricultor extraía el grano hasta que el campesino se comía el pan pasando por el transporte del grano y su comercialización en el mercado) se llevaran a cabo de manera *equitativa*, conforme a Ley y con la menor cantidad de intermediarios. ¿Qué pone esto de manifiesto? Que la costumbre implícita en la economía moral no fue un sujeto pasivo sino activo en un *ambiente* propio de una *mentalité* o forma de conducirse. Léase: de la cultura como entramado de prácticas y normas adaptadas a un entorno geográficamente singular.<sup>78</sup> En su interior de esta red: «La costumbre era la “segunda naturaleza” del hombre». La misma costumbre que obstaculizaba que las grandes multitudes «acostumbraran su cuerpo al trabajo».<sup>79</sup> Todo ello definía la forma histórica y cultural del mercado moral, el cual funcionaba como una suerte de membrana o cordón sanitario que, al contener la inercia de la costumbre, se oponía y rechazaba el cambio a nuevos modelos de mercado. En consecuencia, esta disposición de prácticas sociales económico-jurídicas constituía aquello que la burguesía deberá romper no solo para imponer su moral, sino también para llevar a cabo su proyecto político (en absoluto espontáneo) de instituir el mercado como espacio de libertad y veridicción.<sup>80</sup>

76 THOMPSON, Edward Palmer. «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», 1971.

77 THOMPSON, Edward Palmer. *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*. Capitán Swing Libros, Madrid, 2019, 273-274.

78 THOMPSON, Edward Palmer. *Costumbres en común*, 55-65.

79 THOMPSON, Edward Palmer. *Costumbres en común*, 57.

80 FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979). Akal, Madrid,

En efecto: aunque esto no aparezca en los cursos de 1978 y 1979, en los sesenta Foucault lee a historiadores como Boris Porshnev (1905-1972), Paul Bois (1906-1990) y Edward Palmer Thompson (1924-1993). Con este último mantiene un diálogo silencioso a la hora de señalar la continuidad subterránea de la guerra civil contra los ilegalismos populares del siglo XVIII y la guerra civil contra los ilegalismos obreros en el siglo XIX. De esta influencia también se deriva que Foucault destacara la centralidad de la cuestión moral como grilla no-económica para analizar las transformaciones socioeconómicas de este periodo. La diferencia esencial es que Foucault otorga una mayor importancia al cambio de manos de la fortuna que al miedo a la democracia como *locus* implícito de la estrategia disciplinaria.<sup>81</sup> Por tanto, cuando Foucault ofrece en la última clase del curso *Hay que defender la sociedad* lo que en 1978 veremos definido como *dispositivos de seguridad*, debemos estar ya en condiciones de comprender que la categoría de «peligro interno» no remite a la enfermedad como fenómeno natural, sino a la peligrosidad como conjunto total de los fenómenos que obstaculizan la salud social con la que sueña la burguesía. Para llevar a cabo dicho proyecto normativo se hará preciso el gobierno de los efectos de masas propios de una «población»:

la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos. Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una *homeostasis*: la *seguridad del conjunto respecto a sus peligros internos*.<sup>82</sup>

El poder que no discrimina es ciego tanto a los problemas del espacio como a los del movimiento, por esta razón el problema de la circulación planteó dificultades tecnológicas inéditas respecto de aquello que los modelos de la lepra y la disciplina hacían visible/posible. La cuestión es, ¿cuál va a ser la categoría que permita igualar todos los elementos que circulan en el medio urbano sin que dicha movilidad general desdibuje su funcionalidad diferencial? ¿Cómo hacer una máquina con piezas móviles? La respuesta que Foucault nos ofrece en 1975 no debe ser olvidada en 1978 ni en 1979. De lo contrario, la analítica foucaultiana de la gubernamentalidad liberal —como forma de gobierno meramente interesada en la dinámica o mecánica general de los intereses individuales,<sup>83</sup> caracterizada por el uso de tecnologías de gobierno indirecto y productora de la misma libertad que consume para funcionar— podría llevarnos a pasar por alto un hecho que Foucault no dejó de destacar: el nacimiento de la

---

2009, 41.

81 Sobre el diálogo Foucault-Thompson véanse el conjunto de notas al pie de la edición a cargo de Bernard E. Harcourt publicada en castellano por Akal. Concretamente: FOUCAULT, Michel, *Hay que defender la sociedad*, 44, 47, 75, 117, 120, 124, 156, 161, 162, 296-299, 301.

82 FOUCAULT, Michel, *Hay que defender la sociedad*, 213.

83 FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la biopolítica, 56.

gubernamentalidad liberal no coincide con la retirada de las disciplinas policiales del antiguo régimen, más bien, suponen su multiplicación, su aceleración, su expansión geográfica y su reajuste adaptativo para la defensa o inmunización de la circulación de capitales (aquellos que, como diría Marx, no caminan solos al mercado). De este modo, la *criminalidad* será proyectada sobre la totalidad de los movimientos del cuerpo para reducir la cantidad total de movimientos posibles al subconjunto de los productivos o conformes a la norma. Esto permitirá a su vez inscribir la *inmunidad jurídica* en el cosmos de las fuerzas físicas y rechazar no solo las prácticas impropias, sino también los movimientos físicos impropios. El problema es que para que los cuerpos portadores de dichas prácticas-movimientos propios/impropios circulen correctamente, algo deberá ser capaz de vigilarlos, corregirlos y disciplinarlos cuando se sitúen fuera del diagrama disciplinario (estático). Pues bien, ese *algo* no es otra cosa que el hambre.

En términos de Max Weber esto es precisamente lo que *no se debe olvidar* respecto de la historia general de la explotación del trabajo “libre”: «que sin el apremio de la necesidad jamás habrían sido posibles. Los obreros que se obligaban a trabajar en estas explotaciones, lo hacían ante la absoluta imposibilidad de procurarse por sí mismos trabajo e instrumentos de trabajo». <sup>84</sup> Es decir, frente a las nuevas teorías que irán emergiendo en torno a la escasez natural (Malthus), el hambre no es ni accidental ni secundario a la gubernamentalidad liberal que emerge en el siglo XIX, sino el factor sin el cual todo el proceso económico sería irracional por impredecible:

Únicamente sobre el sector del trabajo libre resulta posible un cálculo racional del capital, es decir, cuando existiendo obreros que se ofrecen con libertad, en el aspecto formal, pero realmente acuciados por el látigo del hambre, los costos de los productos pueden calcularse inequívocamente, de antemano. <sup>85</sup>

En efecto, podemos decir que en el plano histórico-discursivo el *homo oeconomicus* comienza a ser algo: “la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el principio de regulación del poder sobre el individuo (...) El *homo oeconomicus* es la interfaz del gobierno y el individuo”. <sup>86</sup> Esto no significa que bajo la homogeneidad formal de la interfaz no existan contenidos, tensiones, procesos, intensidades biológicas o patológicas disímiles. Concretamente, esta representación del átomo social como *homo oeconomicus* es la que va a hacer posible lo que Antoni Domènech denominó: «el embrujo de la *factio iuris* niveladora posnapoleónica», para nombrar “la ilusión de igualdad civil entre propietarios y no propietarios

<sup>84</sup> WEBER, Max. *Historia económica general*. Fondo de Cultura económica, México, 2001, 101.

<sup>85</sup> WEBER, Max. *Historia económica general*. 157

<sup>86</sup> FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 252

(«propietarios» de fuerza de trabajo)». <sup>87</sup> Esto es, la forma atómica del *sujeto de interés económico* irreductible a derecho que le permitirá a Foucault cifrar la irreductibilidad del sujeto económico liberal a la esfera del derecho, tiene dos cargas energéticas distintas: a) la carga libidinal del propietario libre de perseguir sus propios intereses económicos y coloniales sin ser limitado por ningún poder político, y b) la carga patológica y psicosomática de quien es libre de perseguir su propio interés privado de no morir de hambre; de depositar su fuerza de trabajo allí donde esta se vuelve rígida, terriblemente fatigosa y repetitiva hasta la extenuación de las fuerzas físicas.

Preguntémosnos: ¿qué se logra al identificar dos polos diferentes? Respondamos: un gradiente. Concretamente: un gradiente biopolítico que se muestra capaz de conservar el diferencial entre dos formas de vida situando en un polo el ámbito de lo necesario para la autoconservación y en el otro lo posible para la autoafirmación en el interior de un mismo juego. No por casualidad, dirá Foucault en *La sociedad punitiva* y en *Vigilar y castigar*, los fundamentos morales de los sistemas de vigilancia, encierro y castigo toman como blanco principal y único las *lower classes*. <sup>88</sup> Merece la pena insistir: cuando Foucault señala que el liberalismo está obligado producir la libertad que consume, resulta conveniente no olvidar la diferencia entre el hambre y el deseo como capitales distintos que deben ser gestionados con una misma libertad. El propio Bentham, quien, como sabemos, ha dedicado fascinantes capítulos diferenciados al gobierno moral de los esclavos, de los niños y de las esposas en sus *Principles of the Civil Code* [Principios del Código Civil], nos da la clave en las leyes relativas a la subsistencia (*Of Laws Relative to Subsistence*): «The force of the physical sanction being sufficient, the employment of the political sanction would be superfluous» [Si la fuerza de la sanción física fuera suficiente, el empleo de la sanción política sería superfluo]. <sup>89</sup> Será Polanyi quien mejor identifique la carga irónica de este movimiento según el cual, si la escasez real en la época de los fisiócratas era artificial, la escasez artificial en la época del liberalismo económico se torna natural:

La pobreza era la naturaleza que sobrevivía en la sociedad; el que la cuestión de la cantidad limitada de alimentos y el número ilimitado de hombres se haya planteado en el momento mismo en el que llovía del cielo la promesa de un crecimiento sin límites de nuestras riquezas, hace aún más amarga esta ironía. <sup>90</sup>

87 DOMÈNECH, Antoni. El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista. Akal, Madrid, 2019, 91

88 FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva*, 129

89 BENTHAM, Jeremy. *The Works of Jeremy Bentham*, Russel & Russel, New York, 1962, 303

90 POLANYI, Karl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Quipu Editorial, Madrid, 2007, 148.

## 5. Conclusiones

Primero: la genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem revela cierto trascendental praxeológico irreductible implícito en el dispositivo: el organismo capaz de autoconducirse incorporando estrategias de racionalidad preventiva implementables sobre sí mismo y sobre los otros en términos de verdad/falsedad. Cabe concluir en este sentido que la genealogía de la categoría de dispositivo no solo exige una determinada concepción de la vida (M. Muhle, F. Vázquez García), sino una antropología mínima (J.L. Villacañas Berlanga) que hace posible determinar la heterogeneidad de los elementos que participan de la dinámica del dispositivo con elementos bioantropológicos. Según la lectura que hemos defendido: organismos humanos, órganos sociales e interfaces de saber que *median* las relación verdadera o verídica entre los sujetos y sus respectivos campos de objetos en conformidad con la secuencia irrupción de negatividad, problematización, modelización e instalación del modelo en la interfaz del ejercicio del poder político.

Segundo: la relación entre la norma social y la patología biológica implícita en el dispositivo no es de exclusión, sino del tipo de *inclusión externa* (Muhle) que hace posible extender la operatividad del dispositivo más allá de la organicidad de los sujetos en condiciones de imponer su proyecto normativo. En este sentido, la emergencia de la *fisiología política liberal* acontece en un umbral en el que el ejercicio del poder político ya dispone de técnicas y estrategias: a) de *inmunización jurídica*, b) de *composición/descomposición microfísica* y c) de *circulación bioeconómica*.

Tercero: en el marco de la historia de la gubernamentalidad rastreada a partir de Foucault-Canguilhem, lo característico de la fisiología política liberal habría sido la apertura de un gradiente biopolítico conservado en el *milieu urbano*: el *umbral de la pobreza* como polarización social de la necesidad biológica y del deseo social bajo la forma del interés privado. Los flujos resultantes de este gradiente tuvieron como exigencia política la reubicación funcional de los mecanismos inmunológico-jurídicos y anatomo-políticos a la circulación bioeconómica.

Haciendo un trípode con las tres conclusiones anteriores —cuarto—, es posible sostener la inversión de la inversión foucaultiana del aforismo de Clausewitz. O mejor, repensar la *hipótesis Nietzsche* al trasluz de la tesis de Canguilhem según la cual la agonía o la lucha no es consustancial al organismo vivo, sino sintomático de un estado patológico. En este sentido, la política ya no sería la continuación de la guerra por otros medios, sino la continuación de la biología en la guerra social por otros medios. Por esta razón, si se nos preguntara acerca del modo con que la fisiología política puede participar de una ontología crítica del presente, la única respuesta sería hacer con el análisis social de las patologías sociales lo que hizo Foucault con el poder. Dejar de interrogar a las enfermedades por lo que estas arrebatan, limitan y destruyen en la sociedad y preguntarlas por lo que estas

producen, defienden, hacen circular. No cuánta o qué gente muere de hambre, sino qué tipo de saberes, instituciones e instrumentos hicieron posible que un orden social pudiese alimentarse del hambre. No cuánta gente muere de cáncer en nuestros sistemas de salud, sino qué ajustes entre los sistemas económicos, jurídicos, educativos y sanitarios permitieron que las empresas y las corporaciones vivieran de él. No porque el trabajo produce ansiedad, sino qué procesos de subjetivación han encontrado en el trabajo temporal un modo de sustituir la huelga por la depresión en el listado de potenciales efectos secundarios de las políticas económicas. Solo a través de esta inversión metodológica, la naturaleza disciplinaria de la fisiología podría ser cuestionada, disputada, problematizada y despertada de su particular y apolítico sueño dogmático; arrastrada, si se quiere, por el pensamiento crítico desde las facultades de medicina al interior de los cálculos y de las estrategias de la resistencia biopolítica.

## 6. Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. «¿Qué es un dispositivo?». En: *Sociológica*, nº 73, 2011, 249–264.
- CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Trad. R. Potschart. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
- CANGUILHEM, Georges. *El conocimiento de la vida*. Trad. Felipe Cid. Anagrama, Barcelona, 1976.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Prometeo, Buenos Aires, 2006
- CASTRO, Edgardo. «Biopolítica y gubernamentalidad». En: *TEMAS & MATIZES. DOSSIÉ BIOPOLÍTICA*, nº 11, 2007, 8–18.
- CASTRO, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE, Buenos Aires, 2016
- DOMÈNECH, Antoni. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Akal, Madrid, 2019
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Trad. Thomas Kauf. Anagrama, Barcelona, 1999
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et personnalité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1954.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI, México, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. En colaboración con Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Akal, Sevilla, 2010.
- FOUCAULT, Michel (2012): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garcón del Camino. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012
- FOUCAULT, Michel. *Los anormales*. Trad. Horacio Pons. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2014.

- FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France (1972-1973)*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2018.
- GROSRICHARD, Alain. *El juego de Michel Foucault*. En: *Diwan*, nº. 2-3, 171-202.
- JORDANA LLUCH, Ester; RISPOLI, Ramón. «La interfaz como alesthesis: la verdad como organización sensible». En: *Artn.*, nº 24, 2019, pág. 13–21.
- LE BLANC, Guillaume. *Canguilhem et les normes*. Philosophies, Paris, 2010 (2ª edición)
- LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Trad. Silvia Pappé y Brunhilde Erker. Anthropos, Barcelona, 1998.
- MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem a Foucault. La fuerza de las normas*. Trad. Horacio Pons. Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- MORENO PESTAÑA, José Luis. *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Montesinos, Madrid, 2006.
- MOYA, Iván: “Canguilhem avec Goldstein: de la normativité de la vie à la normativité de la connaissance”. En: *Revue d’Histoire des Sciences*, nº 71, 2018, 179-204.
- MUHLE, Maria. *Eine Genealogie der Biopolitik. zum Begriffpoder des Lebens bei Foucault und Canguilhem*. Transcript, Bielefeld, 2008.
- MUHLE, Maria. «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem». En: *Revista de ciencia política* (1), 2009, 143–163.
- OSTACHUK, Agustín. La vida como actividad normativa y auto-realización: debate en torno al concepto de normatividad biológica en Goldstein y Canguilhem. En: *Historia, ciencias, saude--Manguinhos* 22 (4), 2015, 1199–1214.
- PASQUINELLI, Matteo, «What an Apparatus is Not: On the Archeology of the Norm in Foucault, Canguilhem and Goldstein» en: *Parrhesia*, nº 22, 2015, 79-79.
- POLANYI, Karl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Trad. Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría. Quipu Editorial, Madrid, 2007.
- PLESSNER, Helmuth. *Levels of Organic Life and the Human: An introduction to Philosophical Anthropology*. Trad. Millay Hyatt. Fordham University Press, New York, 2019.



- ROSE, Nikolas; MILLER, Peter. «Political power beyond the State: problematics of government». En: *The British Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 2, 1992, 173-205.
- SALINAS ARAYA, Adán. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. CENALTES, Viñas del mar, 2015.
- THOMPSON, Edward Palmer. «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century». En: *Past & Present*, nº.50, 76-136.
- THOMPSON, Edward Palmer. *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*. Trad. Jordi Beltrán y Eva Rodríguez Halffter. Capitán Swing, Madrid, 2019.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Canguilhem, Foucault y la ontología política del vitalismo». En: *Logos (Madr.)* 48 (0), 2015.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Georges Canguilhem. Vitalismo y Ciencias Humanas*. Editorial UCA, Cádiz, 2018.
- VELASCO ARIAS, Gonzalo. «Genealogías de lo biopolítico. Normalidad y patología en el “momento foucaultiano”». Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2013.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. «Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología». En CASTRO ORELLANA, R. y SALINAS ARAYA, A. (Eds.). *La actualidad de Michel Foucault*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2016, 185-212.
- WEBER, Max. *Historia económica general*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de cultura económica, 2001.

# Del neoliberalismo como marco de racionalidad política que ‘hace vivir y deja morir’

*Neoliberalism approaches as a framework of political rationality that “makes live and lets die”*

**Cristina López**

Universidad Nacional de San Martín - USAL, Argentina  
c-lopez@live.com.ar

**Resumen:** ¿Cuál es el sesgo del abordaje del neoliberalismo llevado a cabo por Michel Foucault en su curso sobre el Nacimiento de la biopolítica que todavía no ha sido suficientemente explorado? A nuestro entender, resta aún por examinar los resultados que se siguen de haber emprendido el estudio del neoliberalismo como marco de racionalidad política de la biopolítica. Ahora bien, para relevar los hallazgos que resultan de esta decisión teórica es menester procurar explicitar, al mismo tiempo, los lazos que conectan entre sí los análisis formulados por el pensador francés entre 1976 y 1979 y, describir la biopolítica implícita en las políticas sociales proyectadas y puestas en práctica en las distintas variables de la gubernamentalidad neoliberal expuestas en el curso del '79. A través de la reconstrucción de estos lazos esperamos mostrar que los análisis de Foucault sientan las bases que permiten advertir que la gubernamentalidad neoliberal “hace vivir y deja morir”.

**Palabras clave:** Neoliberalismo, Biopolítica, Gobierno, Economía, Población

**Abstract:** What is the distinctive bias of the approach to neoliberalism carried out by Michel Foucault in his course on the *Birth of biopolitics* that has not yet been sufficiently explored? In our view, the results that follow from having undertaken the study of neoliberalism as a framework of political rationale for biopolitics remain to be examined. However, to reveal the findings that result from this theoretical decision, we need to make explicit, at the same time, the ties that connect the analyzes made by the French thinker between 1976 and 1979 and to describe the biopolitics implicit in the projected and applied social policies in the different variables of neoliberal governmentality exposed in the classes of the 1979 course. Through the reconstruction of these ties, we hope to show that Foucault's analyzes lay the foundations that allow us to warn that neoliberal governmentality « makes live and lets die ».

**Keywords:** Neoliberalism, Biopolitics, Government, Economy, Population.

Fecha de recepción: 12/03/2020. Fecha de aceptación: 13/06/2020.

Cristina López es argentina. Doctora en filosofía y Directora del Centro de Estudios Filosóficos de la Unsam, es asociada de la cátedra de Historia de la Filosofía Contemporánea de la carrera de filosofía de esa misma institución en la que también dicta seminarios sobre tópicos del pensamiento contemporáneo. Se desempeña además como profesora titular de Historia de la filosofía contemporánea en la carrera de Filosofía de la Universidad del Salvador y es autora de varios artículos sobre la obra de Michel Foucault.

Una versión sintética y esquemática de este artículo fue leída en el Coloquio Internacional “Lecturas foucaultianas del liberalismo y del neoliberalismo” organizado por el Programa de Estudios Foucaultianos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA y llevado a cabo en noviembre de 2019.

## 1. Introducción

Desde la publicación del curso *Nacimiento de la biopolítica*, la genealogía del neoliberalismo trazada allí por Michel Foucault ha sido objeto de diversos abordajes. De hecho, en sendos artículos, Pierre Dardot<sup>1</sup> y Stéphane Haber<sup>2</sup> han destacado el aporte de aquellas clases a la identificación de las diversas figuras históricas que dan su complejidad al capitalismo. En cambio, Ferhat Taylan ha recavado elementos para un análisis del homo economicus neoliberal como individuo manipulable y gobernable cuyo comportamiento económico puede ser modificado a “distancia” a través de acciones ambientales<sup>3</sup>. En el extremo opuesto, Geoffroy de Lagasnerie ha celebrado que aquella genealogía haya contribuido a explicitar las potencialidades emancipatorias del neoliberalismo<sup>4</sup>. Los trabajos compilados por Daniel Zamora hurgaron en el curso buscando determinar la posición del pensador francés respecto del neoliberalismo<sup>5</sup>. Esa misma intención guió los análisis de Serge Audier<sup>6</sup> y de Edgardo Castro pero, mientras el primero no detecta en el curso ninguna crítica directa al neoliberalismo, el segundo sostuvo que “...las críticas [de Foucault] a los procesos de formación disciplinaria y de normalización biopolítica son también críticas directas de prácticas gubernamentales de las sociedades liberales.”<sup>7</sup>.

Ante este variopinto abanico de interpretaciones, cabe preguntarse ¿Cuál es el sesgo del abordaje del neoliberalismo llevado a cabo por Michel Foucault en su curso sobre el *Nacimiento de la biopolítica* que todavía no ha sido suficientemente explorado? A nuestro entender, resta aún por examinar los resultados que se siguen de haber emprendido el estudio del neoliberalismo como marco de racionalidad política<sup>8</sup> de la biopolítica.

Se podrá objetar que ya el propio Foucault se encargó de puntualizar en más de una oportunidad que ese era su encuadre. Efectivamente, tanto en la primera clase<sup>9</sup> como en el resumen<sup>10</sup> del curso manifestó su decisión teórica de “Estudiar

1 DARDOT, Pierre. «Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme» en *Raisons Politiques* Nro. 52, 2013/4, 13-25.

2 HABER, Stéphane. «Le néolibéralisme est-il une phase du capitalisme?» en *Raisons Politiques* Nro 52, 2013/4, 25-35.

3 TAYLAN, Ferhat. «L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale» en *Raisons Politiques* Nro. 52, 2013/4, 77-88

4 DE LAGASNERIE, Geoffroy. «Néolibéralisme, théorie politique et pensée critique» en *Raisons Politiques* Nro. 52, 2013/4, 63-76.

5 ZAMORA, Daniel. *Critiquer Foucault : Les années 1980 et la tentation néolibérale*. Les éditions Aden, Saint-Gilles, 2014.

6 AUDIER, Serge. *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. Le Bord de l'eau, Latresne, 2015.

7 CASTRO, Edgardo. «¿Un Foucault neoliberal?» en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. VII, Nro. 2, 2018, 29.

8 Con la expresión «marco de racionalidad política» retomo expresiones del propio M. Foucault quien en el resumen del curso *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Gallimard, Paris, 2004, 323 sostuvo: «Me pareció que no podía disociar estos problemas del marco de racionalidad política al interior del cual aparecieron y tomaron su agudeza»

9 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France 1978-1979. Gallimard, Paris, 2004, 23.

10 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 323.

el liberalismo como el marco general de la biopolítica”<sup>11</sup> Y, no obstante, al mismo tiempo que sostenía afirmaciones tan contundentes al respecto que hacían presumir que, acompañando los análisis más técnicos de esta racionalidad gubernamental, el pensador expondría las características correspondientes a una biopolítica neoliberal, supo ser lo suficientemente ambiguo como para que la cabal concreción de esta decisión fuera puesta en dudas. Efectivamente, al inicio de la clase del 7 de marzo de 1979, dando a entender que se había desviado de su objetivo inicial sostuvo “Les aseguro que, pese a todo, en un comienzo tuve en verdad la intención de hablarles de biopolítica, pero después [...] termine por hablarles extensamente –demasiado extensamente, tal vez– del neoliberalismo...”<sup>12</sup> De forma similar se manifestó en el resumen que acompaña la publicación del curso en dónde señaló que, aunque el tema elegido inicialmente había sido la biopolítica, el curso finalmente había estado dedicado por entero a lo que no debería haber sido sino la introducción, esto es, el estudio del liberalismo. Reforzando esta idea, al final del resumen sostuvo “Lo que debería entonces ser estudiado ahora, es la manera en que los problemas específicos de la vida y de la población han sido planteados al interior de una tecnología de gobierno que, sin haber sido siempre liberal, no ha dejado de estar obsesionada desde fines del siglo XVIII por la cuestión del liberalismo”<sup>13</sup>.

De allí que, un estudio de su obra como Luca Paltrinieri dedicara un artículo a subsanar lo que consideró como un paradójico olvido en las clases que Foucault consagró al neoliberalismo, a saber, la descripción de una biopolítica de cuño neoliberal<sup>14</sup>. A juicio de Paltrinieri, aunque el curso del '79 se enmarcaba en el análisis de la biopolítica y se presentaba como una profundización de los cursos precedentes, al centrarse en el estudio del liberalismo y del neoliberalismo, su contenido parece desconectado de aquellas investigaciones que supuestamente venía a completar. A los efectos de reponer esta conexión, Paltrinieri se ocupó en ese artículo de desplegar la reconfiguración de las relaciones entre demografía y economía implicadas por las teorías del “capital humano”.

Desde una perspectiva más crítica, Didier Fassin sostuvo que, como consecuencia de su interés en los temas de la gubernamentalidad, el pensador francés habría dejado inconclusos sus análisis de la biopolítica y, por ende, “...las cuestiones de la vida –y de la muerte– [habrían quedado] sin abordar en la teoría del poder y del sujeto de Foucault...”<sup>15</sup> Según la visión de Fassin, inaugurada en 1976 en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, la teoría de la biopolítica “...continúa siendo ante todo una promesa, un trabajo inconcluso al que nunca renunció explícitamente pero al que jamás retornó”<sup>16</sup>

11 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 24.

12 FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, 191

13 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 329.

14 PALTRINIERI, Luca. «Quantifier la qualité» en *Raisons politiques* Nro. 52, 2013/4, 89-107.

15 FASSIN, Didier. «Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder» en LEMM, Vanessa (editora). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010, 23.

16 FASSIN, Didier. «Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder», 22.

Así las cosas, no habría un consenso interpretativo respecto del eje que orientaría las investigaciones llevadas a cabo por Foucault entre 1976 y 1979. De hecho, a la luz de esta breve recensión de la recepción de los cursos dictados en aquel lapso, puede sostenerse que la efectiva consecución del programa de indagación del dispositivo biopolítico bajo el formato de una genealogía del neoliberalismo es un asunto discutido en el ámbito de la interpretación del itinerario de nuestro pensador.

De manera que, si queremos relevar los hallazgos que resultan de la decisión teórica de Foucault consistente en emprender el análisis del neoliberalismo como marco de racionalidad política de la biopolítica, es menester procurar explicitar, al mismo tiempo, los lazos que conectan entre sí los análisis formulados por el pensador francés entre 1976 y 1979 y, la descripción de la biopolítica implícita en las políticas sociales proyectadas y puestas en práctica en las distintas variables de la gubernamentalidad neoliberal expuestas en el curso del '79.

De tal suerte, en lo que sigue, comenzaremos por identificar en los abordajes de la biopolítica formulados en 1976 los indicios que anticipan la necesidad de la deriva primero hacia la elucidación de la cuestión del gobierno llevada a cabo por nuestro autor en su curso *Seguridad. Territorio, Población* y luego hacia la problematización del neoliberalismo asunto del que se ocupó en *Nacimiento de la biopolítica*, a continuación intentaremos detectar en las exposiciones del curso de 1978 los eslabones que conectan una y otra etapa del proyecto y, finalmente, con el objetivo de evidenciar que el mérito de abordar el estudio del neoliberalismo como marco de racionalidad política de la biopolítica consistió en sentar las bases para advertir que esta gubernamentalidad “hace vivir y deja morir”, abordaremos el análisis de aquellas clases en las que, a lo largo del curso de 1979, al mismo tiempo que caracterizaba los aspectos económicos más técnicos de las versiones alemana, francesa y americana del neoliberalismo, Foucault consideraba las incidencias de cada una de ellas sobre la vida.

## 2. Los indicios de una deriva indispensable.

Aprestar a rastrear los indicios que evidencian que, desde el inicio y para completarse, la indagación sobre la biopolítica requería una deriva hacia el estudio de la gubernamentalidad neoliberal es ir en contra de la interpretación que sostiene que, apenas esbozada su teoría sobre el biopoder, Michel Foucault se habría desentendido de su preocupación por la cuestión en pos de su interés por los asuntos concernientes al dispositivo de seguridad y a las formas de gubernamentalidad<sup>17</sup>. Según esta óptica, lejos de poder ser leídos como la continuidad de sus análisis sobre el dispositivo biopolítico, los cursos dictados en 1978 y 1979 deberían ser

---

17 FASSIN, Didier. «Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder», 35-48.

considerados como un díptico destinado a explorar otros tópicos. Prueba de ello serían las diferencias entre sus abordajes del dispositivo en 1976 y sus clases de los cursos posteriores: a la desaparición de la fórmula “hacer vivir, dejar morir” con que inicialmente caracterizó al ejercicio biopolítico del poder habría que sumarle un cambio notable del vocabulario que comenzó a hablar en términos de dispositivo de seguridad, un creciente declive del par conceptual vida/muerte en beneficio de un mayor protagonismo de la población, una indiscutible preocupación por el problema del gobierno, una controversial atracción por las diferentes versiones del neoliberalismo, entre otras tantas novedades que habrían traído consigo los cursos de 1978 y de 1979.

Sin embargo, una lectura minuciosa advierte que muchas de estas supuestas novedades estaban presentes en los abordajes de 1976<sup>18</sup> y que, a la inversa, las caracterizaciones más tardías, recogen los principales lineamientos iniciales. Basta con cotejar las diversas definiciones de biopolítica para advertir la proximidad entre los sucesivos enfoques. De hecho, en el curso *Seguridad, territorio, población*, concebía a la biopolítica como “...el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales va a poder entrar en el interior una política...”<sup>19</sup> Definición que retoma –casi punto por punto– sus consideraciones volcadas tanto en el curso “*Hay que defender la sociedad*” en el que afirmó “A lo que se aplica esta nueva técnica del poder, es [...] a la vida de los hombres, [...] al hombre-especie”<sup>20</sup> como en el último capítulo de *Historia de la sexualidad I* en donde sostuvo “... sería necesario hablar de ‘bio-política’ para designar lo que hace entrar a la vida y a sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana...”<sup>21</sup>

Con una salvedad, en ambos casos, las exposiciones del '76 no se contentaban con referir el interés de la biopolítica en la vida de la especie humana sino que aclaraban que se trata de la vida de los hombres en tanto integran esa masa global denominada población. En efecto, promediando la clase del 17 de marzo de 1976, Foucault precisó que “La biopolítica tiene que ver con la población, y la población como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder, creo que apareció en aquel

18 En rigor de verdad, ya antes de 1976, M. Foucault había utilizado la categoría de «biopolítica». En efecto, en la conferencia «El nacimiento de la medicina social» dictada en la Universidad Estadual de Río de Janeiro en octubre de 1974 y publicada posteriormente en la Revista centroamericana de Ciencias de la Salud, Nro 6, de enero-abril 1977, disponible ahora en *Dits et écrits* Vol. III. Gallimard, Paris, 1994, 207-228, en p. 210 sostuvo «El control de la sociedad sobre los individuos no se efectúa solamente por la conciencia o por la ideología, sino también en el cuerpo y por el cuerpo. Para la sociedad capitalista, es la bio-política la que introdujo ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad bio-política ; la medicina es una estrategia bio-política»

19 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France 1977-1978, Gallimard, Paris, 2004, 3. A partir de aquí y salvo indicación en contrario las traducciones de los fragmentos citados son propias.

20 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1976, Gallimard, Paris, 1997, 216

21 FOUCAULT, Michel. «Droit de mort et pouvoir sur la vie» en *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, 188

momento.<sup>22</sup> Precisión similar a la realizada en el texto del mismo año en donde señaló que la existencia que está en cuestión en la biopolítica “...es aquella, biológica, de una población.”<sup>23</sup> Según esto, lejos de ser una novedad o implicar un desvío de la atención de Foucault hacia otros tópicos, la referencia a la población aparece tempranamente y no sólo como una excusa para enfatizar los alcances de un dispositivo que pretende abarcar a la multitud en su conjunto. Por el contrario, ya en el '76, Foucault advertía que el interés de la biopolítica por la vida obedecía a la creciente preocupación por la emergencia de esa masa humana desbordante constituida en población. Cuestión que, por otra parte, quedaba clara cada vez que nuestro pensador enumeraba en ese entonces los procesos vitales que constituyen el núcleo de atención de la biopolítica. Ciertamente, ¿qué interés podría tener este dispositivo en la natalidad, la mortalidad, la longevidad, si no fuera porque “...son fenómenos colectivos, que no aparecen con sus efectos económicos y políticos, que no devienen pertinentes sino al nivel mismo de la masa.”<sup>24</sup> Evidentemente, desde sus primeros abordajes, nuestro pensador dejó en claro que no era una preocupación humanitaria por las eventualidades que conciernen a la vida y a la muerte lo que desvela a la biopolítica. Lo que le importa de los procesos vitales e incluso de los mórbidos son las proporciones, las tasas, los porcentajes que permiten medir el rendimiento y la resistencia de la población. De allí que se ocupe de la morbilidad poniendo la mira en los fenómenos endémicos y no tanto en las epidemias que eran “...los dramas temporarios de la muerte multiplicada, de la muerte venida inminente para todos”<sup>25</sup> Las endemias, en cambio, son resultados de esas enfermedades que con frecuencia regular afectan a la población disminuyendo sus fuerzas, afectando su rendimiento, provocando por ende mayores costos económicos. Por donde se advierte que la muerte que le interesa a este dispositivo no es aquella que se abate desde afuera, súbita y brutalmente sobre la vida, sino aquella que corroe desde adentro a la vida debilitándola. En este marco, la medicina – sobre todo bajo el formato de higiene pública- adquiere un lugar preponderante. En efecto, como ya había advertido más tempranamente nuestro autor<sup>26</sup>, la inquietud política por los beneficios que sobrevienen del bienestar de la población ha ampliado las incumbencias de la medicina hasta convertirla en “...una técnica política de intervención, con efectos de poder propios.”<sup>27</sup> En efecto, en contexto biopolítico, a la medicina le cabe no sólo coordinar los cuidados médicos sino también recolectar y centralizar información, supervisar hábitos, prescribir conductas. Por esta vía, como supo señalar nuestro pensador en un abordaje anterior a los de 1976, más temprano que tarde, se desemboca en una suerte de

22 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 218

23 FOUCAULT, Michel. «Droit de mort et pouvoir sur la vie», 180

24 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 219

25 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 217.

26 FOUCAULT, Michel. «Une conscience politique». En *Naissance de la Clinique*, PUF, Paris, 1993, 31-36.

27 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 225.

medicalización de la población. De hecho, ya en 1974 había advertido sobre el proceso de intensa intervención médica que, a partir del siglo XVIII, abarcó "...la existencia, la conducta, el comportamiento, el cuerpo humano..."<sup>28</sup>

No es la única disciplina con un espectro tan amplio de intervención. En efecto, Foucault destacó la importancia de la intervención de la biología que, por la vía positiva, aporta toda una batería de conocimientos y técnicas de intervención para optimizar y prolongar la vida y, por la vía negativa, sabe interponer criterios que contribuyen a establecer una cesura en el continuo biológico con las trágicas consecuencias que ello conlleva toda vez que habilita a segregar y hasta a matar a una parte de la población en nombre de la vida de la otra parte.

Y, como también supo ver desde sus primeros análisis, para ejercer su poder y hacer surgir esos efectos pertinentes de los fenómenos vitales, el biopoder se sirve de un saber en apariencias totalmente ajeno a las derivas de la vida como es el caso de la economía política. En el '76, sin detenerse a analizar en profundidad el vínculo del dispositivo con este saber, Foucault justificaba sus apreciaciones, por una parte, advirtiendo que "Este bio-poder ha sido, sin dudarlo, un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo; este no ha podido ser asegurado más que al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población en los procesos económicos"<sup>29</sup> y en relación con ello, aludiendo a la pretensión del dispositivo de administrar, multiplicar y ejercer sobre la vida y la muerte controles precisos y regulaciones generales<sup>30</sup> y, por la otra, refiriendo las herramientas teóricas y metodológicas que pone a su disposición la economía para alcanzar estos objetivos. Tanto en '*Hay que defender la sociedad*' como en "Derecho de muerte, poder sobre la vida", nuestro autor se restringía a señalar que el cálculo, la estadística, los estudios demográficos son recursos indispensables dada la complejidad y amplitud del campo de intervención de una modalidad de ejercicio del poder que, en función de sus ambiciones, se las tiene que ver con fenómenos constantes y regulares –entre ellos los que devienen del medio natural en el que se instalan las poblaciones- como de fenómenos accidentales y aleatorios –entre ellos los que devienen de ese medio artificial que son las ciudades-. Para regular a unos y a otros, la biopolítica despliega una serie de tecnologías sutiles y racionales que, en aquel curso, nuestro autor denominaba "mecanismos de seguridad", entendiendo por tales a aquellos capaces de "...fijar un equilibrio, mantener una media, establecer una suerte de homeostasis, asegurar compensaciones..."<sup>31</sup>. Según la exposición de la última clase del curso de 1976, esos mecanismos de seguridad se encargaban de lidiar con los acontecimientos aleatorios inherentes a la población<sup>32</sup>. En suma, por mecanismos de seguridad, en

28 FOUCAULT, Michel. «La naissance de la médecine sociale», 208.

29 FOUCAULT, Michel. «Droit de mort et pouvoir sur la vie», 185.

30 FOUCAULT, Michel. «Droit de mort et pouvoir sur la vie», 179.

31 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 219

32 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 219



el '76, Foucault se refería a aquellos capaces de normalizar a escala global a esa masa humana que compone a la población, totalmente diferentes de los mecanismos disciplinarios que se empeñan en obtener "...un adiestramiento individual que se operaría a través de un trabajo sobre el cuerpo mismo"<sup>33</sup> e incompatibles con los mecanismos de soberanía que tienen en vista a un sujeto jurídicamente cualificado.

De lo expuesto hasta aquí se desprende que no es necesario hurgar en los cursos posteriores para encontrar a Foucault refiriéndose a la biopolítica en términos de mecanismos de seguridad aplicados a regular una serie de fenómenos concernientes a la población o destacando el rol que le cabe a la economía política en un dispositivo que "hace vivir y deja morir", esto es, encaminándose desde ese momento, a emplazar sus análisis en el contexto de una genealogía de la gubernamentalidad.

Ahora bien, advertir respecto de estas intuiciones tempranas no implica ignorar o aplanar las diferencias entre los cursos. Nuestra intención es mostrar la progresión de un trabajo en curso. En ese sentido, aunque en el '76, aludía a las intervenciones de los mecanismos de seguridad para gestionar los acontecimientos aleatorios, recién en el '78, Foucault estuvo en condiciones de especificar la dinámica y el encuadre de lo que, en aquel momento, ya no consideró como un "mecanismo" entre otros sino como un "dispositivo", es decir, como una red de relaciones entre elementos heterogéneos que incluyen discursos, instituciones, reglamentos, medidas, etc.<sup>34</sup>

### 3. Los eslabones de la lógica del dispositivo.

De hecho, si bien los esbozos tempranos del proyecto de investigación estaban plagados de esa serie de intuiciones que constituyeron los ejes de los enfoques más tardíos, es evidente que en el '76, nuestro pensador carecía todavía de ciertos elementos de juicio indispensables para completar su análisis de manera de poner en evidencia la lógica interna del dispositivo.

Este déficit se hace particularmente evidente cuando, aún reconociendo que ni la soberanía ni la disciplina contaban con una modalidad y un esquema organizativo operante para regir o disciplinar "...el cuerpo económico y político de una sociedad en vías, a la vez de explosión demográfica y de industrialización"<sup>35</sup> no acertaba a caracterizar por la vía positiva la modalidad compatible con el ejercicio del poder sobre la vida y la muerte en la escala masiva de la población. Evidentemente, le faltaba hallar el concepto y trazar la historia del gobierno y esclarecer los nexos que lo ligan con la economía política.

33 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 219

34 CASTRO, Edgardo. «Dispositivo» en *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Siglo XXI editores y Unipe, Buenos Aires, 2011, 113-114.

35 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 219

Recién en *Seguridad, territorio, población* pudo saldar éste y otros déficits de sus primeros enfoques. De allí la importancia de este curso en la consecución de su indagación del biopoder<sup>36</sup> y en el ensamblaje con la genealogía del neoliberalismo.

Ya en la primera clase, Foucault reconocía que hasta ese momento venía dando "...una especie de esquema histórico totalmente descarnado"<sup>37</sup> que conducía a pensar que los dispositivos se sucederían unos a otros sin mayores tropiezos como si aleatoriamente a la soberanía pudiera sucederle la disciplina y a ambas la biopolítica. No obstante, a su juicio, no habría tal sucesión sino edificios complejos en los que lo que cambia es la dominante, el orden de correlaciones entre los dispositivos. Pero, para disipar este equívoco no le bastaba argumentar o ejemplificar. Le era indispensable identificar la economía general de poder con el que se corresponde cada dispositivo. Dicho en otros términos, le faltaba discernir el marco de racionalidad política en el que se inscribe cada uno.

En rigor de verdad, ya anteriormente había hecho referencia a la racionalidad política en que se inserta la soberanía. Efectivamente, en ambas presentaciones del '76 de la biopolítica había hecho consideraciones respecto del registro jurídico que delimita el poder del soberano. En aquellas exposiciones recalco que el derecho delimita el accionar del soberano quien sólo puede disponer de la vida de sus súbditos en aquellos casos previstos por la ley. En ese sentido, la soberanía se ejerce como un derecho a hacer morir o dejar vivir.

No obstante, era evidente que aún no tenía claridad respecto de la cuestión. De hecho, en aquellas exposiciones no formuló precisiones respecto al encuadre ni de la disciplina ni de la biopolítica. De todas maneras, no es cuestión de ocuparnos aquí del encuadre de la disciplina sino de restituir el hilo conductor a través del cual nuestro autor logró identificar la racionalidad propia de la biopolítica.

La punta del ovillo fue el esclarecimiento de las características y del accionar propio de los dispositivos de seguridad. Punto de partida que no resultó nada trivial puesto que, como veremos a continuación, a través de esta vía, desembocó en la explicitación del nexo de la biopolítica con el liberalismo y, por el camino articuló componentes del dispositivo como la población, el gobierno y la economía política anteriormente presentados de forma un tanto inconexa.

Fiel a su enfoque genealógico que, con mirada crítica, rastrea en la historia acontecimientos, prácticas, textos a los cuales analiza desde el punto de vista "...de los objetivos, las estrategias a las cuales obedece y los programas de acción política que sugiere."<sup>38</sup> Foucault seleccionó una serie de elocuentes ejemplos para ilustrar las características propias del dispositivo securitario.

Entre los ejemplos elegidos se encuentra el tratamiento del espacio. Al respecto, en contrapunto con la soberanía y la disciplina que planificaron sus espacios en

36 Al respecto, hay que tener en cuenta que al inicio de la primera clase de aquel curso, Michel Foucault dejó en claro que, ese año quería comenzar con el estudio de lo que había dado en llamar biopoder.

37 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 8.

38 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 38.

función de la defensa del territorio y la jerarquía y el control respectivamente, a la hora de definir el diseño arquitectónico de las ciudades, la seguridad privilegia la circulación de personas y mercancías. A través de un trazado de calles amplias, se trata de favorecer además la ventilación, la comunicación, el comercio exterior. En suma, la seguridad hace del espacio un medio, es decir, un soporte y un instrumento para el despliegue de una acción. El medio puede estar conformado por elementos naturales como los ríos, los lagos, los bosques y/o por elementos artificiales como los edificios, las avenidas, los conglomerados. En cualquiera de los dos casos, según expuso nuestro pensador, el medio constituye una condición indispensable para la constitución, afincamiento, circulación y prosperidad de esa masa humana que se conforma a partir del siglo XVIII. En pocas palabras, el medio es uno de los factores que contribuye a la aparición del sujeto/objeto de la biopolítica que es la población. No es un factor cualquiera. En efecto, el medio, esto es, las condiciones climáticas, el entorno material, el entorno moral es la variable más importante de la que depende la naturaleza de la población. De un medio favorable procede la instalación, la expansión, el bienestar de la población. Un medio hostil, en cambio, puede incluso conducir a la extinción de la población. En ese sentido, al referirse al medio, Foucault no hace sino seguir explorando las incidencias sobre la vida misma de la población del dispositivo que en el '78 denomina de seguridad.

Otra de las cuestiones analizadas por Foucault en vistas a especificar el accionar de los dispositivos de seguridad es el tratamiento del acontecimiento. El ejemplo elegido en este caso fue el abordaje del problema de la escasez. La escasez genera una situación de penuria que antaño fue concebida en términos de mala fortuna o atribuida a la mala índole humana. Fuera cual fuera su procedencia, hasta el siglo XVIII, la escasez fue la ocasión para diversas intervenciones en clave jurídica y/o disciplinaria que buscaban conjurar la situación. En contexto securitario, en cambio, la escasez es analizada y abordada como un fenómeno natural que, en tanto tal, está exenta de toda ponderación valorativa y de toda intervención que busque interponer restricciones o coacciones. Ocurre que, a partir del advenimiento de la fisiocracia, el foco de atención se desplazó del análisis del funcionamiento del mercado a la fluctuación de las cosechas. Por ello, más que tramar estrategias para intervenir sobre el mercado, los mecanismos de seguridad propenden a diseñar un dispositivo que aliente la libre circulación de los granos. En todo caso, se planificarán acciones sobre la realidad en cuestión que no tiendan a impedir la sino a regularla tanto generando condiciones que mejoren las cosechas como ampliando el mercado interior al sumar las expectativas del mercado mundial y atendiendo al comportamiento económico de los actores intervinientes, a saber, productores y población. De ambos se espera que se comporten como lo hace un buen homo economicus, lo que en el caso de los primeros implica vender el grano en el momento oportuno, y en el caso de la segunda supone aceptar pasivamente tolerar la escasez.

En rigor de verdad, al dispositivo no le conviene aguardar o dar por sentado que los unos y la otra se comportaran tal como se espera de ellos. El riesgo es grande por ambos lados. De hecho, a los productores siempre los merodea la tentación de acopiar la cosecha en espera de mejores precios. Del lado de la población se corre un peligro mayor: siempre es posible que ésta no se doblegue y termine sublevándose frente a la penuria. De hacerlo, según la genealogía que trazó Foucault a partir de la lectura de un texto de Louis-Paul Abeille, se habrá convertido en pueblo. Del pueblo no es esperable que se someta. Por el contrario, su partida de nacimiento, según lo expuesto por nuestro pensador, es la revuelta. En ese sentido, lejos de comportarse como la población que se aviene al sistema, el pueblo se resiste a las regulaciones.

Para evitar cualquiera de estos riesgos, el dispositivo dispone de mecanismos muy efectivos en la medida en que actúen propositivamente incentivando y no prohibiendo. En efecto, para modular la conducta de unos y otros, estos mecanismos procuran incidir sobre esa naturaleza segunda de la población que es el deseo. Según la exposición de Foucault, el deseo es un verdadero motor de la acción de todos los individuos. De acuerdo con su puntualización, el deseo "...es tal que, si se lo deja jugar y a condición que se lo deje jugar, dentro de ciertos límites y gracias a un cierto número de puestas en relación y de conexiones redundará en suma en el interés general de la población."<sup>39</sup> Según esto, incidiendo estratégicamente sobre la naturaleza maleable del deseo, los mecanismos de seguridad producen el interés colectivo. Para lograrlo, tendrán que incidir sobre los gustos y opiniones de la población estimulando ciertos consumos y desalentando otros. Al hacerlo, se estará tomando a la población en carácter de público igualmente pasivo.

Así las cosas, también en lo concerniente al tratamiento del acontecimiento, Foucault supo detectar que, limitando su accionar a una aparentemente inocua regulación que "...nunca debe despegarse del juego de la realidad consigo misma"<sup>40</sup>, los mecanismos de seguridad alientan, por una parte, la libre circulación, y por otra, la configuración de una población totalmente receptiva de sus regulaciones.

La normalización es la tercera cuestión analizada a los efectos de esclarecer el dispositivo securitario. El ejemplo considerado en este caso es el tratamiento de una enfermedad endémica como la viruela. Al igual que en los casos anteriormente reseñados, el contrapunto entre los dispositivos considerados no podía ser más elocuente respecto de la supuesta laxitud del proceder securitario. En efecto, mientras que la soberanía y la disciplina apelaban a sus técnicas más férreas de exclusión y aislamiento para lidiar la una con la peste y la otra con la lepra, el dispositivo securitario se permitía poner en práctica una técnica como la vacunación que se atrevía incluso a ir en contra de la racionalidad médica de la época. De hecho, la vacunación es un procedimiento

39 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 75.

40 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 49.

preventivo, de escaso costo, que alcanza a la generalidad de la población y, para mayor contrariedad de las prácticas médicas vigentes en el siglo XVIII no extirpa ni impide la enfermedad sino que la provoca al inocularla. Claro que la provoca en condiciones tales que, en lugar de desembocar de lleno en la enfermedad, se produzcan los anticuerpos que la regulen. Por esta vía, adelantándose a la eventualidad de una epidemia, sin necesidad de recurrir a prácticas de confinamiento, en escala masiva, un mecanismo de seguridad como la vacunación protege la vida de la población.

En este contexto, entonces, normalizar no consiste en postular un modelo a priori respecto del cual se proceda a diferenciar lo normal de lo anormal. Del ejemplo analizado se sigue que, en lugar de distinguir entre enfermos y sanos, la normalización securitaria procede tomando en cuenta coeficientes de contagio y morbilidad de manera de establecer curvas de normalidad. En palabras de Foucault "...la operación de normalización consistirá en hacer jugar unas por relación con las otras estas diferentes distribuciones de normalidad y proceder de tal suerte que las más desfavorables se acerquen a las más favorables."<sup>41</sup>

No pasó desapercibido para nuestro pensador que, en el enfoque de las enfermedades endémicas, se pone en práctica, un mecanismo de seguridad de igual morfología que los dispuestos para el tratamiento del espacio y del acontecimiento. En efecto, al igual que en esos casos, el mecanismo funciona estimulando, alentando la circulación y promoviendo la vida de la población.

Pero, el ejemplo elegido para ilustrar el funcionamiento de los procesos de normalización fue también la ocasión para que Foucault pusiera de relieve la incidencia de una serie de recursos propios de la economía en el diseño y la implementación de de los mecanismos de seguridad puestos en práctica incluso en los casos anteriormente reseñados. Ciertamente, tanto para disponer los espacios como para lidiar con lo aleatorio y normalizar, el dispositivo requiere de estadísticas, cálculos de probabilidades, establecimientos de coeficientes y trazados de curvas. No se trata de una incidencia circunstancial ni de menor envergadura. Por el contrario, el criterio y las herramientas económicas están en la base de la articulación de cada uno de los mecanismos de seguridad. Incluso el tratamiento securitario del delito prioriza la ponderación económica y se sirve de esas herramientas. Así, sin hacer a un lado los mecanismos jurídicos y disciplinarios precedentes, frente a la comisión de un delito, el encuadramiento securitario sumará la inquietud por el índice medio, la previsión estadística, el cálculo estacional, por los costos y perjuicios que ocasiona la criminalidad.

De lo hasta aquí expuesto surge que, en su accionar, los dispositivos de seguridad conjugan la interposición de criterios y herramientas económicas con una propensión a dejar ocurrir, dejar hacer, dejar pasar a aquello sobre lo que buscan intervenir. De las exposiciones de Foucault se desprende que esta

---

41 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 65.

conjunción obedece a dos motivos centrales, uno ligado al carácter propio del objeto al que se aplican estos mecanismos, el otro ligado al marco de racionalidad política en el que se inscriben.

En lo concerniente al objeto, desde sus primeros abordajes del '76, Foucault insistió en subrayar que lo que está en cuestión en estos dispositivos es la vida de la población. Ya en aquel momento, se preocupó por destacar que la vida en cuestión aquí no es aquella jurídicamente calificada de la que se ocupaba la soberanía que ejercía su poder como un derecho de “hacer morir o dejar vivir”. Por el contrario, la biopolítica toma en consideración la vida y la muerte en tanto “...fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político.”<sup>42</sup> Desde las primeras clases del curso de 1978, el pensador dejó en claro que el objeto de los dispositivos que allí denominó de seguridad no es otro que la vida de la población. Cualquiera de los ejemplos reseñados da cuenta de ello y del carácter natural de los fenómenos concernidos: el espacio concebido y tratado como medio, el acontecimiento de la escasez poniendo la mira en los granos en lugar de atender al mercado, los procesos de normalización que, en lugar de imponer un modelo de normalidad, tomando en cuenta la naturaleza del fenómeno, establecen una media o coeficiente.

A juicio de nuestro pensador, precisamente ese carácter natural de los fenómenos es lo que los torna no regibles a través de procedimientos jurídicos o mecanismos disciplinarios. En suma, ni la ley ni la disciplina parecen aptas para lidiar con los fenómenos naturales que afectan a la vida de la población. Efectivamente, para vérselos con un objeto como la población considerada “...como un conjunto de procesos que es menester manejar en lo que tienen de natural y a partir de lo que tienen de natural”<sup>43</sup>, se requiere de otra técnica.

Para Foucault, la técnica compatible con el manejo de los aspectos naturales de la vida de la población es el gobierno. De hecho, así lo expuso promediando la clase del 25 de enero de 1978 en donde luego de enumerar algunos de esos fenómenos naturales que atañen a la población e insistir en remarcar la incapacidad de la soberanía y la disciplina para manejarlos, sostuvo que “...a medida que hablaba de la población, una palabra reaparecía sin cesar [...] es la palabra ‘gobierno’”<sup>44</sup> No era para menos, según sus exposiciones al respecto, entre la población y el gobierno hay una interacción recíproca que explicó, por una parte, argumentando que el gobierno es una técnica con condición para intervenir sin despegar de la realidad regulando, moderando, optimizando los fenómenos naturales y, por la otra, mostrando que, al erradicar el modelo de la familia, la población permite desbloquear el arte de gobernar. En pocas palabras, para Foucault, el gobierno es una técnica con condición para penetrar la naturalidad de la población sin necesidad de interponer la ley o hacer sentir el yugo de la disciplina.

42 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 214.

43 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 72

44 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 77

Ahora bien, ¿cómo se las arregla el gobierno para interactuar con la población si no interpone una ley ni disciplina? ¿De qué herramientas dispone? En suma ¿cómo gobierna?

De los ejemplos reseñados se infiere que el gobierno de la población requiere de una regresión de la ley en beneficio de tácticas más compatibles con la regulación o la conducción como es el caso de la norma. A diferencia de la ley que prescribe y condena, la norma establece parámetros, arbitra, delimita, deja fluctuar. Sin pretensiones de rigurosidad o exactitud, atento a que tiene que ingeniárselas para interactuar con un objeto tan versátil como la vida, las normas que fomenta tienden a maniobrar más que a imponer. Para ello, como vimos, se sirve de ciencias como la medicina y de otras cuya procedencia Foucault asocia a la aparición de la población como objeto político. Es el caso de la biología que provee conocimientos relativos al funcionamiento del organismo y su relación con el medio. Es el caso sobre todo de la economía política, disciplina que –tal como se señaló anteriormente- provee herramientas indispensables para el gobierno. A tal punto que Foucault consideraba que la economía era un saber indisoluble del gobierno puesto que abarca procesos que giran en torno de la población como la estadística y el cálculo.

Pero, más importante aún, la economía interpone los criterios y perspectiva desde los cuales se enfocan el tratamiento de los distintos fenómenos naturales que atañen a la vida de la población. En ese sentido, le da al gobierno un sesgo economicista.

De esta exposición en la que resultan ensamblados los núcleos presentados anteriormente de forma desarticulada surge la triada población – gobierno - economía que encuadra el análisis de la biopolítica.

Queda claro, entonces, que nuestro autor no desembocó en el problema del gobierno debido a su falta de interés por los asuntos concernientes a la vida de la población. Por el contrario, fue a dar al gobierno como consecuencia de un pormenorizado estudio del accionar de los mecanismos aplicados a la población. En ese sentido, la travesía por el análisis de la gubernamentalidad puede ser vista como un capítulo dentro del programa de estudio de la biopolítica. Prueba de ello es que al definir el concepto de gubernamentalidad, en primer lugar, puntualizó que se refería a ese ejercicio del poder que "... tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber, la economía política, por instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad."<sup>45</sup>

Con todo, se podrá objetar que, promediando el curso de 1978, esa travesía por la cuestión de la gubernamentalidad pareció llevarlo por meandros bastante alejados del problema de la vida de la población. No obstante, tal objeción puede salvarse advirtiendo que ese derrotero lo condujo a problematizar la noción de conducta y a revisar la cuestión de la conducción de la conducta tan relevante a

---

45 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 111.

la hora de incidir sobre la población con la finalidad de orientar sus opiniones, gustos, consumos.

Pero, más importante aún, la travesía por la gubernamentalidad le proporcionó una de las herramientas teóricas más relevantes que aplicó en el curso del siguiente año. En efecto, su elección metodológica -explicitada en el resumen del curso de 1979- consistente en analizar el liberalismo y el neoliberalismo como una práctica, como una manera de actuar orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua, es decir, como una forma de gubernamentalidad se remonta a ese derrotero.

En verdad, ya en el curso de 1978, implícitamente Foucault venía aplicando esta herramienta para analizar el liberalismo. De allí que, más que extenderse en consideraciones sobre aspectos teóricos, se detuviera a analizar sus efectos como tecnología de poder. De hecho, en *Seguridad, Territorio, Población*, nuestro pensador consideró al liberalismo como la ideología y la técnica de gobierno del que proceden esta conjunción de criterios y herramientas económicas con la tendencia a dejar hacer, dejar pasar. ¿En que otra corriente de la economía política podrían coincidir los criterios económicos con esa apariencia de libertad que sugiere el lema “dejar hacer, dejar pasar” que esgrime el liberalismo? En realidad, desde las primeras clases del curso de 1978, el pensador francés enfocó al liberalismo como un episodio determinante en la mutación y transformación de las tecnologías de poder. En sus palabras, “No es una ideología, no es propiamente, no es fundamentalmente, no es primeramente una ideología. Es en principio y ante todo una tecnología de poder...”<sup>46</sup> En consonancia con este enfoque del liberalismo en términos de tecnología de poder, nuestro pensador advirtió que la libertad que promueve no es sino una técnica de gobierno correlativa a la aparición de los mecanismos de seguridad que tienen la función esencial de responder a una realidad regulándola, esto es, dejándola fluctuar, transcurrir, pasar. Se trata, por lo tanto, de una libertad concebida y ejercida no como “...las franquicias y los privilegios adjudicados a una persona, sino la posibilidad de movimiento, desplazamiento, procesos de circulación de gente y de cosas”<sup>47</sup> En todo caso, para nuestro autor, “... esta reivindicación de la libertad ha sido una de las condiciones de desarrollo de las formas modernas o, si se quiere, capitalista de la economía.”<sup>48</sup>

Según esto, no hubo que esperar al curso sobre el *Nacimiento de la biopolítica* para que Foucault se expidiese acerca del marco de racionalidad política en el que se inscriben los mecanismos de seguridad y, por ende, la biopolítica. Es cierto que en *Seguridad, Territorio, Población*, no utilizó la fórmula “marco de racionalidad política”. Pero, de su exposición se infiere que, aún sin aplicar la fórmula, Foucault estaba adjudicándole esa función al liberalismo. En todo caso,

46 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 50.

47 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 50.

48 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 49.



como ya consignamos, el pensador lo consideraba como una tecnología de poder<sup>49</sup> capaz de promover o lisa y llanamente utilizar la estimulación de la libertad como una estrategia.

Frente a esas consideraciones es inevitable problematizar tanto el registro como el rol de la libertad liberal. En cuanto al registro, tal como el propio pensador precisó, la libertad promovida por el liberalismo no conlleva una ampliación de derechos ni una reivindicación de garantías de ciudadanía. En ese sentido, la promoción de la circulación de personas y mercancías que se corresponde con la apelación a “dejar hacer, dejar pasar” no supone disponer de un derecho, en este caso, el del libre tránsito sino simplemente cumplimentar requerimientos económicos. Se trata, en todo caso, de la libertad requerida por y para los procesos económicos. En ese sentido, el “dejar hacer, dejar pasar” no debe interpretarse como la supresión de una barrera o límite que impediría ser libre sino como un mandato encubierto que prescribe hacer y pasar en los términos requeridos por el mercado. Por donde se advierte el rol que cumple la libertad promovida por el liberalismo: se ciñe estrictamente a cumplir los requerimientos de la tecnología de poder a la cual responde como una más de sus estrategias.

En verdad, sus consideraciones sobre el liberalismo e incluso sus puntualizaciones respecto del tipo de libertad que éste promueve, obligan a reconsiderar el sesgo propio del dispositivo que, confrontado con la soberanía y la disciplina, parecía disponer de mecanismos más laxos. Contrariando esta impresión, nuestros análisis han ido poniendo en evidencia que no hay tal laxitud sino una estrategia consistente en poner en práctica mecanismos que, para lograr sus objetivos, actúan a distancia y con el agravante de que lo hacen todo el tiempo y a cielo abierto. En efecto, lo distintivo de estos mecanismos es que, para ser eficaces, no requieren ser emplazados en un determinado espacio ni contar con la anuencia de otra institución que no sea el mercado. No se encarnizan con su objeto de modo de subordinarlo a la ley u obligarlo a devenir normal. Al contrario, la mayor parte de las veces, la eficacia de los mecanismos de seguridad depende de la argucia de la sutileza.

Así las cosas, de lo hasta aquí expuesto surge que, lejos de implicar el abandono de la indagación de la biopolítica, el abordaje y la explicitación de los mecanismos de seguridad contribuyó a ampliar los análisis del '76.

#### **4. Del neoliberalismo como gubernamentalidad que hace vivir y deja morir.**

Con todo, se podrá objetar que a pesar de titularse *Nacimiento de la biopolítica*, el curso dictado en 1979 se desvió de ese objetivo inicial por cuanto estuvo consagrado íntegramente a trazar la genealogía del neoliberalismo. Foucault mismo

---

49 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, 50.

pareció contribuir a generar esta impresión cuando, en el “Resumen del curso” que acompaña la versión impresa del curso, esgrimió una suerte de explicación al respecto. En efecto, allí sostuvo que el curso de aquel año estuvo finalmente dedicado a lo que inicialmente sólo sería su introducción, a saber, el liberalismo. No obstante, a renglón seguido, ofreció una justificación de su proceder que puso en claro la estrecha conexión entre la cuestión efectivamente abordada en el curso y la prosecución de su estudio sobre la biopolítica. De hecho, según consignó en aquel resumen, si se había desviado de su intención inicial no fue con el propósito de suspender o abandonar su proyecto de estudio del dispositivo biopolítico. Por el contrario, su pretensión era asociar el análisis de “...los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población...”<sup>50</sup> al marco de racionalidad política “...al interior del cual aparecieron y adquirieron su agudeza”<sup>51</sup>

Estas consideraciones no pueden ser entendidas como una justificación a posteriori visto que ya en la primera clase de aquel curso se había referido a la necesidad de extender su genealogía de la gubernamentalidad iniciada el año anterior dedicándose ahora a describir la conformación de una racionalidad gubernamental internamente limitada por la economía política pero siempre en vistas a completar su estudio del dispositivo biopolítico. En sus términos: “Había pensado poder dictar este año un curso sobre la biopolítica. Intentaré mostrarles cómo todos los problemas que intento referir aquí actualmente, como todos estos problemas tienen por núcleo central, por supuesto, aquello que denominamos población.”<sup>52</sup> Con estas palabras, Foucault venía a corroborar que todos aquellos análisis que concernían a las eventualidades de la población están intrínsecamente relacionados con el estudio de la biopolítica. No obstante, consideraba -y así lo explicitó en aquella clase- que el análisis de la biopolítica no puede hacerse sino hasta que se haya comprendido en qué consiste “...ese régimen gubernamental denominado liberalismo.”<sup>53</sup>

De manera que, cuando promediando aquella primera clase, nuestro pensador dio a entender que la perspectiva general del curso de ese año era explicitar las características de una razón gubernamental que tiene a la economía política como principio de racionalidad interna estaba anunciando la continuación de su proyecto de estudio de la biopolítica.

De cualquier modo, más allá de los pronunciamientos del pensador al respecto, el material de aquel curso testimonia el registro biopolítico de su análisis del neoliberalismo. En efecto, si bien es cierto que el grueso del curso estuvo destinado a explicitar la procedencia de diferentes versiones de neoliberalismos y a especificar sus peculiaridades, no es necesario escarbar mucho en las clases para

50 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 333.

51 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 333

52 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 23.

53 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 24.

encontrar extensas exposiciones que dejan al descubierto los distintos recursos que aplica la gubernamentalidad neoliberal a “hacer vivir”. A mi entender, este registro del enfoque constituye uno de los mayores aportes del pensador francés a la comprensión del alcance de la incidencia de la gubernamentalidad neoliberal. Ello no implica desconocer otros aportes de su abordaje<sup>54</sup> sino simplemente hacer consistir un enfoque habitualmente omitido a pesar de ser sumamente relevante por cuanto pone al desnudo los efectos concretos que el neoliberalismo tiene sobre nuestras vidas. De allí que, más que extendernos en consideraciones sobre las descripciones más técnicas de Foucault sobre los rasgos específicos del arte neoliberal de gobernar, a partir de aquí, centraremos nuestra exposición en el relevamiento de los modos de vida y las políticas sociales que resultan de las técnicas puestas en práctica por el liberalismo y, posteriormente, por las distintas variantes del neoliberalismo.

Se podrá objetar que el propio pensador pareció desconocer este relevamiento. De hecho, al término del resumen del curso, consignó: “Lo que por lo tanto debería ser estudiado ahora es la manera en la que los problemas específicos de la vida y de la población han sido planteados al interior de un tecnología de gobierno que, sin haber sido siempre liberal –lejos de ello- no ha dejado de estar obsesionada desde fines del siglo XVIII por la cuestión del liberalismo.”<sup>55</sup>

No obstante, no es necesario adentrarse mucho en el curso para encontrar las primeras referencias a la incidencia ontológica y al modo de vida que promueven estas gubernamentalidades. De hecho, ya en la primera clase, siguiendo el hilo de una serie de consideraciones sobre las incumbencias de la economía política como limitación interna del gobierno, Foucault sostuvo que el acoplamiento entre una serie de prácticas y un régimen de verdad -como es el caso de esta racionalidad de gobierno- “...forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso.”<sup>56</sup> Con estas expresiones estaba poniendo en evidencia el enorme potencial ontológico que le atribuía a esta gubernamentalidad capaz de hacer real lo inexistente. Es cierto que no se trata de una potestad excepcional: para nuestro pensador, todo dispositivo de saber-poder es portador de este potencial. Lo relevante en este caso es que sus afirmaciones conciernen a una razón gubernamental que, en función de su preocupación por la delimitación del gobierno, parecía exenta de estas pretensiones y, sin embargo, se comporta como cualquier otro dispositivo sólo que tiene la habilidad de hacerlo bajo un formato

54 En la introducción de este artículo se hizo un relevamiento somero de la recepción de este curso por parte de especialistas como, por ejemplo, Pierre Dardot quien destacó que de los análisis de Foucault surge que el capitalismo no puede ser reducido a un modo específico de producción que obedece a mecanismos cuyo funcionamiento es necesario y natural. Por el contrario, sus clases muestran que el capitalismo es un complejo económico- jurídico radicalmente plural que tiene diversas figuras históricas siendo el neoliberalismo una de ellas. A Dardot tampoco se le escapó el potencial configurador de la sociedad y de los sujetos pero no exploró el registro biopolítico del abordaje de Foucault.

55 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 329.

56 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 22.

aparentemente inocuo. Impugnando esta apariencia, estas afirmaciones advierten sobre las incidencias ontológicas de los criterios y el instrumental metodológico de la economía. De dónde se puede inferir los efectos ontológicos que produce con sus decisiones o en pos de los requerimientos del mercado.

Entre estos requerimientos, Foucault volvió a considerar la relación libertad/seguridad pero, en esa ocasión, al menos a nuestro entender, en clave ontológica. Ocurre que, para el pensador francés, la libertad no es un universal que se realice con mayor o menor plenitud en la historia. A su entender, en tanto es una relación entre gobernantes y gobernados, las condiciones de ejercicio de la libertad se definen al interior de cada dispositivo. Así, en el caso que nos ocupa, los márgenes de la libertad están determinados por el mercado que demanda el libre comercio, la libre relación entre vendedor y comprador, el libre ejercicio del derecho de propiedad pero, al mismo tiempo, exige garantías. En ese sentido, el liberalismo produce y organiza la libertad que requiere y, al mismo tiempo, busca las herramientas para administrarla. En otras palabras, requiere que los mecanismos de seguridad arbitren los medios para que la libertad de los procesos económicos no devenga un peligro para los individuos. En pos de lograr equilibrar esta relación entre libertad y seguridad, el liberalismo convoca a “vivir peligrosamente”. Ello no implica disponerse a vivir en clave aventurera. Todo lo contrario, en este contexto, la convocatoria a “vivir peligrosamente” implica “... que los individuos se sientan perpetuamente en situación de peligro, o mejor, estén condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su porvenir como siendo portadores de peligro.”<sup>57</sup> Según esto, es a costa de experimentar la vida misma con todas sus eventualidades como un peligro que los mecanismos de seguridad regulan la libertad. De allí que la enfermedad, la desocupación, la vejez pero también la salud, el desempeño profesional, la juventud se hayan convertido en peligros cotidianos que delimitan la libertad a punto tal que inciden en la planificación familiar. Surgida en el siglo XIX, esa cultura del peligro que pone permanentemente a la vida en el centro de los temores y preocupaciones no es un efecto inesperado e indeseado del dispositivo. A juicio de Foucault, “...esa estimulación del temor al peligro [...] en cierto modo es la condición, el correlato psicológico y cultural interno del liberalismo.”<sup>58</sup>

Estos requerimientos cambiaron cuando, al término de la segunda guerra mundial Alemania se enfrentó a la necesidad de reconstruir sus instituciones, reconvertir la economía de guerra en una economía de paz, planificar y adecuar los objetivos sociales de manera de evitar la repetición del nazismo. Enfrentado a esas urgencias, el ordoliberalismo naciente debía darse otras herramientas teóricas. En función de ello, como señaló Foucault, la Escuela de Friburgo no se limitó a desarrollar una teoría económica sino que “Repensó toda la relación entre

57 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 68.

58 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 68.

economía y política, todo el arte de gobernar.”<sup>59</sup> En este sentido, a fin de sacar a Alemania de la crisis institucional, propuso fundar la legitimidad del Estado en el principio de la libertad económica. Ello implicaba no sólo liberar la economía sino poner a prueba la capacidad del mercado para organizar y delimitar al Estado y coaligar a la sociedad. En otras palabras, tenía que lidiar con un doble desafío pues al mismo tiempo que se veía compelida a encontrar la clave para adecuar el ejercicio del poder político a los principios de una economía de mercado, debía generar las condiciones para que el mercado pudiera cumplir con los objetivos políticos y sociales que se le asignaban.

Para hacer frente al primer desafío, los ordoliberales para quienes lo esencial del mercado no era el intercambio y la equivalencia sino la competencia y la desigualdad, consideraron necesario proponer una serie de intervenciones del Estado que promovieran y favorecieran esa lógica. Impulsaron, entonces, dos tipos de acciones, a saber, las reguladoras, que son aquellas que propenden a estabilizar los precios, y las ordenadoras, que son las que instituyen el marco para el buen funcionamiento del mercado. El ejemplo elegido por Foucault para ilustrar las acciones ordenadoras previstas por los ordoliberales es elocuentemente el de la agricultura, sugiriendo intervenir sobre la población reduciéndola a través de transferencias demográficas, aportándole formación técnica, modificando el régimen jurídico de las explotaciones, transformando la distribución de los suelos y, finalmente, incidiendo sobre el clima. Todas estas recomendaciones que pretendían generar las condiciones para hacer funcionar la agricultura como un mercado suponen la vigencia del dispositivo de seguridad descrito por nuestro pensador en el curso de 1978.

A los efectos de afrontar el segundo desafío, el ordoliberalismo impulsó una política social activa, intensa e intervencionista pero, con objetivos muy diferentes a los de una economía de bienestar. De hecho, según hizo constar Foucault, el ordoliberalismo puso en cuestión los principios de compensación económica, socialización del consumo y distribución equitativa en los que se basa una política social de cuño keynesiano. Para el ordoliberalismo, una política social no puede fijarse la igualdad como objetivo. Por el contrario, debe dejar actuar a la desigualdad. Tampoco puede adoptar como herramienta la socialización del consumo y los ingresos. Ello implica que no se va a imponer a la sociedad entera la carga de proteger a las personas de riesgo o menos favorecidas. Su propuesta al respecto es privatizar los servicios y propender a la capitalización individual. Tal capitalización depende en parte del funcionamiento de la economía y, en parte, de los méritos personales. Pero, a pesar de la compenetración de los ordoliberales con estos principios, un programa tan drástico no pudo ser aplicado en la Alemania de

---

59 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 96.

posguerra. No por ello, según señaló Foucault, las intervenciones gubernamentales previstas fueron menos densas, menos frecuentes o menos activas. Sólo que, en lugar de pretender incidir sobre los efectos del mercado, aspiraban a intervenir sobre la trama y el espesor de la sociedad intentando que los mecanismos competitivos actuaran como reguladores. Nuevamente el ejemplo elegido por Foucault para ilustrar el modelo de política social prevista por los ordoliberales puso de relieve el sesgo biopolítico de sus programas de intervención. En este caso, nuestro pensador refirió un texto de W. Röpke en el cual se recomendaba la reducción de las grandes ciudades y el aliento de políticas poblacionales de ciudades medianas, el remplazo de la política habitacional a gran escala por otra que promoviera las viviendas individuales, la promoción de las pequeñas unidades de explotación del campo, la descentralización de los ejidos urbanos, la reconstrucción orgánica de la sociedad a partir de comunidades naturales, el ordenamiento y control de los efectos ambientales producto de la cohabitación o del desarrollo empresarial.

Según precisó Foucault, además de un verdadero programa de racionalización económica, por detrás de textos como este, se estaba pergeñando una política de la vida. Como ejemplo de esa *Vitalpolitik* de cuño neoliberal, Foucault refirió el proyecto de Alexander Rüstow quien en varios escritos propuso llevar a cabo “una política de la vida [...] que tome conciencia de la situación vital de conjunto del trabajador, su situación real, concreta, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana”<sup>60</sup>

Ahora bien, a juicio de nuestro pensador, de las recomendaciones de estos tres referente del ordoliberalismo no se desprendía el diseño de una trama social en la que los individuos estuvieran en contacto con la naturaleza sino la constitución de una sociedad en la que las unidades básicas tuvieran la forma de la empresa. A su entender, lo que los ordoliberales procuraban conseguir a través de estas intervenciones era transferir a la sociedad la dinámica competitiva del mercado. En pocas palabras, la política social estaba orientada a imprimirle a la sociedad el formato de una empresa. Formato que también estaba destinado a configurar al individuo como *homo economicus*, esto es, en este caso, como un hombre de empresa y de producción. En sus términos “Esta multiplicación de la forma “empresa” dentro del cuerpo social constituye [...] el objetivo de la política neoliberal”<sup>61</sup> De manera que, aunque fuera a este costo, por esta vía, el mercado habría terminado por convertirse en la “...potencia informante de la sociedad”<sup>62</sup> Cabe destacar que, a juzgar por el tenor de las prescripciones reflejadas en los tres textos referidos por Foucault, el mercado habría podido cumplir ese objetivo a fuerza de intervenciones que, en la medida en que atañen a la vida de la población y se enmarcan en un dispositivo securitario, pueden ser consideradas de carácter biopolítico.

60 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 164.

61 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 154.

62 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 154.

Según sostuvo Foucault, la crisis de fines de los años '60 caracterizada por el crecimiento del desempleo, la caída del saldo favorable de la balanza de pagos y la inflación creciente propició la expansión del neoliberalismo en Francia en los años '70. En este caso, nuestro pensador declinó hacer consideraciones sobre la inserción de la economía francesa en una economía de mercado mundial para centrar su exposición en la política social adoptada en esos años, es decir, coetánea al dictado del curso.

A diferencia de las políticas de posguerra que, sobre la base de la solidaridad social y a pesar de su incidencia económica, tendieron a sostener el pleno empleo, ampliar la cobertura social y redistribuir los ingresos, la política social promovida por el gobierno de Giscard d'Estaing preveía la disociación de las necesidades sociales de los objetivos económicos de tal modo que los mecanismos sociales no perturbaran los procesos económicos. Para hacer efectiva esta disociación se apeló a la idea de que la economía es un juego cuyas reglas debían ser definidas y garantizadas por el Estado de modo tal que ningún jugador quedara excluido al menos totalmente. El proyecto que mejor ilustra la orientación de esta política es el del impuesto negativo. El presupuesto de un impuesto negativo es que para ser eficaz en lo social sin afectar el desenvolvimiento económico, la asistencia social no debe ser nunca universal sino restringirse a aquellos que lo necesitan en tanto lo necesitan "...aunque tenga que abandonarse, desde luego, la idea de que la sociedad entera debe brindar a cada uno de sus miembros servicios como la salud o la educación, y aunque sea preciso, igualmente —y este es sin duda el elemento más importante—, reintroducir una distorsión entre los pobres y los otros..."<sup>63</sup>. Según esto, la aplicación de tal impuesto conllevaría la resignación del modelo de solidaridad nacional que preveía que la colectividad entera debía hacerse cargo sin distinciones de la cobertura social, introduciría una diferenciación entre aquellos que no requieren ser asistidos y aquellos que, de forma definitiva o provisoria, necesitan una asignación compensatoria y, más grave aún, contribuiría a reintroducir y legitimar la categoría de pobreza que, desde la Liberación, todas las políticas sociales habían intentado erradicar. En efecto, el objetivo del impuesto negativo no era reducir ni mucho menos eliminar las causas que producen la pobreza sino atenuar sus efectos. De hecho, la pretensión de la política social en la que se inscribe este tipo de impuesto es definir un umbral por debajo del cual se asistirá a quienes lo requieran y por encima del cual se dejarán actuar los mecanismos de la competencia y de la empresa. De manera que, "Por encima del umbral, cada uno deberá ser para sí mismo o para su familia, en cierta forma, una empresa."<sup>64</sup>

De allí que Foucault concluyera que, a través de herramientas semejantes y, por ende, sin hacerse cargo de todos los riesgos que pudiesen afectar a la masa

63 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 209.

64 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 212.

global de la población, el neoliberalismo francés de los años '70 pretendía que la sociedad se desarrollara bajo el formato de la empresa al mismo tiempo que proyectaba desplegar una política social que atendiera solo al fenómeno de la pobreza absoluta.

Desde el inicio de su abordaje del neoliberalismo americano, la exposición de Foucault estuvo orientada a poner en evidencia la forma en que esta versión de la gubernamentalidad dispone de las herramientas de análisis y del modelo de la economía de mercado para el desciframiento de relaciones no mercantiles como las relaciones sociales o personales. De esta manera, dejó al descubierto el registro biopolítico de esta gubernamentalidad. Se trata de un hallazgo de su enfoque que, sin embargo, no conlleva una deformación ni una radicalización de la interpretación de esta concepción del neoliberalismo. Por el contrario, su enfoque contribuye a explicitar el sesgo biopolítico que impregna tanto los mecanismos puestos en práctica por la gubernamentalidad en cuestión como sus criterios y sus categorías de análisis.

La categoría de “capital humano” con la que se pondera las capacidades del homo economicus es una prueba más que elocuente de ese sesgo. Por la vía de la interposición de esta categoría se hace evidente la expansión del análisis económico hacia dominios teóricamente considerados como ajenos pero que, como venimos viendo, la biopolítica ha vuelto totalmente permeables y maleables a través de los criterios y la metodología economicista. Por esta vía también se advierte la mutación epistemológica sufrida por la economía política toda vez que reorienta sus análisis de los procesos económicos hacia la racionalidad interna de los comportamientos humanos. Pero, además, por esta vía se pone al descubierto el registro que adquiere la vida en el contexto del neoliberalismo americano. No es de extrañar tamaña explicitación de los alcances del dispositivo. Ocurre que, en Norteamérica en donde desde el inicio fungió como principio fundador y legitimador del Estado, el neoliberalismo devino una manera de ser y de pensar irrecusable. En pocas palabras, en versión norteamericana, el neoliberalismo se convirtió en sentido común a través del cual se concibe la vida.

De allí la naturalización de una óptica economicista como la del capital humano a través de la cual se intenta abarcar tanto los elementos innatos como los adquiridos que conforman la vida del homo economicus. Ya a fines de los años '70 momento en el cual Foucault dictaba su curso, fueran congénitos o hereditarios, los elementos innatos del capital humano eran pasibles de análisis e intervención de disciplinas como la biología, la medicina, la genética. Sus consideraciones a este respecto son reveladoras de la ambición biopolítica de esta vertiente del neoliberalismo que pretende incluso incidir sobre la capacidad normativa de la vida. Entre los elementos adquiridos se contabilizan, la educación e incluso ciertas características de la personalidad pasibles de abordajes a través de disciplinas como la psicología o las ciencias de la educación. En ambos casos, según puntualizó



Foucault, cualquiera de esos análisis, intervenciones y abordajes eran y son aún objeto de ponderaciones económicas que redundan en resultados diversos.

En efecto, cualquier intervención a nivel de los elementos innatos cuanto sobre los elementos adquiridos es precedida por un cálculo costo/beneficio que tanto puede avalarla como descartarla. Hasta los efectos benéficos del afecto han sido objeto de este tipo de cálculos. De hecho, la ampliación de las licencias por maternidad o el otorgamiento de licencias por paternidad son resultado de la ponderación de los efectos de los cuidados maternos y paternos en el equilibrio emocional en la vida futura del niño.

La incidencia de estos cálculos se advierte cuando se relevan algunas de sus consecuencias. En su curso del '79, Foucault subrayó los efectos que se siguen de la posibilidad que brinda la genética de conocer los riesgos de desarrollar determinadas enfermedades. En aquel momento, el pensador advertía cuan valorables se volvían las buenas constituciones genéticas capaces de producir individuos con bajos riesgos genéticos. Con posterioridad, Pierre Rosanvallon<sup>65</sup> asoció lo que denominó el desgarramiento del velo de la ignorancia a la ruptura del contrato social solidario sobre el cual se había fundado hasta ese momento los sistemas de seguridad social.

Roto ese contrato solidario, el homo economicus viene afrontando su vida en términos individuales intentando ser un buen empresario de sí mismo. Para ello, asume el talante de un emprendedor que confía en que, por sus propios méritos e independientemente de las políticas en vigencia, logrará alcanzar sus objetivos.

Así las cosas, a través de diversas disciplinas y prácticas sometidas a criterios economicistas, el neoliberalismo americano aspira a modular tanto las instancias biológicas como las biográficas de la vida.

De lo expuesto se advierte que el abordaje del liberalismo y del neoliberalismo llevado a cabo por Foucault en el curso de 1979 no implicó un abandono de su interés en la cuestión biopolítica. De hecho, como acabamos de reseñar, destinó una parte importante de sus exposiciones del liberalismo del siglo XIX y de las variantes del neoliberalismo del siglo XX a relevar las respectivas políticas sociales. Como vimos, todas ellas implicaban intervenciones que incidían sobre la vida de la población.

Con todo, es cierto que no exploró ese material como hubiera sido de esperar en orden a describir la biopolítica implícita en esas intervenciones pero, se la puede inferir de cada una de sus exposiciones.

Así de su exposición de la administración de la libertad en el liberalismo del siglo XIX surgen las incidencias que tuvo sobre la vida cotidiana su estimulación permanente a vivir peligrosamente: desde el nacimiento hasta la muerte, las vicisitudes de la vida se experimentaban como portadoras de un peligro que

---

65 ROSANVALLON, Pierre. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Manantial, Buenos Aires, 2004.

era necesario intentar circunscribir a través de estrategias securitarias. De esta conjunción surgieron las campañas que pusieron de relieve la importancia del ahorro, del cuidado de la salud y la higiene y que estimularon el temor a ciertas enfermedades como las hereditarias de las que podían sobrevenir consecuencias que afectarían al individuo, a la familia, a la raza e incluso a la especie humana. De esta conjunción surgió también “La extrema valorización médica de la sexualidad en el siglo XIX...”<sup>66</sup> que, en el curso del ’76, Foucault adjudicó a la “...posición privilegiada de la sexualidad entre organismo y población, entre cuerpos y fenómenos globales”<sup>67</sup> y en el curso del ’79 vinculó a la gestión liberal.

De su exposición sobre las intervenciones sobre la población propuestas por algunos de los referentes del neoliberalismo alemán, surge que la consecuencia directa de atribuirle al mercado la función de organizar y delimitar al Estado y coaglar a la sociedad fue la transposición del modelo de la empresa a la sociedad y, por extensión a los individuos. Ello implicó la introducción de la dinámica de la competencia tanto en la vida social como en la vida individual.

De sus análisis de los proyectos del neoliberalismo francés de los años ’70 se desprenden consecuencias similares, vale decir, una sociedad conformada bajo el formato de la empresa e individuos que -siempre que se encontraran sobre “el umbral”- se comportarían para sí mismos e incluso en el plano familiar como una empresa. El resto de la población liminar, infra o supraliminar sería asistida por la seguridad social de modo de paliar los efectos de la pobreza pero sin intervenir sobre las causas que la producen.

Sus descripciones de la versión norteamericana fueron más explícitas respecto de las consecuencias biopolíticas de la gubernamentalidad neoliberal. De hecho, su abordaje se centró en las categorías de análisis, en las disciplinas y en las prácticas que ponen en evidencia la aplicación de criterios de análisis economicistas a todo el tejido social. Las consecuencias de tal transposición se reflejan en la configuración de una sociedad en la que cualquier decisión sobre las incidencias tanto biológicas como biográficas de la vida de los individuos es dirimida por un cálculo costo/beneficio.

Se podrá objetar que, a pesar de que nuestro pensador caracterizó en su momento a la biopolítica como un dispositivo que ‘hace vivir y deja morir’, el tratamiento de la muerte estuvo ausente de sus exposiciones sobre el neoliberalismo.

Efectivamente, a lo largo de las clases en dónde se explayó acerca de las diferentes estrategias a través de las cuales la racionalidad gubernamental neoliberal “hace vivir”, no hizo una mención específica de aquellas a través de las cuales “deja morir”. Para encontrar referencias bien concretas a la cuestión, hay que remontarse a los abordajes del ’76. Allí, desplegó las distintas declinaciones que le atribuía al “dejar morir” e incluso se expidió acerca de la forma en que un dispositivo empeñado en “hacer vivir” justifica el ejercicio de su poder mortífero.

66 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 224.

67 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 224.

Es cierto que en 1976 nuestro pensador aún no había inscripto el tratamiento de la biopolítica en el marco del análisis de la gubernamentalidad neoliberal. No obstante, gran parte de las formas del “dejar morir” que explicitó en los dos abordajes de la cuestión biopolítica de aquel año corresponden a acontecimientos coetáneos al advenimiento del neoliberalismo en Francia y de la expansión y consolidación del neoliberalismo en Alemania y en los Estados Unidos.

Inicialmente, en esos abordajes, Foucault pareció entender el “dejar morir” como “arrojar en la muerte”<sup>68</sup>. En esta inflexión del “dejar morir” enmarcó la “famosa descalificación progresiva de la muerte” que, a su entender, se correspondía con la desaparición del ceremonial que antaño formaba parte del sepelio. En ese sentido, consideraba que el carácter cada vez más privado que adquiere el acto mismo de morir y, en concomitancia con ello, el servicio mortuario revelaba que la muerte es el momento que escapa al dispositivo. Al respecto, en aquella etapa más exploratoria que definitoria de sus análisis de la biopolítica, el fenómeno de la descalificación de la muerte condujo al pensador francés a especular respecto de la hipótesis de la impotencia del dispositivo frente a un fenómeno biológico sobre el cual no tendría ascendencia y, por ende, no le quedaría otra alternativa más que “dejar caer la muerte”<sup>69</sup>. En todo caso, más que de la muerte en sí misma, la biopolítica se ocuparía de la morbilidad, es decir, del aspecto cuantificable del fenómeno.

En este marco, se inscriben también sus consideraciones acerca del suicidio como una conducta que “...hacía aparecer en las fronteras y en los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir.”<sup>70</sup> Según esto, la obstinación en morir que manifiesta todo suicida vendría a poner de manifiesto el punto de fuga por el cual el individuo se escapa de un poder que pretende administrar su vida.

De allí su afirmación respecto de que “El poder ya no conoce la muerte. En sentido estricto, el poder abandona la muerte”<sup>71</sup> De hecho, ¿Qué otra cosa podría hacer la biopolítica con la muerte que se desliza subrepticamente en la vida y la corroe permanentemente? Aparentemente nada. Y, no obstante, para ilustrar la hipótesis de la impotencia de la biopolítica frente a la muerte analizó un ejemplo que, a nuestro entender, permite sostener la hipótesis contraria. En efecto, el ejemplo de la muerte de Franco que, a los ojos de Foucault, delataba que la biopolítica consiste en un poder sobre la vida capaz de hacer vivir al individuo aun más allá de su muerte, puede ser visto también como un ejemplo de los alcances de este dispositivo que puede llegar a administrar la muerte postergándola hasta el momento en que se hayan resuelto los problemas que conlleva la sucesión política.

Ahora bien, en la progresión de sus exposiciones, a estas declinaciones del

68 FOUCAULT, Michel. «Droit de mort et pouvoir sur la vie», 181.

69 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 221.

70 FOUCAULT, Michel. «Droit de mort et pouvoir sur la vie», 182.

71 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 221.

“dejar morir” entendido como descalificación y abandono de la muerte, el pensador francés sumó consideraciones que lo obligaron a preguntarse “¿Cómo, en estas condiciones, es posible, para un poder político, matar, reclamar la muerte, exigir la muerte, hacer matar, dar la orden de matar, exponer a la muerte no sólo a sus enemigos sino incluso a sus propios ciudadanos?”<sup>72</sup>

Intentando responder este interrogante, en principio, esgrimió la hipótesis del racismo. A su juicio, introduciendo una ruptura en el continuo biológico de la vida, el racismo produciría las condiciones necesarias para que un dispositivo como el biopolítico “arroje a la muerte” a una parte de la población considerada impura o inferior en beneficio de otra ponderada como pura o superior. En sus palabras, “La raza, el racismo es la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización.”<sup>73</sup> Basada en acontecimientos históricos, la hipótesis del racismo constituye un ejemplo paroxístico de la declinación tanática del “dejar morir”. Con todo, la excusa del racismo no sólo justifica el acto de dar muerte directamente, se aplica también para hacer aceptable formas de muerte indirecta como la exposición a la muerte de centenares de personas, el riesgo de muerte, la muerte política y la expulsión. En el curso del '76, nuestro pensador osciló entre explicar este “imperativo de muerte” con todos sus matices argumentando acerca de la reactivación del viejo poder soberano en la era de la biopolítica<sup>74</sup> y concebir al racismo como una forma de asegurar la muerte en la economía del bio-poder<sup>75</sup>. Esta oscilación obedecía, en parte, al transcurso histórico en el que estaban inspiradas estas explicaciones que partían de considerar que el nazismo había generado una sociedad “...que ha generalizado absolutamente el bio-poder, pero que, al mismo tiempo, ha generalizado el derecho soberano de matar.”<sup>76</sup>

Aunque partió del ejemplo del nazismo, en el curso del '76, Foucault no dejó de advertir sobre el uso del racismo como excusa mortífera tanto en el Estado capitalista como en el Estado socialista. A su entender, “...el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, del Estado capitalista”<sup>77</sup>. De esta manera indicaba que el socialismo del siglo XIX abrazó la idea de que el Estado tiene que hacerse cargo de la vida hasta el punto de delimitar sus oportunidades y posibilidades biológicas. Con el agravante de que, en el siglo XX, Estados socialistas como los que componían la Unión soviética pusieron en práctica una suerte de racismo de tipo evolucionista que afectó a enfermos mentales, criminales y adversarios políticos.

Ciertamente, la hipótesis del racismo no sirve para explicar las formas del “dejar morir” concernientes a la gubernamentalidad neoliberal. Para encontrar

---

72 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 226.

73 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 228.

74 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 228.

75 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 230.

76 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 232.

77 FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, 232.

referencias en los abordajes de 1976 a prácticas del “dejar morir” que puedan enmarcarse en esa gubernamentalidad hay que remitirse a las primeras páginas de “Derecho de muerte y poder sobre la vida” en las cuales formuló una pormenorizada enumeración de las distintas prácticas en el que el “dejar morir” -sin necesidad de recurrir a la excusa de la raza- arroja a la muerte a una parte de la población. Según precisó allí, jamás las guerras fueron tan sangrientas, nunca los distintos regímenes políticos practicaron tamaños holocaustos sobre sus poblaciones. En este contexto, las masacres devinieron vitales y la amenaza atómica se convirtió en el punto culminante de un proceso consistente en exponer a una población a una muerte general como el reverso de lo que en este texto Foucault explicitó como el poder de garantizar a otra su existencia.

A nuestro entender, por esta vía, advirtió el anacronismo que suponía la hipótesis de la reactivación del poder soberano y se inclinó por sostener que “Si el genocidio es el sueño de los poderes modernos, no es por un retorno hoy del viejo derecho de matar; es porque el poder se sitúa y se ejerce al nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos de población.”<sup>78</sup> En otras palabras, se dio cuenta que hace a la lógica de un dispositivo en su versión coetánea del neoliberalismo que “hace vivir” “dejar morir” a través de prácticas de poder concretas.

Así las cosas, tempranamente cuando todavía no había descubierto el marco de racionalidad política en el que se inscribe la biopolítica, Foucault identificó tanto la lógica del dispositivo como las prácticas concretas a través de las cuales hace un ejercicio activo del “dejar morir”.

Aunque ni en el '76 ni en el '79, Foucault identificó esas prácticas con aspectos específicos de la política social del neoliberalismo como la renuncia al modelo de pleno empleo o a la cobertura universal de los riesgos, nada impide que lo hagamos nosotros que venimos experimentando largamente las consecuencias que se siguen de ello. De allí que nos permitamos advertir que el neoliberalismo tiene mecanismos más cotidianos y menos estrepitosos de “dejar morir” que las guerras y masacres. Le basta con recortar las coberturas médicas hasta privar a los individuos de la atención de ciertas patologías o limitar su acceso a la atención médica o a los fármacos que podrían aliviarlo. En este marco, el abandono del modelo del pleno empleo con la eclosión de desocupación y el aumento exponencial de la pobreza que ello implica es otro ejemplo concreto de cómo el neoliberalismo expone a la muerte. Tampoco es de desdeñar el sesgo mortífero que conlleva vivir la vida en clave de competencia permanente hasta convertir nuestra biografía en una carrera de méritos.

De manera que, si bien Foucault no extrajo de sus análisis estas consecuencias, puso a nuestra disposición el material que nos permite identificar las prácticas a través de las cuales el neoliberalismo “hace vivir y deja morir”

---

78 FOUCAULT, Michel. «Droit de mort et pouvoir sur la vie», 180.

## 5. Conclusión

A lo largo de este escrito procuramos explicitar el sesgo distintivo del enfoque de Michel Foucault de una cuestión de relevancia actual como el neoliberalismo que ha sido objeto de múltiples abordajes por parte de especialistas en economía política. A nuestro entender, a diferencia de los abordajes de aquellos especialistas centrados en su mayoría en aspectos técnicos puntuales, el pensador francés amplió el registro de sus análisis hasta incorporar un fenómeno generalmente pasado por alto: la incidencia de las distintas variantes del neoliberalismo sobre la vida y la muerte de la población. Para corroborar esta hipótesis no bastaba con relevar los aportes del curso *Nacimiento de la biopolítica*. Era menester hacer evidentes los nexos que conectan estrechamente la indagación del dispositivo biopolítico iniciada en 1976 con los análisis sobre el neoliberalismo de 1979. El esfuerzo rindió sus frutos. En efecto, reveló la importancia del curso sobre *Seguridad, Territorio, Población* en cuyas clases, intentando precisar la modalidad de ejercicio propia de los mecanismos de seguridad, nuestro autor reconstruyó la triada población-gobierno-economía que fundamenta plenamente su consideración del neoliberalismo como marco de racionalidad política de la biopolítica.

En efecto, como vimos, a través del análisis de una serie de índices como el tratamiento del espacio, de lo aleatorio y de la normalización, Foucault dejó al descubierto cómo la economía política gobierna la población. No es un hallazgo menor. Por el contrario, es revelador de los alcances de una disciplina como la economía política a la que no se suele vincular tan estrechamente con la vida y la muerte. Algo similar puede decirse de la concepción del gobierno a la que tampoco se asocia en línea directa con la vida y menos aun con la muerte. Es también la vía regia que conecta en línea recta con el neoliberalismo pero, modificando profundamente su encuadre habitual. De hecho, la triada población-gobierno-economía faculta el abordaje del neoliberalismo ya no como una mera doctrina económica entre otras tantas sino como una racionalización de las instancias de gobierno de la vida de la población. En otras palabras, los resultados del curso de 1978, condujeron al pensador francés a abordar al neoliberalismo como una tecnología específica de gobierno económico. De dónde se sigue, que los principios, disposiciones, medidas y regulaciones adoptadas por esta gubernamentalidad no conciernen únicamente al mercado sino que afectan primordialmente a la vida de la población. De hecho, en cierto sentido, para que el mercado pueda funcionar en los términos requeridos por el neoliberalismo, a saber, la competencia y la desigualdad, es menester que la sociedad sea concebida y se asuma como una empresa integrada por individuos que, al sentirse a su vez empresarios de sí mismos, estén dispuestos a aplicar su talante emprendedor a dimensiones de su vida como los afectos, la familia, la vocación, la profesión, etc.

Y, aunque Foucault no se expidió específicamente respecto de las prácticas

de que se sirve el neoliberalismo para “dejar morir”, nos aportó un material que nos permitió advertir por nosotros mismos que el neoliberalismo es una gubernamentalidad que no se conforma con administrar la economía sino que “hace vivir y deja morir”.

## 6. Bibliografía

- AUDIER, Serge. *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Le Bord de l'eau, Latresne, 2015.
- CASTRO, Edgardo. «¿Un Foucault neoliberal?» en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. VII, Nro. 2, 2018, 1-30.
- DARDOT, Pierre. «Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme» en *Raisons politiques, Revue de théorie politique* Nro. 52 : Les néolibéralismes de Michel Foucault, 2013/14, 13-23.
- DE LAGASNERIE, Geoffroy. «Néolibéralisme, théorie politique et pensée critique» en *Raisons Politiques* Nro. 52, 2013/4, 63-76.
- FASSIN, Didier. «Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder» en LEMM, Vanessa (editora). Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010, 21-49.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Clinique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1973.
- FOUCAULT, Michel. «La naissance de la médecine sociale» en *Dits et écrits*, Vol. III, Gallimard, Paris, 1994, 207-228.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*. Gallimard, Paris, 1997.
- FOUCAULT, Michel. «Droit de mort et pouvoir sur la vie» en *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Gallimard, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Gallimard, Paris, 2004.
- HABER, Stéphane. «Le néolibéralisme est-il une phase du capitalisme?» en *Raisons Politiques* Nro 52, 2013/4, 25-35.
- ROSANVALLON, Pierre. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Manantial, Buenos Aires, 2004.
- TAYLAN, Ferhat. «L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale» en *Raisons Politiques* Nro. 52, 2013/4, 77-88
- ZAMORA, Daniel. *Critiquer Foucault : Les années 1980 et la tentation néolibérale*. Les éditions Aden, Saint-Gilles, 2014.





# Entre epistemología y política: revisitando la crítica foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo

*Between epistemology and politics: revisiting  
Foucaultian critique of liberalism and neoliberalism*

**Iván Gabriel Dalmau**

CONICET- Universidad Nacional de San Martín, Argentina  
[ivandalmau@yahoo.com.ar](mailto:ivandalmau@yahoo.com.ar)

**Resumen:** El propósito de este trabajo es realizar un aporte al dossier dedicado a la lectura foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo. Lo haremos por medio de la revisión del modo en que el filósofo problematiza la imbricación entre la formación de la economía política y la constitución del liberalismo como racionalidad de gobierno. En ese sentido, pondremos el foco de lectura en el modo en que Foucault lleva a cabo una crítica política del saber económico en su genealogía acerca de las formas de reflexión respecto de cómo gobernar que constituyen la matriz de la gubernamentalidad moderna y contemporánea.

**Palabras clave:** Foucault, Crítica, Saber, Liberalismo, Neoliberalismo.

**Abstract:** The aim of this work is to make a contribution to the dossier dedicated to the Foucaultian reading of liberalism and neoliberalism. We will do it through the revision of the way in which the philosopher problematizes the imbrication between the formation of the political economy and the constitution of liberalism as government rationality. In this sense, we will focus on the way in which Foucault carries out a political critique of economic knowledge in his genealogy about the forms of reflection on how to govern that constitute the matrix of modern and contemporary governmentality.

**Keywords:** Foucault, Critique, Knowledge, Liberalism, Neoliberalism.

Fecha de recepción: 15/03/2020. Fecha de aceptación: 13/06/2020.

Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Profesor Adjunto de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín y Docente Auxiliar de Introducción al Pensamiento Científico en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Ha realizado estancias de investigación como invitado en la Universidad Autónoma de Madrid y en la Universidad de Granada. Principales áreas de inquietud académica: filosofía política contemporánea y epistemología de las ciencias sociales. Tema de investigación: la crítica foucaultiana de los saberes acerca de "lo humano" elaborada en el marco de la genealogía de las formas modernas de gubernamentalidad. Se desempeña como investigador externo en el Programa de Estudios Foucaultianos del Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires

La escritura de este trabajo fue desarrollada en el marco del Proyecto UBACyT "La relación verdad – subjetividad en Michel Foucault en los años 1970 y 1980", dirigido por el Prof. Dr. Marcelo Raffin. Asimismo, cabe destacar que retomamos, desarrollamos y reelaboramos la ponencia "Revisitando la crítica política del saber económico elaborada por Michel Foucault", que hemos presentado en el Coloquio Internacional Lecturas Foucaultianas del Liberalismo y el Neoliberalismo, organizado por el Programa de Estudios Foucaultianos entre el 4 y 8 de noviembre de 2019 en la Universidad de Buenos Aires.

## 1. Consideraciones preliminares

(...) Intenté determinar la manera a través de la cual se ha establecido el dominio de la práctica del gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos de conjunto, con el fin de gobernar de la mejor manera posible.<sup>1</sup>

En el presente artículo nos proponemos realizar un aporte al dossier dedicado a la lectura foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo, por medio de la revisión del modo en que el filósofo problematiza la imbricación entre la formación de la economía política y la constitución del liberalismo como racionalidad de gobierno. En ese sentido, pondremos el foco de lectura en el modo en que Foucault lleva a cabo una crítica política del saber económico en su genealogía acerca de las formas de reflexión respecto de cómo gobernar que constituyen la matriz de la gubernamentalidad moderna y contemporánea. De este modo, valga la redundancia, buscaremos mostrar que uno de los grandes aportes que el pensador francés nos lega por medio de su caja de herramientas, radica en la manera en que despliega el trabajo de archivo sobre los documentos en un registro en el que quedan puestas en entredicho las distinciones académicas entre “epistemología” y “filosofía política”. Es decir, que una de las contribuciones de la genealogía foucaultiana radica en que nos permite problematizar la racionalidad liberal y neoliberal desde una perspectiva que se configura en el cruce entre epistemología y política.

Ahora bien, en función del objetivo explicitado en el párrafo precedente, consideramos pertinente remarcar cuál será la estrategia de lecto-escritura que desplegaremos a continuación. En primer lugar, nos ocuparemos de revisar el modo recurrente en que Foucault problematiza los saberes dentro del marco de caracterización de la filosofía crítica como actividad de diagnóstico de la actualidad. Tras lo cual, dirigiremos la lectura hacia el modo en que constituye arqueológicamente la noción de saber; luego, nos detendremos en los ecos arqueológicos de la genealogía, en pos de explicitar en qué consiste la propuesta foucaultiana de llevar a cabo una crítica política del saber. Finalmente, nos ocuparemos, entonces, de revisar la crítica política del saber económico desplegada en el curso *Naissance de la biopolitique*.

## 2. Cuestiones de método: puntualizaciones en torno a la estrategia de lecto-escritura filosófica

En este breve apartado, antes de dar paso a los párrafos en los que se abordan los aspectos sustantivos del presente artículo, nos ocuparemos de explicitar la estrategia

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2004, 4.

metodológica que hemos utilizado para el abordaje de los trabajos de Michel Foucault, en pos de la realización de una lectura arqueológica y problemática del corpus en cuestión. En primer lugar, a partir de nuestra lectura de la caja de herramientas foucaultea, consideramos relevante realizar la siguiente “distinción categorial”: indagar acerca de las herramientas constituidas por la filosofía foucaultea, en absoluto implica comprometernos con un análisis doxológico respecto de lo ajustado o no de las referencias introducidas por Foucault respecto de otras/os filósofas/os, corrientes filosóficas y tradiciones de la teoría política. Por lo tanto, al revisar el modo en que problematiza el saber, distinguiéndolo del conocimiento, no pretendemos evaluar la prolijidad de las referencias foucaulteanas a la fenomenología, por ejemplo; como así tampoco nos preocuparemos por la “corrección” de sus lecturas de Immanuel Kant o Friedrich Nietzsche, si bien la referencia a ambos autores será fundamental a la hora de dar cuenta del modo en que Foucault problematiza la filosofía como actividad de diagnóstico de la actualidad. En la misma dirección, nos valdremos de ciertas alusiones de Foucault al estructuralismo, sin ocuparnos de los vaivenes en su modo de caracterizar dicha corriente, ni mucho menos evaluaremos la justeza de sus vacilantes lecturas.

A partir de la “distinción categorial” propuesta, se dejan de lado un conjunto de formas de problematización: al revisar las herramientas constituidas por el discurso foucaultea, nos colocaremos por fuera de la dicotomía formada por la asunción acrítica de sus referencias a otras corrientes filosóficas, como del otro extremo, formado por la “crítica por elevación” que, desconociendo la distinción propuesta, pretendería pasar, sin solución de continuidad, de la puesta en entredicho de la lectura foucaultea de la fenomenología al cuestionamiento de las herramientas configuradas por Foucault en tanto contracara de sus referencias a dicha corriente. Distinguiremos, por lo tanto, entre el modo en que las menciones de otras corrientes filosóficas estructuran el discurso foucaultea, articulando su economía, y la evaluación respecto de la plausibilidad filológico-historiográfica de las mismas. Revisaremos, entonces, el discurso foucaultea de manera análoga a la que el propio Foucault implementara en su abordaje de los trabajos configurados a partir de mediados del siglo XVI, que tenían a la crítica de Maquiavelo como punto de partida. Trabajos acerca de los cuales el filósofo francés explicitó que no se preocuparía respecto de lo ajustado o no de la lectura que hacían de los textos del clásico pensador político florentino, sino del modo en que en dichos discursos se ponía en juego la contraposición entre los “consejos del príncipe” y el ejercicio del gobierno, que era justamente el problema cuya constitución pretendía abordar<sup>2</sup>.

### 3. La filosofía como actividad de diagnóstico

En retrospectiva, los trabajos publicados aparecen como fotografías, como recortes momentáneos de un proceso (...). Sin embargo, la lectura de las lecciones del *Collège de France* provee un antídoto

2 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2004.

eficiente para esto. En dichas conferencias vemos a Foucault trabajando, volviendo constantemente sobre cuestiones previas, retomándolas y reformulándolas.<sup>3</sup>

En sintonía con la cita que hemos colocado como epígrafe, en este apartado nos proponemos revisar el modo en que Foucault problematiza la filosofía como actividad de diagnóstico, como así también el abordaje recurrente de los saberes acerca de “lo humano” que el filósofo realiza como blanco del trabajo de archivo jalonado por la preocupación respecto de la constitución ontológico-política de la actualidad<sup>4</sup>. Apoyados en el gesto foucaulteano de recuperación y reelaboración periódica de sus trabajos, que se ha tornado palpable tras la publicación de sus cursos y conferencias, sentaremos las bases para revisar el cruce entre epistemología y política que atraviesa su problematización de la noción de saber y, particularmente, su crítica política del saber económico. Sin más preámbulos, tomamos como punto de partida la lectura propuesta por Foucault en la primera clase del curso dictado en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1982-83, respecto del modo en que Immanuel Kant respondió a la pregunta “*Was ist Aufklärung?*”, para inscribir su propia labor en una modulación de la crítica:

Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos confrontados actualmente es ésta. Hay que optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad<sup>5</sup>.

A renglón seguido, frente a la realización de una “analítica de la verdad en general” – preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables –, el pensador francés reivindica la práctica de la crítica como una ontología de la actualidad. Por un lado, tendríamos un variopinto conjunto de corrientes filosóficas que, haciéndose eco del Kant de las tres grandes *Críticas*, habrían desplegado una forma de trabajo filosófico en la que la crítica tendría como aspecto clave el detectar los límites de las posibilidades del conocimiento, de modo tal de fundamentar qué puede conocerse y cómo; forjando así, un triángulo en el que las nociones de crítica, fundamentación y normación se llamarían la una a la otra. En contraposición, Foucault reivindicará la inscripción de sus trabajos en la otra posteridad crítica erigida en torno al legado kantiano, ligada particularmente al Kant que – en tanto filósofo – realiza una interrogación crítica respecto de su propio presente en el clásico opúsculo sobre la *Aufklärung*<sup>6</sup>. Posteridad de la crítica

3 WALLENSTEIN, Sven – Olov. “Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality”. En NILSSON Jakob y WALLENSTEIN, Sven - Olov (Eds.), *Foucault, Biopolitics and Governmentality*. Södertörn University, Huddinge, 2013, 10.

4 MASCARETTI, Giovanni Maria. “Michel Foucault on Problematization, Parrhesia and Critique”. En *Materiali Foucaultiani*, 2014, n° 3(5-6), 139.

5 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2008, 22.

6 GROS, Frédéric. « Situation du cours », en: FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 347 – 361.

que, motorizada por la preocupación respecto de la constitución del presente de quien filosofa, atravesaría los trabajos de Nietzsche, entre otras/os.

Ahora bien, es conocido que Foucault se ha ocupado en reiteradas oportunidades – entre 1978 y 1984 – de revisar la lectura kantiana de la *Aufklärung*. Sin embargo, la revisión de los matices y declinaciones de dichas lecturas quedan por fuera de los objetivos de nuestro trabajo. Por el contrario, dado que el objetivo de este apartado es reponer el modo en que Foucault caracteriza el ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico, como actitud filosófica que enmarca su abordaje recurrente de los saberes; en pos de colocar nuestra reconstrucción al abrigo de la eventual objeción de que la misma caería en una suerte de forzamiento teleológico, consideramos pertinente revisar referencias previas de Foucault a la práctica de la filosofía como actividad de diagnóstico. En ese sentido, cabe destacar que tempranamente, en el contexto de la publicación de *Les mots et les choses*<sup>7</sup>, brindará una entrevista en la que, si bien armará un juego de oposiciones distinto y, de hecho, este girará en torno a “clases de filósofos” y no a “posteridades críticas”, Foucault reivindicará postnietzscheanamente la ligazón entre arqueología (modo en que, por entonces, denominaba su trabajo) y diagnóstico:

(...) A propósito de Nietzsche, podemos volver sobre su pregunta: para él, el filósofo es quien diagnostica el estado del pensamiento. Por cierto, se pueden concebir dos clases de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y el que juega en cierta forma el rol de arqueólogo, que estudia el espacio en el que se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución.<sup>8</sup>

Encontramos, entonces, que tempranamente, Foucault destacaba – siguiendo la estela de Nietzsche – el objetivo de diagnóstico que atravesaba sus trabajos. De este modo, no es aventurado revisar sus indagaciones acerca de los saberes enfatizando la manera en que el trabajo de archivo sobre los mismos se encuentra motorizado por preocupaciones ontológico-políticas respecto de la constitución de la actualidad. En la misma dirección, no puede pasarse por alto que, también en el contexto de la publicación de su arqueología de 1966, Foucault brindaría una entrevista en la que se mostraría elogioso con respecto al estructuralismo; entrevista en la que destacaría que el estructuralismo permite, justamente, diagnosticar qué es la actualidad<sup>9</sup>. Durante la segunda mitad de la década del sesenta, en el marco de la efervescencia suscitada por la publicación del citado libro, el filósofo responderá a una reseña crítica, enfatizando la relevancia de pensar una política progresista no humanista<sup>10</sup>. Por otra parte, no puede desconocerse que en las arqueologías

7 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Éditions Gallimard. 1966.

8 FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce qu'un philosophe ? ». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. IV. I. 1954-1969*. Éditions Gallimard, Paris, 1994, 553.

9 FOUCAULT, Michel. « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" ». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. IV. I. 1954-1969* (pp.). Paris: Éditions Gallimard, 580 – 584.

10 FOUCAULT, Michel. « Réponse à une question ». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. I. 1954-1969*, 673 – 695.

precedentes, acerca de la locura<sup>11</sup> y de la clínica<sup>12</sup>, había problematizado la imbricación entre la formación de determinados saberes, ligados a la constitución del “hombre” como objeto<sup>13</sup>, y las transformaciones en las prácticas institucionales, en consonancia con sus posteriores indagaciones genealógicas desarrolladas en los años `70<sup>14</sup>. Relación que parece elidida en *Les mots et les choses*, cuya preocupación ontológico-política resulta, sin embargo, insoslayable; puesto que, de lo que allí se trata, es de problematizar la constitución del “hombre”, de modo tal de poder desasirse de la grilla de inteligibilidad forjada por el humanismo, que hace de dicha figura el punto de partida tanto de la reflexión teórico-epistemológica como de la indagación práctico-política<sup>15</sup>. A mayor abundancia, no puede desconocerse que tras trazar la arqueología de las ciencias humanas, Foucault les contrapondrá las configuraciones epistemológicas articuladas en torno al encuadre estructuralista, caracterizando la etnología y el psicoanálisis como “contraciencias humanas”.

Resulta, entonces, plausible sostener que – sin desconocer matices, declinaciones y tensiones – la preocupación ontológico-política en términos de diagnóstico crítico del presente no emerge tardíamente en los trabajos de Foucault; sino que, por el contrario, jalona el corpus en sus distintas aristas, dando lugar a diferentes formulaciones. Por lo tanto, si bien no es nuestro objetivo reconstruir la manera en que Foucault problematiza la política, hacemos propia la lectura del reconocido especialista Marcelo Raffin<sup>16</sup>, quien sostuvo que la preocupación por la política no se encuentra circunscripta a una etapa – la genealogía – o momento – los cursos sobre gubernamentalidad – de la obra de Foucault; destacando, en contraposición, que bajo cinco modalidades diferentes, la noción de política recorre el corpus. Nos detenemos en la lectura de Raffin, puesto que encontramos allí una puesta en cuestión de las clásicas lecturas etapistas del corpus foucaulteano, realizadas a mediados de la década del ochenta por reconocidos intelectuales como Gilles Deleuze y Maurice Blanchot, que nos permite afinar la hipótesis que nos encontramos desplegando. Si la preocupación por la política, bajo la forma del diagnóstico del presente, recorre los trabajos de Foucault, no resulta forzado leer las herramientas epistemológicas forjadas por el filósofo enfatizando la preocupación política que las jalonaba. Tarea que debe ser complementada, tal como lo haremos en las líneas que se despliegan a continuación,

11 Si bien remitimos a la segunda edición, para evitar confusiones recordamos que la primera fue presentada como Tesis doctoral en 1961.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Deuxième édition, Éditions Gallimard, Paris, 1972.

12 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

13 SABOT, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Presses Universitaires de France, Paris, 2006, 60.

14 GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 109 – 110.

15 PALTRINIERI, Luca. “Archeologia della volontà. Una preistoria delle Lezioni sulla volontà di sapere”. En *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, nº 2-1, 2014, 108.

16 RAFFIN, Marcelo. “La noción de política en la filosofía de Michel Foucault”. En: *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, nº 29, 2018, 29 – 59.

con el señalamiento de la apropiación recurrente de herramientas epistemológicas para el abordaje crítico de problemas de corte “eminentemente político”. Dar cuenta de esa imbricación entre la epistemología y la política, bajo el llamado de atención en torno de la preocupación política del trabajo epistemológico y del matiz epistemológico del trabajo filosófico-político, es lo que nos permitirá releer la genealogía del liberalismo y el neoliberalismo en el cruce entre epistemología y política.

Justamente, si de lo que se trata es de reponer dicha articulación, no puede desconocerse que hacia el final de *L'archéologie du savoir*<sup>17</sup>, Foucault explicita la posibilidad de llevar a cabo “otras arqueologías” acerca de la pintura, la sexualidad y la política, blancos – estos últimos – en los que se detendría a lo largo de los cursos dictados en el *Collège de France*. Será en el marco de sus indagaciones acerca del surgimiento del modo disciplinario de ejercicio del poder<sup>18</sup>, del dispositivo de sexualidad<sup>19</sup>, de la biopolítica<sup>20</sup> y de las formas modernas de gubernamentalidad<sup>21</sup> que se ocupará de problematizar de manera recurrente la formación del discurso de las ciencias empíricas (acerca de la vida, el trabajo y el lenguaje) y de las ciencias humanas.

#### 4. Arqueología y diagnóstico: las formas de objetivación como problema

Pero de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo el signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar aquello que permanece silenciosamente más allá de él sino, al contrario, de mantenerlo en su consistencia, de hacerlo surgir en la complejidad que le es propia (...). Sustituir el tesoro enigmático de las “cosas” anteriores al discurso, por la formación regular de los objetos que no se perfilan más que en él. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino en relación al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica.<sup>22</sup>

En el presente párrafo pondremos el foco de miras en las herramientas de trabajo arqueológico sobre los discursos tal como Foucault las sistematizara en *L'archéologie du savoir*. Allí, caracteriza el abordaje arqueológico como un trabajo de archivo realizado sobre los discursos, que consiste en abordarlos en tanto prácticas y se orienta hacia dar cuenta de sus condiciones de posibilidad; logrando así el

17 FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Éditions Gallimard, Paris, 1969

18 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Éditions Gallimard, Paris, 1975.

19 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Éditions Gallimard, Paris, 1976.

20 FOUCAULT, Michel. “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France*. 1976. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 1997.

21 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2004.

22 FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, 65.



establecimiento de los modos históricos de constitución de ciertas positivities, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida<sup>23</sup>. Forma de problematización en torno a la que el filósofo introdujo la noción de formación discursiva, cuyo esclarecimiento atravesará la primera parte del libro en cuestión; sucesión de capítulos en la que se apoyará en los discursos que había abordado en sus trabajos precedentes, y reformulará la lectura de los mismos desde la perspectiva del “pasaje en limpio” del método arqueológico y sus supuestos epistemológicos. En este contexto, cabe destacar que el pasaje de la problematización de los objetos y las modalidades enunciativas hacia sus reglas de formación resulta un aporte epistemológico fundamental, puesto que permite desanclar la indagación epistemológica del interior de la relación sujeto-objeto y visibilizar los términos de la relación cognoscitiva como inmanentes a dichas reglas de formación.

El registro arqueológico de problematización habilita a poner el foco de interrogación en la pregunta acerca de cómo, en torno a la formación de cierto saber, se constituyeron objetos y posiciones de sujeto. Pregunta en torno a la que el discurso de las ciencias humanas y de las ciencias empíricas (acerca de la vida, el trabajo y el lenguaje) es susceptible de ser analizado en tanto conjunto de prácticas que se encuentran atravesadas por reglas que de manera inmanente regulan el ejercicio de la función enunciativa. Dicho conjunto transformable de reglas permite dar cuenta de la regularidad que rige la dispersión de los enunciados efectivamente producidos<sup>24</sup>. En torno a lo cual, no puede pasarse por alto que este modo de problematización de los saberes en tanto prácticas discursivas permitió a Foucault plantear la oposición entre la teoría del conocimiento, que se ocuparía de dar cuenta de la relación sujeto-objeto, y la arqueología del saber que se coloca por fuera de dicha relación, y procura enfocarse en la formación de ambos términos en tanto inmanentes al ejercicio de la función enunciativa<sup>25</sup>. En estrecha vinculación con lo antedicho debe ser revisada la caracterización de la arqueología de las ciencias humanas desarrollada en *Les mots et les choses*; en el prefacio de dicho libro, el filósofo había remarcado que la reflexión epistemológica puesta en práctica arqueológicamente prescinde de todo cariz teleológico y, por lo tanto, se ocupa de problematizar la constitución de los saberes en su historicidad al remitirlos a la *episteme* en cuyo seno pudieron formarse<sup>26</sup>. Caracterización del trabajo arqueológico que Foucault complementa en el último capítulo de *L'archéologie du savoir*, titulado “*Science et savoir*”, en el que contrapone explícitamente el abordaje arqueológico frente a la realización de una epistemología de carácter normativo<sup>27</sup>.

23 MUHLE, Maria. “Histoire(s) de la vie de Canguilhem a Foucault”. En, A.A.V.V., *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, Max Planck Institute for the History of Science, 2012, 190.

24 BROSSAT, Alain. “L'archive et les archives. Archéologie des discours et gouvernement des vivants”. En *Materiali Foucaultiani*, 2013, nº 2-4, 237 – 254.

25 FOUCAULT, Michel. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'«épistémologie»”. En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. I. 1954 – 1969*, 696 – 731.

26 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 13.

27 FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, 249 – 251.

Tomando como punto de partida la caracterización de la filosofía como actividad de diagnóstico, que hemos reconstruido en el apartado precedente, consideramos que puede desplegarse el siguiente movimiento interpretativo. Sostenemos que la arqueología foucaultiana de los saberes acerca de “lo humano”<sup>28</sup>, en lugar de contribuir a la realización de una epistemología normativa, permite llevar a cabo una crítica ontológico-política respecto de la actualidad. Interpretación que erigimos a partir de la puesta en juego de tres pares categoriales, dos introducidos por el propio Foucault y el tercero incorporado por quien escribe estas líneas. La articulación de los pares introducidos por Foucault permitió perfilar dos senderos para el trabajo filosófico que, declinado hacia la epistemología de las ciencias empíricas y de las ciencias humanas, daría lugar a un tercer par. Tenemos por un lado, una filosofía analítica de la verdad en general, preocupada por las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables, es decir por la elaboración de una teoría del conocimiento que, respecto de las ciencias empíricas y de las ciencias humanas, permitiría perfilar una crítica epistemológica normativa acerca de su objetividad cognoscitiva. Frente a lo cual, la propuesta foucaultiana de llevar a cabo una ontología de la actualidad, un diagnóstico crítico del presente, se entronca con el abordaje arqueológico del saber y da lugar, respecto de dichas ciencias, a una crítica epistemológica que – en lugar de bastarse a sí misma – se configura como un aporte para la problematización ontológico-política de la actualidad, por medio de la crítica de las formas de objetivación. Forma de crítica que problematiza los saberes en el cruce la epistemología y la interrogación ontológico-política.

## 5. Para una crítica política del saber: notas en torno a los ecos arqueológicos de la genealogía

Pensar el conocimiento como un proceso histórico previo a toda problemática de la verdad, y más fundamentalmente que en la relación sujeto-objeto. El conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto, es el saber.<sup>29</sup>

En la medida en que, el objetivo de nuestro trabajo es revisar la crítica foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo en función del cruce entre epistemología y política que vertebra a su abordaje de los saberes, entrecruzamiento que permite dar cuenta de la imbricación entre saber económico y gubernamentalidad, se nos impone la tarea de reconstruir las herramientas de que Foucault se vale en el contexto de dicha indagación. Por lo tanto, en este apartado nos detendremos en

28 En tanto que, en reiteradas oportunidades, Foucault ha remarcado que las ciencias humanas se formaron en el plexo configurado por las ciencias empíricas de la vida, el trabajo y el lenguaje, para simplificar la redacción nos valemos de la expresión “saberes acerca de lo humano” en un sentido englobante con respecto al conjunto de ciencias que constituyen la mencionada disposición epistémica.

29 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970- 1971*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2011, 205.

la problematización foucaultiana del método genealógico; específicamente, dirigiremos el foco de lectura hacia lo que denominamos como “ecos arqueológicos de la genealogía”, noción en la que consideramos que pueden distinguirse un conjunto de aristas. Por un lado, el ya mencionado ejercicio de relectura del archivo de los saberes acerca de “lo humano” que Foucault realiza en el contexto de sus trabajos genealógicos. Por otra parte, en tanto que la genealogía problematiza las relaciones de saber-poder, no puede soslayarse la centralidad que las nociones de saber y práctica discursiva, forjadas en el seno de la arqueología, conservan en las genealogías elaboradas por Foucault en la década del setenta<sup>30</sup>. Por último, otro “eco arqueológico” que consideramos insoslayable, es la problematización de la genealogía como un método de trabajo filosófico que se despliega en las canchales de la historia, y que prescinde de adoptar una perspectiva crítica articulada por el par “teleología-normación”, tal como lo explicitaremos a continuación. En este contexto, cabe destacar que si durante de la segunda mitad de la década del sesenta Foucault apelaba al nombre de Nietzsche para enmarcar la arqueología como un modo de hacer filosofía de carácter diagnóstico, a comienzos de la década del setenta se valdrá del nombre del filósofo alemán para relanzar su programa de trabajo. Relanzamiento que irá acompañado de una nueva forma de nombrar la propia perspectiva, bajo una denominación de raigambre abiertamente nietzscheana: genealogía.

En la cita que hemos colocado como epígrafe – perteneciente a la “*Leçon sur Nietzsche*” dictada por Foucault en Montreal en 1971 – se torna palpable que la problematización genealógica recupera los desarrollos arqueológicos puesto que la “des-implicación” entre conocimiento y verdad, que habilita el proyecto de desplegar una historia de la verdad que no se apoye en la verdad (en sintonía con el objetivo de llevar a cabo una morfología de la voluntad de saber), se liga a la posibilidad de repensar el conocimiento en términos de saber, es decir de pensarlo por fuera de la relación sujeto-objeto. Al perfilar sus investigaciones venideras, en la citada conferencia y en las primeras lecciones del curso dictado a comienzos del mismo año en el *Collège de France*, Foucault retoma la forma de problematización forjada en el marco de la contraposición entre teoría del conocimiento y arqueología del saber. Cabe remarcar que en la cita en cuestión, el filósofo vincula la noción de que el saber no se da entre sujeto y objeto, sino que ambos términos le son inmanentes, al hecho de que la interrogación se genera por fuera del problema de la verdad, valga la redundancia, por fuera de un problema pensable al interior de la relación cognoscitiva. Problema que, en función de la distinción que hemos propuesto en el apartado precedente, es susceptible de ser planteado en el marco de una teoría del conocimiento. Dicho de otra forma, el problema de la verdad sería pasible de ser constituido en el seno de una indagación epistemológica normativa, desplegada dentro de la forma de problematización de la crítica en tanto analítica

---

30 GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*, 270 – 271.

de la verdad en general. Por el contrario, en su lectura de Nietzsche, Foucault destaca la posibilidad de llevar a cabo una historia de la verdad, en la que no entren en juego las verdades inmanentes a la formación discursiva de los saberes contemporáneos de modo normativo, ni epistemológica ni historiográficamente. Tal como el propio autor lo señalara en el resumen correspondiente al curso dictado en el *Collège de France* al que acabamos de referirnos:

Investigaciones realizadas previamente permitieron reconocer un nivel singular entre aquellos que permiten analizar los sistemas de pensamiento: el de las prácticas discursivas. Se trata de una sistematicidad que no es de tipo lógico ni lingüístico. Las prácticas discursivas se caracterizan por el recorte de un campo de objetos, la definición de una perspectiva legítima para el sujeto de conocimiento, la fijación de normas para la elaboración de conceptos y teorías. Cada una de ellas supone, entonces, un juego de prescripciones que rigen las exclusiones y elecciones. (...) Los caracteres generales de esas prácticas y los métodos propios para analizarlas se inventariaron bajo el nombre de arqueología.<sup>31</sup>

El desplazamiento arqueológico desde el conocimiento hacia el saber habilita una forma de problematización que se erige por fuera de la problemática de la verdad y, por ende, queda al abrigo de valerse del “conocimiento actual” en términos historiográficamente teleológicos y epistemológicamente normativos, es decir de apoyarse en la verdad a la hora de indagar acerca de su historia. Si de lo que se trata es de reponer los “ecos arqueológicos de la genealogía”, no podemos dejar mencionar las clásicas referencias de Foucault a Nietzsche en su ampliamente leído artículo de 1971<sup>32</sup> y en sus conferencias de 1973<sup>33</sup>. En 1971, Foucault publica “*Nietzsche, la généalogie, l’histoire*”, artículo en el que a través de una lectura de Nietzsche, retoma la distinción entre *Ursprung* y *Erfindung*, términos alemanes que implican la noción de “origen” e “invención” respectivamente. Por lo tanto, en la lectura foucaultiana de Nietzsche, *Ursprung* es vinculado con la noción metafísica de “origen fuente”, de “origen transhistórico”, mientras *Erfindung* se liga a la problemática concreta de la procedencia (*Herkunft*) y de las condiciones de posibilidad para la emergencia o surgimiento (*Entstehung*) de las prácticas. Dos años más tarde dictará en Río de Janeiro el ciclo de conferencias *La vérité et les formes juridiques*; en la primera de ellas, se detendrá nuevamente en la exposición de su lectura de la genealogía nietzscheana. Allí, destacará que las herramientas perfiladas por Nietzsche habilitan la realización de una historia de la verdad descargada de un enfoque teleológico y normativo. Un modo de problematización

31 FOUCAULT, Michel. «*Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970- 1971*», 217 – 218.

32 FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. II. 1970 – 1975*. Éditions Gallimard, Paris, 1994, 136 – 157.

33 FOUCAULT, Michel. “La vérité et les formes juridiques”. En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. II. 1970 – 1975*, 538 – 646.

que permite indagar las formas de veridicción<sup>34</sup> desde una perspectiva jalonada por la preocupación de llevar a cabo un diagnóstico del presente, una problematización de la constitución del estado del pensamiento que permite colocar la crítica en el cruce entre epistemología y política.

Este entrecruzamiento entre epistemología y política le permite a la Foucault forjar la noción de crítica política del saber, que es presentada – en contraposición a la crítica de la ideología – en las clases del 10 y del 17 de Enero de 1979, con las que diera inicio al curso *Naissance de la biopolitique*. Allí, al explicitar las “cuestiones de método” que vertebran la problematización desplegada a lo largo del curso, dedicado al estudio de la formación de la economía política y del surgimiento del liberalismo como prisma reflexivo gubernamental, el filósofo planteó que:

La crítica que les propongo consiste en determinar bajo qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento. (...) No es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción la que posee importancia política.<sup>35</sup>

Frente a la puesta en cuestión del discurso científico decimonónico en términos de “conocimiento superado” por la ciencia actual, cuyo carácter político se ligaría con el hecho de que se trataba de “conocimiento todavía no suficientemente elaborado”, “contaminado ideológicamente”, que tendría por presunta función la “legitimación del poder”; la crítica política del saber llevada a cabo por el genealogista permite dar cuenta del modo en que en determinado momento histórico se produjo un acoplamiento entre una serie de prácticas y un régimen de veridicción. Tal como se desprende de la palabra foucaultiana, la problematización de los saberes apuntará a desbrozar el modo en que los mismos articularon una serie de prácticas, constituyendo ciertos objetos pasibles de ser interrogados a partir de determinadas reglas de verificación y falseamiento. Es decir, que de lo que se trata, a la hora de llevar a cabo una crítica política del saber, es ni más ni menos que de la realización de una crítica de las formas de objetivación inmanentes a determinado régimen de veridicción. Crítica epistemológica articulada por una preocupación ontológica-política, es decir ligada al ejercicio de la filosofía como actividad de diagnóstico, que permite indagar la formación inmanente de los objetos y de las modalidades enunciativas que configuran las posiciones de sujeto, es decir cómo se constituyen quién habla y de qué habla en el marco de determinado régimen de veridicción. En lugar de brindar herramientas para la realización de una crítica normativa respecto de la “objetividad cognoscitiva” de las ciencias empíricas y de las ciencias humanas, la crítica política del saber se desplaza hacia la puesta

34 RAFFIN, Marcelo. “Natureza e política: uma tensão no pensamento de Michel Foucault”. En *Ágora Filosófica*, nº 1-2, 2014, 116 – 143.

35 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, 37 – 38.

en cuestión de las formas de objetivación. Abordaje de los saberes acerca de “lo humano” que, en lugar de cuestionar su “falta de objetividad” y contraponerles un “modo adecuado de conocer”, se ejercita por medio de la problematización acerca de la formación de dichos objetos. En el cruce entre epistemología y política, la crítica política del saber contribuye al diagnóstico de la actualidad por medio de la realización de una crítica de las formas de objetivación.

## 6. Formación de la economía política y surgimiento de la gubernamentalidad liberal

Foucault sostiene que con el desarrollo de la economía política se estableció un nuevo principio para la limitación de la racionalidad gubernamental. Mientras que hasta ese momento la ley había funcionado como una limitación externa al gobierno excesivo, el nuevo principio –economía política– era interno a la misma racionalidad gubernamental. Esto significa que el gobierno no tenía que limitarse a sí mismo porque violara la libertad o los derechos básicos de los hombres, sino en vistas del aseguramiento de su propio éxito. (...) En su momento, esto hizo posible juzgarlas como buenas o malas [a las prácticas gubernamentales], no en los términos de algún principio legal o moral, sino en términos de verdad: proposiciones sujetas a la división entre lo verdadero y lo falso. De acuerdo con Foucault, la actividad gubernamental entró, entonces, en un nuevo régimen de verdad.<sup>36</sup>

Retomando la lectura que hemos realizado en los apartados precedentes, en este párrafo nos ocuparemos de reconstruir la crítica política del saber económico elaborada por Foucault en el curso dictado en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1978-79, bajo el título *Naissance de la biopolitique*. De todos modos, no puede desconocerse que dicho curso se inscribe en la senda abierta en *Sécurité, Territoire, Population*, curso dictado el anterior, en el que se propuso llevar a cabo una “historia de la gubernamentalidad”<sup>37</sup>. Desde las primeras lecciones del curso de 1977-78, se advierte la centralidad que para Foucault posee la formación de la economía política en el surgimiento de las formas modernas de gubernamentalidad y en la constitución del objeto población. En ese sentido, cabe destacar que al contraponer la “gubernamentalidad de los economistas” a la de “los políticos”, propia del arte de gobierno según el principio de la Razón de Estado, parte de la estrategia argumentativa consistirá en distinguir y analizar el modo en

36 OKSALA, Johanna. “Neoliberalism and Biopolitical Governmentality”. En NILSSON, Jakob y WALLENSTEIN, Sven - Olov, (Eds.), *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, 57.

37 CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Ediciones UNIPE, Buenos Aires, 2011, 59 – 68.

D’ALESSANDRO, Davide. *Filosofie della biopolitica. Figura e problemi*. Tesis doctoral. Università degli Studi di Salerno, 2011, (Sin publicar), 57.

que fisiócratas y mercantilistas ponen en consideración a la población en el seno de sus problematizaciones. Es decir, que Foucault se detendrá en el hecho de que la población deja de ser un mero dato cuantitativo más, en el seno del análisis “mecánico” respecto de la “fuerza relativa” de los diferentes Estados dentro del marco de la denominada “balanza Europea”, a cobrar un espesor y una densidad que la tornan un objeto de problematización privilegiado. De “mero dato” para el análisis de las riquezas, devendrá en una “realidad espesa” atravesada por dinámicas que, paradójicamente, escapan a una matriz mecánica de problematización, y que se convierte en blanco privilegiado del gobierno económico, tal como fuera problematizado por la naciente economía política de la mano de François Quesnay y la Escuela Fisiocrática francesa. Gobierno económico de la población que se erigirá en torno a la clásica fórmula *laissez faire-laissez passer* y que se articulará estratégicamente a través de dispositivos de seguridad.

Al retomar dicha indagación, Foucault comenzará *Naissance de la biopolitique* dedicando una serie de clases al surgimiento del liberalismo como matriz de problematización del ejercicio del gobierno, para lo cual se detendrá en desbrozar el modo en que la constitución de racionalidad gubernamental se encuentra imbricada con la formación de la economía política<sup>38</sup>. Podría decirse, entonces, que nos encontramos frente a una nueva mutación: así como la población dejó de ser un “mero dato”, y devino en “realidad densa” frente al ejercicio del poder en el contexto de la emergencia de la concepción fisiocrática de “gobierno económico”; dicha transformación será complementada con la mutación en la forma de objetivación del mercado, que pasa de ser un mero ámbito de jurisdicción, blanco de políticas de controles de precios, por ejemplo, a constituirse en ámbito de producción de la verdad. De este modo, al aparecer “con espesor propio” frente al gobierno, el respeto a los “mecanismos del mercado” emergerá como una limitación interna al ejercicio del gobierno, tal como lo enfatizara la investigadora Johanna Oksala en su trabajo sobre Foucault que hemos citado como epígrafe. El liberalismo se conformará de manera imbricada con la formación de la economía política. Discurso que, al objetivar el mercado como “realidad densa”, habilita un filtro intrínseco a la práctica del gobierno, que de no respetar las verdades inmanentes al mercado, no comete una injusticia sino una torpeza cuyos efectos serán irremediablemente contrarios a lo buscado. Así, se consolida lo que Foucault denomina como un “gobierno frugal”, una suerte de “naturalismo” que hace del mercado una zona vedada para la acción gubernamental; ya que si el gobierno pretende ser exitoso, no puede desconocer ni intentar “espuriamente” violentar sus mecanismos.

De lo que se trata, entonces, es de la conformación de una forma esclarecida de gobernar, cuya matriz estratégica de reflexión se perfila a través de la grilla de inteligibilidad inmanente al discurso de la economía política. Encontramos allí una crítica de la economía política en tanto saber que, por ende, se coloca por

38 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, 29 – 51.

fuera de la relación sujeto-objeto y prescinde de una preocupación epistemológica normativa; por el contrario, el trabajo epistemológico de archivo sobre la formación del discurso económico se encuentra jalonado por objetivos ontológico-políticos, puesto que apunta a dar cuenta de la manera en que las formas de objetivación inmanentes a dicho saber configuran la grilla a partir de la que se definen los blancos de la práctica gubernamental y los criterios para evaluarlas. Específicamente, despliega una crítica política del saber que se ocupa de rastrear qué objetos se constituyeron de modo inmanente a la formación de la economía política, al inscribirse estratégicamente en “lo real”. Por lo tanto, por medio de su indagación respecto del saber económico, realiza una contribución que se inscribe en el cruce entre epistemología y política, dado que permite problematizar la configuración de la matriz de reflexión gubernamental liberal, que se encuentra dentro de la filial compleja de la procedencia de la racionalidad gubernamental contemporánea<sup>39</sup>. De este modo, la crítica foucaultiana del liberalismo contribuye a la tarea de diagnóstico del presente. Tarea que el filósofo completa al abocarse, en el resto del curso, a la realización de un trabajo de archivo que le permite indagar la historia efectiva del neoliberalismo.

## 7. Torsiones epistemológico-políticas: el neoliberalismo no es un retorno al liberalismo clásico

El ordoliberalismo alemán no es un “regreso” al liberalismo clásico del siglo XVIII, sino una tecnología completamente diferente. Foucault muestra que la principal diferencia con el liberalismo clásico es su concepción antinaturalista del mercado. La gubernamentalidad liberal se basaba en el *laissez-faire*, pues suponía que el mercado tiene sus “leyes internas”, de carácter natural, sobre las que no hay que intervenir. Los ordoliberales alemanes plantean, en cambio, una economía de mercado sin *laissez-faire*. El mercado, para ellos, no es una “realidad natural”, sino que requiere de la intervención política. Tampoco la competencia de intereses es un “dato natural” (como decían los empiristas ingleses), sino que debe ser consecuencia de una intervención. El problema para los ordoliberales ya no es intervenir o no intervenir (*agenda o non agenda*), como para el liberalismo clásico, sino saber *cómo intervenir*”.<sup>40</sup>

39 Si bien para simplificar la redacción en más de una oportunidad hemos aludido al liberalismo y el neoliberalismo como racionalidad gubernamental moderna y contemporánea, respectivamente, nada más lejos de la perspectiva foucaultiana que la caracterización de las formas de gubernamentalidad como si se tratara de perspectivas globales que monolíticamente se impusieran en un suerte de era o etapa histórica. En ese sentido, aun cuando la ponderación de las sugerentes investigaciones de Pierre Dardot y Christian Laval excede las posibilidades y objetivos de nuestro trabajo, no podemos dejar señalar que resulta, de mínima, un poco desacertado el título de su célebre libro, en el que se presenta al neoliberalismo como “razón del mundo”. DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la condition néolibérale*. Éditions La Découverte, Paris, 2009.

40 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2010, 183.



Tal como lo señaláramos previamente, la historia de la gubernamentalidad desplegada en estos cursos es completada por Foucault por medio del abordaje genealógico de las inflexiones contemporáneas de la racionalidad política liberal; razón por la cual, le dedicará gran parte del curso correspondiente al ciclo lectivo 1978-79 al neoliberalismo, fundamentalmente en sus formas alemana y norteamericana<sup>41</sup>. En dicho contexto, sostuvo que el neoliberalismo, formado en la Alemania de entreguerras y consolidado en la posguerra, se encuentra ligado fundacionalmente a la Escuela de Friburgo, a la publicación de la revista *Ordo* y a un conjunto de economistas, sociólogos y juristas. Allí, remarcará el filósofo que el ordoliberalismo – denominación que se le otorga a esta corriente en alusión al título de la citada publicación – se articuló tomando el nazismo como campo de adversidad, problematizándolo como “punto de coalescencia” en el que convergen las distintas formas de dirigismo y planificación económica, como así también las políticas sociales de corte “socialista”. Forma de problematización que dio lugar a una radical puesta en cuestión de las políticas de redistribución progresiva del ingreso. En el marco del citado curso, Foucault remarcará la mutación introducida por el neoliberalismo respecto del liberalismo clásico, destacando lo inapropiado de una crítica que “denuncie” que los liberales pretenden volver al siglo XIX. Básicamente, sostuvo que con la Escuela de Friburgo se rompe la ligazón entre liberalismo y *laissez faire*, el “naturalismo” al que hemos aludido previamente, ya que señalarán que el mercado no es “algo dado”, una suerte de “dato natural”, sino que debe ser constituido activamente, tal como se desprende de la cita del investigador Santiago Castro-Gómez que hemos colocado como epígrafe.

Por lo tanto, afirmamos que, en la lectura foucaultea, la mutación de la racionalidad gubernamental se encuentra profundamente articulada con la ruptura en el modo en que en el discurso de la economía política se constituye el objeto “mercado”. Dicho de otra manera, sostenemos que la transformación en la racionalidad gubernamental se encuentra imbricada con la mutación de las formas de objetivación inmanentes a la formación del discurso económico. Así, más que gobernar limitando la acción del gobierno en función del “respeto” a los mecanismos del mercado, propondrán que hay que gobernar activamente para producir las condiciones del mercado. De lo que se trata, entonces, es de un activo gobierno del marco que permita inscribir en “la realidad” el mecanismo de la competencia, apuntando hacia la empresarialización de las relaciones sociales. Por lo tanto, si bien cualquier intervención sobre los mecanismos del mercado será impugnada, se alentarán formas de intervención activas sobre las condiciones de posibilidad del mercado. Más que de un retorno al “naturalismo” del siglo XIX, se trata de un “liberalismo sociológico”, que en lugar de tomar el mercado como dato y límite, lo problematiza bajo la forma de la competencia en tanto principio formal que debe ser inscripto en “lo real”<sup>42</sup>.

41 De todos modos, es de destacar que dedica la clase del 7 de marzo de 1979 a la circulación del neoliberalismo en Francia, lección en la que se detiene particularmente en la política del entonces mandatario francés Valéry Giscard D'Estaing. FOUCAULT, Michel *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, 191 – 220.

42 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, 135 – 164.

Ahora bien, siguiendo la lectura foucaultiana, no podemos dejar de remarcar que la citada torsión producida por el ordoliberalismo configurado en la Escuela de Friburgo en relación al liberalismo decimonónico, sería profundizada y radicalizada en el marco del desarrollo de la “teoría del capital humano” por parte de la Escuela de Chicago, es decir del neoliberalismo norteamericano. Discurso que se erige a partir de la problematización del capital como “aquello que produce un beneficio”, en el contexto de “asignación de recursos limitados hacia fines mutuamente excluyentes”; lo que permite la introducción de un desbloqueo epistemológico al posibilitar la inclusión del trabajo como actividad dentro del análisis económico<sup>43</sup>. El “capital humano”, en tanto objeto, se constituirá en torno a una serie de capacidades físicas e intelectuales vinculadas a la “productividad” y al *savoir-faire* atravesadas por la tensión entre lo “innato y lo adquirido”. En el seno de dicha estrategia discursiva, la “grilla de análisis económico” es aplicada a la totalidad de las prácticas sociales, es decir incluso a aquellos comportamientos considerados “habitualmente” como “no económicos”; desde la educación y las relaciones familiares, hasta la dieta y el acceso a la salud, serán problematizadas en términos de “inversiones en capital humano”. Es decir, una vez más, que los blancos y criterios para racionalizar el ejercicio del gobierno se modifican en estrecha ligazón con la transformación en las formas de objetivación immanentes al discurso económico. Justamente, en la medida en que la constitución del capital humano en tanto objeto habilita la aplicación de la grilla económica como forma de inteligibilidad de todas las prácticas sociales, se perfila como criterio de intervención gubernamental. Por lo tanto, la contracara de que la racionalidad económica sea problematizada como el modo adecuado y sistemático de responder a las transformaciones de las variables del medio, es que el blanco del ejercicio del gobierno se tornará eminentemente gobernable a través de las intervenciones “esclarecidas” sobre el juego entre dichas variables<sup>44</sup>. Resulta palpable, entonces, el modo en que la crítica política del saber – en tanto crítica de las formas de objetivación – se despliega en el cruce entre epistemología y política. Entrecruzamiento que, valga la redundancia, contribuye al diagnóstico de la actualidad, a la ontología crítica de nosotros mismos.

## 8. A modo de cierre: gubernamentalidad y objetivación

A lo largo de las líneas precedentes hemos revisado la crítica política del saber económico elaborada por Michel Foucault; para lo cual, nos hemos ocupado previamente de trabajar con el “archivo Foucault”, de modo tal de reconstruir su crítica del discurso económico, enfatizando que su modo de abordaje se inscribe en el cruce entre la epistemología y la

43 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, 221 – 244.

44 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, 245 – 270.

política. Entrecruzamiento que nos permite captar la potencia crítica que atraviesa las herramientas forjadas por Foucault; nos referimos, específicamente, a la posibilidad de elaborar una crítica epistemológica que, en lugar de “bastarse a sí misma”, contribuya a la problematización ontológico-política respecto de la actualidad. Sostenemos, entonces, que la problematización de la imbricación entre la formación del saber económico y el surgimiento de las formas de racionalización gubernamental, se configura por medio de lo que hemos denominado como crítica de las formas de objetivación.

De este modo, enfatizamos que, frente al “perenne” problema de la objetividad cognoscitiva de las ciencias empíricas y de las ciencias humanas, preocupación normativa que se configura en el seno del ejercicio de la filosofía como “analítica de la verdad en general”, Foucault realiza un desplazamiento hacia la problematización de las formas de objetivación. Desplazamiento que permite que la reflexión epistemológica respecto de la economía política realice un aporte al despliegue de una crítica ontológico-política de la actualidad. Es decir, que elabora una contribución al diagnóstico del presente, al legarnos herramientas que se inscriben en el cruce entre epistemología y política. En torno a lo cual, querríamos remarcar que las herramientas forjadas por Foucault habilitan a una puesta en cuestión del neoliberalismo que trasciende el registro jurídico de la “denuncia” de los “intereses larvados” de ciertos discursos, como así también a la crítica sociológica e historiográfica respecto de las que podrían denominarse como las “promesas incumplidas del neoliberalismo”. Es decir, que sin desconocer la relevancia de los estudios que se encargan de mostrar los efectos de la implementación de políticas neoliberales en términos de aumento de la precarización, pérdida de derechos, distribución regresiva del ingreso y aumento de la dependencia externa, consideramos que la crítica de las formas de objetivación permite dar cuenta de la manera específica en que, desde dicha perspectiva, se problematiza el ejercicio del gobierno. De este modo, más que señalar “los fracasos” de la aplicación del “modelo”, de lo que se trata es de remarcar el papel estratégico jugado por saberes como la economía política, en tanto contribuyen a la formación de modos de reflexión acerca de cómo gobernar en el marco del ejercicio de la soberanía política. Forma de crítica que resulta indispensable en nuestra actualidad, puesto que si dirigimos el foco de miras hacia las formas de objetivación, podremos criticar el neoliberalismo en su especificidad, sin caer en el lugar común de abordar sus proyectos de reforma laboral, educativa y jubilatoria, en términos de “intentos de volver al siglo XIX”. Lugar común que le quita fuerza a la crítica que la filosofía y las ciencias sociales deben realizar en nuestro apremiante presente.

## 9. Bibliografía

- BROSSAT, Alain. “L’archive et les archives. Archéologie des discours et gouvernement des vivants”. En *Materiali Foucaultiani*, 2013, nº 2-4, 237 – 254.
- CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Ediciones UNIPE, Buenos Aires, 2011.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2010.
- D’ALESSANDRO, Davide. *Filosofie della biopolitica. Figura e problemi*. Tesis doctoral. Università degli Studi di Salerno, 2011, (Sin publicar).
- DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la condition néolibérale*. Éditions La Découverte, Paris, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Éditions Gallimard, Paris, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *L’archéologie du savoir*. Éditions Gallimard, Paris, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Deuxième édition, Éditions Gallimard Paris, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Éditions Gallimard, Paris, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Éditions Gallimard, Paris, 1976.
- FOUCAULT, Michel. « Qu’est-ce qu’un philosophe ? ». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. IV. I. 1954-1969*. Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est “aujourd’hui” ». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. IV. I. 1954-1969* (pp.). Paris: Éditions Gallimard, 580 – 584.
- FOUCAULT, Michel. “Réponse à une question”. En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. I. 1954 – 1969*, 673 – 695.

- FOUCAULT, Michel. “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’*épistémologie*”. En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. I. 1954 – 1969*, 696 – 731.
- FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. II. 1970 – 1975*. Éditions Gallimard, Paris, 1994, 136 – 157.
- FOUCAULT, Michel. “La vérité et les formes juridiques”. En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988. II. 1970 – 1975*, 538 – 646.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *«Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970- 1971*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2011.
- GROS, Frédéric. « Situation du cours », en: FOUCAULT, M., *Le gouvernement de soi et des autres*, 347 – 361.
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault’s archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- MASCARETTI, Giovanni Maria. “Michel Foucault on Problematization, Parrhesia and Critique”. En *Materiali Foucaultiani*, 2014, n° 3(5-6), 135 – 154.
- MUHLE, Maria. “Histoire(s) de la vie de Canguilhem a Foucault”. En, A.A.V.V., *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today’s History of Science*, Max Planck Institute for the History of Science, 2012
- OKSALA, Johanna. “Neoliberalism and Biopolitical Governmentality”. En NILSSON, Jakob y WALLENSTEIN, Sven – Olov. (Eds.), *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Södertörn University, Huddinge, 2013, 53 – 72.
- PALTRINIERI, Luca. “Archeologia della volontà. Una preistoria delle Lezioni sulla volontà di sapere”. En *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, n° 2-1, 2014, 100 – 135.
- RAFFIN, Marcelo. “Natureza e política: uma tensão no pensamento de Michel Foucault”. En *Ágora Filosófica*, n° 1-2, 2014, 116 – 143.

- RAFFIN, Marcelo. “La noción de política en la filosofía de Michel Foucault”. En: *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, nº 29, 2018, 29 – 59.
- SABOT, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Presses Universitaires de France, Paris, 2006.
- WALLENSTEIN, Sven – Olov. “Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality”. En NILSSON Jakob y WALLENSTEIN, Sven - Olov (Eds.). *Foucault, Biopolitics and Governmentality*. Södertörn University, Huddinge, 2013, 7 – 34.



# Crítica, subjetividad y neoliberalismo. Acerca de una “actitud crítica” a través del poder y no a pesar del mismo

*Critique, Subjectivity and neoliberalism. About a  
“critique attitude” through power and not in spite of it*

**José Ignacio Scasserra**

CONICET - Universidad de Buenos Aires, Argentina  
[j\\_scasserra@hotmail.com](mailto:j_scasserra@hotmail.com)

**Resumen:** El trabajo se propone revisar el concepto de «crítica» tal y como Foucault lo recepcionó en «¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*» del año 1978 y los dos textos titulados «¿Qué es la ilustración?» de 1983 y 1984. En la reposición de cada texto, desarrollaremos correspondientemente la crítica como «inservidumbre voluntaria», «ontología crítica de nosotros mismos», o «actitud límite». Trabajaremos bajo el presupuesto de que el concepto de «crítica» constituye un insumo fundamental para pensar los modos en que nuestra subjetividad se ve producida por las matrices de saber-poder históricas, y de cómo ésta puede buscar transgredirlas. A lo largo de nuestro recorrido, rastreamos los modos en que somos históricamente determinados, no ya solamente por la *aufklärung*, sino por la gubernamentalidad neoliberal. que nos antecede, nos interpela, y nos constituye. Finalmente, en la conclusión buscaremos producir un balance que recupere lo dicho y pueda imaginar vías posibles de transgresión de aquello que nos ha hecho ser lo que somos.

**Palabras clave:** Crítica, poder, subjetividad, neoliberalismo, Foucault.

**Abstract:** The article aims to review the concept of «critique» as Foucault received it on «What is critique? Critique and *Aufklärung*» in 1978 and on the two texts titled «What is enlightenment?» of 1983 and 1984. In the reposition of each text, we will develop critique as «voluntary inservitude», «critique ontology of the present» and «limit attitude». We will work under the supposition that the concept of «critique» constitutes a fundamental input to think the ways in which our subjectivity is produced by the historical matrix of knowledge and power, and how they can be transgressed. Along our path, we will track the ways in which we are historically determined, not only by the *Aufklärung*, but also by the neoliberal gubernamentalidad which precedes us, interpellates us, and constitutes us. Finally, on our conclusion, we will aim to produce an evaluation that recovers what has been said, and imagines possible ways of transgression of what has made us be what we are.

**Keywords:** Critique, power, subjectivity, neoliberalism, Foucault.

Fecha de recepción: 02/03/2020. Fecha de aceptación: 16/06/2020.

José Ignacio Scasserra es profesor de enseñanza superior y media en filosofía (Universidad de Buenos Aires). Ha trabajado en docencia secundaria y en programas educativos con niños, niñas y adolescentes. Sus intereses académicos orbitan en torno a problemáticas éticas, los géneros y la sexualidad, en el marco de los estudios foucaultianos. Actualmente se encuentra escribiendo su tesis para la maestría de Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA), terminando los seminarios de su doctorado en filosofía (UBA) y desempeñándose como investigador del CONICET en el instituto de filosofía Alejandro Korn.



*Tod@s estamos alienad@s – pero ¿ha sido alguna vez de otra manera? -.  
Es a través de, y no a pesar de, nuestra condición alienada, que podemos  
liberarnos del fango de la inmediatez*

Laboria Cuboniks, «Xenofeminsimo: una política por la alienación»

## 1. Introducción General: Un problema asumido en primera persona

Ante nosotros se dibuja una sospecha: no hay un afuera al que aspirar. Parece que nuestros deseos de emancipación no pueden sino inscribirse en el marco de aquello que se vuelve objeto de nuestra crítica. Al no haber lugares incontaminados por la mano del poder, las posibilidades de subversión deben encontrarse en las mismas condiciones de opresión. En nuestro encabezado, Laboria Cuboniks<sup>1</sup> recoge el guante de esta idea, instando a pensarnos como un híbrido ya habitado por aquello contra lo que queremos combatir.

Con la pretensión de realizar un aporte a ciertas discusiones teóricas y militantes, nos proponemos enmarcar esta sospecha bajo un modo específico de comprender y ejercer la crítica. Pretendemos remitir de esta forma a un campo de problemas y estudios específicos donde subjetividad, saber y poder se vean ligados entre sí. Creemos que la temática goza de actualidad epistémica y atraviesa numerosas formulaciones teóricas. Hoy en día, por ejemplo, es difícil encontrar estudios feministas que desconozcan la influencia de la ley patriarcal o cis-heterosexual en el modo en que realizamos una crítica hacia ellas<sup>2</sup>. Los estudios postcoloniales hacen lo mismo con su matriz racista y colonial<sup>3</sup>. El propio marxismo, en su versión más clásica, y actualmente en sus debates en torno a la crítica del valor necesita asumir que el único sujeto en estricto sentido filosófico es el Capital, cuyas contradicciones producen desafíos a su lógica de metabolización social<sup>4</sup>.

1 El colectivo Laboria Cuboniks nació en una escuela de verano organizado por teóricos del realismo especulativo y del aceleracionismo. Una de sus preguntas fundadoras fue acerca de la posibilidad de pensar un «aceleracionismo feminista». Estas discusiones decantaron en un manifiesto del año 2015 «Xenofeminismo: una política por la alienación» que puede encontrarse compilado en AVANESSIAN; REIS (Comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo*. Ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2017.

2 La idea puede rastreadse en Isabell Lorey (LOREY, Isabell. *Disputas sobre el sujeto*, ed. La Cebra, Adrogué, 2017, 41, 124) o en Helen Hester (HESTER, Helen. *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2018, 21) entre otros. Más puntualmente sobre la presencia de lógicas patriarcales y cis-sexuales en el modo de producir conocimiento, sugiero la lectura de RADI, Blas. «Sobre la perspectiva de géneros en la universidad», participación en el panel Educación y sexismo en la formación universitaria de las jornadas Degenerando Buenos Aires. Facultad de filosofía y letras, UBA, 2014. Disponible en [<https://www.academica.org/blas.radi/2.pdf>]

3 A modo de exponente, Sidi Omar rescata la noción de hibridez para pensar la cultura y la identidad desde una perspectiva post colonial. Ver OMAR, Sidi. *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica*. Ed. Castelló de la plana, 2008, 163.

4 Como referencia de estudios marxistas concentrados en la crítica del valor que reconozcan que todo gesto

El gesto filosófico que queremos rescatar de este breve *corpus* es el de asumir en primera persona que el enemigo no habita afuera nuestro, sino que se encuentra ya anidando en nosotros mismos: en palabras de León Rozitchner, la subjetividad es un nido de víboras al cuál nuestra cultura revolucionaria teme revisar<sup>5</sup>.

Subjetividad como hija del poder, pero que sin embargo parece ser capaz de ejercer sobre sí misma y sobre aquél una crítica que busque la transformación. Hemos intentado señalar velozmente como esta concepción atraviesa un *corpus* filosófico actual. Ahora bien, consideramos que es posible encontrar una formulación acabada y concisa de estas nociones en el pensamiento de Michel Foucault. El concepto de crítica tal y como el autor recepciona de Kant y reelabora, en primer lugar, en 1978, y luego en los años 1983 y 1984<sup>6</sup>, mostrará ciertas dimensiones que parecen actualizables con el fin de abonar nuestro debate en torno a la constitución de la subjetividad bajo los sesgos del poder.

A fin de ordenar nuestro trabajo, en primer lugar, repondremos el concepto en cuestión en la conferencia de 1978, «¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*»<sup>7</sup>. Allí nos detendremos especialmente en su definición como «inservidumbre voluntaria» en tanto modo de poner un límite a las formas de gubernamentalidad. Luego, abordaremos el texto de 1983 titulado «¿Qué es la ilustración?» a partir del cual la crítica quedará conceptualizada como pensamiento de la actualidad, «ontología de nosotros mismos». En tercer lugar, abordaremos el texto de 1984 (titulado de la misma forma)<sup>8</sup> en donde la crítica pasará a ser comprendida como un *ethos* que habilita la tensión de los límites de lo que somos. A lo largo del recorrido iremos señalando el modo en que, dentro del concepto de «crítica» abordado, se pone en juego una relación específica de la subjetividad con las matrices que la han constituido. Este intento demandará cierta actualización histórica de las reflexiones de Michel Foucault sobre la ilustración para pensar nuestro contexto local en el siglo XXI. Si de lo que se trata es de ligar a la subjetividad con las matrices históricas que la han constituido, para mostrar cómo en ese marco puede darse la crítica, no podemos hacer estos señalamientos en nuestra actualidad latinoamericana sin vérnosla con la gubernamentalidad<sup>9</sup> neoliberal. Por ello, al

---

revolucionario no puede sino estar enmarcado en la lógica totalizante del capital citamos a Anselm Jappe. Ver JAPPE, Anselm. *La sociedad autofaga*. Ed. Traficante de sueños 2018, 42. Localmente, esta idea puede encontrarse en los trabajos de Emiliano Exposto y Gabriel Rodríguez Varela. Ver EXPOSTO, Emiliano; RODRIGUEZ VARELA, Gabriel. «Para otro diálogo entre marxismo y psicoanálisis freudiano: una relectura categorial de León Rozitchner». En *Teoría y Crítica de la Psicología* 12, 2019, 226.

5 ROZITCHNER, León. *Las desventuras del sujeto político*. Buenos Aires, El cielo por Asalto, 1996, 208.

6 No desconocemos que el concepto había sido ya utilizado por Foucault en su arqueología sobre la mirada médica (FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 21). Asimismo, la figura de Kant se encuentra presente ya en estos textos de la década del 60, por ejemplo, en su tesis doctoral complementaria (FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant*. Ed. Siglo XXI, 2009) y en *Las palabras y las cosas* (FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, 1997, 303 – 333).

7 FOUCAULT, Michel, «¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*». En *Daimon revista de filosofía*, n. 11, 1995, 5- 22

8 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la Ilustración?. Ed. Alción, Córdoba, 2002

9 Al abordar el neoliberalismo nos servimos de la noción de gubernamentalidad por encontrarla disponible en el

final de cada apartado, y en nuestra conclusión general, recuperaremos brevemente los aportes de Foucault en su curso *Nacimiento de la biopolítica*<sup>10</sup> (que nutriremos con trabajos más actuales) para caracterizar la racionalidad de gobierno que nos hizo ser lo que somos, y de la cual no podemos escindirnos a la hora de pensar las posibilidades del ejercicio crítico.

## 2. Crítica y *Aufklärung*

### 2.1. Introducción: la genealogía del poder

Siguiendo al propio Foucault<sup>11</sup>, es usual organizar su *corpus* en tres momentos principales. En primer lugar, encontramos un período arqueológico que se concentra en las formaciones de saber, rastreando regularidades y desplazamientos en el orden de los enunciados. El objetivo allí no es dar con el progreso del saber hacia la objetividad, sino con los sedimentos que ofician como condición de posibilidad para ciertos enunciados.<sup>12</sup> Luego, en la década del 70, es posible distinguir un período genealógico, que monta su análisis sobre los dispositivos de poder, en vistas de rastrear regularidades y quiebres en las prácticas de éstos dispositivos. Por último, los textos de los años 80 son usualmente nombrados como «período ético», donde el foco está puesto en la constitución de la subjetividad a partir de la relación que entabla el individuo consigo mismo. Es importante destacar que entre estos tres momentos no encontramos fuertes rupturas, sino un cambio de acento o un «desplazamiento»<sup>13</sup> de foco en el eje principal de los problemas a abordar.

En el período genealógico encontramos la mayoría de los cursos del *Collège de France*, y los libros *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber*. La apuesta de Foucault radica, en rasgos generales, en abandonar el viejo esquema soberano del poder, donde éste es entendido como una propiedad o posesión susceptible a ser alienable o transferida, para comprenderlo como una relación de fuerza compleja compuesta por contrapesos, alianzas, conexiones e interrupciones. Este pasaje encierra como conclusión la necesidad de no pensar más al poder como un ejercicio unidireccional sobre los sujetos, para abrir un campo problemático que comprenda el papel activo que los sujetos ponen en juego en una relación de dominación.

---

*corpus* foucaultiano a partir del año 1978. La torsión no es meramente nominal: lo que la noción de gubernamentalidad viene a garantizar es la triple articulación de saber, poder y subjetividad que encontramos fuertemente tematizada a partir de la segunda mitad de la década del 70, la cual ayuda a despejar cualquier lectura que haga del poder en Foucault una matriz que se imprime sobre sujetos pasivos y dóciles.

10 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2007.

11 El esquema tripartito es propuesto por el propio autor, con algunas variaciones, tanto en la primera clase de *El gobierno de sí y de los otros*, como en la Introducción de *El uso de los placeres*. Ver, respectivamente, FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010, 19 – 22 y FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*. ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, 9 – 15.

12 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. 7.

13 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*. 12.

La conferencia que desarrollaremos a continuación se enmarca en éste período. Sucedió el 27 de mayo de 1978 en la Sociedad Francesa de Filosofía. Después de algunas idas y vueltas, acabó por titularse «*Qu'est ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*» y se publicó por primera vez en el *Bulletin de la société française de Philosophie* en 1990. Como veremos a continuación, allí el autor realiza una recepción del concepto de «crítica», proponiendo filiarlo al proyecto ilustrado, y extrayendo de allí una coordenada posible para tematizar un proyecto de trabajo «histórico-filosófico», en el que asimismo se inserta.

## 2.2. Crítica como «inservidumbre voluntaria»

La crítica será, para Foucault, un proyecto que no deja de formarse en los confines de la filosofía y de su actualidad. Entabla «una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros»<sup>14</sup>. De este modo, sea para con la filosofía, la sociedad, o los otros, la crítica siempre aparecerá en relación con una cosa distinta a ella. Necesita salirse de ella misma, pretendiendo fiscalizar un dominio que no puede legislar. Participará de la política, sin ser ella política, como lo hace con la filosofía, la ciencia, o la moral. Por todo ello, la crítica participa pues de todas estas actividades como una función subordinada de todas, y el denominador común que aglutinará la función crítica en los distintos ámbitos será un parentesco con la virtud.

Por ello es que, si queremos comprender el recorrido histórico de la crítica, debemos primero entender el desarrollo de aquello sobre lo que ella se ejerce, es decir, el poder al que busca criticar, lo distinto con lo que deberá necesariamente entrar en vínculo. Para ello, Foucault va a reconstruir la historia del poder pastoral, deteniéndose en el modo en que éste logró concebir un gobierno que invadiera cada aspecto de la vida de los hombres. Éste modo de gobierno será luego integrado, a partir del siglo XV, al proceso de gubernamentalización que traslada éste modo de gobernar a los hombres a la sociedad civil en su conjunto, multiplicando las «artes de gobierno» en diferentes áreas sociales y distintos tipos de individuos.

Este proceso implica necesariamente su espejo, su recorrido inverso. A la pregunta por cómo gobernar a los hombres, se le opone su contrario: «¿cómo no ser gobernado?». Ésta pregunta no se planteará en vistas de imaginar una postura contraria a todo tipo de gobierno, sino en detrimento de un gobierno específico: «cómo no ser gobernado de esta forma, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos, y por medio de tales procedimientos, no de esta forma, no para eso, no por ellos»<sup>15</sup>. Se comprende, entonces, el recorrido histórico desde el poder pastoral al proceso de gubernamentalización como el desarrollo de «artes de gobierno» que hizo necesario que los hombres interrogaran por los límites de

14 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*». 5.

15 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*». 7.

éstas, dando fundamento y razón de ser a una actitud crítica que busque trazar los límites de aquél, interrogar por sus flaquezas, cuestionar sus fines y arremeter contra sus mecanismos. De allí que Foucault aporte una primera definición de crítica: el arte de no ser de tal modo gobernado. Podrá limitar al poder, en virtud de que un individuo dispute la verdad que el poder sabe de sí mismo en tanto sujeto. Por ello, la crítica consistirá, asimismo, en un acto de inservidumbre voluntaria, de indocilidad reflexiva, dirigiéndose al foco que anuda poder, verdad y sujeto. Su función será la desujección en el juego de la política de la verdad.

Todas estas consideraciones, a juicio de Foucault, no se encuentran muy alejadas del problema que señalaba Kant en su texto sobre la *Aufklärung*<sup>16</sup>. Si ésta es definida como la salida de la humanidad de cierto estado de minoría de edad, es posible pensar que la mayoría de edad, autónoma y sin necesidad de autoridades que la guíen, sólo puede darse a través de sentar los límites seguros del conocimiento, es decir, por medio de conocer el conocer. Sólo esto le permitirá al individuo tomar distancia de la voz que lo obliga a obedecer, ya que en primer lugar deberá obedecerse a los límites que su propia razón se ha trazado a ella misma. Asimismo, y como espejo de esto, la obediencia sólo podrá quedar fundamentada por ese límite común que todo hombre ilustrado reconoce<sup>17</sup>. Por ello, Foucault pareciera desacreditar una supuesta oposición entre el proyecto crítico y el análisis de la *Aufklärung*; en su opinión, sería fácil demostrar que el coraje de saber que la ilustración invocaba era el mismo coraje de reconocer los límites del propio conocimiento.

La autonomía del sujeto entonces está lejos de ser lo opuesto de la obediencia a los soberanos. Por el contrario, hay obediencia legítima si nos aseguramos que tanto soberanos como súbditos sean ilustrados. De este modo, *ratio* y poder se ven ligados en el proyecto ilustrado, lo cual explicará, para Foucault, por un lado, que en ella se encuentren las bases de la inservidumbre voluntaria, pero que también haya posibilitado los excesos de poder y el «furor histórico» del que el siglo XX estaba siendo testigo. El vínculo entre sentido y sin-sentido, que recorrió gran parte de la intelectualidad francesa en la que Foucault se insertó<sup>18</sup>, era pues un problema ya presente en la Ilustración, que ligaba razón y poder de una vez y para siempre, a veces operándole de límite, otras veces, de sostén.

16 KANT, Immanuel. «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?». en KANT, Immanuel. *III*. Ed. Gredos, Madrid, 2019, 319 - 325

17 Hemos intentado ceñirnos al desarrollo de Foucault en su texto de 1978. Ahora bien, este punto será retomado y analizado por Foucault cinco años más tarde. En su primera clase de *El gobierno de sí y de los otros*, el autor se propone analizar el texto kantiano sobre la ilustración, y allí realiza una prolongada vinculación entre dicho texto y el proyecto crítico de Kant, siendo quizás más preciso: no solamente si somos autónomos podemos prescindir de la autoridad, sino que complementariamente «por desbordar los límites legítimos de la razón, nos vemos obligados a apelar a una autoridad que va a ponernos, justamente, en estado de minoría de edad. Desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad de otro son las dos vertientes de aquello contra lo cual Kant se levanta en la *Crítica*, aquello de lo cual el proceso mismo de la *Aufklärung* debe liberarnos». FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. 47.

18 Este recorrido es trabajado con detenimiento en DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Ed. Cátedra, Madrid, 1988. Allí, el arco que va desde Kójeve hasta Deleuze en la Francia del siglo XX es abordado desde la aspiración dialéctica de incorporar el sin sentido adentro del sentido, y de los límites y fracasos de este proyecto.

Haber ligado crítica y *Aufklärung*, y de esta forma también *ratio* y poder, compromete a Foucault, desde su perspectiva, con una práctica que llamará «histórico – filosófica». Llegamos de este modo al momento programático de la conferencia. Lo que se propone aquí es que los individuos puedan hacerse su propia historia, fabricándola como ficción. Ésta historia propia estará atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él. La propia identidad adopta la centralidad de la pregunta: «¿qué soy yo, entonces, que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?»<sup>19</sup>

Pero a la hora de pensar la construcción de esa ficción, de esa historia propia, no debemos olvidar lo dicho previamente. No se trata de producir un saber que se oponga, que limite con el poder, ya que ya dijimos que ambos polos se encuentran entrelazados desde la *Aufklärung*. Ya no importa la legitimidad del conocimiento ilustrado, sino su dimensión de «eventualización»: con esta palabra, Foucault refiere a las conexiones provisorias entre elementos que se vinculan por medio de mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento. Ambos conjuntos de elementos se brindarán en su diversidad y heterogeneidad: saber-poder quedarán planteados como dos puertas de entrada, cuyo nexos debe ser estudiado por medio de la arqueología para dar con las condiciones de aceptación de todo régimen. Asimismo, el pensamiento «histórico – filosófico» intentará mantenerse en el marco de las singularidades puras. Allí se mostrarán como vehículos del pensamiento la ruptura, la discontinuidad, la singularidad, la ausencia de explicación. Tal será la tarea de la genealogía

### 2.3. Conclusión: ¿Cómo no gobernar demasiado?

A lo largo del recorrido previo pudimos distinguir tres momentos en la conferencia de Foucault. En primer lugar, la crítica se vio definida como «inservidumbre voluntaria», el arte «de no der de tal modo gobernado». Luego, se filió al proyecto ilustrado, buscando de este modo no solamente dar con las raíces de la indocilidad reflexiva, sino también con el modo en que razón y gobierno, saber y poder, se emparentan. Esta filiación, susceptible a ser encontrada en múltiples trabajos de Foucault, funciona como coordenada para el tercer momento de la conferencia, el programático. Aceptado que el saber y el poder se encuentran siempre entrelazados, el proyecto «histórico-filosófico» que nos propone Foucault no consiste en decir la verdad en contraposición a la mentira del poder, sino en construir ficciones propias y provisorias, para lo cual la tarea debe servirse del método arqueológico y genealógico para dar con las conexiones arbitrarias y contingentes que la historia ha realizado sobre ambos polos.

19 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*». 15.

Como dijimos en la introducción de este apartado, en el período en el que la conferencia fue dictada, Michel Foucault se encontraba desarrollando su enfoque genealógico sobre los dispositivos de poder. Desde el comienzo de la conferencia hemos sido testigos de cómo la crítica no puede sino aparecer en el marco del desarrollo de las «artes de gobierno» sobre los hombres. En efecto, sin un gobierno específico, la pregunta por cómo no ser gobernado de tal o cual modo, carecería de sentido.

Siguiendo esta línea, en enero de 1979, Foucault va a comenzar a dictar el curso *Nacimiento de la biopolítica*, donde se seguirá preguntando por las «artes de gobierno»<sup>20</sup> y por aquello que les hace de límite. Toda «arte de gobierno» traerá aparejada la pregunta por «cómo no gobernar demasiado»<sup>21</sup> (la similitud con la configuración crítica es llamativa). Lo interesante es que aquí, sorpresivamente, el límite al poder del gobierno no será la crítica, sino, entre otras configuraciones, el mercado y, por ende, el corazón de la ideología liberal.

Esta ubicación del liberalismo como límite del poder no es realizada en primera instancia como un elogio al libre mercado,<sup>22</sup> sino para señalar el contrapunto, construido a partir de múltiples desplazamientos, con el neoliberalismo como racionalidad política al cual Foucault va a dedicar la mayoría del curso. De lo que se trata en la gubernamentalidad neoliberal ya no es de gobernar poco, sino de ajustar todas las áreas de ejercicio del poder político a los principios formales de la economía del mercado<sup>23</sup>. Por ello, lo que el neoliberalismo propone no es la reducción del poder del estado, sino la captura de éste bajo las lógicas de la competencia, la privatización y la desigualdad. De esta forma, mercado y estado ya no se limitarían, sino que el segundo se subsumiría al primero.

A partir de la pregunta de “¿cómo no gobernar demasiado?” crítica y liberalismo se ven emparentados por un origen y un gesto común, de una forma que no siempre nos queda cómodo admitir. Ahora bien, desde la emergencia del neoliberalismo, la libertad individual ya no se comprende como límite del gobierno, sino como motor de la competencia de mercado, el cuál será el sustento de toda la gubernamentalidad neoliberal. Si se gobierna a partir de la libertad, el liberalismo ha perdido, pues, su capacidad crítica. Allí entonces, la pregunta por el «cómo no ser gobernado de esta forma» necesita re-actualizarse en su forma más disruptiva. Creemos que esto no puede darse a partir de la postulación de un «afuera» de las tramas de saber-poder que el neoliberalismo construye, sino por insertarse, como espejo de aquéllas, en una función subordinada y contrapuesta de la racionalidad de gobierno imperante. Esperamos que, al continuar este desarrollo, esta idea se clarifique.

20 «Quise estudiar el arte de gobernar, es decir, la manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, y al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar» FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. 17.

21 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. 29.

22 Decimos “en primera instancia” por tener en cuenta que Wendy Brown señala la fascinación que siente Foucault hacia el neoliberalismo, en parte por el reproche constante que éste tiene hacia el marxismo en ese curso. BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*. Malpas Ediciones, Barcelona, 2017, 94.

23 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. 158.

### 3. La ontología crítica de lo que somos

#### 3.1 Introducción: La perspectiva ética

Abordada la crítica tal y como es recepcionada en la conferencia de 1978, ahora nos encontramos en condiciones de revisar los modos en que el tópico reaparece en el *corpus* del autor, ahora en los artículos de 1983 y 1984 de título «*Qu'est-ce que les lumières?*». Es importante destacar que estos artículos son resultado de la clase del 5 de enero de 1983<sup>24</sup>, y que su primera publicación fue en inglés, en el libro *The Foucault Reader* compilado por Paul Rabinow<sup>25</sup>, y que recién en 1993 vio su versión en francés en *Magazine littéraire*. Allí, la crítica, su relación con la actualidad y con el poder, es resignificada bajo una coordenada nueva que se encuentra estrechamente ligada con el enfoque ético que Foucault se encontraba desarrollando en esos años.

Dicho enfoque es llevado adelante por el autor a partir de la arqueo-genealogía de las prácticas de sí greco-latinas. Lo que se rastrea allí son los modos en que se privilegió y cultivó la relación del individuo consigo mismo, siendo éste el punto de partida para pensar la emergencia de la subjetividad en occidente. El trabajo arqueo-genealógico de Foucault abre así un campo problemático donde la estilización y transformación de sí mismo se vuelve central en el análisis: la subjetividad, que para una lectura «despistada»<sup>26</sup> de los trabajos del autor sobre el poder parecía un polo pasivo donde se imprimían las influencias históricas, ahora pasa a ser un campo de batalla que debe operar un pliegue<sup>27</sup> para que las marcas epocales del poder se impriman de tal o cual manera en ella. Cabe, como siempre, aclarar que dicho pliegue no es ocasión para imaginar un subjetivismo<sup>28</sup> ni ningún talento *a priori* dado por nuestra constitución antropológica, sino que las posibilidades del mismo residen en las propias herencias históricas que conforman a la subjetividad.

#### 3.2 Ontología crítica de nosotros mismos

El texto «¿Qué es la ilustración?» de 1983 busca hacer homenaje a otro texto de la historia de la filosofía que le ha funcionado como blasón, o fetiche<sup>29</sup>: se trata de *Was ist Aufklärung?* de Immanuel Kant. En homenaje al pensador de Königsberg, Foucault va a recepcionar el concepto de crítica a partir de realizar sobre la obra de aquél diversas intervenciones y apropiaciones. En ambos textos sobre la ilustración, Foucault va a ser un traductor y un traidor de Kant<sup>30</sup>,

24 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. 23 – 56.

25 FOUCAULT, Michel. *The Foucault reader*, (ed. Paul Rabinow). Pantheon Books, New York, 1984.

26 ALVAREZ YAGÜEZ, «Introducción: una ética del pensamiento» en FOUCAULT, Michel, *La ética del pensamiento*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, 15.

27 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2003, 132.

28 GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007, 121

29 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. 24.

30 Edgardo Castro prefiere hablar de «ruptura y continuidad» (CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault*. Ed. Siglo



construyendo de esta manera un concepto de «crítica» que le permite pensar el modo en que nos vinculamos con nuestras tradiciones y herencias. Adelantamos que el mismo concepto abre la puerta para pensar una relación de traducción y traición con respecto a nuestros legados; de esta manera parece como si Foucault hiciera con Kant lo que nos insta a hacer con el resto de nuestras herencias.

Lo primero que Foucault nos dice de «*Was its Aufklärung?*» es que allí se introduce el problema de la historia de un modo novedoso. La misma ya no será entendida desde su racionalidad interna, o buscando encontrar su teleología o sentido oculto, sino que será construida a partir de la idea de «actualidad»<sup>31</sup>: ¿qué pasa hoy? ¿qué sucede alrededor del filósofo? ¿qué acaecer le da sentido a su reflexión? Esta nueva coordenada que se funda para la actividad filosófica no es menor, ya que deja de buscar sentido en la inmanencia de los acontecimientos para construir desde otros lugares el problema. El filósofo ya no estará por fuera de esa actualidad, sino que pertenecerá al proceso, se sabrá parte, y hablará de ello. Lo que se bosqueja es la pertenencia a un cierto «nosotros» que remite a un conjunto cultural característico de la propia actualidad. Esta definición «bien podría caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad»<sup>32</sup>.

Ahora bien, si esta «actualidad» en Kant remite al proyecto ilustrado, es posible afirmar que para el autor de Königsberg lo que la actualidad encierra es justamente la posibilidad de pasar a la mayoría de edad, y de esta forma, servirse del propio entendimiento. De eso versa la racionalidad que se impone a partir de la actualidad ilustrada: de ya no verse sometido a una autoridad ajena a la propia razón. Para desarrollar esto, Foucault cita el entusiasmo de Kant en la revolución francesa: lo que allí se encuentra es el acontecimiento, la ruptura, la conmoción en la historia. Así, pareciera que la «actualidad» se puede bosquejar como aquello que puede imprimir una diferencia en el despliegue de la historia<sup>33</sup>. Es pues, en el marco de la actualidad, segmentada y diferenciada de la historia, que puede darse la crítica.

XXI, Buenos Aires, 2011, 216). Hemos trabajado más extensamente esta idea deteniéndonos en los textos kantianos en otro artículo (SCASSERRA, José Ignacio «Ruptura y Continuidad», en *Revista Ágora Filosófica*, año 18, 2018, 79 – 102).

31 El concepto de «actualidad» (también formulado como «acontecimiento») aparece en varias oportunidades dentro de los trabajos de Foucault. Dicho velozmente, podemos admitir que hay un «acontecimiento» arqueológico que es abordado en los textos de la década del 60, y un «acontecimiento» como lucha, relaciones de fuerza, más propio de los textos de los años 70. En ambos casos, la palabra abre el campo donde se vuelve posible pensar e introducir la diferencia, como nos encontramos queriendo señalar. Al respecto, ver la entrada «acontecimiento» del *Diccionario Foucault* de Edgardo Castro. CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault*. 25.

32 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración?. 68.

33 Con esta afirmación nos encontramos siguiendo a Gilles Deleuze. Al respecto, propone: «Pertenece a ciertos dispositivos y obramos en ellos. La novedad de unos dispositivos respecto de los anteriores es lo que llamamos su actualidad, nuestra actualidad. Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino que es más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: la parte de la historia y la parte de lo actual. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo. De modo que la historia o el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo cual ya coincidimos» DELEUZE, Gilles. «¿Qué es un dispositivo?» en V.A. *Michel Foucault, Filósofo*. Ed. Gedisa, Barcelona 1999, 159.

Debido a esto es que, para Foucault, Kant se encontraría fundando dos modos de hacer filosofía. Por un lado, el de una «analítica de la verdad», en la cual buscamos las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo, y por otro, la interrogación crítica que se centra en la actualidad y en la pregunta por el campo actual de las experiencias posibles. Aquí el pensamiento ya no pretende demorarse en la condición de posibilidad de la verdad, sino que buscará una «ontología del presente, una ontología de nosotros mismos»<sup>34</sup>.

Esta ontología en absoluto debe comprenderse como la reactualización de algún tipo de metafísica sustancial que busque dar con aquello esencial, trans-histórico o invariable que subyazca por debajo de las configuraciones epocales. Recordemos que, además de ser un lector de Kant, Foucault era un nietzscheano, y eso lo compromete con un pensamiento que escapa de buscar determinaciones esenciales o naturales. Por ello, la ontología propuesta por Foucault debe entenderse como un discurso sobre los modos de ser «histórico de punta a punta»<sup>35</sup>, que dé cuenta de la actualidad a partir de los sedimentos históricos que la han hecho ser lo que es. Allí, las causalidades múltiples que se abren (insumo que ha quedado del proyecto «histórico-filosófico» que desarrollamos en el apartado anterior) son la condición de posibilidad de lo que es, y no una virtualidad fuera de la historia que se instancia dentro de la misma.

Esta «lectura bifronte»<sup>36</sup> de la obra kantiana nos deja la elección entre el tipo de pensamiento que encontramos en las tres críticas, y en textos políticos como *Was ist Aufklärung?*<sup>37</sup>. El tipo de crítica que Foucault adoptó, y que buscamos rescatar, es por supuesto, perteneciente al segundo tipo. La ontología crítica del presente será un modo de la filosofía atravesada por el tiempo y por la historia<sup>38</sup>. Allí pues, la filosofía no puede permanecer quieta ante los cambios epocales, y si pretende ser un marco para comprendernos (y, veremos más adelante, transformarnos) deberá tener la precaución de entender la actualidad histórica que toca en cada caso.

### 3.3. Conclusión: Ontología crítica del modelo neoliberal

A partir del apartado anterior, la crítica ha quedado tematizada como un pensamiento de la propia actualidad, que no puede eludir la historia en la cual se inserta y desarrolla. Allí pues, recoger el guante de la tarea crítica va a implicar

34 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración?. 80.

35 GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. 124.

36 CANO, Virginia, «Dar cuenta de nosotros mismos: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault» en FEMENÍAS, M. L.; CANO, V.; TORRICELLA, P. (comp.), *Judith Butler, su filosofía a debate*. Buenos Aires, Editorial de la facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2013, 243.

37 Es importante destacar que esta distinción, dentro de los estudios kantianos (por ejemplo, FETCHER: Iring, «Immanuel Kant y la revolución francesa» en V.A. *Immanuel Kant. 1724/1974. Kant como pensador político* ed. Inter Naciones, 1974, 28), remite a una discusión no menor, y que ni el propio Foucault la mantiene con rigidez. Si bien en el texto de 1983 esa distinción le sirve para su lectura, en el curso en el cual se basa el artículo, se va a demorar en demostrar cómo, a lo largo de todo el texto sobre la ilustración, puede encontrarse «la sombra» de las tres críticas (FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, 47).

38 ALVAREZ YAGÜEZ. «Introducción: una ética del pensamiento» en FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*. 23.

prestar especial atención a lo que la historia nos ofrece ante nosotros. En el caso de Kant, sabemos que se encontraba describiendo, adscribiendo y prescribiendo<sup>39</sup> a su actualidad ilustrada. Ésta le ofrecía al pensador de Königsberg un proceso que imaginaba en el conocimiento racional (no escolástico) una función social que «prometía a la humanidad la liberación de las ataduras de servidumbre y su progreso incesante a la dominación de la naturaleza»<sup>40</sup>. Ahora bien, este proceso no devino en ninguna liberación, sino en el perfeccionamiento de las técnicas de dominación, como vimos que Foucault intentó señalar con respecto a su propia actualidad.

Por nuestra parte, en nuestra ontología crítica del presente local y parcial, la *Aufklärung* no ha perdido vigencia, pero sí ha sufrido una serie de transformaciones que nos obligan a dirigir la atención al arco que el ciclo neoliberal ha abierto desde el comienzo de su propagación en la década de los 70. La labor crítica hoy no puede sino vérselas con una racionalidad de gobierno que utiliza los valores de la competencia de mercado para gobernar la vida. Ahora bien, la tematización foucaultiana del neoliberalismo como «arte de gobierno» con las características mencionadas gozó de novedad en el curso que citamos, en el año 1979. Pasados más de cuarenta años, parece necesario actualizar nuestros diagnósticos para configurar nuestra “actualidad neoliberal”. Al respecto, Wendy Brown, en *El pueblo sin atributos*, señala, entre otros elementos, el auge del capital financiero, las políticas de austeridad, la subcontratación estatal, y la «gobernanza» como modo de diseminar la razón neoliberal, como tópicos imposibles de ignorar hoy en día y que no habían sido previstos por Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*<sup>41</sup>.

Agregamos que para terminar de configurar el escenario de nuestra «actualidad neoliberal», es necesario decir que Wendy Brown, a pesar de realizar un estudio valioso y profundo sobre el neoliberalismo, omite la importancia de la violencia y la represión para la racionalidad neoliberal. Esta omisión quizás pueda explicarse por la fecha de publicación del libro (2015) o porque sencillamente la autora permanece con una perspectiva demasiado apegada al norte global. De cualquier forma, lo cierto es que Wendy Brown afirma que el neoliberalismo se impone, por lo general, a partir de «poder blando que recurre al consenso y el convencimiento antes que a la violencia»<sup>42</sup>. Creemos difícil realizar esta afirmación luego de haber sido testigos del ciclo de gobiernos neoliberales abiertos en América Latina a partir del año 2015 que, si bien han sabido utilizar el «poder blando» de manera efectiva, también han necesitado efectuar en la región dos golpes de estado e innumerables situaciones de represión y violencia institucional y para-institucional para

39 SCASSERRA, José Ignacio. «La crítica como ética del cuidado de sí» en *Cuestiones de Filosofía*, vol. 4 n. 23. Tunja- Colombia, 2018, 33.

40 CAIMI, Mario. «Introducción» en KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Ed. Colihue, Buenos Aires, 2009, 8.

41 BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*. 90.

42 BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*. 43.

perpetuar sus políticas de ajuste y austeridad.

Ante este diagnóstico desalentador, parece fundamental actualizar un pensamiento crítico que, como venimos señalando, no desconozca la actualidad en la que se inserta, sino que pueda dar cuenta de ella, y del modo en que se encuentra históricamente determinado por ella. Abrir allí una dimensión de la actualidad que pueda contraponerse a lo que la historia ha hecho de ella implica necesariamente producir algún tipo de interrupción en las lógicas que la racionalidad neoliberal propone. Creemos que el próximo apartado podrá echar luces sobre cómo producir esas interrupciones.

#### 4. La crítica como “actitud límite”

##### 4.1 *Introducción: Un Ethos heredado*

En nuestro primer apartado pudimos ver cómo la crítica es pensada como un modo de decir «no» ante las tramas de saber-poder que producen determinada racionalidad de gobierno. En el segundo, vimos cómo esa labor crítica abre una dimensión dentro de la historia, la «actualidad», que permite segmentar todo un escenario problemático donde la historia parece poder ser disputada. En ambos apartados, Foucault ha inscripto su propio trabajo a un tipo de labor crítico, ya sea como programa «histórico-filosófico» o como «ontología crítica de nosotros mismos». Lo que encontramos allí es un esfuerzo por saberse involucrado con la actualidad que asimismo se critica. En efecto, asumido que la razón no escapa al poder y a la historia, la filosofía y también la crítica se encuentran ya habitadas por aquello que se proponen disputar.

En el texto de 1984 lo que vamos a encontrar es una recodificación del problema a partir de la idea de «actitud» la cual asimismo se va a ver filiada al *ethos* griego. Esta nueva coordenada va a aportar mayor claridad al modo en que la crítica viene a imaginar torsiones, rupturas, y transgresiones posibles.

##### 4.2 *La Aufklärung como ethos*

Lo primero que señala Foucault en el texto de 1984 con respecto a la Ilustración es que no podemos sino ser deudores de ella, por más de que nos resulte incómodo admitirlo. La tarea del archivista es entonces la de segmentar y demarcar qué fue aquello que ha marcado la nota de lo que nos está permitido pensar, decir, y ver en nuestra época. En el caso de nuestro legado ilustrado, lo encontramos es un entusiasmo heroico por el presente, el cual nos otorga la posibilidad de introducir diferencias, de tensionar horizontes. Este entusiasmo será elaborado por Foucault a partir de la noción de «actitud».

La actitud es, para Foucault, «un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que es efectuada por algunos; por último, una manera

de pensar y de sentir, también una manera de actuar y de conducirse que a la vez indica una pertenencia y se presenta como tarea»<sup>43</sup>. La modernidad dejará de ser comprendida como un período histórico, para ser entendida como un modo específico de abordar la propia actualidad. De modo que la crítica involucrará un modo complejo de pertenecer a un tiempo y de dirigirnos en él; de allí que Foucault va a filiar la crítica a lo que los griegos habían reconocido como *ethos*. Por ello, nuestra determinación por parte de la *Aufklärung* no viene por reactualizar ciertos tópicos, o incurrir más o menos a los postulados de la autonomía racional del sujeto, sino por traer nuevamente esa actitud con relación a nuestro presente, por insistir en un «*ethos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico»<sup>44</sup>. Éste *ethos* será caracterizado por el autor de forma negativa y positiva.

Sobre la caracterización negativa, lo primero que va a advertir Foucault es la necesidad de no ingresar, con respecto a la *Aufklärung*, en dicotomías excluyentes: aceptar un binomio que abarca la totalidad de las opciones posibles no nos permite ver la mano invisible del poder ya operando en ese momento. No es distinto con la *Aufklärung*: el autor nos invita a acabar con el «chantaje» que consiste en querernos convencer de que se debe estar o «a favor» o «en contra» de la misma. Sobre la modernidad ilustrada y, podemos agregar, sobre todas nuestras herencias, no cabe predicar nuestra adhesión o no a ellas, sino tomar consciencia de cómo éstas trazan los límites de lo visible y lo enunciable, constituyendo nuestra subjetividad.

Sorteados los incómodos «afuera» y «adentro» con respecto a nuestras herencias, el *ethos* filosófico que Foucault quiere rescatar aparece caracterizado positivamente como una «actitud límite». Rastrear las fronteras de nuestras experiencias posibles (como había querido Kant con respecto a nuestro conocimiento objetivo<sup>45</sup>) aquí ya no será hecho con el fin de respetarlas, sino de transgredirlas. Al encontrar en lo dado como universal, necesario y obligatorio el elemento «singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias»<sup>46</sup> es que podemos ponerlo en cuestión, y utilizar sus propios lenguajes para subvertirlo. Esta «inversión axiológica»<sup>47</sup> constituye la segunda gran intervención de Foucault sobre el texto kantiano, traicionando ciertos elementos, pero traduciendo otros.

Esto trae sus consecuencias. La crítica ya no será trascendental, y no pretende hacer posible una metafísica. Por el contrario, será «genealógica en su

43 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? 92.

44 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? 97.

45 Nunca está de más recordar que para Kant la labor crítica consistía en «la decisión acerca de la posibilidad e imposibilidad de una metafísica en general, y la determinación, tanto de sus fuentes, como del alcance y los límites de ella» (KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ed. Colihue, Buenos Aires, 2009, 8.) En todo el proyecto kantiano, la identificación de los límites se da para que los mismos sean venerados: operar cualquier transgresión sobre ellos implica un extravío. Como veremos en seguida, es contra esta idea que Foucault realiza su segunda intervención sobre Kant.

46 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? 101.

47 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? 247.

finalidad y arqueológica en su método»<sup>48</sup>. Lo último, porque abordará nuestras determinaciones discursivas como acontecimientos históricos, y, por ende, contingentes; y lo primero, porque jamás se apoyará en lo que «somos» de forma *a priori* para pensar las posibilidades del hacer o del conocer, sino que «extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos»<sup>49</sup>.

Por último, cabe señalar que, para el autor, este modo de comprender la crítica debe lograr construir, necesariamente, una actitud experimental. Se trata pues de dar con una «prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear, y por ende como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto seres libres»<sup>50</sup>. Allí, la materia prima con la que trabajar somos nosotros mismos y nuestras determinaciones históricas, y el riesgo del experimento nos insta a dirigirnos a la posibilidad de ser radicalmente otros.

#### 4.3. Conclusión: *Un nosotros que critica a un nosotros*

Este tercer texto sobre la *Aufklärung* echa nuevas luces a la idea que venimos construyendo. Lo que hemos encontrado aquí es la crítica reformulada como «actitud», como *ethos* con respecto al presente, que ya no busca respetar los límites que la historia nos ha impuesto, sino que nos insta a transgredirlos. Sobre las coordenadas de cómo tensionar los límites, hay dos elementos sobre los que nos gustaría detenernos:

En primer lugar, resulta llamativo observar que en todo momento Foucault habla desde la primera persona del plural, destacando cómo ésta se dirige, también, hacia la primera persona del plural. No hay un «yo» que critica a un «ellos», sino que se busca dar con un «nosotros» que asuma el problema y critique a un «nosotros». Como venimos remarcando desde el comienzo de nuestro desarrollo, la crítica no consiste en postular un lugar impoluto o incontaminado por la mano del poder, sino que se trata, en primer lugar, de sabernos ya involucrados y habitados por lo que la historia ha hecho de nosotros.

El segundo elemento que queremos destacar es, sobre la formulación positiva de la crítica, el lugar donde Foucault aloja la oportunidad de la tensión. Ésta proviene, como ya se dijo, de «la contingencia que nos hizo ser lo que somos»<sup>51</sup>. Pareciera ser entonces que las condiciones de posibilidad de la transgresión que venimos caracterizando desde el texto de 1978 residen en lo que la historia ha hecho con nosotros. La crítica será, pues, un acto de traición, de bastardía herética, una combinación creativa y novedosa de todo aquello que los saberes y los poderes han hecho con nosotros. En la historia reside, pues, la llave para abrir nuestra actualidad.

48 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? 102.

49 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? 102.

50 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? 104.

51 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? 102.

Allí pues, pareciera que la racionalidad neoliberal es una herencia que no podemos desconocer. Nuestra subjetividad se encuentra ya habitada por las lógicas de mercado que han cooptado la totalidad de la vida social y política. Asumido éste problema, es necesario dar cuenta del «correlato»<sup>52</sup> que el arte de gobierno neoliberal posee: esto es, el *homo economicus*.

Éste es la contingencia que nos ha hecho llegar a ser el principal interlocutor de la racionalidad neoliberal. El *homo economicus* es (somos) el sujeto-objeto de un gobierno que se rige bajo el *laissez-faire*, es decir, el «dejar hacer»<sup>53</sup>. Ya no somos el sujeto meramente del intercambio económico, como suponía el liberalismo clásico, sino que somos comprendidos como un «hombre-empresa», emprendedores-de-si que nos regimos bajo las reglas de competencia del mercado: somos nuestro propio capital, nuestra propia inversión, nuestra propia fuente de ingresos<sup>54</sup>. En ese sentido, somos gobernables a partir de la introducción de modificaciones sistemáticas que se introduzcan artificialmente en el medio<sup>55</sup>. Nuestro móvil principal ya no es el interés individual, sino la sanidad macroeconómica que nos asegure un mayor acceso al crédito<sup>56</sup>.

Quizás esta sea nuestra hoja de ruta más potente para vérsola con nuestra actualidad neoliberal latinoamericana del siglo XXI. Dar con las condiciones en que nosotros mismos nos vemos involucrados con el individualismo, la construcción del éxito a través del mérito personal, el consumo hiperbolizado, en otras palabras, con el «hombre-empresa» que ya nos señaló Foucault, quizás sea el primer paso para rastrear cómo, a partir de esos legados que no hemos decidido, podemos dar con las condiciones para franquear sus límites, explorar sus puntos ciegos, minar sus sedimentos, y poder comenzar a imaginar cómo construirnos como otra subjetividad.

## 5. Conclusión General: El pensamiento de los límites

Comenzamos nuestro recorrido dando por sentado la imposibilidad de pensar un afuera incontaminado por la mano del poder. Destacamos un rápido *corpus* en donde el gesto de asumir en primera persona los modos en que el poder configura nuestra subjetividad aparece como un modo de ejercer la crítica, y no como un gesto resignado o conformista. A lo largo de nuestro desarrollo, creemos que éste gesto pudo apreciarse a través del *corpus* foucaultiano en torno a la crítica, y que pudo aplicarse luego a nuestro contexto neoliberal.

En primer lugar, pudimos ver cómo la «inservidumbre voluntaria» necesitaba

52 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. 335.

53 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. 310.

54 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. 265.

55 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. 310.

56 BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*. 112.

pensarse en el marco de algún «arte de gobierno». La crítica no era comprendida como algo ajeno al poder, sino como algo ya comprometido con sus lógicas, como el propio saber se encuentra, desde la *Aufklärung*, vinculado con las lógicas de dominación. Afirmar «no ser de tal modo gobernado» no implica la desaparición total de las lógicas de poder, la supresión de todo gobierno, sino torsiones e interrupciones en el marco de un gobierno específico. Asimismo, allí pudimos caracterizar al neoliberalismo como un «arte de gobierno» determinado, con el cual no podemos sino sabernos ya involucrados en tanto sujetos-objetos de sus políticas.

En segundo lugar, estudiamos la crítica como «ontología crítica de nosotros mismos». Allí, el problema por la propia actualidad, por lo que pasa hoy, se mostró como la coordenada principal del ejercicio crítico. Éste modo de comprender la crítica escapa de los universales y los pensamientos totalizantes, en nombre de la particularidad ante ella. De esta forma, la «actualidad» abre una brecha en la historia, le permite diferir de lo que ésta ha hecho de nosotros. En nuestro caso, la actualidad latinoamericana no puede sino ofrecernos más de cuarenta años de ciclos neoliberales que, con alguna u otra interrupción, parecen empecinados a retornar. Allí fue necesario hacer algunas actualizaciones de la caracterización foucaultiana en vistas de poder dar con un «pensamiento de la actualidad» que dé cuenta del problema ante nosotros.

En tercer lugar, la crítica como *ethos*, como «actitud límite» mostró que la posibilidad de franquear, de interrumpir las lógicas que nos han hecho ser lo que somos, anidan en las contingencias que nos han producido, por poseer inconsistencias, lagunas y puntos ciegos. No se trata de escapar a ninguna «metafísica del genio» revolucionario, ni de postular un quietismo en donde el poder ya ha ganado. Por el contrario, asumido que la mano del poder no puede totalizar aquello que produce, surge la posibilidad de pensar la emergencia de la diferencia en el modo en que el poder ya nos habita.

Quizás la articulación de los tres momentos previos pueda cristalizarse en el *homo economicus*. El desarrollo del neoliberalismo como «arte de gobierno» produce determinada actualidad en la que el hombre-empresa no puede sino aparecer. Ese sujeto emprendedor de sí, meritocrático, individualista, arrojado a una carrera de hiper consumo e hiper productividad es lo que hemos llegado a ser, nos guste o no. Ahora bien, en sus propias condiciones de emergencia residen también las llaves para intervenirlo, modificarlo, alterar los acentos de sus cadencias y los modos de sus instancias. Si existe modo de subvertir el *homo economicus* que hemos llegado a ser, será a través de él, y no a pesar del mismo, como afirmaba el encabezado con el cual comenzamos nuestras reflexiones. Allí, la «actitud límite» que sortee las alternativas del «afuera y del adentro»<sup>57</sup> en nombre de los lugares incómodos y fronterizos parece ser la coordenada propuesta por Foucault para lidiar con nuestro

---

57 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración? 101.



barro histórico. No podemos estar «fuera» o «dentro» del programa neoliberal, pues el mismo nos antecede y nos ha constituido. Se trata, por el contrario, de rastrear los modos en que el mismo ha determinado nuestras subjetividades, para buscar las fronteras que, por sus mismas reglas, nos permite tensionar.

El resultado de dicha labor puede imaginarse como el rastreo de los puntos ciegos, los tropiezos, las contradicciones, y las inconsistencias de la gubernamentalidad neoliberal, pero también de nosotros mismos como críticos de ella. El balance que resulta de este gesto fronterizo e incómodo es el de la traducción y la traición, el «archivo contradictorio»<sup>58</sup> en donde nuestra cultura militante o de izquierda ya no sea entendida como la víctima pasiva de una matriz violenta que se le imprime, sino que pueda ser comprendida como cómplice y crítica de aquello que desea subvertir.

Esto dicho, podemos dar cuenta de cómo la gubernamentalidad neoliberal ha logrado hacer sistema en nuestros deseos de emancipación. Son múltiples los autores que señalan este proceso: en parte por el fracaso de la izquierda en poder proponer un modo de vida alternativo debido a su «parálisis crónica»<sup>59</sup>, o quizás por nuestros deseos de mayores libertades laborales<sup>60</sup> o de emanciparnos de la rutina fordista<sup>61</sup> lo cierto es que el programa neoliberal, desde su inauguración, ha logrado hacer mella en nuestra subjetividad, señalando los límites de lo que pensamos, hacemos, o decimos. Sabernos «por fuera» del mismo no puede sino ser un deseo inocente, y por dentro, un acto de resignación conformista. Si trabajamos en las fronteras, en los márgenes de nuestra historia, quizás podremos dar cuenta de que el neoliberalismo también ha liberado deseos e imaginaciones que no ha sabido satisfacer ni darles una respuesta<sup>62</sup>, y que deja ante nosotros una maquinaria de producción disputable, sensible a ser redirigida. El paciente trabajo del archivista debe rastrear los malabares incómodos de estos procesos, a través de su barro histórico, y no a pesar del mismo, en vistas de dar con las posibilidades de subversión que encierra.

58 HALBERSTAM, Jack. *El arte queer del fracaso*. Ed. Ven te veo, Córdoba, 2014, 158.

59 WILLAMS; SRNICEK. "Manifiesto por una política aceleracionista" en AVANESSIAN; REIS, (Comps.) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo*. ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2017, 35

60 SCASSERRA, Sofia, *Cuando el jefe se tomó el buque. El algoritmo toma el control*. Ed. Fundación foro del Sur, Buenos Aires, 2019, 12. Disponible en: [<https://lasargentinastrabajamos.com/publicaciones/>]

61 FISHER, Mark. *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?* ed. Caja Negra, Buenos Aires 2016, 65.

62 WILLAMS; SRNICEK. "Manifiesto por una política aceleracionista". 40.

## 6. Bibliografía

- ALVAREZ YAGÜEZ, Jorge. «Introducción: una ética del pensamiento» en FOUCAULT, Michel, *La ética del pensamiento*. Ed. Biblioteca nueva, Madrid, 2015.
- CANO, Virginia. «Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault» en FEMENÍAS, M. L.; CANO, V.; TORRICELLA, P. (comp.) *Judith Butler, su filosofía a debate*. Buenos Aires, Editorial de la facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2013, 241 – 258.
- CAIMI, Mario. «Introducción» en KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Ed. Colihue, Buenos Aires, 2009.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
- CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Ed. Cátedra, Madrid, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2003.
- DELEUZE, Gilles. «¿Qué es un dispositivo?» en V.A. *Michel Foucault, Filósofo*. Ed. Gedisa, Barcelona 1999.
- EXPOSTO, Emiliano; RODRIGUEZ VARELA, Gabriel. «Para otro diálogo entre marxismo y psicoanálisis freudiano: una relectura categorial de León Rozitchner», en *Teoría y Crítica de la Psicología* 12, 223-244.
- FETCHER, Iring. «Immanuel Kant y la revolución francesa» en GERRESHEIM, Eduard, *Immanuel Kant 1724 / 1974. Kant como pensador político*” Inter Naciones Bonn – Bad Godesberg.
- FISHER, Mark. *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?* Ed. Caja negra, Buenos Aires, 2016.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Crítica? (Crítica y *Aufklärung*)» trad. Javier de la Higuera, en *Daimon Revista de Filosofía*, N. 11, 1995, 5 – 25.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, (trad. Elsa Frost). Ed. Siglo XXI, Madrid., 1997.
- FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la Ilustración? (ed. Silvio Mattioni). Ed. Alción, Córdoba, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant*, (trad. Ariel Dillon). Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.

- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, (trad. Horacio Pons). Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, (trad. Ulises Guíñazú). Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, (trad. Martí Soler). Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica*, (trad. Horacio Pons). Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica* (trad. Francisca Perujo). Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *The Foucault reader*, (ed. Paul Rabinow). Pantheon Books, New York, 1984
- GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- HALBERSTAM, Jack. *El arte queer del fracaso*. Ed. Ven te veo, Córdoba, 2014.
- HESTER, Helen. *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Ed Caja Negra, Buenos Aires, 2018.
- JAPPE, Anselm. *La sociedad autofaga*. Ed. Traficante de sueños, 2018.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ed. Colihue, Buenos Aires, 2009.
- LABORIA CUBONIKS. «Xenofeminismo: una política por la alienación» en AVANESSIAN; REIS (Comps.) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo*. ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2017.
- LOREY, Isabell. *Disputas sobre el sujeto*. Ed. La cebra, Adrogué, 2017.
- OMAR, Sidi. *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica*. ed. Castelló de la plana, 2008.
- RADI, Blas. «Sobre la perspectiva de géneros en la universidad», participación en el panel Educación y sexismo en la formación universitaria de las jornadas Degenerando Buenos Aires. Facultad de filosofía y letras, UBA, 2014.
- ROZITCHNER, León. *Las desventuras del sujeto político*. Buenos Aires: El cielo por Asalto, 1996.
- SCASSERRA, José Ignacio. «Ruptura y Continuidad», en *Revista Ágora Filosófica*, año 18, 2018, 79 – 102.

SCASSERRA, José Ignacio. «La crítica como ética del cuidado de sí» en *Cuestiones de Filosofía*, Vol. 4, N. 23, 2018, 25-46.

SCASSERRA, Sofía. *Cuando el jefe se tomó el buque*, ed. digital disponible en [<https://lasargentinastrabajamos.com/publicaciones#>], 2019.

WILLAMS; SRNICEK. «Manifiesto por una política aceleracionista» en AVANESSIAN; REIS (Comps.) *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el post-capitalismo* ed. Caja Negra, Buenos Aires, 2017.



## ¿Capital humano o fuerza de trabajo? Algunas consideraciones en torno a la clase del 14 de marzo de 1979 de *Nacimiento de la biopolítica*

*Human Capital or Workforce? Some Considerations on the Lesson of 14th March 1979 of The Birth of Biopolitics*

**Andrea Fagioli**

CONICET - Instituto de Altos Estudios Sociales (UNSAM), Argentina  
[andrea.fagioli81@gmail.com](mailto:andrea.fagioli81@gmail.com)

**Resumen:** El artículo se propone problematizar la noción neoliberal de capital humano, presentada por Michel Foucault en el curso en el Collège de France de 1979, posteriormente publicado bajo el título de *Nacimiento de la biopolítica*. En particular, nos enfocamos en la clase del 14 de marzo, para subrayar la dimensión estratégica y política del saber. Lo que planteamos es que los autores neoliberales de la Escuela de Chicago, como Gary Becker y Theodore Schultz, acuñan la noción de capital humano para dar forma a un nuevo marco epistemológico y neutralizar así el conflicto entre fuerza de trabajo y capital. En el primer párrafo vamos a elucidar el concepto marxiano de fuerza de trabajo; posteriormente analizaremos la lectura que Foucault da de los autores neoliberales, planteando que el filósofo no subraya lo suficiente el contexto de lucha de clases en el marco del cual «capital humano» surge. Finalmente vamos a hipotetizar que la concepción de saber que había formulado en «Nietzsche, la genealogía, la historia» nos devuelve la potencia política del trabajo de Foucault sobre el neoliberalismo.

**Palabras clave:** Fuerza de trabajo, capital humano, neoliberalismo, saber, Foucault.

**Abstract:** This paper seeks to discuss the neoliberal notion of human capital as it has been presented by Michel Foucault in his Lectures at Collège de France later published under the title *The Birth of Biopolitics*. Especially, I will focus on the lesson of March 14th in order to stress the political and strategic dimension of the knowledge. I maintain that neoliberal authors of the Chicago School such as Gary Becker and Theodore Schultz coined the notion of human capital in order to set up a new epistemological framework and therefore to neutralize the conflict between workforce and capital. In this paper I will elucidate the marxian concept of workforce; subsequently I will analyze Foucault's reading of neoliberal authors, suggesting that he didn't emphasize properly the context of class struggle in which «human capital» emerged; finally I will formulate the hypothesis that the conception of knowledge that Foucault had sketched out in «Nietzsche, Genealogy, History» gives back the politic potency of Foucault's work on neoliberalism.

**Keywords:** Workforce, human capital, neoliberalism, knowledge, Foucault.

Fecha de recepción: 10/03/2020. Fecha de aceptación: 18/06/2020.

Andrea Fagioli (Italia, 1981), es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Perugia (Italia), Magister en Periodismo por la Universidad de Sassari (Italia) y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM, Argentina). Actualmente es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina); además se desempeña como tutor del Seminario de tesis de la maestría en Desarrollo Humano de FLACSO-Argentina. El presente artículo es una re-elaboración de la ponencia presentada, en noviembre 2019, en el «Coloquio Internacional Lecturas Foucaultianas del liberalismo y neoliberalismo», que ha tenido lugar en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires.

## 0. Introducción

En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, conferencia dictada en 1971 en la cual Michel Foucault explicita las bases metodológicas de la que –si seguimos la partición clásica de su obra en tres etapas: «arqueológica», «genealógica» y «ética»– es su etapa genealógica, el filósofo de Poitiers plantea que «el saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos».<sup>1</sup> En ese texto, extremadamente célebre y citado, Foucault hace hincapié en los efectos que produce el saber. Pero no se limita a constatar el hecho de que éste *hace tajos*, sino que, al afirmar que *ha sido hecho para hacerlos*, pone el acento en la dimensión estratégica e intencional del desgarrar que el saber produce en la materialidad de lo real, abriendo o cerrando allí espacios y reconfigurando relaciones de poder así como, obviamente, sujetos. Es imposible, si se toman en serio estas formulaciones, pensar un saber despolitizado, neutral.

En esas palabras de Foucault resuenan otras palabras, escritas unos pocos años antes por Mario Tronti, padre del operaismo italiano, una herejía en el horizonte del marxismo europeo de los años 60 que, según Gilles Deleuze, ha constituido una influencia relevante para el pensamiento político de Foucault.<sup>2</sup> En *Obreros y capital*, obra seminal de aquella tradición teórico-política, leemos: «conoce verdaderamente quien verdaderamente odia».<sup>3</sup> La formulación de Tronti estriba en la idea de que la práctica de conocer no puede estar desligada de un sujeto, y que este sujeto no es abstracto, sino que se trata de un sujeto que es siempre histórica y también –vale la pena subrayarlo, sobre todo desde el Sur– geográficamente determinado, el único que está en condiciones de odiar, en la medida en que parece muy difícil imaginar el odio de un sujeto abstracto. De hecho, lejos de la antropología que habita la filosofía política moderna y también de razonables posiciones originarias liberales coetáneas a Foucault y a Tronti, el odio no puede no estar encarnado en un sujeto viviente, un sujeto de carne inserto en un tejido de relaciones de fuerza, en el marco de las cuales ese mismo sujeto se produce y se reproduce sin cesar. En el caso de Tronti este sujeto era, obviamente, la clase obrera fordista que llevaba adelante la lucha de clases en las fábricas italianas del así llamado *miracolo economico*.

Decidimos desplegar, por así decirlo, estas citas, en vez de dejarlas en *exergo*, porque queríamos dar cuenta del prisma teórico a través del cual llevaremos

1 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía y la historia». En Id. *Microfísica del poder*. Trad. J. Varela y F. Álvarez Uría, Madrid, La Piqueta, 1992, 21.

2 Deleuze indica tres experiencias prácticas y tres herejías teóricas como fundamentales para el pensamiento político de Foucault: por un lado cita a la crítica del centralismo en la experiencia yugoslava, el cuestionamiento del socialismo real en Checoslovaquia y al movimiento obrero estadounidense y su puesta en tela de juicio del centralismo sindical. Por el lado teórico, Deleuze alude al joven Lukács, a la Escuela de Frankfurt y, justamente, a *Obreros y capital* de Tronti. DELEUZE, Gilles. *El poder. Curso sobre Foucault*. Trad. P. Ires, Cactus: Buenos Aires, 2014, 134.

3 TRONTI, Mario. *Obreros y capital*. Trad. O. Chávez Hernández, D. Gamez Hernández y C. Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2001, 19.

adelante algunas reflexiones sobre la clase dictada por Foucault en el *Collège de France* el 14 de marzo de 1979, en el marco del curso que será publicado, recién en 2004, bajo el nombre de *Nacimiento de la biopolítica*. En esa clase, tiene una importancia fundamental el concepto de capital humano, abordado a partir de las teorías de los autores neoliberales estadounidenses. Lo que intentaremos hacer aquí es poner en tensión ese concepto con otro que se encuentra en las antípodas: la fuerza de trabajo de cuño marxiano y lo haremos teniendo muy en cuenta la concepción de saber del filósofo con la que abrimos este texto.

Las cuestiones en torno a las cuales trabajaremos son dos. En primera instancia plantearemos la hipótesis de que las teorías neoliberales tienen que ser pensadas en el contexto histórico y geográfico en el cual surgieron y que pueden ser caracterizadas como un arma en la lucha de clases *desde arriba* con la que el capital ha respondido, a partir de los años 70, a un ciclo de luchas obreras que había puesto en crisis cierto paradigma de acumulación.

La segunda cuestión remite a la relación entre Foucault y el neoliberalismo. En *Nacimiento de la biopolítica* –que, no hay que olvidarlo, ha abierto la senda probablemente más fecunda en el debate actual– y en particular en la clase que nos interesa, hay ciertas ambigüedades, o silencios, que sugieren que Foucault haya olvidado, o por lo menos haya elegido dejar de lado, las relaciones de fuerza que subyacían a semejante producción teórica. Dicho en otras palabras, el filósofo aborda un conjunto de saberes sin preocuparse mucho, en apariencia, del tajo en pos del cual estaban hechos.

En las páginas que siguen vamos a elucidar, en el primer apartado, la noción de fuerza de trabajo tal y como se presenta en el texto marxiano, y también en algunas lecturas contemporáneas que nos parecen muy sugerentes para entender cabalmente los alcances de ese concepto. Posteriormente, nos concentraremos en la noción de capital humano que surge en el marco del neoliberalismo estadounidense antes de los años 70. Finalmente, desarrollaremos algunas consideraciones finales teniendo en cuenta las dos cuestiones que nos convocan.

## 1. Una mercancía mágica: la fuerza de trabajo

Como hemos dicho, en este primer apartado nos vamos a enfocar en el concepto de fuerza de trabajo. Un concepto que –vale la pena destacarlo– es absolutamente central en la crítica marxiana de la economía política, ya que, tal y como lo afirma el italiano Sandro Mezzadra, en la diferencia entre fuerza de trabajo y trabajo «no sólo se basa la teoría marxista de la explotación, sino también –en términos más generales– la imagen del sujeto obrero como sujeto revolucionario».<sup>4</sup> De esta

---

4 MEZZADRA, Sandro. *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Trad. D. Picotto, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, 85.



manera, si leemos a Marx partiendo de las formulaciones sobre el saber de Foucault (y de Tronti), parece evidente que su crítica de la economía política apunta no solo a poner al desnudo relaciones de fuerza y mecanismos de explotación, sino también a desgarrar, a hacer un tajo en lo que el filósofo alemán llama «el relato idílico de la Economía Política».<sup>5</sup>

En el cuarto capítulo del *Capital* (Libro I), Marx da la definición de fuerza de trabajo en estos términos:

[p]or *fuerza de trabajo* o *capacidad de trabajo* entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole.<sup>6</sup>

Dicho en otras palabras, la fuerza de trabajo es la posibilidad que tienen los seres humanos de producir valores de uso. El filósofo Paolo Virno, en un texto extremadamente sugerente, ha indicado que con el modo de producción capitalista, es la propia naturaleza potencial del ser humano lo que se torna objeto de una transacción económica.<sup>7</sup> Es decir que si el ser humano es caracterizado –como lo plantea cierta antropología filosófica– por su dimensión carencial e inespecializada, por no tener un ambiente y tener que construir las condiciones de su propia existencia, es exactamente esto lo que es objeto de compraventa en aquel especial mercado que es el mercado del trabajo.

Ahora bien, para Marx el secreto del capitalismo es la producción de plusvalía, que se presenta como «el fin determinante, el interés impulsor y el resultado último del proceso de producción capitalista».<sup>8</sup> Introduciendo a los protagonistas del drama capitalista, a las figuras subjetivas que, en el cortocircuito que marca el origen del modo de producción, son al mismo tiempo presupuesto y resultado del encuentro originario, el filósofo alemán subraya esa asimetría de poder de la que intentará dar cuenta en términos históricos, por lo que concierne a la primera modernidad inglesa, en el capítulo sobre la «así llamada acumulación originaria». Por un lado, el que Marx llama *poseedor de fuerza de trabajo* está obligado «a llevar al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa, que se lo curtan». Por otra parte, el *poseedor de dinero*, quien «sonríe con ínfulas y avanza impetuoso»<sup>9</sup> –estas son las palabras de Marx– no tendría ningún interés en un intercambio entre equivalentes, es decir un intercambio que no implicara para él una plusvalía, una ganancia.

5 MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política* (Libro I, Tomo III), Trad. P. Scarón, Madrid, Siglo XXI, 2010.

6 MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política* (Libro I, Tomo I), Trad. P. Scarón, Madrid, Siglo XXI, 2010, 203.

7 VIRNO, Paolo. *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, trad. E. Sadier, Buenos Aires, Paidós, 2003.

8 MARX, Karl. *El Capital. Libro I Capítulo VI (inédito)*, trad. P. Scarón, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, 5.

9 MARX, Karl. *El Capital* (Libro I, Tomo I), 214.

La fuerza de trabajo, en este panorama, es una mercancía casi mágica respecto de las demás mercancías, porque se trata de la única cuyo uso produce valor y esto es posible a través de un juego de prestidigitación que hace que lo que el capitalista compra no sea exactamente la misma cosa que ha sido vendida por el obrero. El filósofo francés Pierre Macherey ha indicado que la *conditio sine qua non* de ese juego de prestidigitación es que el trabajador haya sido puesto en la condición de sujeto escindido, en el cual se separan por un lado «la fuerza de trabajo, en cuanto disposición de la que el cuerpo es portador» y, por otra parte, las «condiciones de su activación tal y como se cumple en determinados límites temporales y en el interior del espacio de la empresa, donde el trabajador tiene que ir, llevando consigo su propia fuerza de trabajo, para que esta pueda ser utilizada en condiciones adecuadas». <sup>10</sup> Usando una distinción muy fecunda, aun cuando no pueda ser rastreada en los textos marxianos, Macherey propone usar *Arbeitskraft* para indicar lo que el trabajador vende y *Arbeitsvermögen* para definir lo que el capitalista usa. El primer término tiene que ser pensado en un sentido estático, en la medida en que lo que está en juego en la transacción económica es el valor necesario a la reproducción de la fuerza de trabajo, trabajo muerto objetivado en el trabajador, resultado de un proceso de trabajo ya acabado que implica cuidado y reproducción. Al contrario, la *Arbeitsvermögen* indica un sujeto productivo que es puesto a trabajar, bajo el mando del capitalista, a partir de determinadas condiciones histórica y geográficamente determinadas. Esa fuerza es portadora –sostiene el mismo Macherey– de potencialidades sobre las cuales «pueden ser ejercidos una presión y un control sociales aptos a intensificar tales potencialidades» <sup>11</sup>, es trabajo como subjetividad, trabajo vivo.

Nos parece que el concepto de fuerza de trabajo, con la tensión entre estos dos polos que la constituyen, hace emerger inmediatamente dos elementos que se implican mutuamente: la dimensión histórico-geográfica y la dimensión colectiva. En primera instancia, la fuerza de trabajo, como toda mercancía, tiene un vínculo con el trabajo abstracto que la «habita como espectro de su objetividad» <sup>12</sup> y se constituye como terreno de lucha en la medida en que el valor de cambio de la *Arbeitskraft*, el trabajo necesario, no puede ser pensado sin tener en cuenta –lo afirma el propio Marx– que el volumen de las necesidades es un producto de la historia. Grandes ciclos de luchas tuvieron como objetivo justamente el de ensanchar el volumen de estas necesidades. En segundo lugar, tal y como afirma Marx, «el conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales». <sup>13</sup>

10 MACHEREY, Pierre. «Le sujet productif», *Stage de formation des professeurs de Philosophie*, 10 de mayo de 2012, disponible en [<https://philolarge.hypotheses.org/1245>].

11 MACHEREY, Pierre. «Le sujet productif».

12 MEZZADRA, Sandro. *La cocina de Marx*, 86.

13 MARX, Karl. *El Capital* (Libro I, Tomo I), 48.

Lo que es importante tener en cuenta, desde nuestro punto de vista, porque sobre este terreno el concepto de fuerza de trabajo se opone de manera radical al de capital humano –que trataremos en el próximo apartado, a través de la lectura foucaultiana– es que esta implica necesariamente la dimensión social, siendo que el trabajo explotado por el capital es siempre [...] trabajo combinado.<sup>14</sup> De hecho, si seguimos la lectura de Tronti, la gran novedad que introduce Marx es la idea de fuerza de trabajo como clase obrera, ya que el concepto de trabajo como trabajo abstracto estaba presente ya en el trabajo de Hegel y el de fuerza de trabajo como mercancía lo podemos rastrear ya en Ricardo.<sup>15</sup>

Obviamente, esto implica «el problema del disciplinamiento necesario para volver productiva, desde el punto de vista del capital, esa esencia humana»<sup>16</sup>, es decir que es necesaria una «producción de subjetividad que transforma al singular portador de fuerza de trabajo en un componente del “trabajo social”». <sup>17</sup> Sobre la producción de esos cuerpos dóciles y útiles, necesarios para el funcionamiento del capitalismo industrial, Foucault ha escrito páginas memorables, en torno a las cuales aquí no hace falta volver.<sup>18</sup>

## 2. Capital humano: o el análisis cualitativo del trabajo

El 14 de marzo de 1979 Foucault dedica la primera de tres clases a lo que llama «neoliberalismo americano»<sup>19</sup> y empieza reconstruyendo, de manera esquemática, el contexto en el cual se da su emergencia, subrayando tres elementos. El primer elemento o, mejor dicho, conjunto de elementos son las políticas keynesianas de los años 30, el intervencionismo económico y social del plan Beveridge y los programas sobre la pobreza, la educación y la segregación. Se trata de políticas públicas que, desde el punto de vista que nos interesa, pueden ser pensadas, *grosso modo*, como una intervención del Estado dirigida a asegurar un equilibrio entre capital y trabajo. El segundo elemento que Foucault señala es el hecho de que el liberalismo en Estados Unidos había estado, desde siempre, en el centro de todos los debates políticos. Finalmente, el filósofo

14 MEZZADRA, Sandro. *La cocina de Marx*, 93.

15 TRONTI, Mario. *Obreros y capital*, 66.

16 MEZZADRA, Sandro. *La cocina de Marx*, 88.

17 MACHEREY, Pierre. «La sujet productif».

18 Nos referimos, por supuesto, a algunos trabajos de los años 70 como el texto *Vigilar y castigar* y el curso dictado en el *Collège de France* en el año 1972-1973 y publicado posteriormente con el título de *La sociedad punitiva* (FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016).

19 Foucault usa constantemente «americano» como sinónimo de «estadounidense». Las críticas de «etnocentrismo» a Foucault exceden el alcance de este trabajo, pero no queríamos dejar de señalar –por lo que vamos a decir en las conclusiones– que Gayatri Chakravorty Spivak sostiene que Foucault (al igual que Deleuze) ha ignorado la violencia epistémica del imperialismo y la división internacional del trabajo (SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *¿Puede hablar el subalterno?*, trad. J. Amicola y M. Topuzian, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011, 56).

subraya la idea de que el liberalismo en Estados Unidos es un modo de ser y de pensar, «un tipo de relación entre gobernantes y gobernados, mucho más que una técnica de los primeros destinada a los segundos».<sup>20</sup> Esta manera de pensar el liberalismo, dice Foucault, tiene anclaje en la derecha que, como es obvio, teme todo lo que huele a socialismo, pero también en la izquierda, en la práctica cotidiana contra el desarrollo de un Estado imperialista y militar. Por lo que concierne a este último elemento, el hecho de que Foucault no agregue ninguna consideración es, desde nuestro punto de vista, algo problemático, en la medida en que –como ha sido oportunamente subrayado– «no podemos olvidar que el liberalismo en las metrópolis se apoyará en el ejercicio de la violencia y la esclavización de las poblaciones colonizadas y en la colonización interna de las mujeres y los pobres».<sup>21</sup> Obviamente podemos pensar que este silencio indica que no le interesaba, por lo menos en ese momento, ahondar en el asunto y que el filósofo se haya simplemente limitado a registrar que una parte del progresismo estadounidense pensaba el liberalismo de semejante manera. Sin embargo, leyendo esa clase a más de cuatro décadas de distancia, no podemos no pensar, sólo para hacer un ejemplo, que en aquella época varios de los autores de la Escuela de Chicago que Foucault cita tenían un vínculo directo con el régimen chileno y que Milton Friedman (en 1975) y Friederich Hayek (en 1977) se habían encontrado con el dictador Augusto Pinochet. La idea de que el neoliberalismo de Chicago pudiera ser usado en clave anti-imperialista no resiste, para nosotros, ningún análisis en términos históricos y hubiese merecido algún comentario. Su omisión, sin lugar a dudas, podría «regalar» un argumento a la perspectiva que piensa un Foucault fascinado con el neoliberalismo, si ésta no se enfocara en la tumultuosa relación del filósofo con el marxismo oficial y con la experiencia del socialismo real.

Con respecto a lo sustantivo, Foucault empieza su análisis más fino del neoliberalismo partiendo de la teoría del capital humano, del cual subraya dos cuestiones estrechamente imbricadas entre sí.

Me parece –indica para presentar el tema– que el interés de esta teoría del capital humano radica en lo siguiente: el hecho de que representa dos procesos; uno que podríamos llamar el adelanto del análisis económico en un dominio hasta entonces inexplorado, y, segundo, a partir de ese adelanto, la posibilidad de reinterpretar en términos económicos y nada más que económicos todo un dominio que, hasta ahora, podía considerarse y de hecho se consideraba como no económico.<sup>22</sup>

20 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, 253-254.

21 SAIDEL, Matías. «Biopolítica y gubernamentalidad: dos conceptos para problematizar el poder e interpretar el neoliberalismo», *Ecopolítica*, 21, 2018, 26.

22 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 255.

Vayamos por partes. La teoría del capital humano surge de la mano de Becker y Schultz, quienes se enfrentan –sostiene Luca Paltrinieri– al problema de «cuantificar la calidad»<sup>23</sup>. Dicho de manera esquemática: Schultz, a partir del «gran aumento de los salarios reales de los trabajadores»<sup>24</sup> en los países desarrollados, reflexiona en torno a lo que define calidad de la población. Al respecto, sostiene que «los trabajadores se han convertido en capitalistas, no por la difusión de la propiedad de las acciones de las sociedades, como lo hubiera querido la tradición, sino por la adquisición de conocimientos y habilidades que tienen un valor económico»<sup>25</sup>. En este sentido, la «diferencias en las retribuciones se corresponden estrechamente con diferencias existentes en el grado de educación, [e] indica[n] que uno es consecuencia de lo otro»<sup>26</sup>. Los economistas clásicos no han tenido en cuenta –desde su punto de vista– que «las personas invierten en sí mismas y que estas inversiones son importantes»<sup>27</sup> y en este sentido es clave el problema de la salud y la educación. En su horizonte no aparece ninguna división internacional del trabajo ni, tampoco, ningún tipo de relación de fuerza: a mayor productividad, mejor pagado el trabajador.

Becker, en cambio, aborda el capital humano a partir de una cuestión demográfica. En un texto temprano<sup>28</sup> –subraya el mismo Paltrinieri– y frente a la disminución de la fertilidad, Becker da vuelta al axioma malthusiano según el cual «un flujo de ingresos se traduce en un número más importante de hijos»<sup>29</sup>. Lejos de considerar a los hijos como bienes de consumo, para el futuro premio Nobel se trata de objetos de inversión, que necesitan un tipo de inversión específica para que su calidad mejore. En su clásico, *El capital humano*, la familia<sup>30</sup> aparece como un elemento clave por lo que concierne al capital humano, siendo que hasta pequeñas diferencias en la preparación que los niños reciben desde las familias, se tornan grandes diferencias entre los adolescentes y que la falta de educación, dependencia, maternidad precoz e inestabilidad marital (*sic*) de las familias se trasmite a los niños.<sup>31</sup> Por esta razón, sostiene Becker, al aumentar el costo de inversión en cada hijo, incluyendo el tiempo a dedicarle, las familias que quieren mejorar la calidad de su capital humano deciden tener menos.

De esta manera se lleva a la práctica –dice Foucault– la definición de objeto económico propuesta por Lionel Robbins, quien indicaba en la década del 30, que: «la economía es la ciencia del comportamiento humano como una relación

23 PALTRINIERI, Luca. «Quantifier la qualité. Le «capital humain» entre économie, démographie et éducation», *Raisons Politiques*, 52 (4), 2013, 89-107.

24 SCHULTZ, Theodore. «Inversión en capital humano», *Educación y Sociedad*, 1, 1983, 187.

25 SCHULTZ, Theodore. «Inversión en capital humano», 183.

26 SCHULTZ, Theodore. «Inversión en capital humano», 184.

27 SCHULTZ, Theodore. «Inversión en capital humano», 182.

28 BECKER, Gary. «An Economic Analysis on Fertility», en COALE, Ansley, *Demographic and Economic Changes in Developed Countries*, New Jersey, Princeton University Press, 1960, 209-231.

29 PALTRINIERI, Luca. «Quantifier la qualité», 99. Traducción nuestra.

30 De hecho, *Tratado sobre la familia* (Madrid: Alianza, 1987), es el título de un texto muy importante del mismo Becker.

31 BECKER, Gary. *El capital humano*. Madrid: Alianza, 1983.

entre fines y medios escasos que tienen usos que se excluyen mutuamente.<sup>32</sup> Desde este punto de vista, sigue Foucault, el análisis «debe tratar de desentrañar cuál ha sido el cálculo –que por otra parte puede ser irrazonable, ciego, insuficiente– por el cual, habida cuenta de la escasez de recursos, uno o más individuos han decidido destinarlos a tal fin y no a tal otro».<sup>33</sup>

Este esquema, por otra parte, se aplica más allá de la sola familia y, como plantea Santiago Castro-Gómez, «Becker defiende la tesis de que cuando las personas compran en el mercado servicios de salud, educación, información, etc., o simplemente gastan tiempo buscando empleo o divirtiéndose, estas acciones deben ser consideradas como gastos de inversión»<sup>34</sup>, en la medida en que no se trata de simples gastos de consumo, sino que se trata de «inversiones que los sujetos hacen en sí mismos, “competencias” que luego podrán capitalizar».<sup>35</sup>

Es en este sentido que los neoliberales –usamos las palabras de Foucault– pretenden analizar el concepto de trabajo que «la economía política clásica jamás analizó [...] O, mejor dicho, se dedicó a neutralizarlo sin cesar, y lo neutralizó mediante su reducción exclusiva al factor tiempo»<sup>36</sup>, es decir limitándose a la dimensión cuantitativa y dejando de lado su aspecto cualitativo. Los neoliberales sostienen que por primera vez –Foucault no cuestiona esta lectura– tratan de colocarse desde el punto de vista del trabajador y hacer que «éste sea en el análisis económico no un objeto, el objeto de una oferta y una demanda bajo la forma de fuerza de trabajo, sino un sujeto económico activo».<sup>37</sup>

Para autores como Schultz y Becker –reconstruye Foucault en aquella clase– las personas trabajan «para contar con un salario».<sup>38</sup> Pero estos autores van más allá, preguntándose: ¿qué es un salario desde el punto de vista del trabajador? Y se contestan que «desde el punto de vista del trabajador, el salario no es el precio de venta de su fuerza de trabajo, es un ingreso».<sup>39</sup> La definición de ingreso que usan se debe a Irving Fisher, para quien «es sencillamente el producto o rendimiento de un capital» que, a su vez, es tautológicamente «todo lo que pueda ser, de una manera u otra, fuente de ingresos futuros».<sup>40</sup> La coacción al trabajo de la que habla Marx y que se puede rastrear a nivel histórico es borrada así de un plumazo.

32 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 260.

33 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 261.

34 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del hombre, 2010, 202.

35 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad*, 203.

36 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 256.

37 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 261. Es problemático, para nosotros, que Foucault no comente la idea de que los neoliberales son los primeros en colocarse desde el punto de vista del trabajador, en la medida en que Tronti, a quien usamos más arriba para hacer resonar las palabras del filósofo francés, hablaba de punto de vista de la clase obrera –en tanto subjetividad incluida en el capital como «no-capital»– como el único que podía conocer el capital (TRONTI, Mario. *Obreros y capital*).

38 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 261.

39 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 262.

40 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 262.

De esta manera, como ha indicado Nikolas Rose, los seres humanos –hombres y mujeres, ricos y pobres– se empiezan a concebir como individuos *activos* en la toma de decisiones en pos de promover sus propios intereses y aquellos de sus familias y tienen que ser impulsados a incorporar el ethos emprendedor, a pensarse como sujetos de elecciones dirigidas a la auto realización.<sup>41</sup>

Sin embargo, como ha señalado tempranamente Colin Gordon, la idea de la vida de alguien como su propia empresa implica que, de alguna manera, esta debe ser continuamente administrada teniendo en cuenta la preservación, la reproducción y la reconstrucción de su capital humano.<sup>42</sup> Y sobre este punto los «silencios» foucaultianos han sido objeto de críticas que, desde nuestro punto de vista, son muy consistentes. Wendy Brown, por ejemplo, ha planteado una cuestión clave al indicar que el hecho de «forzar al sujeto a convertirse en un inversor y proveedor responsable de sí mismo, reconfigura el comportamiento correcto del sujeto [...] movido naturalmente por intereses de satisfacción a uno forzado a participar de una forma particular de autosubsistencia»<sup>43</sup>. Es decir que, lo que Foucault no habría subrayado con la suficiente claridad, y que Brown le reprocha, es que los individuos neoliberales se ven atados al «proyecto de crecimiento macroeconómico y la mejora del crédito»<sup>44</sup> y a eso deben alinear su existencia si desean prosperar.

En la misma línea, Maurizio Lazzarato ha afirmado que, después de la crisis financiera, el capitalismo (neoliberal) ha abandonado las narrativas épicas construidas sobre la libertad, la innovación, la creatividad del empresario y la sociedad del conocimiento, apareciendo de manera evidente que la población debe hacerse cargo de lo que finanzas, empresas y estado de bienestar externalizan hacia la sociedad. En este sentido «para la mayoría de la población, la idea de hacerse cargo de ser empresario de sí mismo se limita a la gestión, según los criterios de la empresa y de la competencia, de su empleabilidad, sus deudas, la baja de su salario y sus ingresos, la reducción de los servicios sociales».<sup>45</sup> Acá, a diferencia de Brown, los hombres –y las mujeres, agregaríamos– endeudados no deben adecuarse a la lógica neoliberal para prosperar, sino simplemente para no hundirse. Si bien Foucault no podía prever el despliegue del capitalismo financiero tal y como se dio, lo que Lazzarato «le reclama» es que, en términos metodológicos, el filósofo haya elegido no confrontar con los procesos políticos reales los «lindos» –así los define con un tono polémico evidente– conceptos que había encontrado en los libros.<sup>46</sup>

41 ROSE, Nikolas. *Powers of freedom. Reframing political thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 142. Traducción nuestra.

42 GORDON, Colin. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

43 BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, trad. V. Altamirano, Barcelona: Malpasso, 38.

44 BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*, 38.

45 LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. H. Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2013, 108.

46 LAZZARATO, Maurizio. *El capitalismo odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*, trad. F. Rodríguez, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2020.

Dicho en palabras que retoman las cuestiones tratadas en el primer apartado, el que en el *Capital* era un poseedor de fuerza de trabajo, es transformado en el discurso neoliberal en un emprendedor de sí mismo que no vende su fuerza de trabajo a un capital según el precio que se le asigna en un específico mercado, el mercado del trabajo, sino un capitalista que recibe un flujo de ingresos en base a las maneras en que invierte su capital competencia. Este emprendedor de sí —que, vale la pena subrayarlo, no agota las formas de subjetividad involucradas en el capitalismo neoliberal<sup>47</sup>— es un individuo que vive en un ecosistema formado por hombre-empresas donde vige la lógica costo beneficio.

Este desplazamiento no es, por así decirlo, inocente y si pensamos en el contexto de los años 70, siguiendo cierta bibliografía crítica, el neoliberalismo logra volverse hegemónico en tanto constituye la respuesta a una crisis que, desde el punto de vista político-institucional, se había manifestado como la imposibilidad de los mecanismos modernos de representación, para responder a los *claim* y de lidiar con las subjetividades antagonistas<sup>48</sup>, mientras que, por lo que concierne el modelo productivo, ha sido caracterizada por el éxodo de una generación del sistema de fábrica y del sueño del puesto de trabajo fijo.<sup>49</sup>

De hecho, como recuerdan Pierre Dardot y Christian Laval en su monumental trabajo, *La nueva razón del mundo*, ya en 1938 los neoliberales, reunidos en París por el Coloquio Walter Lippmann, estaban obsesionados con la idea de rehabilitar la dimensión individual del trabajador, en el momento en que la mano visible de los *managers* había debilitado de manera extraordinaria la fe en la mano invisible del mercado y la idea de que la relación salarial fuera un contrato que comprometía a dos voluntades independientes e iguales, aparecía como una ficción totalmente ajena a la realidad social.<sup>50</sup>

Como afirma Jason Read «lo que Marx y los liberales encuentran en el trabajo es fundamentalmente diferente»<sup>51</sup>; si para Marx el trabajo es la esfera de la explotación, para los liberales la diferencia entre trabajo y capital es borrada y lo es justamente en la teoría del capital humano. «Esto permite a la teoría económica —como ha sido sostenido— liberarse del concepto de clase para hacer de la competencia generalizada la sola realidad económicamente justificable»<sup>52</sup>. Si aceptamos ese punto de vista, tenemos que afirmar que las teorías del capital humano se tornan herramientas clave en la voluntad de neutralizar y desactivar las

47 SACCHI, Emiliano. «Elementos para una genealogía de la crueldad neoliberal: gubernamentalidad, postfordismo, acumulación originaria y colonialidad». *Dorsal*, 8, 2020, 11-33.

48 CHIGNOLA, Sandro y MEZZADRA, Sandro. «Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività». *Filosofia Politica*, 26 (1), 2012.

49 VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, trad. A. Gómez, Buenos Aires, Colihue, 2003.

50 DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. A. Díez, Barcelona, Gedisa, 2013.

51 READ, Jason. «A Genealogy of Homo Oeconomicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity», *Foucault Studies*, 6, 2009, 31. Traducción nuestra.

52 PALTRINIERI, Luca. «Quantifier la qualité», 104. Traducción nuestra.



luchas obreras. Armas en una lucha de clase desde arriba.<sup>53</sup> Lo que Foucault no subraya, es que el concepto de explotación es eliminado.

### 3. A modo de cierre

Vamos entonces a concluir, esbozando una hipótesis de lectura de esta clase.

Vayamos por partes. Para Marx la abstracción del trabajo era una operación del capital, tan así que Macherey sostiene que en la fábrica el capitalista hace metafísica práctica.<sup>54</sup> Al contrario, para los neoliberales la abstracción del trabajo no es obra del capitalismo real, sino de la teoría económica que se ha elaborado sobre la producción capitalista. Desde su punto de vista, «la abstracción no procede de la mecánica real de los procesos económicos, procede de la manera como se ha reflexionado sobre ella en la economía clásica».<sup>55</sup> Becker lo admite directamente, cuando sostiene –justamente en el marco de una charla sobre *Nacimiento de la biopolítica*– que «la teoría es una abstracción, es una ficción. Y el problema es –cuando se analizan buenas y malas teorías– cuál ficción funciona mejor para cualquier problema que tengas en tu cabeza»<sup>56</sup>. Además, contestando a un comentario de Bernard Harcourt, indica: «dijiste que el hombre producido por el capital humano es una ficción. Lo es. Pero todas las teorías son ficciones [...] es una ficción y estoy orgulloso de ello».<sup>57</sup>

Tenemos allí la confirmación de la dimensión estratégica de la teoría: funcionar con respecto a un problema. El problema que tienen los teóricos del capital humano –al margen del compromiso con los hombres libres y con la pobreza<sup>58</sup>– es desactivar el conflicto.

Las categorías de la economía política clásica, que dibujan el panorama dentro y contra el cual se coloca el aparato crítico marxiano, no podían desactivar el antagonismo implícito en el concepto de fuerza de trabajo, porque éste excede el marco epistemológico de la economía política. Entonces la solución era cambiar ese marco epistemológico. Esto es lo que hicieron los Becker y los Schultz. Desde nuestra perspectiva, emerge aquí de manera evidente la necesidad de hacer un tajo, de reconfigurar –por así decirlo– el horizonte teórico en el marco del cual se sigue extrayendo plusvalía. La ruptura epistémica de la que Foucault da cuenta constituye

53 Aquella lucha de clase que Warren Buffet reconocía cándidamente en una entrevista a la CNN (<https://www.youtube.com/watch?v=d37z90pz-qE>).

54 MACHEREY, Pierre. «La sujet productif».

55 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 259.

56 BECKER, Gary, HARCOURT, Bernard y EWALD, François. «Becker on Ewald on Foucault on Becker». Traducción nuestra.

57 BECKER, Gary, HARCOURT, Bernard y EWALD, François. «Becker on Ewald on Foucault on Becker». Traducción nuestra.

58 SCHULTZ, Theodore. «Inversión en capital humano»; BECKER, Gary, HARCOURT, Bernard y EWALD, François. «Becker on Ewald on Foucault on Becker».

una respuesta a un ciclo de luchas de clases, algo que en términos foucaulteanos llamaríamos prioridad ontológica de la resistencia con respecto al poder.<sup>59</sup>

Sin embargo, al leer la clase del 14 de marzo de 1979, Foucault parece casi celebrar esa cesura de los autores de Chicago, en la medida en que deja de lado la dimensión histórica y la violencia que está en juego en la producción de determinadas figuras subjetivas que recuerdan, de formas diferentes, aquellas relacionadas por Marx en las célebres páginas sobre la así llamada acumulación originaria.<sup>60</sup>

¿Vamos a decir, entonces, que *Nacimiento de la biopolítica* nos muestra un Foucault neoliberal? Seguramente, aquellos silencios que intentamos subrayar podrían constituir un argumento para las lecturas neoliberales de Foucault, más que su animadversión hacia el PCF y el socialismo real. Pero si tomamos en serio la opinión de su antiguo discípulo François Ewald, seguramente uno de los foucaultianos que más vínculos tiene con los autores neoliberales, la pregunta por el supuesto neoliberalismo de Foucault carece de todo sentido. Desde su punto de vista, no hay ningún indicio que pueda hacer pensar que el filósofo haya compartido «las ideas de Gary Becker o de alguien más de esa escuela de pensamiento»<sup>61</sup>. Lo que está en juego en *Nacimiento de la biopolítica* –para Ewald– no es la relación entre saber y poder, a la que Foucault se había dedicado anteriormente, sino la relación entre regímenes de veridicción y racionalización del poder.

Como Ewald le dice al propio Becker en un debate de hace algunos años:

él [Foucault] estaba muy interesado en el liberalismo –no en tanto ideología y tampoco como filosofía– sino porque el liberalismo era para él una epistemología. Y la razón, yo creo, por la cual estaba interesado en tu trabajo era porque le interesaba tu *manera de pensar*, no tus convicciones.<sup>62</sup>

En este, sentido lo que le interesaría a Foucault es sólo la mutación epistemológica y no el contenido del neoliberalismo y si pensamos el trabajo de Foucault sin rupturas, y hacemos vivir aquella indicación de método esbozada en «Nietzsche, la genealogía y la historia» dentro del curso *Nacimiento de la biopolítica*, devolvemos al texto foucaulteano la potencia política que las lecturas que dibujan un Foucault coqueto o, más directamente, fascinado con el neoliberalismo le quitan.

Aquí tenemos un Foucault que piensa el neoliberalismo, y la teoría del capital humano, en términos de un régimen de verdad; allí Foucault había definido la

59 NEGRI, Antonio y REVEL, Judith. «Postfazione», en MACHEREY, Pierre, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, trad. G. Morosato, Verona, ombre corte, 89-95. Traducción nuestra.

60 Reconstruimos brevemente el debate sobre la dimensión permanente de la acumulación originaria, para pensar el neoliberalismo haciendo hincapié en la dimensión subjetiva, en nuestro «Acumulación originaria y capitalismo neoliberal. Una posible lectura del Chile post-golpe», *Isegoría*, 59, 2018, 573-593.

61 EWALD, François. Foucault and Neoliberalism. *Blogs Law Columbia*, 24 de enero, 2016. Disponible en [<http://blogs.law.columbia.edu/foucault1313/2016/01/24/ewaldneoliberalism/>]. Traducción nuestra.

62 BECKER, Gary, HARCOURT, Bernard y EWALD, François. «Becker on Ewald on Foucault on Becker» American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 Birth of Biopolitics Lectures». University of Chicago, Institute for Law & Economics Working Paper, 614, 2012. Traducción nuestra.

verdad como una «especie de error que tiene para sí misma el poder de no poder ser refutada»<sup>63</sup>. Aquí tenemos un Foucault que muestra la emergencia de una nueva figura de la subjetividad; allí un Foucault que –retomando al Nietzsche de *Genealogía de la moral*– había indicado que «las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino, ni a una mecánica, sino al azar de la lucha».<sup>64</sup>

Deberíamos entonces –tal vez– pensar la investigación que Foucault lleva adelante en *Nacimiento de la biopolítica* en términos de un un doble tajo. Por un lado, el tajo que intentaron hacer los neoliberales, con sus teorías neutralizadoras. Por otro, el tajo que hace Foucault con su trabajo, que puede ser pensado como un arma que el filósofo, con su temprano diagnóstico del capitalismo neoliberal, puso en las manos del trabajo vivo.

---

63 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia», 11.

64 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia», 21.

#### 4. Bibliografía.

- BECKER, Gary. «An Economic Analysis on Fertility», en COALE, Ansley, *Demographic and Economic Changes in Developed Countries*, New Jersey, Princeton University Press, 1960, 209-231.
- BECKER, Gary. *El capital humano*. Madrid: Alianza, 1983.
- BECKER, Gary. *Tratado sobre la familia*. Madrid: Alianza, 1987.
- BECKER, Gary, HARCOURT, Bernard y EWALD, François. «Becker on Ewald on Foucault on Becker» *American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 Birth of Biopolitics Lectures*. University of Chicago, Institute for Law & Economics Working Paper, 614, 2012.
- BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, trad. V. Altamirano, Barcelona: Malpaso.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del hombre, 2010.
- CHIGNOLA, Sandro y MEZZADRA, Sandro. «Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività», *Filosofia Politica*, 26 (1), 2012, 65-81.
- DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. A. Diez, Barcelona, Gedisa, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *El poder. Curso sobre Foucault*. Trad. P. Ires, Cactus: Buenos Aires, 2014.
- EWALD, François. Foucault and Neoliberalism. *Blogs Law Columbia*, 24 de enero, 2016. Disponible en [<http://blogs.law.columbia.edu/foucault1313/2016/01/24/ewaldneoliberalism/>].
- FAGIOLI, Andrea. «Acumulación originaria y capitalismo neoliberal. Una posible lectura del Chile post-golpe», *Isegoría*, 59, 2018, 573-593.
- FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia». En Id. *Microfísica del poder*. Trad. J. Varela y F. Álvarez Uría, Madrid, La Piqueta, 1992, 7-31.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

- FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- GORDON, Colin. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chigago: The University of Chicago Press, 1991.
- LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. H. Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- LAZZARATO, Maurizio. *El capitalismo odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*, trad. F. Rodríguez, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2020.
- MACHEREY, Pierre. «Le sujet productif», *Stage de formation des professeurs de Philosophie*, 10 de mayo de 2012, disponible en [<https://philolarge.hypotheses.org/1245>].
- MARX, Karl. *El Capital. Libro I Capítulo VI (inédito)*, trad. P. Scarón, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política* (Libro I, Tomo I), Trad. P. Scarón, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política* (Libro I, Tomo III), Trad. P. Scarón, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- MEZZADRA, Sandro. *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Trad. D. Picotto, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- NEGRI, Antonio y REVEL, Judith. «Postfazione», en MACHEREY, Pierre, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, trad. G. Morosato, Verona, ombre corte, 89-95.
- PALTRINIERI, Luca. «Quantifier la qualité. Le “capital humain” entre économie, démographie et éducation», *Raisons Politiques*, 52 (4), 2013, 89-107.
- READ, Jason. «A Genealogy of Homo Oeconomicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity», *Foucault Studies*, 6, 2009, 25-36.
- ROSE, Nikolas. *Powers of freedom. Reframing political thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SACCHI, Emiliano. «Elementos para una genealogía de la crueldad neoliberal: gubernamentalidad, post-fordismo, acumulación originaria y colonialidad», *Dorsal*, 8, 2020, 11-33.
- SAIDEL, Matías. «Biopolítica y gubernamentalidad: dos conceptos para problematizar el poder e interpretar el neoliberalismo», *Ecopolítica*, 21, 2018, 17-37.

SCHULTZ, Theodore. «Inversión en capital humano», *Educación y Sociedad*, 1, 1983, 181-196.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *¿Puede hablar el subalterno?*, trad. J. Amicola y M. Topuzian, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011.

TRONTI, Mario. *Obreros y capital*. Trad. O. Chávez Hernández, D. Gamez Hernández y C. Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2001.

VIRNO, Paolo. *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, trad. E. Sadier, Buenos Aires, Paidós, 2003.

VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, trad. A. Gómez, Buenos Aires, Colihue, 2003.



# El deseo y los orígenes cristianos de la gubernamentalidad liberal

*Desire and the Christian origins of liberal governmentality*

**Agustín Colombo**

Center for Christian-Jewish Learning (Boston College), EE.UU.  
acolombo@mailfence.com

**Resumen:** Este artículo analiza el origen cristiano del liberalismo en el marco de las investigaciones de Michel Foucault a partir de algunas lecturas contemporáneas que hacen remontar la genealogía foucaultiana del liberalismo a la teoría del deseo de San Agustín. La hipótesis principal del artículo es que estas lecturas pueden tender a proponer una interpretación parcial de la genealogía y de las dinámicas de gobierno propias del liberalismo estudiadas por Foucault dado que, al centrarse en la teoría del deseo elaborada por el obispo de Hipona, no permiten percibir la relevancia que Foucault le atribuye al monacato en la formación del liberalismo. A los fines de dar cuenta del rol que el monacato juega en la genealogía foucaultiana del liberalismo, el artículo se focaliza en la noción de disciplina. Sobre la base de *Las Confesiones de la carne*, el artículo analiza la teoría de la libido de San Agustín y problematiza el vínculo que el obispo de Hipona tematiza entre esta y la disciplina como fundamento de gobierno. A partir del análisis del alcance que San Agustín le da al término “disciplina”, el texto aborda los orígenes monásticos que Foucault le atribuye a la disciplina y tematiza los vínculos entre esta y el liberalismo, en particular Jeremy Bentham, en el marco de las investigaciones del filósofo francés.

**Palabras clave:** Foucault, deseo, gubernamentalidad, liberalismo, Bentham, San Agustín, disciplina, monacato.

**Abstract:** This article focuses on Michel Foucault’s investigation on Christianity in order to discuss some contemporary readings that consider Saint Augustine’s theory of desire as a crucial focal point of Foucault’s genealogy of liberalism. The main hypothesis of the article is that such readings may lead to a partial understanding of the Christian dimension of Foucault’s genealogy of liberalism. This is for, by focusing exclusively on Saint Augustine’s theory of desire, these readings may not be able to account for the crucial relevance that Foucault gives to monasticism in the shaping of liberalism. In order to emphasise the role of monasticism in Foucault’s genealogy of liberalism, the article draws on the notion of “discipline”. On the one hand, the article analyses Saint Augustine’s account of discipline, which constitutes the political consequence of the perspective on libido built up by the bishop of Hippo. In order to examine Saint Augustine’s account of libido, the article particularly draws on Foucault’s *The Confessions of the Flesh*. On the other hand, the article centres on the relevance played by monasticism in Foucault’s genealogy of modern discipline. Based on the contrast displayed by the comparison between Foucault’s and Saint Augustine’s perspective on discipline, the article thematises the crucial role of monasticism in Foucault’s genealogy of liberalism by focusing on Foucault’s reflection on Jeremy Bentham.

**Keywords:** Foucault, desire, governmentality, Liberalism, Bentham, Saint Augustine, discipline, monasticism.

Fecha de recepción: 15/03/2020. Fecha de aceptación: 15/06/2020.

Agustín Colombo es argentino. Doctor en filosofía por la Université Paris 8 Vincennes – Saint Denis y doctor en Ciencias Sociales (mención teoría política) por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido Visiting Researcher en el Center for Christian-Jewish Learning y Visiting Scholar en el Clough Center for the Study of Constitutional Democracy, ambas instituciones pertenecientes al Boston College (EE.UU). Actualmente es investigador postdoctoral en el Center for Christian-Jewish Learning de Boston College. Es miembro de varias instuciones científicas, entre ellas el Centre Michel Foucault (Francia) y la Red Iberoamericana Foucault.

Se agradecen profundamente las correcciones y las sugerencias de los evaluadores anónimos, las cuales han sido fundamentales para mejorar la calidad del trabajo y clarificar el propósito del artículo.



## 1. Introducción

A partir de la década de 1970, el cristianismo adquiere un rol preponderante como campo de indagación en las investigaciones de Foucault, en particular desde un punto de vista genealógico<sup>1</sup>. Desde el curso en el Collège de France *Los Anormales* en adelante, Foucault atribuye al cristianismo una importancia seminal en la formación histórica de la concepción científico-médica de la sexualidad. Sin embargo, el rol genealógico del cristianismo en las investigaciones de Foucault no se inscribe exclusivamente en la serie de investigaciones consagradas a la *Historia de la sexualidad*. En efecto, en el corpus foucaultiano el cristianismo es también concebido como la matriz histórica formadora de otros temas igualmente centrales para la reflexión de Foucault, en particular las artes de gobierno – sobre todo a través de las investigaciones sobre el poder pastoral – y la subjetividad<sup>2</sup>. Este artículo se propone indagar la relevancia que Foucault le otorga al cristianismo respecto a uno de estos dos últimos temas, a saber, las artes de gobierno. En particular, el texto se concentra en el rol que Foucault le asigna al cristianismo en la formación del liberalismo, el cual ha sido puesto de manifiesto recientemente por algunas publicaciones que, basadas en las investigaciones de Foucault, ponen el acento en la concepción cristiana del deseo como un elemento clave a la hora de interrogar la formación del liberalismo y la subjetividad liberal.

En su libro *The government of desire, a genealogy of the liberal subject*<sup>3</sup> Miguel de Beistegui se apoya en las investigaciones de Foucault a los fines de demostrar que el deseo constituye un componente central de la gubernamentalidad contemporánea. Uno de los ejes principales del análisis de De Beistegui es el estudio del modo en que, bajo el paradigma liberal, el deseo se constituye como un parámetro irreductible y necesario de la actividad humana bajo la forma del interés propio y de la utilidad. Más precisamente, De Beistegui afirma que el discurso liberal reconfigura la perspectiva del deseo elaborada por el cristianismo, en particular por San Agustín. Sin embargo, a pesar de la importancia innegable que posee el libro de De Beistegui, puesto que permite completar las investigaciones de Foucault y pensar bajo una nueva perspectiva los modos de subjetivación actuales, *The government of desire* no interroga la hipótesis relativa al origen agustiniano del liberalismo en las investigaciones de Foucault.

1 Para un análisis detallado de la importancia del cristianismo como campo de análisis en las investigaciones de Foucault de los años 1970 véase CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. ENS Éditions, 2011, capítulo 2 “Le christianisme au risque de l’analyse stratégique”, 55-118.

2 Michel Senellart ha mostrado con claridad cómo estos dos temas están íntimamente vinculados. En particular, Senellart observa cómo las investigaciones sobre el pastorado llevan a Foucault a focalizarse en el tema de la subjetividad. Véase: SENELLART, Michel. “Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana”. En E. DE CONCILIS (ed.), *Dopo Foucault: Genealogie del postmoderno*. Milano, Mimesis, 2007, 41. Sobre el lugar que el cristianismo ocupa en la genealogía de la subjetividad en la obra de Foucault, véase COLOMBO, Agustín. *Le bios de la brebis. La problématique de la subjectivité dans le christianisme chez Michel Foucault*. Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía y Ciencias Sociales, Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis/Universidad de Buenos Aires, 18 de diciembre de 2017.

3 DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire. A genealogy of the liberal subject*. The University of Chicago Press, Chicago/London, 2018.

La pregunta que este trabajo trata de responder tiene que ver justamente con esa presuposición metodológica. ¿Qué pasa cuando se pone a prueba la hipótesis según la cual la teoría del deseo forjada por San Agustín constituye un nodo fundamental de la genealogía del liberalismo propuesta por Foucault? ¿Hasta que punto esa hipótesis permite comprender la importancia que Foucault le atribuye al cristianismo a la hora de interrogar el origen del liberalismo desde un punto de vista genealógico<sup>4</sup>? Intentaremos responder estas preguntas a partir de *Las Confesiones de la carne*, cuya última sección está dedicada a analizar la teoría de la libido de San Agustín. Por un lado, ello nos llevará a considerar la noción de “disciplina” que Agustín utiliza para definir la forma de gobierno que supone y exige la concepción de la libido que él mismo desarrolla y por otro, la misma noción de disciplina nos permitirá proponer una perspectiva más abarcadora respecto al rol genealógico del cristianismo en las investigaciones de Foucault. En efecto, el término disciplina ocupa un lugar clave en el corpus foucaultiano a la hora de comprender la relevancia que Foucault le asigna al cristianismo en la genealogía del liberalismo. Sin embargo, en el marco de las investigaciones de Foucault, el componente cristiano de dicha genealogía, que se pone de manifiesto a través de la noción de disciplina, no está vinculado a la teoría de la libido del obispo de Hipona sino a la tradición monástica. En el marco de nuestro análisis, la disciplina funcionará entonces como una noción que permite articular y, al mismo tiempo, diversificar las hipótesis relativas al origen cristiano del liberalismo en las investigaciones de Foucault.

## 2. El deseo y la gubernamentalidad liberal. Bentham y la reproblematicación del deseo cristiano

En la sección “la tecnología liberal de gobierno” (*the liberal technology of government*) del primer capítulo de su libro, Miguel de Beistegui retoma un pasaje del curso en el Collège de France *Seguridad, territorio, población* a los fines de resumir la hipótesis según la cual el propio Foucault afirma que el deseo es el mecanismo básico de la gubernamentalidad liberal. En dicho pasaje, que se encuentra en la lección del 25 de enero de dicho curso, Foucault sostiene, citando a Quesnay, que para los primeros teóricos de la población, posteriores al mercantilismo, como los fisiócratas, el deseo constituye un motor de acción de los individuos<sup>5</sup>. Desde esta perspectiva, el deseo constituye un elemento clave de gobierno dado que, si se lo deja actuar dentro de un determinado límite y en virtud de una serie de relaciones

4 Sobre la cuestión del origen en la perspectiva genealógica de Foucault, véase FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. *Dits et écrits* I. Paris, Gallimard, 2001, 1004-1024.

5 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France 1977-1978. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 96.

y conexiones, al final el deseo redundará en el interés general de la población<sup>6</sup>. Por eso Foucault señala que “el deseo es la búsqueda del interés para el individuo”<sup>7</sup>. Para Foucault, la idea de una gestión de la población basada sobre el rol que juega el deseo en la producción del interés colectivo implica un nuevo enfoque de la gubernamentalidad que rompe con el paradigma ético-jurídico propio de la soberanía. Según este paradigma, el soberano “era la persona capaz de decir no al deseo de cualquier individuo” y por eso “el problema consistía en saber de qué manera ese ‘no’ opuesto al deseo de los individuos podía ser legítimo y fundarse sobre la voluntad misma de los individuos”. Con los fisiócratas, en cambio, el problema del gobierno no pasa por decir “no” al deseo de los individuos, sino por decir “sí a ese deseo”. Por eso, para este modo de gobierno no se trata de limitar “la concupiscencia o el amor propio entendido como amor a sí mismo” sino, al contrario, de estimular ese deseo a fin de que éste produzca los efectos benéficos que debe producir<sup>8</sup>. En consecuencia, el enfoque del deseo de los fisiócratas constituye, en la óptica de Foucault, “la matriz de toda una filosofía utilitarista”<sup>9</sup>. A partir de estas observaciones, Miguel de Beistegui aborda los escritos de Bentham puesto que, según él lo observa, aunque la matriz del utilitarismo moderno haya sido forjada por los fisiócratas, es Bentham quien en realidad completa su articulación, haciendo de la nueva concepción del deseo en términos de utilidad un instrumento central del gobierno<sup>10</sup>.

Conviene detenerse a analizar brevemente el quiebre que supone la concepción liberal del deseo respecto del paradigma de gobierno jurídico legal de la soberanía a los fines de abordar la pregunta que guía nuestro análisis, es decir, ¿qué sucede cuando se pone a prueba la hipótesis relativa al supuesto origen cristiano del liberalismo en las investigaciones de Foucault?

En la lección de *Seguridad, territorio, población* citada anteriormente, Foucault señala que con los fisiócratas reaparece la vieja noción de deseo que había surgido en el marco de la dirección de conciencia cristiana<sup>11</sup>. Intentemos precisar un poco el alcance de esta afirmación que Foucault hace respecto del cristianismo. La nota que Michel Senellart hace a dicha observación, señala que Foucault se refiere a las investigaciones sobre el cristianismo realizadas en el curso *Los Anormales*. En dicho curso Foucault estudia la dirección de conciencia que se organiza a partir de la Contrarreforma sobre la base de algunos manuales de confesión pertenecientes a ese período, como por ejemplo los manuales de Louis Habert. Sin embargo, no sería completamente acertado limitarse a esas investigaciones a los fines de asir el alcance de la observación en cuestión, dado que, tal como lo subraya Senellart en

6 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 97.

7 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 96.

8 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 97.

9 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 97.

10 DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire*, 56.

11 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 96.

otro artículo<sup>12</sup>, a partir del estudio del poder pastoral llevado a cabo en *Seguridad, territorio, población*, Foucault reorganiza sus investigaciones sobre el cristianismo y las concentra en el período de la Antigüedad tardía. Este desplazamiento tiene un impacto central en las reflexiones del filósofo sobre la gubernamentalidad en general y en particular sobre la gubernamentalidad cristiana. Desde ese momento en adelante, el monacato, en particular Casiano, será la referencia principal de Foucault para tematizar la forma de gobierno propia a la dirección de consciencia.

Dada esta referencia a la dirección de consciencia, hecha por el propio Foucault, resulta llamativo que Miguel De Beistegui afirme que, al momento de marcar el quiebre que introduce la concepción liberal del deseo como interés, Foucault tiene en mente la concepción del deseo de San Agustín. De Beistegui señala, comentando las afirmaciones de Foucault sobre los fisiócratas, que la tecnología liberal de gobierno reelabora (*wrest*) el enfoque del deseo de Agustín identificándolo a una fuerza positiva e interpretándolo en términos económicos y utilitarios<sup>13</sup>. La concepción del deseo de Agustín aparece entonces como una referencia central para comprender el origen y la novedad del liberalismo. Al punto tal de que De Beistegui asimila el modo de gobierno de la teoría del deseo de Agustín al paradigma jurídico político de la soberanía, en el cual el deseo es concebido como una fuerza a dominar y no como aquello que debe ser estimulado para que produzca efectos beneficiosos<sup>14</sup>. A partir de allí, De Beistegui analiza cómo Bentham traduce en términos de utilidad el enfoque liberal del deseo concebido como interés. Para ello se apoya en *La Introducción a los principios de la moral y la legislación* (*An introduction to the principles of morals and legislation*) en donde Bentham define el principio de utilidad como aquel “que aprueba o desaprueba las acciones según la tendencia que estas tengan en aumentar o disminuir el interés de las partes cuyos intereses están en cuestión”<sup>15</sup>. La estrategia de lectura De Beistegui consiste en asimilar la idea del deseo como interés a la idea de placer. Así, De Beistegui recuerda que para Bentham el sufrimiento y el placer son los dos amos soberanos bajo el gobierno de los cuales la naturaleza ha puesto la humanidad<sup>16</sup>. Sobre la base de esa asimilación, De Beistegui afirma que el principal criterio de la acción gubernamental para el utilitarismo es la cantidad de placer experimentada por cada individuo: el placer de los individuos es el límite del gobierno o el principio de su propia delimitación y el gobierno debe administrar los intereses individuales que compiten entre sí<sup>17</sup>.

Es cierto que en el pasaje de la *Introducción* de Bentham sobre el que De Beistegui se apoya, el capítulo 1 titulado “Sobre el principio de utilidad” (*Of the principle of*

12 SENELLART, Michel. “Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana”, 40-41.

13 DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire*, 55.

14 DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire*, 56.

15 DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire*, 57.

16 DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire*, 56-57.

17 DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire*, 57.

*utility*), el placer, junto con la felicidad, juegan un rol fundamental. Ambas nociones están en el centro mismo de la idea de utilidad y de gobierno que Bentham postula. Por ejemplo, en los puntos II y VII de ese capítulo, Bentham sostiene que una medida de gobierno es considerada conforme al principio de utilidad cuando la tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es más grande que la tendencia a disminuirla<sup>18</sup>. Ahora bien, la asimilación entre el deseo y el placer que subyace en el análisis de De Beistegui supone una serie de inconvenientes. En el capítulo 1 de la *Introducción* de Bentham la noción de deseo no es mencionada, excepto en una nota a pie de página añadida por Bentham varias décadas después de que el libro fuera publicado, la cual señala que el “principio de la máxima felicidad (*the greatest hapiness or greatest felicity principle*)” resume mejor que el “principio de utilidad” la idea de que la máxima felicidad de todos aquellos cuyo interés está en juego es el único fin correcto y universalmente “deseable” (*universally desirable*) de la acción humana<sup>19</sup>. A esto hay que agregar que, como bien lo subraya el propio De Beistegui, otros autores de la tradición liberal sí utilizan la noción de “deseo”, y no tanto la noción de placer, a los fines de definir lo que caracteriza a la acción humana. El caso más emblemático y claro sea tal vez el de John Locke, para quien el deseo es lo que motiva la voluntad humana a actuar<sup>20</sup>. Por último, también conviene recordar que en el marco de las investigaciones de Foucault deseo y placer suelen ser dos nociones opuestas, como bien lo observa Deleuze en *Désir et plaisir* cuando señala que para Foucault el deseo está vinculado a la falta o a la represión, y el placer, en cambio, a la resistencia o a la disrupción política<sup>21</sup>. Parecería entonces que esta asimilación entre deseo y placer es problemática a la hora de comprender cómo, según Foucault, el liberalismo reconfigura el enfoque del deseo.

Las investigaciones sobre el rol del deseo en la gubernamentalidad liberal han inspirado otros trabajos en el campo de los estudios foucaultianos. En un texto reciente, Daniele Lorenzini explora una hipótesis muy similar a la de Miguel de Beistegui, aunque Lorenzini se aboca exclusivamente a problematizar, siempre sobre la base de las investigaciones de Foucault, las conexiones entre la teoría del deseo de San Agustín y las dinámicas de subjetivación del neoliberalismo<sup>22</sup>. Citando el libro de Miguel de Beistegui, Lorenzini afirma que hoy en día el deseo ya no es un objeto de gobierno sobre el cual el individuo es llamado a ejercer un cierto control, sino que, al contrario, el deseo es un “mecanismo del gobierno neoliberal mismo”, puesto que el sujeto

18 BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Anodos Books, Whithorn, [1780] 2019, 7-8.

19 BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*, 7.

20 DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire*, 46.

21 DELEUZE, Gilles. “Désir et plaisir” en DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous*. Les éditions de Minuit, Paris, 2003, 118-119.

22 LORENZINI, Daniele. “La politique du Paradis. Foucault, *Les Aveux de la chair* et la généalogie du néoliberalisme” en BOEHRINGER, Sandra & LAUFER, Laurie (Dir.). *Après Les Aveux de la chair. Généalogie du sujet chez Michel Foucault*. EPEL, Paris, 2020, 249-261. Miguel de Beistegui estudia los desplazamientos y continuidades entre “régimen del deseo” liberal y el neoliberalismo en la última parte de la primera sección de su libro, “Neoliberal governmentality”. DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire*, 63-82.

neoliberal es gobernado a través y por “la multiplicación indefinida de sus deseos en el espacio del mercado”<sup>23</sup>. Es por eso que se hace necesario identificar los principales elementos de una genealogía del sujeto neoliberal. Según Lorenzini, *Las Confesiones de la carne*, en particular la sección que el libro le dedica a la teoría de la libido de San Agustín, contiene algunos de esos elementos “cruciales”<sup>24</sup>. Al igual que en el caso de De Beistegui, Lorenzini encuadra su análisis en las investigaciones de Foucault sobre la “genealogía del sujeto de deseo”<sup>25</sup>. El elemento principal de la genealogía del sujeto neoliberal tematizada por Lorenzini es sin duda la problematización de la voluntad implicada en la perspectiva de la libido desarrollada por Agustín. Sin embargo, las mediaciones entre la teoría de la libido del obispo de Hipona y el neoliberalismo no son abordadas en el texto de Lorenzini, aunque está claro que el problema general que une Agustín al neoliberalismo es la disociación del sujeto<sup>26</sup>.

No es nuestra intención poner en discusión la precisión de estas lecturas que, como lo hemos señalado, constituyen un intento importante y sugestivo a los fines de repensar las reflexiones de Foucault sobre las dinámicas gubernamentales del liberalismo y del neoliberalismo. Nuestro análisis apunta más bien a subrayar la importancia seminal que Foucault le asigna al cristianismo en la formación del liberalismo y para ello se hace necesario desplegar una perspectiva más comprensiva que no se enfoque exclusivamente en la teoría de la libido de San Agustín. De lo contrario, ello podría llevarnos a excluir del análisis otras fuentes cristianas que para Foucault revisten un carácter central a la hora de comprender la constitución histórica y el funcionamiento del liberalismo.

Curiosamente es San Agustín mismo quien, en cierto modo, nos obliga a considerar otro grupo de referencias cristianas cruciales para las investigaciones de Foucault en general, y en particular respecto al liberalismo: el monacato. Este reenvío a las reflexiones de Foucault sobre el monacato está mediado por el uso común que Agustín y Foucault hacen del concepto de disciplina. En efecto, para Agustín la disciplina, como eje y fundamento del gobierno, es la consecuencia política de su perspectiva sobre el deseo. Al igual que en Agustín, en las investigaciones de Foucault la reflexión sobre la disciplina también implica una problematización del gobierno, en particular respecto del gobierno de los cuerpos de los individuos. Sin embargo, para Foucault el estudio de la formación histórica de la disciplina no está vinculado al pensamiento del hiponiense sino a la organización de las comunidades monásticas del Medioevo.

23 LORENZINI, Daniele. “La politique du Paradis”, 254.

24 LORENZINI, Daniele. “La politique du Paradis”, 250.

25 DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire*, 12-20. Como lo hemos señalado en otra ocasión, la hipótesis de Foucault relativa al origen cristiano del “principio del hombre de deseo” es problemática, puesto que, dado el carácter inconcluso de las investigaciones de Foucault sobre el cristianismo, no resulta del todo claro la manera en que dicho principio se gesta a partir de la articulación entre la hermenéutica de los pensamientos forjada por Casiano y la teoría de la libido elaborada por San Agustín. COLOMBO, Agustín. “Michel Foucault y el hombre de deseo”. *Las Confesiones de la carne y los límites de la Historia de la sexualidad*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (1), 2020, 123-135.

26 LORENZINI, Daniele. “La politique du Paradis”, 252-253.

En el apartado siguiente nos detendremos brevemente en la lectura que Foucault propone sobre la teoría de la libido de San Agustín. Ello nos permitirá entender mejor el alcance que Foucault le atribuye al enfoque del obispo de Hipona sobre el deseo, para luego problematizar el vínculo político que, según Agustín, existe entre el deseo y la disciplina.

### 3. La libido y la disciplina

La última sección del último capítulo de *Las Confesiones de la carne* intitulada “la libidinización del sexo” está dedicada a analizar la teoría de la libido de San Agustín. Como bien lo pone de manifiesto el análisis de Foucault, la perspectiva que Agustín desarrolla sobre la libido implica una profunda reflexión antropológica. Conviene concentrarse en los principales aspectos de esa reflexión a los fines de observar qué es lo que para el obispo de Hipona caracteriza al hombre y a la acción humana en general, lo que nos llevará a comprender el modo de gobierno que esta justifica y requiere.

Según lo explica Foucault, para Agustín la aparición de la libido en el mundo es una consecuencia de la comisión del pecado original y, en particular, de la desobediencia que este pecado supone. Desde esta perspectiva, la libido, es decir, el movimiento involuntario de los órganos sexuales, no es otra cosa que el castigo divino que el hombre recibe por haber desobedecido la orden de no comer del fruto prohibido. En el Paraíso, antes de la Caída, el acto sexual no estaba dominado por la libido, y por eso todos los elementos que intervenían en él estaban “bajo el control exacto y sin flaquezas de la voluntad [*sous le contrôle exact et sans défaillance de la volonté*]”<sup>27</sup>. Dicho de otro modo, había una correspondencia perfecta y completa entre la voluntad del hombre y sus órganos sexuales. Como lo observa Foucault evocando una metáfora utilizada por Agustín en el marco de las discusiones que el obispo mantiene con los Pelagianos: “el sexo paradisiaco era dócil y razonable, a la manera de los dedos de la mano”<sup>28</sup>. La irrupción de la libido implica un desfase en el interior mismo de la voluntad del individuo, ello supone que hay una parte de los actos del individuo que escapan del dominio de su propia voluntad.

El análisis de Foucault sobre la relación entre la libido y el alma propuesta en el libro XIV de *La Ciudad de Dios* explica bien la antropología que tematiza el planteo de Agustín sobre la libido. Foucault afirma que para Agustín la falta humana, origen de la Caída, “consiste en un movimiento del alma que,

27 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad IV. Las Confesiones de la carne*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI editores España, Madrid, 2019, 346. *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair*. Gallimard, Paris, 2018, 330-331.

28 FOUCAULT, Michel. *Las Confesiones de la carne*, 341.



apartándose de Dios, se apega<sup>29</sup> a sí misma (*s'attache à elle-même*) y se complace en ello". Ese acto de autocomplacencia "introduce en el mundo la concupiscencia y sus movimientos involuntarios"<sup>30</sup>. Ahora bien, la irrupción de la libido no implica una alteración de la creación divina. Para Agustín, Dios ha creado al hombre como un ser o como una naturaleza a partir de la nada. Sin embargo, el acto libre y voluntario de la desobediencia de los dos primeros humanos, que introduce la libido en el mundo, no es lo suficientemente poderoso como para alterar ese ser o esa naturaleza creada por Dios. La aparición de la libido no acarrea entonces un cambio en la naturaleza humana sino "la degradación (*déchéance*)" del ser que el hombre le debe a Dios<sup>31</sup>. La revuelta ulterior de la voluntad y del cuerpo – ilustrada en particular con la imagen de la erección – debe entonces ser concebida como "una deficiencia del ser del sujeto", afirma Foucault, cuya voluntad se vuelve contra sí misma, tornándose así una "voluntad disociada, por un debilitamiento del ser que ella misma ha querido al querer ser por sí misma"<sup>32</sup>.

Al igual que Foucault, Peter Brown ha señalado las implicancias antropológicas de la teorización de la libido desarrollada por San Agustín. En efecto, Brown afirma que la manera en que Agustín aborda la historia de la creación de Adán y Eva, así como la caída de estos, deja en claro hasta qué punto el obispo de Hipona "estaba dispuesto a cambiar el centro de gravedad del pensamiento cristiano sobre la persona humana (...*made plain the extent to which he was prepared to shift the center of gravity of Christian thought on the human person*)"<sup>33</sup>. A diferencia de otros autores cristianos que le eran contemporáneos, como Ambrosio, Gregorio de Nisa y Jerónimo – para quienes la familia y la sociedad eran la consecuencia de la decadencia física del fin de la vida angélica y de la posibilidad de la aparición de la muerte en el mundo, ambos consecuencia del pecado original – para Agustín la catástrofe a explicar no era la existencia de la sociedad humana, sino "la distorsión de la voluntad de aquellos que, luego de la Caída, constituían y daban forma a la sociedad (*What remained a dark enigma to him was the distortion of the will of those who now made up society*)"<sup>34</sup>.

En términos de ética sexual conyugal, es decir, el marco temático en el que Agustín desarrolla su reflexión sobre la libido, la consecuencia de la condición libidinal del hombre se traduce, según Foucault, en una naciente codificación o juridización de la conducta sexual, sobre la base de la cual se establecen actos

29 La traducción española emplea el verbo "consagrarse" en lugar de "apegarse". FOUCAULT, Michel. *Las Confesiones de la carne*, 357. Nosotros preferimos este último porque nos parece que traduce mejor el verbo pronominal francés "s'attacher" y por lo tanto permite ilustrar más claramente el tipo de relación que el alma establece con ella misma a la hora de cometer el pecado original. FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, 341.

30 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, 341.

31 FOUCAULT, Michel. *Las Confesiones de la carne*, 357; *Les Aveux de la chair*, 342.

32 FOUCAULT, Michel. *Las Confesiones de la carne*, 358.

33 BROWN, Peter. *The body and society. Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. Columbia University Press, New York, 1988, 399.

34 BROWN, Peter. *The body and society. Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, 404.



permitidos y prohibidos. Para decirlo de manera resumida: Foucault muestra que para Agustín hay básicamente dos fines permitidos del acto sexual: la procreación y evitar que el otro cónyuge caiga en la fornicación<sup>35</sup>.

Ahora bien, el enfoque de Agustín sobre el deseo o la libido, que Foucault trata como sinónimos, más allá de estar íntimamente ligado a la reflexión sobre la ética sexual del matrimonio, suscita una reflexión política. *Las Confesiones de la carne* no exploran esta dimensión de la teoría de la libido de Agustín, pero conviene detenerse en ella porque permite poner de relieve una vertiente genealógica cristiana de la reflexión de Foucault sobre el liberalismo que, paradójicamente, no tiene que ver con Agustín sino con el monacato.

El hecho de que, a partir de la comisión del pecado original, la voluntad humana se haya rebelado contra sí misma implica para Agustín que el hombre haya caído en un estado de servidumbre. Por haber desobedecido la orden de Dios, la propia voluntad del hombre se vuelve desobediente contra sí misma y esta desobediencia supone que el hombre ya no es capaz de gobernarse de manera autónoma. Para Agustín esta incapacidad justifica la necesidad de la coerción, más precisamente de lo que él denomina *disciplina*.

Según Peter Brown, para Agustín la *disciplina* constituye un “proceso esencialmente activo de castigo correctivo, un proceso de suavizamiento o ablandamiento, una educación a través de mecanismos inconvenientes o molestos (*For him it was an essentially active process of corrective punishment, a ‘softening-up process’, a ‘teaching by inconveniences’ – a per molestias eruditio*)”<sup>36</sup>. El sisma y la persecución a los donatistas a principios del siglo V, contexto en el cual Agustín forja el concepto de *disciplina*, permite asir mejor lo que este concepto pone en juego. Como lo explica Brown, para Agustín la persecución a los donatistas no era sino una señal de la Providencia que se materializó en las leyes promulgadas por los emperadores cristianos, más precisamente, el “Edicto de Unidad” dictado en junio del 405 que catalogaba a los donatistas como heréticos<sup>37</sup>. La defensa de dicha persecución llevó a Agustín a escribir, afirma Brown, “la única justificación sistemática que proporciona la historia de la Iglesia antigua del derecho del Estado a suprimir a los no-católicos”<sup>38</sup>. Agustín veía así en la fuerza y en la coerción de la *disciplina* el medio necesario para asegurarle al hombre, caído por naturaleza, la salvación, y para ello justificaba no sólo el uso de la presión espiritual, sino también el de la fuerza del Estado.

Michel Senellart ha explicado la importancia central que tiene la noción de *disciplina* elaborada por Agustín para la reflexión sobre el gobierno desarrollada por los Padres de la Iglesia, en particular para la doctrina de la función real. En el primer capítulo de su libro *Les arts de gouverner*, Senellart afirma que es Agustín

35 FOUCAULT, Michel. *Las Confesiones de la carne*, 371 y 373.

36 BROWN, Peter. *Augustine of Hippo, a biography*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1967 (2 edición), 236-237.

37 BROWN, Peter. *Augustine of Hippo, a biography*, 234-235 y 236-237.

38 BROWN, Peter. *Augustine of Hippo, a biography*, 234-235.

quien funda la justificación de la necesidad del gobierno propia de dicha teoría de la función real o del rey. La necesidad del gobierno entendido como coerción y corrección de los individuos supuso un quiebre fundamental en el pensamiento de los Padres sobre el gobierno, sobre todo en autores contemporáneos a Agustín. Por un lado, porque para autores tales como Gregorio de Nisa, el individuo es capaz de ejercer su propia libertad y de gobernarse a sí mismo de manera autónoma, aunque bajo determinadas condiciones que no coinciden con aquellas de la filosofía antigua. Por otro, porque, tal como surge de los escritos de Juan Crisóstomo, hasta Agustín la esfera de la jurisdicción imperial se mantenía separada de aquella propia del dominio espiritual de la Iglesia<sup>39</sup>. Según Senellart, la concepción de Agustín, de acuerdo a la cual el gobierno es un instrumento de disciplina, se impuso en los siglos siguientes contra la aspiración de los primeros cristianos a tener una vida autónoma y distinta de la esfera del Estado. De esta manera, afirma Senellart, al modelo de la guerra y de la conquista a través del cual la antigüedad había analizado las relaciones de poder, se sustituyó el modelo de la disciplina<sup>40</sup>.

En Agustín, entonces, la noción de *disciplina* constituye una dimensión política fundamental. Ella está íntimamente ligada a la teoría de la libido desarrollada por el obispo de Hipona. La disciplina, como fundamento del orden político, se justifica a raíz del carácter caído del hombre, encarnado en la libido. Al igual que en el caso de Agustín, en el corpus foucaultiano la disciplina juega un rol central, no tanto para comprender la fundación del orden político, sino para asir la inteligibilidad de los mecanismos de poder imperantes en el mundo moderno. Ahora bien, en el caso de Foucault, la genealogía de la disciplina no se remonta a San Agustín, sino a las órdenes monásticas del Medioevo.

Conviene entonces abordar brevemente las hipótesis de Foucault relativas al origen cristiano de la disciplina. Ello no tanto para ver cómo Foucault ofrece una perspectiva diferente a la de Agustín sobre el mismo concepto, sino más bien para entender cómo la genealogía cristiana de la disciplina permite poner de manifiesto la importancia que Foucault le otorga al monacato de una manera mucho más directa y evidente que a la teoría de la libido de San Agustín respecto de la formación del liberalismo.

#### 4. El monacato y el origen de la gubernamentalidad liberal

En el corpus foucaultiano el desarrollo principal de la elaboración del concepto de disciplina se encuentra en *Vigilar y castigar*<sup>41</sup>. Allí Foucault examina en detalle

39 SENELLART, Michel. *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Seuil, Paris, 1995, 71-73.

40 SENELLART, Michel. *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, 83.

41 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 1976, 139-230.

los mecanismos que hacen de la disciplina una dinámica específica de poder cuyo principal objetivo es aumentar la fuerza económica de los cuerpos de los individuos al mismo tiempo que reducir la fuerza política de estos. Dicho análisis se inspira en las investigaciones llevadas a cabo en el curso en el Collège de France *El poder psiquiátrico*. Es justamente en ese curso en donde Foucault aborda la cuestión del origen cristiano de la disciplina.

En la lección del 28 de noviembre de *El poder psiquiátrico*, Foucault propone una breve genealogía del poder disciplinario cuyo núcleo de emergencia ubica en las comunidades religiosas de la Edad Media, en particular la orden benedictina<sup>42</sup>. Más precisamente, Foucault hace referencia a la reforma cisterciense del siglo XI cuyo objetivo era volver a la observancia rigurosa de la Regla de San Benito. Según Foucault, durante toda la Edad Media y en especial durante un período posterior, desde el siglo XVI al siglo XVIII, los dispositivos disciplinarios se extendieron sobre la base de tres puntos de apoyo: a) la extensión a la juventud escolar; b) la colonización de los pueblos conquistados; y c) la colonización interna de vagabundos, mendigos, nómades, delincuentes, prostitutas y todos los mecanismos de encierro de la época clásica. Estos tres casos comportan una aplicación progresiva de “la versión exterior de las disciplinas religiosas” sobre sectores del sistema social cada vez menos marginales y más centrales<sup>43</sup>. A partir de fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII, aparecen y se ponen en funcionamiento dispositivos disciplinarios que ya no tienen un punto de apoyo religioso. Estos nuevos dispositivos operan en ámbitos como el ejército, el taller, etc. El objetivo de estos mecanismos es asegurar la acumulación general de hombres, paralela y necesaria a “la acumulación del capital”<sup>44</sup>. En el marco de la breve genealogía que Foucault propone en esa clase, la concepción del panóptico de Jeremy Bentham constituye una expresión paradigmática de los mecanismos disciplinarios que se independizan de la esfera religiosa. En efecto, el panóptico es definido como “una formalización muy clara y notable de esa microfísica del poder disciplinario”<sup>45</sup> que se independiza de la esfera religiosa. A través del panóptico de Bentham, la disciplina aparece así como un nodo privilegiado que permite problematizar la dimensión cristiana de la genealogía del liberalismo. Y el vínculo entre el monacato cristiano y el liberalismo que a través de la disciplina se pone de manifiesto no se sostiene por una simple inducción que estratégicamente permitiría señalar la importancia del panóptico de Bentham en el marco de dicha genealogía. Es Foucault mismo quien concibe a la disciplina como uno de los mecanismos de control propios del liberalismo.

---

42 FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2005, 82-84.

43 FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*, 92.

44 FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*, 94.

45 FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*, 96.

En la lección del 24 de enero del curso en el Collège de France *Nacimiento de la biopolítica*, contradiciendo lo que había afirmado en el curso anterior *Seguridad, territorio, población*<sup>46</sup>, Foucault sostiene que el liberalismo supone una formidable extensión de los mecanismos disciplinarios. Esta extensión de las disciplinas es una consecuencia de la forma de gestionar la libertad y de administrar la seguridad necesaria propia del liberalismo a los fines de que el libre juego de los intereses individuales no se transforme en un peligro para el interés de todos. Por eso la libertad económica del liberalismo y las técnicas disciplinarias son dos cosas que están “perfectamente ligadas”<sup>47</sup>. El ejemplo que Foucault evoca para ilustrar esta amalgama perfecta entre el liberalismo y la disciplina es justamente el panóptico de Jeremy Bentham. En efecto, Foucault recuerda que el panóptico, que en los primeros trabajos de Bentham era presentado como un mecanismo institucional que permitía vigilar las conductas de los individuos al mismo tiempo que potenciaba la rentabilidad y la productividad de estos, al final de su vida Bentham lo presentará como “la fórmula misma de un gobierno liberal”<sup>48</sup>. Esta capacidad de la figura del panóptico<sup>49</sup> para ilustrar la gubernamentalidad liberal se explica por el hecho de que este tipo de gobierno debe dar lugar “a todo lo que pueda ser la mecánica natural y de los comportamientos y de la producción” al mismo tiempo que no debe tener sobre estos “ninguna otra forma de intervención, al menos en primera instancia, salvo la de la vigilancia”<sup>50</sup>.

Ahora bien, a pesar de la claridad con la que se presenta el vínculo genealógico entre el monacato y el liberalismo a través de la disciplina, las mediaciones precisas que articulan dicho vínculo son difíciles de rastrear en el corpus de las investigaciones de Foucault. Esta dificultad está ligada al hecho de que Foucault mismo no explora en detalle dichas mediaciones, pero, sobre todo, ella se explica en función de las lagunas que generan los desplazamientos internos de las reflexiones de Foucault sobre el monacato. En efecto, si en *El poder psiquiátrico* las instituciones monásticas de la Edad Media son concebidas como uno de los principales focos genealógicos de la disciplina, en los cursos posteriores, sobre todo en *Seguridad, territorio, población*, el monacato es considerado como una de las matrices formadoras del poder pastoral. Este desplazamiento conlleva así un cambio relativo al objeto de la reflexión sobre el monacato. Para seguir el rastro

46 “Segundo, en alguna parte dije que no se podía comprender la introducción de las ideologías y una política liberales en el siglo XVIII sin tener presente que esa misma centuria que había reivindicado en tal alta voz las libertades las había lastrado, empero, con una técnica disciplinaria que, al afectar a los niños, los soldados y los obreros donde se encontraban, limitaba en forma considerable la libertad y daba en cierto modo garantías a su ejercicio. Pues bien, creo que me equivoqué. No me equivoqué por completo, por supuesto, pero en fin, no es exactamente así”. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 70-71.

47 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 88.

48 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 89.

49 Para una descripción detallada del funcionamiento del panóptico, véase FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*, 199-230.

50 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 89.

de ese cambio, conviene enfocarse en la importancia que Foucault le atribuye a la *Regla* de San Benito. La referencia a la *Regla* y el uso central que Foucault le da como fuente de análisis ilustran bien este desplazamiento. En *El poder psiquiátrico*, como hemos señalado, Foucault identifica la importancia de la *Regla* en la formación de los mecanismos disciplinarios del medioevo. La problematización misma de la emergencia de estos mecanismos pone el acento sobre una discusión que gira en torno a la observancia de la *Regla*. En *Seguridad, territorio, población*, en cambio, la *Regla*, es una de las fuentes principales – junto a los escritos de Casiano, Gregorio Magno y Cipriano de Cartago, entre otros – sobre las cuales Foucault se apoya para caracterizar al poder pastoral<sup>51</sup>. Por otro lado, la importancia de la *Regla* de San Benito como hilo conductor de las investigaciones de Foucault sobre el monacato, que emergen de manera clara en *El poder psiquiátrico* y desembocan en el análisis del poder pastoral, es confirmada por una serie de notas de lectura inéditas del libro de Cuthbert Butler *Benedictine Monasticism*<sup>52</sup> depositadas en el *Fonds Foucault* de la Bibliothèque nationale de France. En efecto, esas notas que se encuentran en la carpeta “règles monastiques” de la caja n° 5 del *Fonds Michel Foucault*, ponen de manifiesto el rol central del análisis de la *Regla de San Benito* respecto de la caracterización del poder pastoral. Por ejemplo, en la hoja 3 de esa carpeta se puede leer la idea general de que el abate es el “pastor del rebaño”. La hoja 1 precisa esta idea a partir de una descripción muy similar a la caracterización de la “salvación” (*salut*) como uno de los tres elementos del poder pastoral, en particular respecto de la organización de las relaciones integrales y paradójicamente distributivas que distinguen el vínculo entre el pastor y el rebaño en el marco del poder pastoral<sup>53</sup>.

Dados estos desplazamientos, podría considerarse que el poder pastoral constituiría el nodo histórico que permite unir la disciplina monástica al liberalismo en el marco de las investigaciones de Foucault. La disciplina, como dinámica específica de gobierno, habría sido entonces históricamente reconducida a través de los distintos artes de gobierno, del poder pastoral al liberalismo, pasando por la Razón de estado<sup>54</sup>. Sin embargo, dicha hipótesis de lectura, que debería ser precisada y a abordada en detalle, presenta ciertas limitaciones. Estas tienen que ver fundamentalmente con el hecho de que las investigaciones de Foucault sobre el monacato, y sobre el cristianismo en general, sufrirán otros desplazamientos que tendrán un efecto sobre el estatus conceptual del poder pastoral. A partir del curso en el Collège de France *Del gobierno de los vivos*, Foucault se enfocará casi exclusivamente en las técnicas ascéticas monásticas en lugar de profundizar

51 Véase en particular la lección del 22 de febrero del curso *Seguridad, territorio, población* y las notas de Michel Senellart a tal lección.

52 BUTLER, Cuthbert. *Benedictine Monasticism. Studies in Benedictine Life and Rules*. Longmans Green, London/New York, 1919.

53 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 198-199.

54 La relación entre la disciplina y la Razón de estado involucra fundamentalmente el lugar que la policía ocupa en esta última. Cf. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 390-391.

el estudio del poder pastoral, al que considerará solamente un mero “tema”<sup>55</sup>. La unidad conceptual – y vale decir histórica – del poder pastoral tiende así a fragmentarse.

Sin embargo, estas dificultades internas al corpus foucaultiano no implican que, efectivamente, los vínculos históricos entre la disciplina de origen monástico y el liberalismo no puedan ser explorados a partir de las propias investigaciones de Foucault. El acento que Foucault pone inicialmente sobre la *Regla* de San Benito y la importancia que posteriormente el filósofo dará a los escritos de Casiano abren pistas de investigación sugestivas para explorar los vínculos entre la regla monástica y la disciplina, sobre todo teniendo en cuenta que la regulación detallada de las conductas de los individuos constituye un rasgo característico del modo en que ambas se organizan y operan<sup>56</sup>. No nos detendremos aquí en dichas pistas, puesto que emprender ese tipo de análisis comporta una tarea de investigación en sí misma y este no es el lugar adecuado para realizarla. Conviene, en cambio, retomar nuestra pregunta inicial respecto de las consecuencias de concentrar exclusivamente en la teoría de la libido de San Agustín el diagnóstico de Foucault sobre los orígenes cristianos del liberalismo.

Según lo que hemos observado, dicha hipótesis de trabajo implicaría la exclusión de la línea genealógica en la que Foucault mismo inscribe la formación del liberalismo a partir del monacato. Como lo hemos puesto en evidencia, del corpus mismo de las investigaciones de Foucault se puede asir la importancia central que la disciplina posee como vector o eje genealógico que conecta de manera clara el monacato al liberalismo, en particular a Bentham. Paradójicamente es San Agustín quien permite advertir la relevancia genealógica de la disciplina. Ello es así porque la disciplina es la contracara y el correlato político de la perspectiva que el obispo de Hipona desarrolla sobre el deseo. Sin embargo, se trata de una conexión indirecta, de un reenvío más bien terminológico y no conceptual, dado que para Foucault la disciplina tiene un alcance diverso. A pesar de ello, este reenvío terminológico permite poner de manifiesto las raíces monásticas de la disciplina en las investigaciones de Foucault. De este modo, el contraste entre las reflexiones de Foucault y Agustín sobre la disciplina produce un efecto diversificador al interior de lo que podríamos denominar “la genealogía cristiana del liberalismo” en el marco de las investigaciones del filósofo francés, puesto que permite poner en evidencia los orígenes monásticos de la gubernamentalidad liberal. A partir

55 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Fondo de Cultura Económica, 2014, 288-289. En el mismo sentido, FOUCAULT, Michel. *Las Confesiones de la carne*, 135.

56 En la primera hora de la lección del 17 de marzo de 1982 del curso en el Collège de France “La hermenéutica del sujeto”, Foucault enumera una serie de diferencias entre las técnicas ascéticas de la filosofía antigua (*tebknè tou biou*) y la regla monástica. A diferencia de las primeras, esta última se caracteriza por el hecho de tender a la organización de una vida “regulada” sobre la base de “un catálogo preciso de todos los ejercicios a hacer, a cada momento de la vida, a cada momento del día”, FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, 405-406. Sobre la regulación detallada de las actividades de los individuos propia de la disciplina véase FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*, 66-73, 93-94 y FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*, 153-166.

de allí, es posible tener una mirada más abarcadora y completa de la trama de las continuidades que despliega esa “genealogía cristiana del liberalismo” y en particular reconsiderar el rol que el deseo, como objeto de gobierno, ocupa en ella.

Tal como lo hemos señalado, la disciplina de origen monástico no tiene como objeto el deseo, sino el cuerpo de los individuos. La tesis de Foucault sobre la docilidad y la maximización de las fuerzas de los cuerpos producida por los dispositivos disciplinarios, en particular el panóptico, es harto conocida y los principales pasajes del corpus foucaultiano que describen su funcionamiento han sido reproducidos abundantemente. Sin embargo, a fines ilustrativos, conviene citar un pasaje de la clase del 28 de noviembre del *Poder psiquiátrico*, en donde Foucault despliega la breve genealogía de la disciplina que conecta el monacato del medioevo al panóptico de Bentham, el cual resume bien el modo en que opera la disciplina:

Esos sistemas disciplinarios (...) que se constituyeron en la Edad Media, comienzan a abarcar entonces toda la sociedad mediante un tipo de proceso que podríamos llamar de colonización externa e interna, en el cual encontramos decididamente los elementos de los sistemas disciplinarios de los que les hablaba. A saber: la fijación espacial, la extracción óptima del tiempo, la aplicación y la explotación de las fuerzas del cuerpo por una reglamentación de los gestos, las actitudes y la atención, la constitución de una vigilancia constante y un poder punitivo inmediato y, por último, la organización de un poder reglamentario que, en sí mismo, en su funcionamiento, en anónimo, no individual, pero conduce siempre a un señalamiento de los individuos sojuzgados. En líneas generales: cobertura del cuerpo singular por un poder que lo enmarca y lo constituye como individuo, es decir, como cuerpo sojuzgado<sup>57</sup>.

La disciplina, de origen monástico, ocupa así un lugar central a la hora problematizar la genealogía cristiana del liberalismo y permite entender una de las dinámicas de poder fundamentales a partir de las cuales el liberalismo integra mecanismos de gobierno que le son preexistentes y que difícilmente puedan entenderse poniendo únicamente el acento en el deseo y el interés<sup>58</sup>.

Como lo hemos señalado, abordar los vínculos genealógicos concretos entre la disciplina monástica y la disciplina como dinámica de gobierno liberal implicaría realizar una investigación específica, la cual, por las razones mencionadas previamente, debería tener como uno de sus ejes principales el concepto de regla. Dicho objetivo excede este trabajo, cuyo fin es demostrar cuáles son las

57 FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*, 93-94. Respecto de la manera en que el panóptico de Bentham formaliza e integra estas técnicas disciplinarias véase FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*, 199-230.

58 Miguel de Beistegui hace referencia al modo en que el liberalismo integra las técnicas disciplinarias, particularmente en la figura del panóptico de Bentham. Sin embargo, el desarrollo de su análisis se centra en la importancia de la ley y del interés como factores claves de la comprensión del funcionamiento de las instituciones disciplinarias en lugar de enfocarse en la disciplina y la manera en que esta se aplica al cuerpo de los individuos. DE BEISTEGUI, Miguel. *De government of desire*, 58-62.

consecuencias de centrar en la teorización del deseo desarrollada por San Agustín la genealogía cristiana del liberalismo desplegada por las investigaciones de Foucault.

Obviamente, no se trata de dos líneas de investigación genealógicas excluyentes: en el marco de la genealogía del liberalismo foucaultiana, la disciplina monástica puede bien complementar el enfoque del deseo de San Agustín. De hecho, pareciera que para Foucault se trata de dos componentes fundamentales que es necesario articular a los fines de comprender los mecanismos de gobierno sobre los cuales el liberalismo se apoya y que, al mismo tiempo, reconfigura. Resta todavía indagar los elementos y las dinámicas específicas que tal reconfiguración supone. En particular los vínculos entre deseo y disciplina que podría haber forjado el cristianismo y la manera en que estos podrían haber sido reproblematicados e integrados en el liberalismo.



## 5. Bibliografía<sup>59</sup>

- BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Anodos Books, Whithorn, [1780] 2019.
- BROWN, Peter. *Augustine of Hippo, a biography*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1967 (2 edición).
- BROWN, Peter. *The Body and society. Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. Columbia University Press, New York, 1988.
- CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. ENS Éditions, 2011.
- COLOMBO, Agustín. *Le bios de la brebis. La problématique de la subjectivité dans le christianisme chez Michel Foucault*. Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía y Ciencias Sociales, Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis/Universidad de Buenos Aires, 18 de diciembre de 2017.
- COLOMBO, Agustín. “Michel Foucault y el hombre de deseo. *Las Confesiones de la carne* y los límites de la *Historia de la sexualidad*”. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (1), 2020, 123-135.
- DE BEISTEGUI, Miguel. *The government of desire. A genealogy of the liberal subject*. The University of Chicago Press, Chicago/London, 2018.
- DELEUZE, Gilles. “Désir et plaisir” en DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous*. Les éditions de Minuit, Paris, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair*. Gallimard, Paris, 2018. Traducción al español: *Historia de la sexualidad IV. Las Confesiones de la carne*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI editores España, Madrid, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

<sup>59</sup> Salvo indicación de lo contrario, la traducción al castellano de las fuentes utilizadas en otros idiomas es nuestra.

- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 1976.
- LORENZINI, Daniele. “La politique du Paradis. Foucault, *Les Aveux de la chair* et la généalogie du néolibéralisme” en BOEHRINGER, Sandra & LAUFER Laurie (Dir.). *Après Les Aveux de la chair. Généalogie du sujet chez Michel Foucault*. EPEL, Paris, 2020.
- SENELLART Michel, “Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana” En DE CONCILIIS, E. (ed.) *Dopo Foucault: Genealogie del postmoderno*. Mimesis, Milano, 2008.
- SENELLART, Michel. *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Seuil, Paris, 1995.



# II

# MATERIALES



## **Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo. Entrevista con Luca Paltrinieri realizada por Marcelo Raffin**

*Foucauldian readings of liberalism and neoliberalism. An interview with Luca Paltrinieri by Marcelo Raffin*

Entre enero de 1978 y abril de 1979, Michel Foucault dicta dos cursos claves en su producción: *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*. Estos cursos prolongan el movimiento iniciado a principios de la década del '70 cuando se hace cargo de la cátedra de "Historia de los sistemas de pensamiento" en el *Collège de France*, pero, al mismo tiempo, imprimen una singularidad radical a sus reflexiones. Junto a una serie de artículos y entrevistas, en estos cursos Foucault problematiza la racionalidad política liberal y neoliberal y sus efectos.

En particular, en el curso *Nacimiento de la biopolítica*, que continúa las líneas centrales de investigación desarrolladas el año anterior, el liberalismo y el neoliberalismo son presentados por Foucault como las formas ontológico-políticas

---

Entrevista realizada el 22 de abril de 2020.

Luca Paltrinieri (Módena, 1974) es Doctor en Filosofía por la Escuela Normal Superior de Lyon y la Universidad de Pisa con una tesis sobre el nacimiento de la estadística y la demografía en el siglo XVIII desde una perspectiva foucaultiana y Profesor de Filosofía Política en la Universidad de Rennes I. Ha sido director de programa en el Colegio Internacional de Filosofía de París entre 2013 y 2019. Se desempeñó durante algunos años como formador en la Cámara de Comercio de París donde comenzó a interesarse por las cuestiones de la administración y la gestión ligadas al neoliberalismo y, en particular, a la empresa. Ha publicado *L'expérience du concept. Foucault entre épistémologie et histoire* (2012); *Marx-Foucault. Lectures, usages et confrontations* (junto con Laval, C. y Taylan, F.) (2015); y sobre Foucault y el neoliberalismo: "Biopolitics in the Twenty-First Century. The Malthus-Marx Debate and Human Capital Issue", en Bonditti, P. Bigo, D. y Gros, F., *Foucault and the Modern International. Silences and Legacies for the Study of World Politics* (2017) y "Neoliberal Selves. Human Capital Between Bourdieu and Foucault", en Sawyer, S. y Steinmetz-Jenkins, D. (ed.), *Foucault, Neoliberalism and Beyond* (2019).

Marcelo Raffin es Doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII y HDR (*Habilitation à diriger des recherches*) en esa disciplina por la misma universidad. Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina, en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y Profesor Titular Plenario Regular de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, donde dirige el Programa de Estudios Foucaultianos (PEF). Ha publicado, entre otros libros, *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (dir., 2019), *Pensar con Foucault boy. Lecturas de Las palabras y las cosas y La voluntad de saber* (comp. junto con López, C. y Colombo, A., 2019), *Droits de l'homme, sujet et devenir. L'expérience contemporaine du Cône sud d'Amérique latine* (2017) y *La noción de política en Agamben, Esposito y Negri* (ed., 2015). Sus últimas investigaciones se centran en los problemas de la política y la subjetividad, en particular, a partir de Foucault, Agamben y Arendt. Se especializa, asimismo, en cuestiones de derechos humanos.

extremas de la gubernamentalidad. En este sentido, Foucault mismo señala que su estudio del liberalismo y el neoliberalismo, se inscribe en un análisis más amplio de la biopolítica, como su marco general. De ahí que presente el liberalismo como la puesta en práctica de un nuevo arte de gobernar que nace en el siglo XVIII pero que es, sin embargo, todavía contemporáneo y que constituye, por lo tanto, nuestra realidad inmediata y concreta.

Tomando como punto de partida estos problemas, dialogamos con Luca Paltrinieri, uno de los especialistas actuales de la producción foucaultiana, que trabajó particularmente esos desarrollos en dicha producción y esas problemáticas consideradas en sí mismas.

*Marcelo Raffin: ¿Cuáles serían, en tu opinión, los elementos más relevantes que podrías destacar de la lectura foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo?*

Luca Paltrinieri: En primer lugar, lo que es interesante en los cursos de Foucault de 1978 y 1979, cuando lanza esa gran cantera que dio lugar a ambos cursos, es que hay una tentativa de poner en el centro de su discurso cuestiones ligadas a la economía, sin tratarlas desde una perspectiva marxista. Lo que va a intentar hacer entonces es volver a la historia del pensamiento político pero desde un punto de vista que introduce la economía a través de la política aunque sustrayéndose del gran paradigma de la economía política marxista de los años '60 y '70. En una palabra, lo que Foucault pretende es introducir la crítica de lo económico en lo político pero sin pasar por Marx y sin retomar la historia clásica de la economía, que describe siempre el desarrollo, el nacimiento y el triunfo de una racionalidad de interés que estaría en sí misma liberada de lo político. Esto constituye el primer punto.

El otro punto central consiste en ponerse en el lugar del gobernante. La perspectiva de la gubernamentalidad significa, en gran medida, considerar la institución económica y política ya no desde el punto de vista de la legitimidad, del poder soberano, del filósofo que se pregunta cómo se puede justificar o criticar el poder, sino desde el punto de vista del gobernante porque, a fin de cuentas, ¿qué hace un gobernante cuando comienza un proceso de gobierno de un Estado, de una nación, dentro de determinadas fronteras? El título mismo del curso de 1978 es interesante porque en la teoría política de Hobbes, por ejemplo, se habla de seguridad (*sûreté*) y de paz, el súbdito busca la seguridad y la paz.

Ahora bien, Foucault dice que el gobernante no piensa en esto sino en la seguridad (*sécurité*) que es algo distinto, como, por ejemplo, de qué manera garantizar la circulación de las mercancías, el aprovisionamiento de granos, cómo implementar un sistema de higiene pública, cómo identificar las redes de agua de una ciudad, que constituyen todos problemas de seguridad. Otro aspecto: en la

teoría política la mirada se centra en las fronteras de una nación. Foucault dice que el gobernante no ve la nación sino un territorio y la pregunta que se plantea es la de saber cómo se planifica un territorio. Tercer elemento: la teoría política ve un pueblo constituido por súbditos de los que tiene que obtener obediencia mientras que el gobernante, desde una perspectiva de gubernamentalidad, ve una población de seres vivientes donde el problema no consiste en obedecer sino en cómo, en tanto seres vivientes, están conectados en redes con otros seres vivientes y con otras condiciones territoriales que son relativas a la población.

Foucault nos invita entonces a hacer una especie de desplazamiento. En lugar de abordar las cuestiones políticas desde el punto de vista de la legitimidad y de la teoría, propone abordarlas desde el punto de vista funcionalista del gobernante. Esto no quiere decir que sea el único punto de vista para abordar las críticas, sino que se trata de un punto de vista que permite comprender también la resistencia. Por ejemplo, James Scott tiene un libro que se llama *Seeing Like a State*, sobre el fracaso de ciertos intentos de planificación estatal en el siglo XX. ¿Por qué un antropólogo anarquista estaría interesado en la planificación? Porque antes de elaborar cualquier “estrategia” es necesario entender cómo piensa el enemigo. El análisis foucaultiano del neoliberalismo también corresponde a esta misma cuestión: cómo esos reformadores que tratan de responder a la crisis de los años 1930 van a plantearse las preguntas que hoy se denominan de gobernanza, es decir, cómo ponerse en el lugar del poder público. El análisis foucaultiano es también esto: una cierta forma de indicar y de leer a los enemigos.

*MR: En tu opinión, ¿qué es el neoliberalismo para Foucault?*

LP: En primer lugar, Foucault trata de mostrar los aspectos de novedad que hay en el neoliberalismo respecto del liberalismo clásico. Esto último es abordado en el curso de 1978, *Seguridad, territorio, población*, porque en términos generales aun cuando el curso se aboca al análisis genealógico de la gubernamentalidad, su momento fuerte comienza y termina en el siglo XVIII, el momento en que se afirma el modelo de gubernamentalidad liberal fundado en el mercado. El paso sucesivo que Foucault da en 1979 en *Nacimiento de la biopolítica*, trata de interrogarse sobre los nuevos elementos que el neoliberalismo va a ubicar en ese marco. Entonces, el neoliberalismo ¿constituye una verdadera novedad respecto del liberalismo clásico o se trata de una exacerbación de principios liberales, es decir, de un ultraliberalismo? Es interesante porque Bourdieu no se ocupa tanto de estas cuestiones en ese momento pero, algunos años más tarde, en el análisis que propone del liberalismo, dirá que el neoliberalismo es, en buena medida, una exacerbación del liberalismo. Por el contrario, para Foucault, se trata de un



cambio de paradigma.

Foucault visualiza su llegada en esos años en su actualidad histórica. Es el momento de Giscard d'Estaing, incluso antes que el de Thatcher, que puso en práctica reformas neoliberales. En ese momento, hay además un debate entre economistas y politólogos del que forma parte, por ejemplo, Rosanvallon y Lepage (que Foucault lee en ese momento), Marc Guillaume y Jacques Attali con el anti-economicismo,<sup>1</sup> que es un debate sobre cómo gobernar una población a través de un paradigma económico-político, que se puede describir y que se presenta como nuevo. Por eso Foucault dirá en determinado momento del curso que el neoliberalismo se está transformando en una especie de lugar común. Pero no es él quien inventa el término, sino que se hablaba permanentemente de este tema en Francia en ese momento. ¿Por qué se hablaba del neoliberalismo?, es decir, ¿por qué la pregunta sobre cómo gobernar? Porque se estaba en el centro de lo que Foucault denominaba una crisis de gubernamentalidad, en la que hay ciertos instrumentos que provienen de los años '30 y que se renuevan en ese momento como respuesta a otra crisis. Lo que quiero decir con esto es que el neoliberalismo, como lo dice Massimo de Carolis, es una tentativa de renovación del liberalismo como respuesta a una crisis.<sup>2</sup>

Durante los años 1930, los años de la gran fundación neoliberal, la crisis se presenta no solo como una crisis económica (sobre todo la de 1929, la gran crisis del liberalismo clásico desde el punto de vista económico), sino como una crisis política (porque se asiste a la emergencia de toda una serie de alternativas socialistas o socializantes de derecha, como los regímenes fascistas y el régimen nazi en Alemania, que ponen fin a las libertades políticas en el sentido del liberalismo político clásico); y también como una crisis de la civilización. En gran medida desde Nietzsche, pero cada vez más durante esos años (pensemos en Ortega y Gasset, etc.), tenemos el sentido de una especie de crisis de la civilización que se presenta bajo la forma de la sociedad de masas, del distanciamiento y del debilitamiento de los lazos sociales, del conglomerado que toma el lugar de la comunidad política. Este es un aspecto muy presente en los ordoliberales como Röpke, que insiste permanentemente en este aspecto. Para él, la sociedad se está desintegrando y estamos pasando de ser una sociedad a ser una masa, es decir, hay una crisis de la civilización.<sup>3</sup> Y la respuesta que se da a esto en el Coloquio Lippmann es que es necesario reformar el liberalismo. Por eso, el neoliberalismo es vivido durante esos años como una refundación del liberalismo, que se funda en varios aspectos, como ya indudablemente la globalización. Contra la tentación autoritaria de los Estados, hay que relanzar una suerte de sentido cosmopolita,

1 Rosanvallon, P., *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, París, Seuil, 1979 y *La crise de l'Etat-providence*, París, Seuil, 1981; Lepage, H., *Demain le capitalisme*, París, Le livre de poche, 1978; Attali, J. y Guillaume, M., *L'anti-économique*, París, PUF, 1974.

2 de Carolis, M., *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disaggio della civiltà*, Matera, Quodlibet, 2018.

3 Röpke, W., *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, ediciones varias, 1942.

una alternativa para el mundo entero. Contra la crisis económica, reevaluar la posibilidad de intervención del Estado pero sin planificación, que para Hayek es el modo de acción económica típico del totalitarismo. Como ocurre especialmente con los ordoliberalistas, no es contra el Estado que se va a trabajar, sino que se apoya la idea de que el Estado debe intervenir pero de manera controlada y no planificada. Como señalé, también se trata además de una crisis de civilización puesto que todo esto se presenta como un sistema de valores. Especialmente en Röpke, aparece la idea de construir un nuevo modelo de sociedad fundado en la crítica de la sociedad, que será más armonioso desde el punto de vista social y que aspira además a la reconstrucción de Alemania en la posguerra. Como vemos, el neoliberalismo es entonces una respuesta a la crisis.

El segundo gran momento del desarrollo del neoliberalismo está constituido por los años '60. La Escuela de Chicago es, una vez más, una respuesta a la crisis pero esta vez puramente económica. Becker, Schultz y otros van a responder al paradigma de la racionalidad limitada, que se había impuesto durante los años '50 con Simon. Lo que se comienza a decir, contra el paradigma neoclásico, es que los actores no tienen una visión que les permita elegir en relación con las oportunidades del mercado. Para Becker no es importante que el jugador racional tenga una visión de todo el mercado (por eso se interesa en Hayek y en las consecuencias imprevisibles de las acciones): el hombre lleva adelante la gestión de su capital humano y el individuo se presenta como un actor racional. Este momento es importante porque la economía es crecimiento y a nivel político hay amenazas como Vietnam, que no están desarrolladas a nivel planetario como en los años '30. Es a partir de aquí que se empiezan a desarrollar herramientas de gobierno, máquinas económicas que serán aplicadas más tarde.

Luego vienen los años '80, como un nuevo punto de crisis. Se puede realmente considerar el neoliberalismo de estos años como una respuesta a una triple crisis: en primer lugar, 1968 había llevado el mundo político al borde de la crisis; se trataba de una crisis que presentaba a personas que ya no querían ser gobernadas de la misma manera. Desde el punto de vista económico, entre 1974 y 1977 se produce la crisis del petróleo, el final de los "Treinta gloriosos" y la entrada de Europa y Estados Unidos en un periodo de crisis permanente. Y, tercer punto, muy importante hoy, se asiste a una crisis ambiental porque los años '70 son los años de la gran ecología política. Se trata del descubrimiento de la idea de que el mundo tiene límites (los trabajos del *Club of Rome*, etc.), lo que significa que hay que poner un término al crecimiento.<sup>4</sup> El neoliberalismo se presenta como una respuesta a esta nueva tendencia ecológica para el planeta que aparece en esos años. A la idea de decrecimiento se va plantear la de un nuevo crecimiento.

Entonces, ¿por qué Foucault se interesa en todo esto? Yo creo que sintió en el

<sup>4</sup> Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. y Behrens, W., *Limits to Growth*, New York, Potomac Associates/ Universe Books, 1972.

espíritu del momento que algo estaba ocurriendo. Sintió que existía la propuesta de un nuevo esquema gubernamental y, sobre todo, que todo esto estaba probablemente relacionado con lo que llamaba gubernamentalidad. No se trataba de una nueva manera de concebir la legitimidad política desde el punto de vista de la representación, no existían todas las interrogaciones que encontramos hoy en día, por ejemplo, sobre la democracia procesal o deliberativa. Lo que había en ese momento era una crisis de la manera de gobernar. Y, en mi opinión, Foucault llegó a esto porque investigó el “gobierno”: en ese momento se está viviendo una crisis del gobierno. Creo que el curso de 1979, que es el único que Foucault dictó sobre su actualidad, es, en gran medida, una suerte de respuesta a por qué desarrolló ese esquema de gobierno.

*MR: A partir de estos desarrollos, querría retomar algunas cuestiones fundamentales. La primera está relacionada con el título del curso de 1978. Dijiste que todas estas ideas de Foucault se reflejan en el título del curso de ese año. Pero también es cierto que Foucault dice al comienzo del curso que habría podido llamarlo “el curso sobre la biopolítica”. Entonces me gustaría que explicitases el vínculo entre los análisis de Foucault del liberalismo y el neoliberalismo y la biopolítica.*

LP: Efectivamente, Foucault desarrolla sus cursos de 1978 y 1979 luego de lo que ya había escrito y pensado en el curso “Defender la sociedad” que desemboca en una primera formulación teórica interesante de la biopolítica. La palabra ya había aparecido mucho antes. Es en el curso de 1976 que la política es pensada realmente como gobierno de la sangre y gobierno de la población, como un nuevo ser que hay que gobernar. Luego, en el último capítulo de *La voluntad de saber*, Foucault distingue los dos grandes registros del biopoder: la política del cuerpo y la política de las poblaciones. Señala la existencia de un gobierno que es, en esencia, estadístico y que recae en un número de vidas calificables de la misma manera. De hecho, hay una suerte de paralelismo entre lo demográfico y lo democrático, que los historiadores de la escuela de los Anales habían visto claramente.<sup>5</sup> En los dos casos, toda vida cuenta del mismo modo, lo que no ocurría en absoluto de la misma manera en las definiciones antiguas de la política, como en el recuento de los censos del siglo XVII cuando se contaba al pueblo, por un lado, a los nobles, por el otro, a los esclavos y los animales, etc. Hay una suerte de homogenización de la masa humana. La cuestión de la biopolítica en Foucault es efectivamente otro modo de considerar el problema de la masa. Lo que a nivel de la ideología siempre era presentado como el problema de las masas que gobiernan, se transforma en un problema de biopolítica detrás del cual Foucault va a buscar la sanción de

<sup>5</sup> Cf. Paltrinieri, L., “Biopouvoir. Les sources historiques d’une fiction politique”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 60-4/4bis, oct.-dic. 2013.

los Estados. Todos los grandes Estados, aún hoy, fundaron y fundan su poder económico en la fuerza demográfica. Sea el caso de la potencia industrial mediante la cual hubo una suerte de despegue económico de lo que se llama Occidente, o de las principales economías productivas actuales como China, Brasil e India, en todos estos casos se apoyaron en la fuerza de trabajo, es decir, en el poder demográfico.

Lo que es interesante en el neoliberalismo es justamente que este aspecto cuantitativo se encuentra nuevamente desplegado en lo cualitativo cuando se empieza a razonar en términos de capital humano y ya no en términos de cantidad de población. Encontramos aquí una diferencia, un distanciamiento, una división de la población porque el capital humano es diferencial, es decir, no todo el mundo lo tiene de la misma manera. Este es un elemento nuevo que fue aportado por los neoliberales, que llevaron a la biopolítica misma una diferenciación principal y fundamental que no existía en la biopolítica inventada por los Estados de los siglos XVIII y XIX. Hay un elemento diferencial, la competencia, que permite distinguir entre trabajadores más y menos calificados. Es por esto que el neoliberalismo es importante en la redefinición de qué es el gobierno de la vida, en la medida en que las vidas que se encuentran frente a un gobernante neoliberal no tienen el mismo valor, lo que no era el caso de la organización estadística de los grandes Estados. Es esta una buena razón para establecer el vínculo entre las cuestiones neoliberales y la cuestión de la biopolítica pre-neoliberal porque para Foucault la biopolítica y el biopoder fueron desarrollados primero por los Estados liberales de los siglos XVIII y XIX. La cuestión que se planteaba en ese momento era también cómo introducir las cuestiones de la vida en un razonamiento económico. Había que evaluar entonces, por ejemplo, al viviente, había que atribuir un cierto valor a la vida de los trabajadores que era siempre homogeneizada desde el punto de vista estadístico.

Pero los neoliberales de la Escuela de Chicago de los años '60 comienzan a hablar de capital humano. La cuestión del valor de la vida humana se redefine porque lo cuantitativo ya no tiene un valor absoluto. Lo importante ahora es tener competencias, contar con poblaciones que estén formadas, mejorar el poder de la educación, que la formación tenga lugar a lo largo de toda la vida. De lo que se trata, en una palabra, es de dar a todos los individuos capacidades evaluables económicamente porque el capital humano consiste en la capacidad en la que se puede invertir en tanto individuo, Estado o empresa. Cuestión fundamental que estaba en la base de la biopolítica, es decir, ¿cómo se gobierna lo humano en tanto viviente?, que se redefine entonces a partir de la pregunta sobre el valor económico de una vida competente, que tiene un capital humano. Este es el vínculo que habría que explorar y que Foucault dejó bastante indeterminado y oculto cuando

abordó este tipo de problemática.

MR: *La segunda cuestión que quiero retomar refiere a la idea de política en Foucault. Desde este punto de vista, el curso que desarrolla en 1979 termina con una serie de afirmaciones sobre la política que me gustaría plantearte. Por un lado, Foucault sostiene que desde el siglo XIX, toda una serie de racionalidades gubernamentales se solapan, se apoyan, se contestan y se combaten unas a otras. A partir de esta afirmación, ¿crees que existe aún hoy la posibilidad de imaginar otra racionalidad gubernamental que se oponga a la racionalidad neoliberal y que pueda imponerse? Si es así, ¿esa nueva gubernamentalidad se podría convertir en hegemónica?*

LP: Por supuesto. Diría inclusive que estamos obligados a hacerlo, estamos obligados a encontrar otra gubernamentalidad porque, en primer lugar, estamos ante un impasse ecológico sin precedentes en la historia de la humanidad, que impone una decisión global, un modo de gobernar no una única comunidad sino a nivel global, de la misma manera que la gubernamentalidad neoliberal se impuso de manera global. Repito: desde los años 1930, los neoliberales siempre pensaron que la solución, la única respuesta posible al totalitarismo europeo, era el neoglobalismo, algo que Slobodian muestra muy bien en sus trabajos.<sup>6</sup> Además de las famosas escuelas neoliberales alemana, austríaca y estadounidense, existe una cuarta escuela, la suiza, que tú conoces muy bien porque te ocupaste de estas cuestiones, que se desarrolló en el paradigma de la razón internacional, que trata de hacer *lobbying* para construir instituciones de gobernanza mundial. Hoy el problema ecológico no es un problema que se pueda resolver a nivel de un solo Estado, de una única comunidad, etc., sino que es un problema mundial que impone la búsqueda de soluciones mundiales y de una gubernamentalidad mundial.

Por otro lado, necesitamos que sea una nueva gubernamentalidad porque la urgencia absoluta hoy para mí es salir del paradigma de la conciencia sobre la que se orientaron e implementaron cuarenta años de política neoliberal. La única respuesta que se da a la cuestión ecológica, a la crisis política y económica de los años 1970 es crecimiento, crecimiento y crecimiento. El paradigma del crecimiento viene de lejos porque tiene que ver con el nombre del capital que, por definición, consiste en crecer, es decir, se invierte para crecer. Es esto lo que falta un poco en el análisis que se hace de Foucault porque hay otra palabra, capitalismo, que él nunca utiliza. Esto no quita que una nueva gubernamentalidad sería una gubernamentalidad que no renuncia a la cuestión mundial y que plantea la cuestión cosmopolita más que global, es decir, ¿cómo se gobierna el mundo? y ¿cómo se gobierna un mundo que debe dejar de crecer? Nosotros pensamos las instituciones en términos de crecimiento, entonces, ¿cómo hacemos para pensar de otra manera?

6 Slobodian, Q., *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2018.

MR: Por otro lado, el curso de 1979 concluye, unas líneas más adelante, con una frase que constituye una de las definiciones más fuertes de la política en Foucault: “¿qué es finalmente la política sino el juego a la vez entre esas diferentes artes de gobernar, con sus diferentes índices y el debate que suscitan?”. ¿Crees que aquí Foucault está sugiriendo, entre otras cosas, un análisis de la gubernamentalidad socialista que faltaba en ese momento?

LP: Respecto de la cuestión de la gubernamentalidad socialista, en primer lugar, preguntémosnos qué es la política como arte de gobernar. Es una definición que efectivamente puede parecer extremadamente ambigua e inclusive reaccionaria si se piensa que el arte de gobernar es siempre el arte del gobernante. Cuando se adopta el punto de vista del Estado, que es el punto de vista de la gubernamentalidad, estaríamos tentados a pensar que gobernar no significa más que operar más allá de la legitimidad, dejar de plantearse las cuestiones de la legitimidad y de la responsabilidad y gobernar según el paradigma económico, estadístico, que no implica la decisión del pueblo, si se lo quiere expresar de esta manera.

Cuando Foucault dice que la política es el arte de gobernar, nos está diciendo algo más complejo. No basta probablemente con plantear la cuestión de la política en términos de resistencia al poder, sino que también debe ser desarrollada desde la perspectiva de los gobernados, de la capacidad de ponerse en el lugar del gobernado, de construir alternativas a la gubernamentalidad existente. Cuando hablo de alternativas, hablo realmente no solo de una discusión sobre lo que es o no es legítimo, sino de la organización de la vida en común.

Digamos que la política en su visión occidental, eurocentrada, *grosso modo*, hobbesiana, no es más que una necesidad de poner fin a un antagonismo. A partir de allí, se construye el soberano que permite administrar una colectividad a través de un poder que es representativo y tiene más o menos el consenso de todos y construye una suerte de homogeneidad, en la que el pueblo, a través de la representación, puede poner un término al antagonismo.

Hay que subrayar que el neoliberalismo (este punto ha sido mostrado con claridad por Massimo de Carolis) fue una respuesta a la idea de soberanía hobbesiana, schmittiana, porque Hayek simplemente dice que estos mecanismos soberanos se volvieron muy costosos. La idea de que se puede representar al pueblo, que se debe homogeneizar, al que es necesario enseñar una lengua, que hay que proteger de todo riesgo, todo esto se volvió tan costoso que los Estados occidentales se desmoronaron bajo el peso de ese costo que es al mismo tiempo económico y civilizacional. Esto nos lleva al totalitarismo. Esto es Hayek, que sostiene que hay que terminar con este sistema de la soberanía.<sup>7</sup> Es necesario pensar, por el contrario, que hay que dar a los individuos la mayor posibilidad de elección posible. Lo que va a proponer entonces es un orden que será restringido por las decisiones individuales y que el Estado gobierne

7 Hayek, F., *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.

a distancia, lo que él denomina un orden cósmico, que es un orden que el Estado no puede dominar y que solo puede gobernar mediante estadísticas, mediante una suerte de gobierno a distancia. En esto consiste la gubernamentalidad neoliberal. Es la idea de la intervención estatal como no planificada, es decir, se deben poner reglas pero se debe definir también hasta qué punto el Estado puede intervenir.

Ahora bien, Foucault se da cuenta de que en esta idea existe al mismo tiempo el riesgo de un hipergobierno de lo económico y también la posibilidad de una limitación del poder de excepción del soberano del Estado, que está implicada por la idea misma de orden. Solo que hasta ese momento, y para él esto es muy claro, esta idea está en manos de un gobierno conservador, fundamentalmente. Entonces la pregunta es la siguiente: ¿se puede hacer un uso de este paradigma de la limitación de la acción soberana y de la implementación de la decisión individual y colectiva que no sea conservador?

Volviendo a la cuestión de la gubernamentalidad socialista, creo que hay un punto sobre el que no se ha reflexionado lo suficiente y es que Foucault muestra en realidad que todo lo que llamamos gubernamentalidad, todos los modos de gobernar, son siempre salidas de crisis, son respuestas a urgencias y a movimientos de contestación. Es el caso especialmente de la reforma con el arte de gobernar pastoral, que es una consecuencia de la reforma. Es el caso de la gubernamentalidad liberal en el siglo XVIII, que emerge luego de toda una serie de contestaciones de la reglamentación soberana del mercado de los granos que fue llevada adelante por liberales y también por el pueblo en la búsqueda de un nuevo paradigma. Todo nuevo paradigma gubernamental es una respuesta a una contestación. Por eso Foucault dice que la contestación siempre viene primero y no la voluntad del gobernante. El gobernante solo responde a urgencias de revuelta.

Una gubernamentalidad socialista sería entonces una manera de gobernar que no se plantea solamente la pregunta de la eficacia, sino la de saber cómo integrar el potencial de las críticas y de la insatisfacción y el potencial de novedad implicado en la revuelta y en la insurrección. Una gubernamentalidad socialista sería una gubernamentalidad que no responde a la insurrección con mayor eficacia, sino con mayor democracia. Esta es la pregunta que, en mi opinión, Foucault trata de plantear sin hacerlo, sin embargo, en estos términos porque es alérgico a la palabra democracia, que no puede utilizar porque tiene un problema con esta palabra.

*MR: Siguiendo esta línea de ideas, ¿cómo piensas que se podrían insertar las cuestiones de la resistencia y de las contra-conductas al interior del análisis foucaultiano del neoliberalismo, particularmente hoy?*

LP: Ese es un problema efectivamente que se plantea sobre todo a nivel ecológico. Si razonamos desde el punto de vista ecológico, ¿cuáles son las prácticas de resistencia hoy? En primer lugar, a mi modo de ver, se trata de prácticas comunitarias. La

cuestión ecológica hace aparecer, en todo caso, solo las respuestas individuales centradas en la idea de una reforma de sí mismo, que quedaron desactualizadas y que ya no pueden ser adoptadas porque son completamente ineficaces. Inclusive la idea de que cada uno cambie sus comportamientos a nivel individual y entonces el paradigma mundial se vuelva más sostenible, no cambia la tendencia porque fundamentalmente hoy la Comisión, por ejemplo, de la Atmósfera o del Territorio depende de grandes empresas que ya no actúan a nivel de los individuos, sino como conglomerados que son un poder enorme. Por lo tanto, si no llegamos a reconstruir una instancia de la comunidad capaz de responder a esta política, estamos perdidos.

Dicho esto, no podemos considerar la construcción de una nueva comunidad ecológica como la ZAD en Francia,<sup>8</sup> una comunidad auto-gestionada que funciona a partir de otros paradigmas que son más sostenibles, que consumen menos, que tienen otra relación con la naturaleza, etc., si no se considera también el aspecto de reforma de sí a nivel individual. Se trata de una cuestión muy actual hoy con la pandemia, por ejemplo, en lo que hace a plantear otra relación con la vida y con la muerte. Lo que hay que cambiar individualmente es otra relación con la vida que no conciba todas las formas de vida que existen en la tierra al servicio del viviente hombre porque el hombre no es más que una biomasa entre otras. Tenemos que ser capaces de relativizar la posición del hombre, lo que no somos capaces de hacer desde Locke cuando afirma que la naturaleza es dada al hombre para que haga de ella lo que quiera. Es necesario salir de ese paradigma y hacer un esfuerzo individual. Sin duda también, y en esto soy un poco cínico, debemos cambiar nuestra relación con la muerte porque pienso sobre todo en lo que va a ocurrir en los próximos años, todo lo que se prepara a nivel ecológico, de lo cual el coronavirus es solo un adelanto, una suerte de ensayo general de lo que va a ocurrir en los próximos años.<sup>9</sup> Será necesario cambiar nuestra relación con la muerte puesto que ya no podemos considerarla como algo que podemos continuar postergando como lo otro, es algo que se va a volver mucho más cercano a nosotros y a la manera como vivimos, es decir que la posibilidad de la muerte va a tener que ser vivida como una posibilidad mucho más presente. Esto impone un cambio individual, una formación de sí, que es también una manera de resistir.

Si hablamos a un nivel micro, se trata de un cambio en la relación con la vida y la muerte, que tiene que ver más, si quieres, con un espíritu metafísico. Luego, en un nivel intermedio, veo la construcción de comunidades colectivas, de colectividades humanas que consideran la creación de nuevos modos de vida en común. Aquí se puede pensar en la ZAD, en todas las experiencias ecológicas

8 ZAD: zone à défendre. Expresión militante para indicar los territorios temporalmente subcontratados respecto del control del Estado, en particular, por los colectivos que se oponen a los proyectos de desarrollo de la tierra. El más conocido ZAD en Notre-Dame-des-Landes ha dado lugar a experimentos reales de vida colectiva alternativa.

9 Paltrinieri, L., "Ensayo general para un apocalipsis diferenciado", in *Disenso. Revista de Pensamiento Político*, año 1, vol. 1, mayo 2020.



comunitarias que existen por todos lados en el mundo. Luego hay un tercer nivel macro, en el que hay que enfrentarse políticamente para que las cosas se transformen globalmente, como decía, a nivel de la gobernanza mundial y esto implica repensar lo económico sobre la base de lo común, ya no sobre la base del paradigma del crecimiento.

*MR: Me gustaría retomar tu experiencia en la Cámara de Comercio de París y plantearle una pregunta en relación con la manera como retomaste el análisis foucaultiano del neoliberalismo para tu propio trabajo allí, donde te ocupaste de la formación de los funcionarios gerenciales. ¿Cuáles fueron las herramientas que retomaste del pensamiento foucaultiano, en general, y del análisis foucaultiano del neoliberalismo, en particular, para tu trabajo en esa institución?*

LP: Lo sorprendente es que actualmente Foucault se transformó en una suerte de pensador político para el momento de la resistencia, para la izquierda. Sin embargo, si consideramos la carrera de su alumno más brillante, François Ewald, vemos que se trata de alguien que hizo una carrera al interior de la organización gubernamental, en particular, en el MEDEF,<sup>10</sup> que es el sindicato de la patronal, y luego en organismos de seguros, etc. Esto explica la extrema ambivalencia de la lección foucaultiana. Cuando Foucault dice: “nunca desde el punto de vista del Estado”, el hecho de ponerse desde el punto de vista del Estado puede tener dos derivas: o bien asumo esa posición para comprender cómo razona el enemigo, o bien porque yo quiero ser el Estado y quiero gobernar como el Estado. Cuando en los años '80, una serie de formadores en administración se inspiran en Foucault, en las técnicas de sí de Foucault, y cada vez más investigadores en sociología que trabajan sobre Foucault y Bourdieu, van a trabajar con funcionarios gerenciales de las empresas para organizar mejor la administración de las empresas y cuando, como fue mi caso, me contrataron en la Cámara de Comercio de París, la cuestión que se plantea, en todos estos casos, es siempre la misma: es lo que Boltanski y Chiappello llamaron “la recuperación de la crítica”.<sup>11</sup> De lo que se trata es de poner al servicio de ciertas instituciones, herramientas que habían sido desarrolladas para realizar la crítica de esas instituciones, con el fin de que puedan continuar existiendo pero a partir de su perfeccionamiento.

Esto es particularmente evidente en una institución como la Cámara de Comercio de París porque se trata de una institución “consular”, es decir, de un organismo que no emana directamente del campo patronal ni es público en sentido estricto, sino que se trata de un organismo que fue creado por Napoleón en 1803 para remplazar la corporación patronal con el fin de representar los intereses de

<sup>10</sup> MEDEF: Mouvement des Entreprises de France.

<sup>11</sup> Boltanski, L. y Chiappello, E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999.

la clase patronal ante el Estado. Es público porque es el Estado quien lo organiza pero sus fondos, que son del Estado, provienen directamente de las empresas que cotizan para que la Cámara de Comercio exista. Permite representar los intereses de una determinada parte de la sociedad al interior del propio Estado. Lo que demuestra claramente que los neoliberales no inventaron la idea del Estado al servicio del mundo de las empresas y del mercado, sino que esta idea existe desde que existe el liberalismo. El Estado también existe para organizar mercados y para que esos mercados sean lo más libre que se pueda.

Las misiones de la Cámara de Comercio de París son cuatro: la primera es registrar las empresas; la segunda es lo que se denomina la misión consultativa, que consiste prácticamente en hacer *lobbying* en el marco de las instituciones parlamentarias, es decir, propuestas o modificaciones de leyes que permitan liberar lo más que se pueda al mundo económico de tributaciones, impuestos, etc.; en tercer lugar, la gestión de ferias y salones; y en cuarto lugar, lo más importante, la formación. La Cámara de Comercio de París administra un conjunto de escuelas profesionales en las que se forman tanto empleados en puestos inferiores como funcionarios gerenciales. Las tres grandes escuelas de administración de Francia (HEC, ESSEC y ESCP Europa)<sup>12</sup> fueron administradas por la Cámara de Comercio de París.

Ahora bien, en el caso de alguien como yo, que proviene de la filosofía política crítica y es contratado por la Cámara de Comercio de París, la pregunta es saber para qué sirve mi trabajo allí. Para quienes me contratan, no hay duda: mi trabajo sirve para mejorar lo que ya existe. Para mí, la única posibilidad de que mi trabajo sea útil allí desde el punto de vista de la crítica de estas instituciones, es hacer de mi trabajo un observatorio que permita realizar la operación inversa, es decir, mostrar el efecto que producen las instituciones capitalistas que recuperan la crítica y contratan intelectuales para hacer funcionar mejor el sistema. Frente a esto yo trato de comprender cómo funciona el sistema para proveer armas orientadas a la crítica. Como ves, es un poco el movimiento inverso.

*MR: En este sentido, el pensamiento de Foucault te ofrecía herramientas muy valiosas.*

LP: Los trabajos de Foucault sobre el neoliberalismo fueron para mí importantes porque Foucault al estudiar la Escuela de Chicago, ponía el acento en las cuestiones del capital humano y la lógica de la empresa, es decir, del mundo que se vuelve empresa pero, sobre todo, del individuo que se vuelve empresa. En las formaciones que yo observaba, veía exactamente estos principios en funcionamiento: por un lado, que cada individuo debe interiorizar cada vez más la lógica de los costos y

12 HEC: École des hautes études commerciales de Paris, ESSEC: École supérieure des sciences économiques et commerciales y ESCP Europe: École supérieure de commerce de Paris Europe.

los beneficios que es la lógica propia de la empresa y, por otro, cómo se fortalecía la idea de la formación, la idea de la educación a lo largo de la vida, respecto de la cual las Escuelas de comercio obtienen mucho dinero porque lo humano se volvió capital y se llama “activo”.

Me causa gracia cuando actualmente se habla de la economía real oponiéndola a la financiarización, puesto que para la economía real, mucho más que los flujos del petróleo, de las mercancías o de las materias primas, la primera materia prima de la economía del conocimiento es el capital humano. Lo humano mismo es algo que debe ser mejorado a lo largo de toda la vida. Por otro lado, se dice que el gran negocio del siglo XXI, mucho más que lo numérico, debe ser el mercado de la formación. Y es en torno de esta idea que noté que en Foucault había un comienzo de reflexión que podía desplegarse de distintos modos. En primer lugar, tratando de estudiar el capital humano en su propia teoría, lo que hice en una serie de artículos. Luego, tratando de ver cómo esta teoría del capital humano fue receptionada en Francia por parte de personas muy distintas como Bourdieu, Foucault, etc., es decir, cómo esta idea intelectual se transformó en una suerte de patrimonio común especialmente en las empresas, etc. Y en tercer lugar, la cuestión del capital humano también permitía observar con una mirada diferente el mundo del trabajo, algo que Foucault no hizo.

*MR: ¿En qué consistió entonces, en tu opinión, esta tarea que Foucault dejó pendiente sobre el mundo del trabajo en relación con la cuestión del capital humano? ¿Dejó también otras cuestiones de lado que habría que retomar?*

LP: Lo que realmente falta en el análisis que Foucault llevó adelante sobre el neoliberalismo, es la revolución que este produjo en el mundo del trabajo, que fue enorme porque pasamos del paradigma de las relaciones humanas al paradigma del recurso humano, según el cual el hombre es considerado como el primer recurso de las empresas, que va a ser cuidado como tal. En las teorías neoliberales de la empresa se desarrolló una teoría de la propiedad de la empresa, la propiedad de los activos, que condujo a la financiarización y que es la teoría de la agencia. El mundo del trabajo ofrecía realmente la posibilidad de realizar un análisis de lo que Foucault veía desde un punto de vista teórico y un poco adelantándose a su tiempo, de algo que finalmente ocurrió realmente en la actualidad.

En este punto hay que señalar dos cuestiones: la primera es que Foucault ve muchas cosas pero no es un profeta, es decir, ve cosas que son relativas a su momento histórico pero no podía ver hasta qué punto el neoliberalismo constituyó una revolución conservadora, especialmente desde el punto de vista económico. Cuando Becker comienza a triunfar en el Departamento de Ciencias Económicas y luego en el Departamento de Recursos Humanos, en ese momento se comienza

realmente a creer en el acto racional según una serie de opciones, se vuelve a un paradigma neoclásico que se creía haber abandonado. Lo que Foucault tampoco vio fueron los efectos de la financiarización. Incluso Hayek, si viera el mundo en el que vivimos hoy, se quedaría completamente atónito ante las proporciones que la financiarización adquirió. Estas consecuencias del neoliberalismo, sobre todo la de la importancia de los activos financieros, nunca fueron previstas ni por los neoliberales ni por Foucault.

*MR: Profundizando en este punto, quiero preguntarte sobre las líneas de continuidad y ruptura entre el análisis foucaultiano del neoliberalismo y lo que ocurre hoy en el panorama actual del neoliberalismo. ¿Qué cambió y qué no cambió?*

LP: Hay muchas cosas. Sin duda, como decía, cuando Foucault comienza a trabajar en la cuestión del capital humano, no vio ni pudo ver todas las consecuencias a nivel de los recursos humanos o de cómo medir la población a partir de las competencias.

Tampoco pudo ver lo que se denomina el capitalismo del conocimiento, es decir, el abandono total en Europa y Estados Unidos sobre todo del paradigma industrialista al comienzo de los años 1990-2000, y la deslocalización de la producción material de bienes en países como China, por ejemplo. Estas eran cosas que no se podían prever en absoluto en ese momento, no se las podía ver o razonar al interior de un país como Francia, que todavía estaba en plena industrialización. Esto como primer punto.

Naturalmente, tampoco pudo ver el tiro por la culata de esta deslocalización, que se manifestó en particular en Estados Unidos en estos últimos años con Trump, es decir, el retorno a la producción local, la reindustrialización de países, que va a ser una de las consecuencias del coronavirus en Europa, es decir, el retorno de la industria a Europa.

Tampoco subrayó ni vio suficientemente, mientras que podría haberlo hecho, la cuestión de la globalización que, sin embargo, había sido prevista por los neoliberales, como lo dije hace un momento, y de la internacionalización de los campos de valor.

Otra cosa, y tú lo sabes mejor que yo porque vienes de Argentina, es que, como de costumbre, el análisis de Foucault es muy eurocentrado y entonces lo que vio fue el aspecto *soft* del neoliberalismo, es decir, el aspecto de la gobernanza entendido como *soft power* del neoliberalismo. Pero el neoliberalismo se afirmó en algunos países, como Chile, de una manera que no fue en absoluto *soft* sino en base a su vínculo con golpes de Estado y con Estados que restringían las libertades pero que se presentaban como democracias. Esto es un aspecto que Foucault no desarrolló suficientemente, es decir, la diversidad de los neoliberalismos en

el mundo, que está implícitamente ligado a la cuestión de la globalización, etc. Foucault analizó dos grandes modelos de neoliberalismo: el ordoliberalismo en Alemania y el neoliberalismo de Chicago estadounidense pero su análisis se queda en un plano puramente intelectual. Nunca pudo ver cómo el neoliberalismo se afirmó verdaderamente en los hechos y, sobre todo, nunca pudo ver realmente lo que ocurrió con los gobiernos de Reagan y Thatcher.

Foucault tampoco pudo hacer un análisis de la globalización porque, y lo olvidamos demasiado frecuentemente (porque hoy se suele decir que la globalización comenzó mucho antes de los años '80 y '90, en la época del desarrollo del primer capitalismo), vivió toda su vida en un mundo dividido en dos, entre el Occidente, con una fuerte influencia estadounidense, y el bloque oriental, con una fuerte influencia soviética. Al no haber podido ver el derrumbe de la Unión Soviética, no pudo medir las consecuencias de lo que era la verdadera globalización neoliberal, es decir, la extensión del neoliberalismo a prácticamente todas las regiones del mundo.

Tampoco pudo ver la revolución numérica que constituyó un revolución para el trabajo, para la gobernanza del trabajo, para el desarrollo actual de la inteligencia artificial y, sobre todo, para el desarrollo de una nueva forma del trabajo y de la organización del trabajo como el capitalismo de plataforma, que ya no es un capitalismo de empresa.<sup>13</sup> En el capitalismo de plataforma, por más que se sostenga que el individuo se comporta como una empresa, el problema es que esta plataforma que contrata a las personas ya no es una empresa en el sentido formal del término porque de hecho ha integrado al mercado, es un híbrido empresa-mercado. Esto es algo que Foucault tampoco pudo ver porque realiza su análisis de la empresa y del mercado separadamente, en tanto que el neoliberalismo es la hibridación progresiva entre empresa y mercado para dirigirse a una forma de gobernanza de la economía pero también de la vida, que se encuentra regulada cada vez más por el instrumento numérico. Estas son cosas que Foucault evidentemente no podía ver porque para él la informática, si existía, era el procesamiento de datos. No podía ver todos los desarrollos ligados al capitalismo numérico.

Todo esto junto con la cuestión de la financiarización. Hay un momento en el curso de 1979, donde Foucault dice que la lógica del capital humano es una lógica que funciona bajo el mecanismo de los *futures*, es decir, de los beneficios futuros (que es la concepción actuarial del capitalismo), es decir que el capital actual no deriva de la suma de todos los beneficios pasados (propio de la lógica de la capitalización marxista), sino que mide la suma de los beneficios que se van a producir en el futuro. En esto Foucault se adelanta a su tiempo porque ve que la lógica del capital humano no es en absoluto la lógica del capitalismo clásico, sino la de los beneficios futuros. Sabe que fue Fischer el primero en desarrollar

13 Cf. Nicoli, M. y Paltrinieri, L., "Platform Cooperativism. Some Notes on Becoming Common of the Firm", *SAQ – The South Atlantic Quarterly*, 118:4, October 2019.

este análisis que es completamente aplicable al mundo de las finanzas hoy, como especulación sobre el futuro. Un activo financiero es una suerte de acuerdo de lenguaje o creencias sobre los beneficios futuros. Foucault no podía ver tampoco en qué se habían transformado las finanzas en relación con el neoliberalismo pero comprendió, desde el comienzo, el momento fundamental de esta organización que organiza el régimen del capital humano.

Hay varias conexiones que se pueden hacer con el análisis foucaultiano que no se derivan necesariamente del hecho de que se haya equivocado sobre el fondo, sino simplemente del hecho de que el mundo cambió. Lo que Foucault veía llegar en los años '70, luego se transformó en nuestra realidad. Vivimos en un mundo que transformó profundamente la interpretación foucaultiana. E inclusive no nos podemos enojar con Foucault en base al crédito que parece otorgar en cierto momento al análisis neoliberal. Simplemente no podía prever que el neoliberalismo tomaría esta deriva sobre todo autoritaria a partir de los años '80. Pero, sin duda, al mismo tiempo, estamos obligados a hacer un análisis menos entusiasta puesto que el suyo fue una suerte de diagnóstico de su tiempo.

*MR: Foucault nunca se pronunció a favor del neoliberalismo. Sin embargo, sabes perfectamente que varios intérpretes y pensadores toman las ideas y el pensamiento de Foucault para legitimar el neoliberalismo. ¿Cuál es tu opinión sobre esta cuestión?*

LP: En primer lugar, hay un conjunto de personas, consultores, personas ligadas a la formación, que van a leer a Foucault sin ningún espíritu crítico y entonces para ellos su pensamiento constituye herramientas que van a utilizar. Incluso Becker en una entrevista con Harcourt, al leer a Foucault, se muestra entusiasta pero no porque Foucault fuera neoliberal sino porque Becker no tiene idea de qué es hacer la crítica; de hecho, se reconoce sin problemas en la descripción de Foucault.<sup>14</sup> Este es un tipo de apropiación de un pensamiento que no nos compete a nosotros porque sabemos que si Foucault estudiaba el neoliberalismo no era para reforzar los mecanismos neoliberales, sino porque se interesaba en lo que estaba ocurriendo a su alrededor en ese momento. De lo contrario, no habría estudiado la psiquiatría, la prisión y extrañamente nunca se dijo que Foucault apoyaba la psiquiatría porque estudiaba la psiquiatría ni que estuviera a favor de la prisión porque estudiaba la prisión. Entonces, ¿por qué al estudiar el neoliberalismo iba a estar a favor de él?

Al interior de esta idea (equivocada) de Foucault “neoliberal”, hay dos posibilidades: la primera que afirma que Foucault es crítico del Estado de Bienestar y que existe una conexión necesaria entre el Estado de Bienestar y el

14 Becker, G., Ewald, F. y Harcourt, B., “Becker on Ewald on Foucault on Becker American Neoliberalism and Michel Foucault’s 1979 “Birth of Biopolitics” Lectures”, Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper N° 614, 2012.

neoliberalismo. Foucault, en resumen, desarrollaría una crítica liberal del poder del Estado, crítica que fue, por lo demás, reapropiada por los neoliberales para destruir al Estado desde el interior, para debilitarlo y, desde este punto de vista, Foucault aparece como completamente solidario con el pensamiento de la patronal. Esta es la posición que sostienen Zamora, Behrent y otros.<sup>15</sup> O si no, está la posición como la de de Lagasnerie, que consiste en decir que Foucault se interesa en el neoliberalismo porque ve en él la posibilidad de criticar ciertos mecanismos autoritarios existentes y que entonces es necesario reconocerle un valor porque en cierta medida el análisis de los neoliberales puede ser liberador.<sup>16</sup>

A mi modo de ver, lo que no cuaja en ambos tipos de interpretación es que tratan de buscar en Foucault algo que él nunca quiso ser, es decir, alguien que tiene una receta para un mejor o peor ejercicio del poder, alguien que tendría una lección para la resistencia global, alguien que habría brindado el secreto para ser más libre. Creo que el propio Foucault nunca pensó que tenía ese secreto. Porque, por su misma esencia, ese secreto no se transmite puesto que es la esencia de la emancipación misma. O bien cada uno lo encuentra por sí solo o bien no se puede estar emancipado.

Foucault, como Deleuze y Derrida, pertenecieron a una generación que no quiso convertirse en “maestros” de nadie, que no quiso decir aquello que era necesario hacer o no hacer para existir, para organizar el trabajo de manera más justa, para ser más libre, porque siempre consideró que lo que podía hacer era dar enseñanzas, hacer análisis, hacer analogías, y dar a los individuos que se interesaban en ello, los instrumentos para ser capaces de ello.

La verdadera pregunta que está detrás de la pregunta acerca de si Foucault es o no es neoliberal, es ¿cómo nosotros llegamos a buscar en Foucault un “maestro de la verdad”?, es decir, ¿por qué pedimos a Foucault respuestas que nos corresponde dar a nosotros? Esto ocurrió porque luego de esta generación, hubo otra generación de filósofos que fueron mucho más directivos y que no dudaron en tomar el lugar del maestro. Pienso que si hacemos un análisis rápido, hoy se proyecta esta misma figura del filósofo que da lecciones a toda una generación de filósofos que no quiso serlo.

Asumir el lugar del maestro es molesto pero es también una responsabilidad, es decir, es tomar un lugar de responsabilidad intelectual. Cuando se dice que Foucault, Deleuze o Derrida no quisieron ser maestros, eso también quiere decir que dejaron ese lugar vacío, que rehusaron asumirlo. Esto, por un lado, es realmente notable y, por el otro, ¿implica que rechazaron su responsabilidad como intelectuales? Es una gran pregunta. No sé si la mejor actitud es la de Badiou o la de Deleuze, que son realmente opuestas, porque Badiou tiene soluciones para todos y Deleuze ninguna. Es cierto que las dos posiciones tienen ventajas e inconvenientes

15 Zamora, D. y Behrent, M., *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge/Malden, Polity Press, 2015.

16 de Lasganes, G., *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires, FCE, 2015.

pero estoy seguro de que si pedimos a Foucault que tome una posición y si le preguntamos si era o no era neoliberal, nos equivocamos completamente porque nunca quiso hacer eso.

Traducción del francés: Marcelo Raffin





# Repensando el giro biopolítico: Del paradigma tanatopolítico al geneapolítico

*Rethinking the Biopolitical Turn:  
From the Thanatopolitical to the Geneapolitical Paradigm*

**Chiara Bottici**

The New School for Social Research, Estados Unidos

[botticic@newschool.edu](mailto:botticic@newschool.edu)

**Resumen:** Este artículo pretende repensar el sentido de la noción de “biopolítica” situándola dentro de una genealogía general de la “política” y analizando las implicaciones filosóficas de su emergencia y proliferación: ¿por qué la “biopolítica” ha surgido en un tiempo determinado y de una manera tan específica? Tras reconstruir brevemente las dos rupturas fundamentales en la genealogía de la “política,” se argumenta que tanto el modelo biopolítico de Foucault como el de Agamben están arraigados en una tradición filosófica occidental que consistentemente privilegia la muerte sobre el nacimiento como el momento definitorio de nuestra condición existencial y, por lo tanto, es intrínsecamente tanatopolítica. Pero, ¿qué pasaría si el nacimiento tuviera una prioridad ontológica y política sobre la muerte –ontológica porque sólo morimos como consecuencia de haber nacido y política porque, mientras podemos morir solas, siempre nacemos en compañía de alguien más? Si los seres humanos son concebidos como seres-tras-el-nacimiento, en lugar de seres-para-la-muerte, emerge una perspectiva distinta: una que es tanto feminista como afirmativa y que se denomina geneapolítica (proveniente del griego antiguo γενεά, que significa nacimiento).

**Palabras clave:** biopolítica, geneapolítica, tanatopolítica, nacimiento, cuerpos.

**Abstract:** Este artículo pretende repensar el sentido de la noción de “biopolítica” situándola dentro de una genealogía general de la “política” y analizando las implicaciones filosóficas de su emergencia y proliferación: ¿por qué la “biopolítica” ha surgido en un tiempo determinado y de una manera tan específica? Tras reconstruir brevemente las dos rupturas fundamentales en la genealogía de la “política,” se argumenta que tanto el modelo biopolítico de Foucault como el de Agamben están arraigados en una tradición filosófica occidental que consistentemente privilegia la muerte sobre el nacimiento como el momento definitorio de nuestra condición existencial y, por lo tanto, es intrínsecamente tanatopolítica. Pero, ¿qué pasaría si el nacimiento tuviera una prioridad ontológica y política sobre la muerte –ontológica porque sólo morimos como consecuencia de haber nacido y política porque, mientras podemos morir solas, siempre nacemos en compañía de alguien más? Si los seres humanos son concebidos como seres-tras-el-nacimiento, en lugar de seres-para-la-muerte, emerge una perspectiva distinta: una que es tanto feminista como afirmativa y que se denomina geneapolítica (proveniente del griego antiguo γενεά, que significa nacimiento).

**Keywords:** biopolitics, geneapolitics, thanatopolitics, birth, bodies.

---

Una versión anterior de este artículo apareció como BOTTICI, Chiara. “Rethinking the Biopolitical Turn: From the Thanatopolitical to the Geneapolitical Paradigm.” En *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 36, no. 1, 2015, 175-197. La presente traducción fue realizada por Gonzalo Bustamante Moya con el permiso expreso de la autora y el *Graduate Faculty Philosophy Journal*.

He mantenido las citas y referencias de la versión original en inglés; sin embargo, en caso de contar con la referencia en castellano, la indico entre corchetes o paréntesis [N. del T.].

## 1. Introducción

Empecemos con Mefistófeles. En una escena del *Fausto* de Goethe, Mefistófeles declara “precisamente donde los conceptos faltan surge una nueva palabra en el momento justo.”<sup>1</sup> Ahí donde el significado falla, aparecen nuevas palabras. Cuando el vocabulario disponible resulta insuficiente, creamos nuevas palabras o modificamos el uso de las existentes. Por ello, la tarea del genealogista es muy similar a la del filólogo: ambos buscan tanto las rupturas de sentido como los intereses y procesos materiales que los sustentan.<sup>2</sup> Considerando que recientemente se ha introducido una serie de nuevas palabras con el sufijo “bio-” en nuestro vocabulario, ¿cuál es la falta de sentido a la que responden? ¿Qué era la política anteriormente y en qué se ha convertido tras el denominado giro biopolítico?

Estas son las preguntas que abordaré a lo largo del presente texto. Para responderlas, en primer lugar, ubicaré la emergencia de la noción de biopolítica dentro de una genealogía más amplia de la “política.” Comenzaré por un breve recuento de dos rupturas fundamentales en la genealogía de la política occidental y, posteriormente, clarificaré el sentido de la aparición de la palabra “biopolítica” en este contexto. Específicamente, argumentaré que la biopolítica se ha concebido principalmente dentro de un paradigma tanatopolítico —es decir, uno en el que la muerte se adopta como característica determinante de nuestro horizonte existencial. Pero, ¿qué pasaría si se le diera prioridad ontológica y política al nacimiento por encima de la muerte? Ontológica ya que solo morimos como consecuencia de haber nacido y política porque, aunque muramos solas, siempre nacemos en compañía de alguien más. Si concebimos a los seres humanos como seres-tras-el-nacimiento en lugar de seres-para-la-muerte, tal y como sucede en el paradigma tanatopolítico, una nueva perspectiva es posible —una perspectiva a la que me gustaría llamar geneapolítica (proveniente del griego γενεά, que significa “nacimiento”).

## 2. La genealogía de la política: dos rupturas fundamentales

Es ampliamente aceptado que el significado del término “política” ha cambiado de manera significativa de una época a otra. Lo que no se reconoce comúnmente, al menos fuera de los círculos de historiadores o filólogos, es que el término “política” no ha existido desde siempre.<sup>3</sup> Tras una revisión de la historia del término, se

1 GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust: A Tragedy*. Whittaker and Company, Londres, 1840, 120. [*Fausto*. Plaza & Janés, Barcelona, 1986, 83].

2 Para una interpretación similar de este pasaje, véase STERNBERGER, Dolf. “Das Wort ‘Politik’ und der Begriff des Politischen.” En *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 24, no. 1, 1983, 6-14.

3 Véase, por ejemplo, SELLIN, Volker. “Politik.” En BRUNNER, Otto; CONZE, Werner y KOSELLECK, Reinhart (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. 4, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, 789-874; RUBINSTEIN, Nicolai. “The History of the Word *Politicus* in Early-Modern

puede apreciar claramente que es una invención moderna. A pesar de que se deriva del adjetivo πολιτικός (que generalmente indica todo lo relacionado con la πόλις), el uso del sustantivo “política” es un fenómeno típicamente moderno.<sup>4</sup>

Esta sorprendente ruptura se vislumbra de manera más clara si consideramos que los antiguos griegos ni siquiera contaban con una palabra que correspondiera a nuestro término “política.” Para ellos, existía la πόλις, la ciudad-Estado concreta en la que habitaban, y τὰ πολιτικά, la versión sustantivada del adjetivo πολιτικός, que denotaba todas las cosas relacionadas a los asuntos de la ciudad-Estado. En otras palabras, el ámbito de la πόλις se concebía como coextensivo a la totalidad de la vida pública en general y no indicaba un tipo específico de actividad dentro de la esfera pública.

Más aún, τὰ πολιτικά, al igual que πολιτική τέχνη, refiere también a un tipo de conocimiento. Por lo tanto, los dos términos abstractos usados por los griegos para denominar lo que nosotros llamaríamos “política” refieren tanto a los asuntos de la πόλις —entendida en sentido amplio como el sitio de la vida pública en contraste con la vida privada, y no con un tipo de actividad específica dentro de ella<sup>5</sup>— como al conocimiento de dichos asuntos. Este uso del término está tan alejado del significado actual que asociamos con el término “política” que no sería exagerado decir que los griegos, a quienes se les ha atribuido el invento de la política, no tenían una palabra específica para designarla.

Claramente esto no significa que es incorrecto usar la experiencia griega como modelo de lo que la política es o pudiera ser; es posible tener una cosa y no nombrarla, o tenerla y nombrarla de manera distinta. Sin embargo, debemos ser conscientes de que cuando hablamos de la concepción griega de la política, lo hacemos con una palabra que fue inventada en una etapa posterior. En sentido estricto, es un anacronismo. Asimismo, dicha invención apunta a la emergencia

---

Europe.” En PAGDEN, Anthony (ed.). *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 41–56; VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics.” En *Political Theory*, vol. 20, no. 3, 1992, 473–95. Incluso teóricos influidos por la historia tales como Norberto Bobbio y Dolf Sternberger identifican que, a pesar de sus orígenes griegos, la palabra “política” es una invención moderna; véase BOBBIO, Norberto. “Diritto.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Dizionario di Politica*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990, 312–6 [“Derecho.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Diccionario de política*. Siglo XXI, México, 1997, 453–458]; BOBBIO, Norberto. “Politica.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Dizionario di Politica*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990, 800–9 [“Política.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Diccionario de política*. Siglo XXI, México, 1997, 1215–1225]; y STERNBERGER, Dolf. “Das Wort ‘Politik’ und der Begriff des Politischen.”

4 Anteriormente he abordado de manera más extensa esta genealogía, por lo que aquí me limitaré a indicar algunas rupturas fundamentales. Para una reconstrucción más detallada, véase BOTTICI, Chiara. *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*. Columbia University Press, Nueva York, 2014, 75–90.

5 La oposición entre la πόλις y el οἶκος es un lugar común [véase, por ejemplo, ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958, 28–37 (*La condición humana*. Paidós, Buenos Aires, 2009, 41–48)]. Sin embargo, habría que notar que la idea de una oposición rígida entre el οἶκος y la πόλις también puede ser una interpretación posterior. Por ejemplo, según Platón y Aristóteles, la πόλις se deriva de la división del trabajo y, por lo tanto, de la satisfacción de las necesidades básicas de la vida —una idea que sugiere una relación más fluida entre el οἶκος en tanto sitio primario para la satisfacción de las necesidades corporales y una forma superior de comunidad tal como la πόλις. Véase específicamente PLATÓN. *Diálogos IV: República*, 368b. Gredos, Madrid, 1986, 120; y ARISTÓTELES. *Política*, 1252b30. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

de algo nuevo y a la insuficiencia del vocabulario existente para designarlo. Por el contrario, en su vida cotidiana, los griegos antiguos sentían que la πόλις –el espacio concreto donde tenía lugar la vida pública– era suficiente para designar las actividades a las que normalmente denominamos “política.”

Cuando los antiguos griegos querían abordar dichas actividades en los términos más abstractos, no sentían la necesidad de hablar de “política”, sino que usaban dos expresiones (τὰ πολιτικά y πολιτικὴ τέχνη) que denotan tanto las “cosas relacionadas a la πόλις” como “el conocimiento de estas cosas.”<sup>6</sup> Es importante enfatizar este punto más a detalle antes de continuar. Específicamente, debemos recordar que τὰ πολιτικά es el título que se le da a los libros de Aristóteles que tratan sobre lo que nosotros denominamos “política” y, como veremos, la influencia de dicha obra es en gran medida responsable por la introducción del término “política” a nuestro vocabulario.<sup>7</sup>

La carencia de una palabra para la “política” en el griego antiguo es algo que no puede sino sorprender al genealogista-filólogo. Es aún más sorprendente la total ausencia de dicha palabra en el latín clásico. Los romanos –quienes eran, según algunos expertos, los más “políticos” de entre los pueblos antiguos<sup>8</sup>– ni siquiera sentían la necesidad de usar un término como “política.” Más aún, en el latín clásico no existe el adjetivo *politicus*, es decir el término que corresponde al griego πολιτικός. De hecho, *politicus* solamente aparece una vez en el latín clásico como un grecismo inusual, mientras que el sustantivo *politica* se introduce en el habla común hasta la Edad Media, después de la traducción del libro de Aristóteles sobre la política (τὰ πολιτικά).<sup>10</sup>

Éste es quizá el giro más sorprendente en lo que va de nuestra historia: los romanos, ese pueblo eminentemente político y quienes tomaron tanto de los griegos, no sintieron la necesidad de importar el término πολιτικός. Como los griegos, carecían de un sustantivo que correspondiera a nuestra “política”; además, tampoco tenían un adjetivo que correspondiera a nuestro “político”, para el que

6 Nótese que, en griego antiguo, el término τέχνη no sólo denota una técnica neutral, sino que también implica un conocimiento específico.

7 Como es bien sabido, Aristóteles jamás escribió un libro titulado Τὰ Πολιτικά. Sus obras publicadas incluían diálogos que se han perdido y de los que tenemos conocimiento gracias a diversos testimonios. Los textos que componen el *corpus* aristotélico son las notas que el Estagirita usaba en sus clases. De hecho, ni siquiera podemos afirmar que tengamos los textos de sus lecciones esotéricas: la configuración actual del *corpus* aristotélico se deriva de la edición a dichas notas que hizo Andrónico de Rodas, un discípulo tardío de los peripatéticos que dividió el *corpus* según la visión cultural del primer siglo a.C. y no de acuerdo a las intenciones de Aristóteles (véase ADORNO, Francesco. *La Formazione del Pensiero Filosofico dale Origine a Platone VI-VII Secolo*. Vol. 2 de *La Filosofia Antica*. Feltrinelli, Milán, 1961, 287).

8 Véase, por ejemplo, ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 7-8 [*La condición humana*, 21-22].

9 Esto puede deberse al hecho de que los romanos eran tan políticos que, en su universo lingüístico, la política abarcara la totalidad de la vida pública y, por ello, no tenían la necesidad de distinguir entre la política y otras esferas de la vida pública en general. Esto parece indicar que, tanto para los griegos como para los romanos, el campo semántico correspondiente a lo que hoy denominaríamos política era tan amplio que no hubiera sido necesario distinguirla de otras actividades públicas.

10 Véase RUBINSTEIN, Nicolai. “The History of the Word *Politicus* in Early-Modern Europe,” 41; y VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics.”

los griegos usaban πολιτικός. Los romanos tenían sus propios términos y quizá también sus propias cosas: los adjetivos *civilis* (civil), *publicus* (público) y *socialis* (social), así como los sustantivos *res publica* (literalmente, la “cosa pública”), *publica negotia* (los “asuntos públicos”) y la *res civilis* (la “cosa cívica”). Dichas palabra eran suficientes para designar lo que ellos querían decir sobre la política.<sup>11</sup>

No puedo abordar detalladamente aquí el nacimiento de la “política.”<sup>12</sup> Sin embargo, resulta indispensable enfatizar el hecho de que es un invento decisivamente moderno. En ese sentido, la ruptura con usos previos del término no podría ser más profunda. Para algunos, esta innovación es el resultado del curioso hecho de que cuando Wilhelm von Moerbeke tradujo los libros de Aristóteles sobre política (τὰ πολιτικά) al latín cerca de 1260, no usó las palabras estándar que por siglos se utilizaron en el latín (*socialis, civilis, publicus*), sino que importó directamente del griego los términos *politicus, politica* y *politicum*.<sup>13</sup> De entre los términos importados por von Moerbeke no sólo se encuentra el adjetivo *politicus*, sino también el sustantivo *politica*—una traducción muy excéntrica en ese tiempo pero que tendría innumerables consecuencias.

Esta decisión excéntrica quizá se deba al hecho de que von Moerbeke no estaba seguro del significado preciso de estos términos y decidió dejarlos en el original, aunque con una versión ligeramente latinizada (*politicus* en lugar de πολιτικός, *politica* en lugar de τὰ πολιτικά).<sup>14</sup> Así es como surge la pregunta: ¿el nacimiento de la “política” es meramente el resultado de una imprecisión? Aun si esta interpretación es correcta y el nacimiento de la “política” derivara en última instancia de una mala traducción, esto todavía no explica por qué el término eclipsó de manera tan exitosa las ilustres palabras en latín que los escritores habían usado por más de un milenio. Más aún, el solo hecho de que von Moerbeke tuviera dudas sobre su uso es ya un signo de que algo había cambiado: el mundo político del siglo XIII en Europa en el que escribió von Moerbeke no podía ser designado con las palabras que los romanos y la cristiandad latina habían utilizado en siglos anteriores.

Por otro lado, el hecho de que la palabra *politica* llegara al latín moderno mediante la traducción de la *Politica* de Aristóteles no resulta sorprendente. En un contexto en el que la batalla política más importante conllevaba una

11 El sustantivo πόλις fue traducido por los romanos como *civitas* y *societas*, un uso que todavía aparece en diversas fuentes de la modernidad temprana. El hecho de que la esfera de lo político se pensara en términos de *publicus, civilis* y *socialis* es en sí mismo significativo. Aunado a *civitas*—literalmente “ciudad”—, los romanos tradujeron el griego πόλις como *societas*, que, como su adjetivo correspondiente *socialis*, proviene de *socius*, que significa “aliado”, “asociado” o “compañero.” Esta es una innovación importante pues representa el primer paso hacia el nacimiento de lo social y, por lo tanto, de la distinción entre sociedad y política. Sin embargo, como ambos todavía se piensan en términos de *publicus*, podemos concluir que los romanos no concebían la “política” como un ámbito separado dentro del campo más general de lo público y lo social—o, al menos, que no pensaban que dicha distinción fuera tan crucial como para darle un nombre particular.

12 Este tema ya ha sido discutido a profundidad por Sellin, Viroli y Rubinstein. Véase n. 5 más arriba.

13 Véase la discusión de este tema en STERNBERGER, Dolf. “Das Wort ‘Politik’ und der Begriff des Politischen.”

14 Véase STERNBERGER, Dolf. “Das Wort ‘Politik’ und der Begriff des Politischen.”

confrontación directa con los defensores de la iglesia, la traducción y la circulación de la obra política de Aristóteles resultó ser una arma muy poderosa para defender la autonomía de una autoridad mundana. Si la πόλις se deriva del hecho de que, como lo explica Aristóteles, el hombre es un ζῷον πολιτικόν, entonces aquella se fundamenta en la naturaleza humana y, por lo tanto, posee su propia autonomía respecto de la iglesia. Para el siglo XIV, este argumento se había vuelto crucial para los oponentes del agustinismo. La discusión giraba alrededor de la idea de que, como lo decía Agustín, sin la justicia divina las asociaciones políticas humanas (*regna*) sólo podían ser *magna latrocinia* (bandas de ladrones),<sup>15</sup> por lo que resultaba necesario que el poder temporal se subordinara al espiritual y, por ende, a la iglesia.

Sin embargo, a pesar de la aparición del término *politica* en el medioevo tardío, no debemos olvidar que por siglos se siguió utilizando con un significado antiguo: el arte o la ciencia del gobierno. Como los términos correspondientes “física” y “economía,” “política” se usó por mucho tiempo para denotar las obras dedicadas al estudio de aquellas cosas que se relacionan con la πόλις y no a la cosa en sí misma.<sup>16</sup> El momento decisivo para el nacimiento de la “política” así entendida fue la revolución iniciada en los albores de la modernidad por los teóricos de la “razón de estado.”<sup>17</sup> Con esta expresión, Giovanni Botero se refiere a “el conocimiento de los medios apropiados para establecer, mantener y expandir un Estado, definido como un ‘dominio firme sobre un pueblo.’”<sup>18</sup> Solo por medio de esta revolución es que el término “política” cesa de tener su significado antiguo de filosofía civil —el conocimiento sobre los asuntos de la πόλις— y asume su sentido específicamente moderno del arte de preservar el Estado; con ello, se prepara el pasaje de un énfasis en el *conocimiento* hacia un énfasis en la *cosa* en sí misma.

Tras la decisión aparentemente arbitraria de un traductor al introducir el término *politica* al latín, existe una falla de sentido que se percibe vis-à-vis la emergencia de una novedad política radical: la del Estado soberano, entendido como el dominio firme sobre un pueblo dentro de un territorio. El Estado moderno, que apareció en Europa entre los siglos XVI y XVII,<sup>19</sup> era de hecho una forma de comunidad política sin precedentes, cuya novedad se vislumbra con mayor claridad si se considera que la Europa medieval se había caracterizado por un sistema de autoridades caótico y superpuesto, en donde ningún poder político podía declarar autoridad soberana sobre un territorio definido. En otras palabras,

15 AGUSTÍN, San. *La ciudad de Dios: Libros I-VII*. Gredos, Madrid, 2007, IV.4.

16 Véase BOBBIO, Norberto. “Politica,” 800 [“Política,” 1215].

17 Véase VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics.”

18 BOTERO, Giovanni. *Della Ragion di Stato*. FIRPO, Luigi (ed.). Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1948, 55; citado en VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics,” 420, n. 2.

19 La cronología del nacimiento de los Estados soberanos modernos todavía es un tema controversial entre intérpretes, aunque la mayoría concuerda en que el siglo XVII es un punto de quiebre. Para la naturaleza e historia de los Estados soberanos modernos, véase POGGI, Gianfranco. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*. Stanford University Press, Stanford, 1990; y PIERSON, Christopher. *The Modern State*. Routledge, Nueva York, 1996.

es solamente para designar y enfatizar la novedad radical de esta institución emergente que el pasaje del conocimiento de la cosa (“política” como filosofía cívica) a la cosa en sí misma (“política” como la actividad relacionada a los asuntos del Estado, es decir, de una parte de nuestra vida social) tiene lugar.<sup>20</sup>

A pesar de lo que comúnmente se asume, tomó mucho tiempo para que el término “política” fuera parte del vocabulario político cotidiano. En el siglo XVI, Maquiavelo –uno de los grandes teóricos de la razón de estado y contribuidor decisivo a la emergencia del concepto moderno de política como autónoma de la ética y la religión– jamás utilizó el término “política” (*politica*).<sup>21</sup> En su obra solamente utiliza la expresión *vivere politico* (vida política) un puñado de veces.<sup>22</sup> Sin embargo, Maquiavelo, como veremos más adelante, representa un punto de inflexión fundamental: a pesar de que el término “política” no fuera parte de su vocabulario, él estableció todo el dispositivo para que dicho concepto emergiera; es decir, para que la “política” fuera percibida como un dominio autónomo. Esto no debe de sorprendernos si consideramos que un siglo después, incluso Thomas Hobbes, al referirse a lo que nosotros llamaríamos “política,” mantiene principalmente el uso tradicional del latín y habla sobre un Estado (*commonwealth*), una traducción literal de *res publica*, que contrapone a la condición natural del hombre.<sup>23</sup> Por lo tanto, si es verdad que, en gran medida, Hobbes ha inventado el lenguaje filosófico en inglés (ya que anteriormente el latín era la lengua oficial de la filosofía), entonces debemos concluir que la “política” todavía no era parte integral de él.

Dondequiera que se sitúe el nacimiento del término “política,” es evidente que dicho término implicó una reducción notable del campo semántico. No es necesario que discutamos a detalle las vicisitudes del término moderno de “política.” Basta con señalar que para cuando Max Weber retoma el término en los inicios del siglo XX, éste se ha reducido a su núcleo semántico mínimo: ya no refiere a un conocimiento sobre la totalidad de la vida social, sino a una pequeña parte de la cosa en sí misma –ese tipo peculiar de poder que se caracteriza por el recurso potencial del uso legítimo de la coacción física.<sup>24</sup> Weber estaba tan

20 Hay un consenso general entre historiadores del pensamiento político respecto a la relación entre el nacimiento del término “política” y la emergencia del Estado moderno. Además de VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics,” véase BOBBIO, Norberto. “Politica” [“Política”]; SELLIN, Volker. “Politik;” y RUBINSTEIN, Nicolai. “The History of the Word *Politicus* in Early-Modern Europe.”

21 Si consideramos que otros teóricos de la razón de estado –tales como Botero– ya utilizaban sistemáticamente la palabra *politica*, es imposible no estar de acuerdo con la interpretación de Virolí, según la cual Maquiavelo es una ambivalente figura de transición. Véase VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics,” 487-90.

22 MACHIAVELLI, Niccolò. *Discourses on Livy*. University of Chicago Press, Chicago, 1996, 20–3, 49–52, 60–1, 109–13 [MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En *Obras*. Gredos, Madrid, 2011, 314-317, 347-349, 358, 411-414]. Sin embargo, con esta expresión Maquiavelo se refiere a vivir de acuerdo a ciertas leyes. Por esta aclaración, estoy en deuda con Jeremie Barthes.

23 Véase HOBBS, Thomas. “Introducción.” En *Leviathan*. Penguin Books, Londres, 1968, 81–83 [“Introducción.” En *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza, Madrid, 2009, 13-15].

24 Para esta definición, véase WEBER, Max. *Economy and Society*. University of California Press, Berkeley, 1978, 54–6 [Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica, México, 2008, 43-45].



obsesionado con las definiciones que su *Economía y sociedad* puede describirse como un intento de ofrecer una definición para cada aspecto de nuestra vida social. Lo anterior quizá explica por qué sus definiciones han sido tan importantes en la literatura. Sin embargo, para nuestra genealogía es importante notar que el éxito de una definición que reduce la política al Estado es inseparable del hecho de que refleja un cambio crucial que está ocurriendo en la vida política: es precisamente debido a la aparición del Estado moderno —una forma de comunidad política que se caracteriza por el monopolio soberano de la coacción legítima dentro de ciertos límites territoriales— que las personas sienten la necesidad de una nueva palabra.<sup>25</sup> Al enfrentarse a la transformación de la vida pública dentro de los Estados nación modernos, las personas sentían una sensación de novedad y eligieron el término “política” para expresarla.

Respecto a dicha visión tan restringida de la “política,” muchos pensadores se sintieron constreñidos. Esta resistencia marcó la segunda gran ruptura dentro de la genealogía del concepto que aquí nos compete. Afirmando que dicha restricción en el campo semántico del término “política” acarrearía una pérdida crucial, diversos autores buscaron inspiración en la antigüedad clásica para expandirlo de nuevo, mientras que otros crearon nuevos términos y añadieron nuevas connotaciones. Hannah Arendt es un ejemplo del primer tipo, pues vio el modelo de democracia ateniense como el epítome de la política real: ella atribuye a los griegos la invención de la política, mientras que ve en la modernidad el ascenso de lo social, lo cual se ilustra de manera ejemplar en la emergencia de la pregunta social en la Revolución francesa.<sup>26</sup> Ya debería ser evidente que, desde un punto de vista filológico, esto es propiamente un anacronismo porque los griegos no contaban con la palabra “política.” La modernidad dio a luz a lo social, como piensa Arendt, solamente porque de igual forma dio a luz a la “política,” separándola tanto de lo público como de lo social. Regresaremos a Arendt más adelante, pero lo que habría que enfatizar en este punto es que ella, al igual que otros autores, pensaba que la identificación de la política con la actividad que tiene lugar dentro de Estados-nación modernos era demasiado limitada. Su respuesta fue la de intentar expandir el lenguaje mediante la imposición de sentidos nuevos y alternativos al término “política.” En la mayoría de los casos, el resultado fue una expansión del núcleo semántico del término y no un retorno imposible a los antiguos.

El intento de ampliar el núcleo semántico del término “política” también puede notarse, como ocurre comúnmente, en la creación de nuevas palabras: tanto la expresión “lo político” como el término “biopolítica” deben entenderse como parte de dicho intento. No puedo abordar a detalle las vicisitudes del término

25 Para las novedades que trae consigo el Estado moderno, véase POGGI, Gianfranco. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*; y BOBBIO, Norberto. *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica*. Einaudi, Turín, 1985 [*Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*. Fondo de Cultura Económica, México, 2012].

26 Véase ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 38-49 [*La condición humana*, 48-59].

“lo político,” pero mencionaré solamente el hecho de que apunta a un retorno al adjetivo que, como ya hemos visto, se origina mucho antes de la era moderna. Sin embargo, el interés por el término ha recaído en su forma sustantivada: “lo político.” Al reflexionar sobre el significado de este giro de la “política” a “lo político,” Pierre Rosanvallon ha señalado el cambio de perspectiva que está en juego: de la política entendida como el conflicto weberiano por el monopolio de la coacción legítima dentro del Estado moderno hacia una examinación del contexto, de las condiciones ontológicas necesarias para la existencia de la política como tal.<sup>27</sup>

Ya sea que se esté o no de acuerdo con Rosanvallon, es relevante para lo que nos concierne que la emergencia del término apunta de nuevo a la necesidad de una ampliación semántica, lo cual refuerza la idea de una segunda ruptura fundamental en nuestra genealogía. Con estas dos rupturas en mente —primero, la invención moderna de la política en sí misma y, segundo, los diversos intentos para ampliar sus campos semánticos—, ahora podemos enfocarnos en la biopolítica.

### 3. La emergencia de la “biopolítica”

El término “biopolítica,” utilizado célebremente por Michel Foucault en los setenta,<sup>28</sup> ganó terreno posteriormente en los debates públicos y académicos, de la mano de los términos correspondientes construidos con el sufijo “bio”: bioética, bioderecho, biomedicina, biotecnología, bioguerra, bioterrorismo, bioarmas, bioeconomía, etc. Estas nuevas palabras apuntan a un rol distinto o, al menos, más significativo de la noción de vida (βίος). Volveremos a esto más adelante, pero por el momento basta con notar que el concepto de biopolítica mantiene un énfasis típicamente moderno en los mecanismos institucionales del poder, mientras que simultáneamente incluye un tipo de conocimiento, tal como era el caso en la noción antigua de política. Para decirlo de la manera más clara, la política es —tanto para Weber como para Foucault— algo que tiene que ver con el poder, aunque con una diferencia fundamental: para Foucault el poder es ubicuo porque es inseparable del saber.<sup>29</sup> Consecuentemente, al igual que “lo político”, el término

27 Véase ROSANVALLON, Pierre. *Pour une histoire conceptuelle du politique*. Seuil, París, 2003. La noción de lo político que fue acuñada por Carl Schmitt [véase SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. University of Chicago Press, Chicago, 1996 (*El concepto de lo político*. Alianza, Madrid, 2009)] y ha sido desarrollado recientemente por Chantal Mouffe en su modelo agonista de democracia [véase MOUFFE, Chantal. *On the Political*. Routledge, Londres, 2005 (*En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009)]. Sobre la noción más amplia de “lo político” como *le politique* en el contexto francés, véase ROSANVALLON, Pierre. “Towards a Philosophical History of the Political.” En CASTIGLIONE, Dario y HAMPSHER-MONK, Ian (eds.). *The History of Political Thought in a National Context*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001. Véase también LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*, Seuil, París, 1986; y GAUCHET, Marcel. *La condition politique*. Gallimard, 2005, 504–557.

28 La palabra tiene diversos usos que datan de inicios del siglo XX. Para una reconstrucción cuidadosa de la historia del término, véase CUTRO, Antonella. *Biopolítica: Storia e attualità di un concetto*. Ombra Corte, Verona, 2005.

29 Esto también explica por qué, en mi opinión, Foucault no es tan consistente en su uso de los términos

“biopolítica” también apunta a una ampliación semántica decisiva. Veamos a continuación qué tipo de ampliación está en juego y por qué era necesaria.

Para Foucault, tal ampliación, y por lo tanto dicho término, era necesaria para denotar lo que él consideraba que era un cambio profundo en la naturaleza del poder político moderno. Según Foucault, mientras que la soberanía clásica era un poder enfocado en el control de la vida mediante la amenaza constante de dar muerte, la nueva forma del poder que emerge a mediados del siglo XIX es una que se enfoca en promover y preservar la vida.<sup>30</sup> En sus palabras, mientras que el poder soberano —simbolizado por la espada— era esencialmente un poder de matar, un poder para quitar la vida o dejarla morir, el nuevo biopoder se manifiesta como “un poder de *hacer* vivir y *dejar* morir.”<sup>31</sup> Con ello se entiende la importancia adquirida por la vida biológica como un medio en donde el poder se expresa.

En el análisis de Foucault, es en el siglo XIX cuando emerge “la consideración de la vida por parte del poder;” este es el momento en el que lo biológico pasa a ser del dominio del Estado, o al menos el momento en el que la tendencia hacia el control estatal de lo biológico se vuelve particularmente significativo.<sup>32</sup> En esta reconstrucción, el surgimiento de la biopolítica se manifiesta en la inclusión sistemática de disciplinas tales como la demografía, la higiene pública, el control de la natalidad, etc., en las prácticas del gobierno. Este cambio manifiesta un intento directo por parte del gobierno de controlar la vida, no meramente mediante la amenaza de dar muerte (el poder de la espada), sino incitando, promoviendo y disciplinando la vida.

Mientras que para Foucault este punto denota una gran diferencia entre las formas clásicas de soberanía y la biopolítica, Giorgio Agamben ha enfatizado cómo la biopolítica se inscribe en el núcleo de la modernidad desde su nacimiento. Para Agamben, la paradoja de la soberanía moderna es precisamente que siempre ha estado simultáneamente dentro y fuera del orden jurídico, puesto que su poder deriva de su capacidad para decidir el estado de excepción y, por lo tanto, de dar muerte a sus propios sujetos.<sup>33</sup> Mientras que el paradigma moderno, al menos desde Hobbes, ha justificado la existencia de un poder soberano en términos de

---

“biopoder” y “biopolítica,” los cuales en ocasiones parecen ser intercambiables. Sobre lo anterior, véase HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009, 57 [*Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*. Akal, Madrid, 2011, 71-72].

30 Nótese, sin embargo, que esta cronología es incierta y cambia de un texto a otro. Por ejemplo, Foucault parece situar el inicio de este proceso mucho antes en FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Vintage Books, Nueva York, 1990. [*Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI, México, 1998].

31 FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, 136 [*Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, 165]; véase también FOUCAULT, Michel. “*Society Must be Defended*”: *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Picador, Nueva York, 2003, 241 [*Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 218].

32 FOUCAULT, Michel. “*Society Must be Defended*”: *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, 239-240 [*Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*, 217-218].

33 Véase AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, Stanford, 1998, 15–70 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia, 2006, 27-89].

su capacidad de garantizar la seguridad de sus ciudadanos, Agamben revela la sorprendente paradoja que se encuentra en su núcleo: el soberano es el soberano porque puede garantizar nuestra seguridad potencialmente dándonos muerte de manera impune. En ese sentido, como nos recuerda el título de su obra, todos somos *homini sacri* (hombres sagrados), seres humanos sacrificiales, a quienes – como la correspondiente figura en el derecho romano– se les puede dar muerte impunemente.<sup>34</sup>

Por lo tanto, Agamben puede afirmar que lo auténticamente político es la nuda vida, pues el soberano, quien tiene el derecho de dar muerte impunemente, está al mismo tiempo dentro y fuera del orden jurídico. Esto se manifiesta en su capacidad de decidir el estado de excepción, lo cual hace de los campos de concentración nazis no una desviación de la modernidad, sino el epítome de su paradigma biopolítico.<sup>35</sup> Consecuentemente, mientras que los antiguos griegos todavía eran capaces de distinguir entre ζωή (nuda vida) y βίος (la vida determinada, tal como en las expresiones βίος πολιτικός o βίος θεωρητικός), y por ende también entre la esfera de lo doméstico (οἶκος) y la de la πόλις, esta posibilidad está clausurada para nosotros porque la vida en sí misma se ha transformado en la cuestión política por excelencia.<sup>36</sup>

A pesar de que Agamben ubica el nacimiento de la biopolítica en los inicios de la modernidad, él está de acuerdo con la idea fundamental de Foucault: mientras que, por milenios, el hombre fue tal como lo describió Aristóteles –un animal vivo con la capacidad adicional de existir políticamente–, el hombre específicamente moderno es un animal cuya política pone en entredicho su existencia como ser vivo. No es casualidad, por ende, que las políticas racistas del nazismo sean para ambos autores el punto culminante del giro biopolítico<sup>37</sup>: el nazismo llevó la interrelación entre el derecho soberano a matar y el mecanismo del biopoder que está inscrito en el desarrollo de todo Estado al punto paroxístico del campo de exterminio.<sup>38</sup> Por lo tanto, para ambos autores, la biopolítica culmina en una forma de *tanatopolítica*.

En ese sentido, no es sorprendente que Achille Mbembe haya resumido las perspectivas de Foucault y Agamben respecto a la soberanía moderna mediante el

34 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 79-83 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 104-110].

35 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 129-131 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 162-166].

36 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 1-3 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 9-11].

37 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 129-160 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 162-202]; FOUCAULT, Michel. "Society Must be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, 259 [*Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*, 233-234].

38 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 129 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 163-164]; FOUCAULT, Michel. "Society Must be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, 260 [*Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*, 234-235].

término “necropolítica.”<sup>39</sup> Según Mbembe, la soberanía reside en

el poder de y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder.<sup>40</sup>

Precisamente porque la naturaleza biopolítica de la soberanía moderna se expresa en el derecho a determinar “quién puede vivir y quién debe morir,” el racismo debe ser un elemento crucial de la política moderna desde sus orígenes: lejos de ser una aberración dentro del camino moderno hacia la libertad y la racionalidad, el campo de concentración nazi simplemente es una extensión dentro del territorio europeo de las técnicas biopolíticas de terror que Occidente ha ejercido por mucho tiempo en sus colonias –ya sea mediante la exterminación de pueblos nativos o mediante la dominación total de cuerpos de esclavos en el sistema de plantaciones.

Aunque la lectura poscolonial de Mbembe de las obras de Foucault y Agamben merecería mayor espacio del que le puedo otorgar en el presente texto, es relevante notar cuán fácilmente las aproximaciones de Foucault y Agamben pueden derivar en interpretaciones “necropolíticas.” Ahora bien, la cuestión central que nos compete es si ésta es la única manera de pensar la biopolítica. ¿La biopolítica siempre niega la vida mientras la sostiene? Roberto Esposito ha tratado de revertir el paradigma tanatopolítico del nazismo en su opuesto para elaborar un modelo afirmativo de biopolítica que se configure no como una política *sobre* la vida (*sulla vita*), sino como una política *de* la vida (*della vita*).<sup>41</sup>

Para lograrlo, Esposito transforma los tres sitios donde el nazismo desplegó su biopoder –el cuerpo, el nacimiento y la norma– en términos afirmativos, los cuales potencialmente pueden desviar el giro biopolítico que vivimos de su conclusión fatal.<sup>42</sup> No obstante, aunque apunta hacia la necesidad de superar el modelo tanatopolítico, Esposito no logra superarlo exitosamente. Esto es evidente en el hecho de que la muerte sigue apareciendo en su obra y, de manera significativa, cuando habla del nacimiento: tal parece que incluso cuando aborda el nacimiento, Esposito lo hace desde el punto de vista de la muerte, entendiéndola como el evento que dota de sentido y determina nuestro horizonte existencial. De hecho, en su intento de transformar la tanatopolítica del paradigma inmunitario – que culmina en el nazismo– en la biopolítica afirmativa de lo que denomina *communitas* (comunidad), más o menos explícitamente asume el paradigma moderno que relaciona la existencia de la comunidad política a la posibilidad de

39 Véase MBEMBE, Achille. “Necropolitics.” En *Public Culture*, vol. 15, no. 1, 2003, 11–40 [*Necropolítica; Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina, España, 2011, 19–76].

40 MBEMBE, Achille. “Necropolitics,” 11–12 [*Necropolítica; Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, 19–20].

41 Véase ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008 [*Bios: Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006].

42 ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*, 146–190 [*Bios: Biopolítica y filosofía*, 265–306].

la muerte. Desde su obra temprana respecto a la noción de comunidad, Esposito ha pensado consistentemente el término de *communitas* en conjunto con nuestra propia fragilidad respecto a la posibilidad de morir. Por lo tanto, ha sido incapaz de elaborar una forma de pensar la política que se deslinde de la muerte.<sup>43</sup>

Ahora bien, este énfasis en la muerte es una actitud que va más allá de Foucault y Agamben. Como ha enfatizado Adriana Cavarero, siguiendo a Arendt, los filósofos —al menos desde Platón— han tendido a considerar a los seres humanos como seres-para-la-muerte. Muy rara vez han adoptado la perspectiva opuesta de verles como seres-tras-el-nacimiento,<sup>44</sup> un hecho curioso en sí mismo dada la prioridad ontológica del nacimiento sobre la muerte. Esto es así ya que, aunque es cierto que somos seres-para-la-muerte, es igualmente cierto que lo somos porque, en primer lugar, somos seres-tras-el-nacimiento. A los filósofos les gusta recordarnos la primera verdad (que vamos a morir), pero tienden a olvidarse de la segunda (que hemos nacido).

Lo anterior tiene consecuencias fundamentales respecto a la manera en la que se enmarca la política, ya que aproximarse a los seres humanos desde la perspectiva de la muerte conlleva abordarlos de una manera específica. En primer lugar, orilla a un desinterés respecto a la diferencia entre cuerpos que pueden dar vida y cuerpos que no (y la consistente indiferencia de los teóricos biopolíticos previamente mencionados acerca de la naturaleza generizada [*gendered nature*] del cuerpo, lo cual es sorprendente en sí mismo).<sup>45</sup> Abordar a los seres humanos como primordialmente seres-tras-el-nacimiento no sólo pone énfasis en el hecho de que los cuerpos nunca son neutrales en cuestión de género, sino que también apunta al hecho de que esto deriva en una manera particular de concebir a los seres humanos. La muerte es uno de los pocos eventos en nuestra vida en los que estamos solas, mientras que en el nacimiento siempre, y necesariamente, estamos acompañadas. Esto es así porque mientras puedo darme muerte a mí misma —esto es, puedo anticiparme a ella y suicidarme— literalmente soy incapaz de darme a luz a mí misma. Esta particularidad del nacimiento tiene una significación doble. En primer lugar, apunta al hecho de que para dar a luz es necesario contar con

43 Véase ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press, Stanford, 2009 [*Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2007].

44 Entre las notables excepciones se encuentra Hannah Arendt [véase, por ejemplo, ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press, Chicago, 1996, 54–5 y 146–8 (*El concepto de amor en san Agustín*. Encuentro, Madrid, 2001, 81–82); y ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*. Schocken Books, Nueva York, 2005, 126–7 (¿Qué es la política? Paidós, Barcelona, 2015, 77)]. Véase también CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*. Ombre Corte, Verona, 2009, quien toma mucho de Arendt; y O'BYRNE, Anne. *Nativity and Finitude*. Indiana University Press, Bloomington, 2010, quien se enfoca en la relación entre natalidad y finitud, y por ello reintroduce el tema de la muerte. Considerando el trabajo académico feminista más reciente que se mueve en la misma dirección, véase SCHOTT, Robin May (ed.). *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Indiana University Press, Bloomington, 2010; mientras que DIPROSE, Rosalyn; ZIAREK, Ewa Plonowska. “Time for Beginners: Natality, Biopolitics, and Political Theology.” En *philoSOPHIA*, vol. 3, no. 2, 2013, 107–120, se enfocan específicamente en la biopolítica, lo hacen en el contexto del debate australiano del 2005 respecto a la licencia de la droga RU486.

45 Para un mayor tratamiento de la naturaleza generizada de las operaciones biopolíticas, véase DIPROSE, Rosalyn; ZIAREK, Ewa Plonowska. “Time for Beginners: Natality, Biopolitics, and Political Theology.”

alguien más: al menos en nuestra situación actual, un donador de esperma u otro ser humano que tenga útero. La situación puede cambiar en el futuro, en caso de que se desarrollen vientres artificiales, pero es algo que todavía está por verse. En segundo lugar, mientras que la muerte es algo que puedo darme *a mí misma*, el nacimiento es algo que sólo puedo darle *a alguien más*. De nuevo, la situación puede cambiar en el futuro, en caso de que sea posible la clonación humana, pero aún eso jamás afectaría el hecho fundamental de que dar a luz siempre incluye a un otro: este otro incluso podría ser un doble exacto a nosotras, un duplicado perfecto, pero tendría que ser otro en tanto distinguible de nosotras en espacio y tiempo.

En suma, mientras que la muerte es algo que podemos *darnos* a nosotras mismas anticipándonos a ella, el nacimiento siempre es algo que *recibimos* de un otro. El cuerpo que puede morir solo siempre nace de alguien más. Sorprendentemente, a pesar de esta peculiaridad del nacimiento, la mayoría de los filósofos se han enfocado en la muerte.<sup>46</sup> En ese sentido, no es casualidad que, desde la filosofía griega, el término “mortales” (βροτοί) se convirtiera en un sinónimo de “seres humanos.”<sup>47</sup> Según Cavarero, los filósofos privilegian la muerte sobre la vida porque conciben a la filosofía como una actividad que separa el alma de la prisión corporal que adquirió en el nacimiento. Mientras que las mujeres están confinadas en el espacio del cuerpo, la filosofía es la actividad que prepara a los hombres para la liberación del alma de su aprisionamiento corpóreo y, por tanto, también los prepara para la muerte.<sup>48</sup> En suma, es precisamente por el afincado dualismo entre el cuerpo y el alma, que tan comúnmente ha sido utilizado para relegar a las mujeres a la esfera de las necesidades corporales, que los filósofos (occidentales) han privilegiado consistentemente a la muerte por encima del nacimiento.

Sin embargo, si tomamos el camino opuesto y consideramos a los seres humanos como seres-tras-el-nacimiento, emerge una perspectiva completamente distinta.<sup>49</sup> En términos filosóficos más generales, se vuelve evidente que la vida siempre ha estado al centro de la política, no sólo porque la vida y sus necesidades son temas políticos fundamentales, sino también porque el nacimiento –como lo afirma Arendt– es el momento político por excelencia.<sup>50</sup> Si es cierto que la muerte es el momento en donde necesariamente estamos solas, mientras que el nacimiento

46 Para las razones por las que los filósofos tienden a privilegiar la muerte, véase ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. BEINER, Ronald (ed.). University of Chicago Press, Chicago, 1996 [*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. BEINER, Ronald (ed.). Paidós, Barcelona, 2003]; y CRITCHLEY, Simon. *The Book of Dead Philosophers*. Vintage Books, Nueva York, 2008 [*El libro de los filósofos muertos*. Taurus, México, 2009].

47 El hecho de que “mortales” continúe siendo utilizado como sinónimo de “seres humanos” expresa qué tan arraigado está dicho prejuicio en nuestra cultura. Véase CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone*, 55 y 75.

48 Véase CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone*, 21-39.

49 Además de la obra de Arendt y Cavarero, véase también O'BYRNE, Anne. *Nativity and Finitude*, quien elabora su pensamiento partiendo de la obra de Arendt, Dilthey, Heidegger y Nancy.

50 Como ya he mencionado, este es el punto desarrollado por Arendt en su lectura de Agustín [véase, por ejemplo, ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, 54-5 y 146-8 (*El concepto de amor en san Agustín*, 81-82); y ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*, 126-7 (¿Qué es la política?, 77)]. Esto ha sido recientemente retomado por Cavarero en *Nonostante Platone*.



siempre es en común, entonces tenemos que concluir que el nacimiento, más que la muerte, debe estar en el centro de nuestro pensamiento político. Podemos morir rodeadas de personas e incluso podemos coordinar un suicidio colectivo, pero es un hecho que nuestro cuerpo muere solo, mientras que en el nacimiento siempre está acompañado: no hay nacimiento que no sea en común. Para ponerlo en los términos de Arendt, “el milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción.”<sup>51</sup> El hecho de que los recién nacidos llegan constantemente al mundo no explica meramente cómo es posible lo nuevo, sino por qué y cómo la pluralidad, sin la cual es imposible cualquier política, tiene lugar.<sup>52</sup>

Si la política presupone pluralidad, debemos concluir que el nacimiento precede a la muerte como el momento político fundamental. El hecho de que esta verdad elemental haya sido ignorada tan sistemáticamente no tiene que ver solamente con que la mayoría de los filósofos que constituyen el canon filosófico occidental han sido varones. Habiendo experimentado el nacimiento sólo al inicio de su vida, es fácil entender por qué tienden a olvidarse de ello. Seguramente se hubiera escrito una genealogía de la política muy distinta si las mujeres hubieran tenido una mayor participación. Aun así, también debemos recordar que la mayoría de las sociedades han tratado de regular y disciplinar este “milagro” del nacimiento de diversas maneras.<sup>53</sup>

Asimismo, lo anterior apunta al hecho de que el poder ejercido sobre el cuerpo de las mujeres, percibidos como los cuerpos primordialmente a cargo de dar vida, nunca ha sido el puro poder de la espada. Siempre ha sido biopoder porque siempre ha sido un poder enfocado en incitar, mantener y disciplinar la vida –y nótese que no sólo estoy pensando en la vida individual sino también en la vida de la población, en la política del cuerpo. Enfatizando el mecanismo de la soberanía moderna, los pensadores biopolíticos comúnmente han asumido de manera implícita la ficción jurídica moderna de un portador de derechos de género neutral. Sin embargo, hay una gran diferencia entre ser un *homo sacer* y una *femina sacra*. En palabras de Carole Pateman, detrás del contrato social siempre ha habido un “contrato sexual” mediante el cual los cuerpos de las mujeres han

51 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 247 [*La condición humana*, 266].

52 Sin embargo, deberíamos notar que Arendt no es muy consistente en su tratamiento de la natalidad, la cual a veces parece coincidir con el nacimiento biológico, mientras que en otros casos parece encontrar su realización plena en lo que ella llama “segundo nacimiento:” esto es, el momento en el que se atestiguan nuevos comienzos en palabras y acciones [véase ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 176 (*La condición humana*, 201)]. Creo que esto es consecuencia de su aparato conceptual y de su noción tan específica de la política, la cual no le permite considerar plenamente el rol político del cuerpo generizado. Respecto al concepto de “segundo nacimiento,” véase BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, Bloomington, 2006, quien enfatiza que el nacer siempre implica ser bienvenido y, por lo tanto, el ser nombrado; en ese sentido, el segundo nacimiento no se sobrepone al primero sino que ocurren simultáneamente.

53 Un buen comienzo para investigar este tema sigue siendo la obra maestra de Simone de Beauvoir, la cual describe extensamente cómo la capacidad de dar vida ha sido un sitio crucial para el ejercicio del patriarcado. Véase BEAUVOIR, Simone de. *Le Deuxième Sexe*. Gallimard, París, 1949 [*El segundo sexo*. México: Debolsillo, 2015].



sido disciplinados, controlados, mantenidos y obligados a dar vida.<sup>54</sup> Agamben tiene razón en decir que la vida misma es lo auténticamente político, pero esto no es así porque se le pueda *dar muerte*: propiamente, la vida es política porque *nace*. Para resumir este punto, si abordamos lo anterior desde la perspectiva de los cuerpos que son capaces de dar vida, no podemos sino concluir que la política (moderna) es biopolítica precisamente porque es geneapolítica mucho antes de ser tanatopolítica –donde geneapolítica es un término que deriva de la unión del término griego para “nacimiento” (γενεά) con el término “política.”<sup>55</sup>

#### 4. Geneapolítica maquiaveliana

En lugar de mencionar una lista interminable de todas las prácticas disciplinarias que han sometido a las mujeres menstruantes, embarazadas y productoras en las sociedades patriarcales,<sup>56</sup> quiero mostrar la imbricación entre la política moderna y la biopolítica de los cuerpos de las mujeres enfocándome en un filósofo que la evidenció claramente en los albores de la modernidad: Nicolás Maquiavelo. Tal imbricación emerge vívidamente si se aborda su obra política y literaria simultáneamente. De hecho, hay una división disciplinaria en juego aquí: las mujeres raramente aparecen en las obras políticas de Maquiavelo y están confinadas a sus obras de teatro y poesía, por lo que los teóricos políticos se han enfocado en lo primero y han cedido el análisis de la obra literaria a los teóricos literarios.<sup>57</sup>

Consecuentemente, los teóricos políticos han ignorado lo que he denominado las ideas geneapolíticas de Maquiavelo: como partidario de la importancia de la fuerza en la política, Maquiavelo claramente está consciente de que no es a través del poder de la espada que la política se ha ejercido sobre el cuerpo femenino. Mientras que sus escritos políticos afirman que, dado que el príncipe no puede estar seguro de ser amado por sus sujetos, es más seguro ser temido,<sup>58</sup> en *La mandrágora* –su obra maestra literaria–, Maquiavelo clarifica aquéello añadiendo lo

54 Véase PATEMAN, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford University Press, Stanford, 1989 [*El contrato sexual*. Anthropos, Barcelona, 1995].

55 Por lo tanto, *geneapolítica* combina γενεά con “política,” la cual –como ya vimos– no existía en la Grecia antigua. Por ello, propiamente hablando es un anacronismo pero uno que utilizo conscientemente para mostrar los límites de la noción de *tanatopolítica*.

56 Para quien esté interesado en esta línea, la cual rebasa los límites del presente texto, el punto de partida indiscutible sigue siendo *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, por su análisis tanto de los mitos de la feminidad como de la experiencia vivida de las mujeres, desde sus años de formación hasta su situación actual.

57 Una notable excepción es la obra seminal de Hanna Fenichel Pitkin: PITKIN, Hanna Fenichel. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago University Press, Chicago, 1984; y más recientemente DURING, Lisabeth; POOLE, Ross. “Rape and the Republic.” Conferencia presentada en el simposio *Philosophy and Social Science* en Praga, 2012, obra que retomaré en mi lectura de *La mandrágora* de Maquiavelo. Para una posible lectura feminista de Maquiavelo, véanse los ensayos compilados en FALCO, Maria J. (ed.). *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*. University of Pennsylvania Press, University Park, PA, 2004.

58 Véase MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*. SKINNER, Quentin y PRICE, Russell (eds.). Cambridge University Press, Cambridge, 1988, 59 [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. En *Obras*. Gredos, Madrid, 2011, 146].

siguiente: le donne si sogliono con le buone parole condurre dove altri vuole [a las mujeres se las lleva a donde uno quiere sólo con buenas palabras].<sup>59</sup>

El hecho de que *La mandrágora* –probablemente el primer libro escrito por Maquiavelo tras *El príncipe*– debe leerse en continuidad con éste, ha sido ignorado constantemente.<sup>60</sup> Mientras que *El príncipe* teoriza la autonomía de la política señalando el rol fundamental de las virtudes políticas (las del zorro y el león), que son independientes de la moral y la religión, el despliegue del argumento se ve amenazado por la aparición de lo desconocido e impredecible: la *fortuna*. Mientras leemos el complejo capítulo 25 de *El príncipe*, la fortuna amenaza con destruir al más prudente y virtuoso de los príncipes: es como “uno de esos ríos torrenciales que, al enfurecerse, inundan los llanos, asuelan árboles y edificios, arrancan tierra de esta parte y se la llevan a aquélla.”<sup>61</sup> Ante dicho poder, el príncipe solamente puede intentar contener y limitarlo “mediante malecones y diques.”<sup>62</sup>

Tras dar algunos consejos provisionales (aunque ineficaces) y habiendo notado que para contener a la fortuna el príncipe debería ser capaz de adaptarse a circunstancias que mutan constantemente,<sup>63</sup> Maquiavelo cambia la metáfora de la fortuna-río por otra que aparece recurrentemente en sus escritos: “la fortuna es mujer y, es necesario, si se la quiere poseer, forzarla y golpearla.”<sup>64</sup> Quisiera enfatizar la dimensión erótica de este pasaje, la cual puede pasar desapercibida en la traducción. El original italiano reza así: “la fortuna è donna; et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla.”<sup>65</sup> Además de la exhortación a la acción –lo cual es típico del temperamento de Maquiavelo–, debemos notar que los términos italianos tienen una connotación sexual evidente: *tenerla sotto* se refiere a la posición sexual canónica de las mujeres, *batterla* evoca el ritmo del acto sexual y *urtarla* (golpearla) añade un tono sexista e incluso sádico a la escena.

Esta curiosa metáfora que cierra la obra maestra de Maquiavelo y que, como han indicado muchos teóricos, inaugura la modernidad política occidental, ha sido sujeta a un sinnúmero de interpretaciones. ¿Qué significa que la *fortuna* sea una mujer? ¿Qué implica el hecho de que sea necesario construir malecones y diques

59 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Mandrake*. En SICES, David y ATKINSON, James B. (eds.). *The Comedies of Niccolò Machiavelli*. Hackett Publishing, Indianapolis, 2007, 192–3 [MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*. En *El príncipe; La mandrágora*. Cátedra, Madrid, 1999, 201].

60 Todavía se discute la periodización de los escritos de Maquiavelo. Para el caso de *La mandrágora*, véase la introducción de James B. Atkinson en *The Comedies of Niccolò Machiavelli*.

61 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 85. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 169].

62 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 85. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 169].

63 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 86. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 170].

64 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 87. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 170]. Pitkin analiza la tradición completa de dichas metáforas, la cual se remite hasta la diosa romana Fortuna y continúa en su reinterpretación medieval. Aunque es evidente que Maquiavelo se separa de la tradición medieval, en la que la fortuna es un agente de providencia divina, no podría afirmarse que recupere la tradición antigua porque la *fortuna* de Maquiavelo no tiene las características de una diosa. Véase PITKIN, Hanna Fenichel. *Fortune is a Woman*, 144.

65 MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*. En BERTELLI, Sergio (ed.). *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Vol. 1 de *Opere*. Feltrinelli, Milán, 1960, 101.

para controlarla? Se han dado innumerables respuestas a estas cuestiones,<sup>66</sup> pero lo que se ha ignorado comúnmente es que *La mandrágora*, probablemente escrita unos años después de *El príncipe*, puede contener una respuesta directa a tales preguntas. Permítaseme recordar brevemente la trama.

Lucrecia, la heroína de la obra, es conocida por su belleza, la cual ha orillado al astuto Callimaco a abandonar París para ir a Florencia e intentar seducirla. Desafortunadamente (o afortunadamente, como veremos), ella también es conocida por su castidad: está casada con el viejo y acaudalado Nicias, a quien le es completamente fiel. Sin embargo, además de ser estúpido, Nicias quiere ser padre de un varón y Lucrecia no ha logrado dárselo. Para cumplir su propio deseo, Callimaco —quien encarna todas las virtudes del príncipe maquiaveliano— solicita la ayuda de Ligurio, un parásito, Timoteo, un fraile, y la madre de Lucrecia. Tras persuadir a Nicias de que la esterilidad de su mujer se puede curar con una poción a base de mandrágora pero que matará al primer hombre que se acueste con ella, Callimaco logra meterse a la cama de la bella Lucrecia con consentimiento de su marido. Sin embargo, persuadir a Lucrecia resulta mucho más difícil de lo esperado; a lo largo de la obra, ella es presentada no sólo como bella sino como tan virtuosa que es “capaz de gobernar un reino.”<sup>67</sup> Es sólo ante los argumentos eruditos del doctor, que ha estudiado ciencias y ha resuelto los problemas de fertilidad de los soberanos franceses, y por medio del poder pastoral de su confesor, que Lucrecia finalmente da su consentimiento a lo que ella percibe como un vituperio, un abuso de su cuerpo. Como aprenderemos en la consecuente obra de teatro de Maquiavelo, *Clizia*, la unión será bendecida por todos los hombres de la obra y Nicias tendrá la dicha de un varón que garantizará la continuidad de la familia (y, por lo tanto, también de la república). En el caso de Lucrecia, ella también parece haber ganado algo. Tal y como le expresa a Callimaco al final de la obra:

Ya que tu astucia, la estupidez de mi marido, la simpleza de mi madre, y la avaricia de mi confesor me han llevado a hacer algo que por mí misma nunca habría hecho, quiero creer que sea celeste disposición el que así haya sido, y que yo no soy quién para rehusar lo que el cielo quiere que acepte. Así que te tomo como señor, amo y guía: tú eres mi padre, tú mi defensor, y quiero que seas tú todo mi bien; y lo que mi marido ha querido para una noche quiero yo que lo tenga para siempre.<sup>68</sup>

66 Sólo para dar algunos ejemplos, para Cassirer *fortuna* es el residuo mítico de la filosofía política de Maquiavelo, la cual expresa en todo momento el intento de la racionalidad científica occidental por dominarlo [véase CASSIRER, Ernst. *The Myth of the State*. Yale University Press, New Haven 1946, 156-162 (*El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, 185-193)], mientras que para Leo Strauss no hay nada mítico en esta noción, pues simplemente denota cualquier “accidente extrínseco” que puede sucederle a un hombre sin responsabilidad alguna, por lo que la personificación es meramente un recurso retórico [véase STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press, Chicago, 1978, 216 (*Meditación sobre Maquiavelo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964, 260-261)].

67 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Mandrake*, 175 [MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*, 192].

68 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Mandrake*, 269 [MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*, 239].

En la fantasía maleocrática de Maquiavelo, Lucrecia gana un hijo y un amante, pero también ha perdido algo: ella, que era capaz de gobernar un reino al inicio de la obra, ahora se ha subordinado felizmente a los placeres de ser gobernada.<sup>69</sup> Por otro lado, Callimaco ha probado ser la encarnación perfecta de lo que Maquiavelo describe en *El príncipe*, cuya metáfora final vale la pena citar extensivamente para mostrar su continuidad con *La mandrágora*:

Ésta es, por cierto, mi opinión: es mejor ser impetuoso que cauto, porque la fortuna es mujer y, es necesario, si se la quiere poseer, forzarla y golpearla. Y se ve que se deja someter más por éstos que por quienes fríamente proceden. Por ello, es siempre, como mujer, amiga de los jóvenes, pues éstos son menos cautos, más fieros y le dan órdenes con más audacia.<sup>70</sup>

Constreñida como un río entre los diques de una casa, Lucrecia —como todas las mujeres de su tiempo— experimenta el poder primordialmente como biopoder, como un poder que domina la vida: su propia vida, pero también la vida que ella es obligada a dar a luz. Y esto es así porque, a fin de cuentas, la continuidad del linaje de Nicias y de la república misma recaen en el cuerpo de las mujeres.

## 5. Conclusiones

Ahora podemos decir, invirtiendo la frase aristotélica replanteada por Foucault, que las *mujeres* siempre han sido animales cuya existencia como seres vivos ha sido puesta en cuestión por parte de la política. Por lo tanto, la política siempre ha sido biopolítica porque, de cualquier manera que la concibamos, siempre ha cuestionado nuestra existencia en tanto seres vivos que han *nacido*. Dicho de otra forma, la política es biopolítica porque es *geneapolítica* antes de ser *tanatopolítica*.

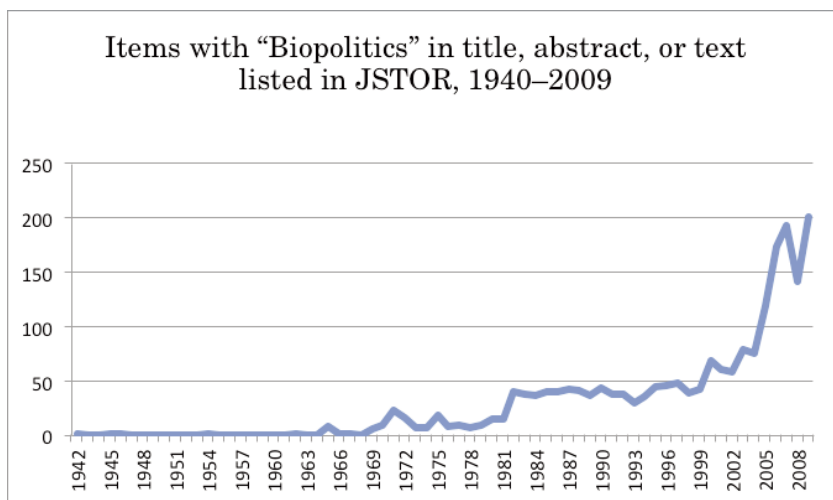
En este punto del argumento una podría preguntarse: si la política siempre ha sido biopolítica, ¿por qué surgió este término en este momento histórico particular? Una razón es la tendencia capitalista a intensificar la relación entre la política y la vida. A través de los desarrollos tecnológicos del siglo pasado y la incorporación de la vida misma en los mecanismos de producción, los seres humanos han podido penetrar en los mecanismos de la vida de una manera nunca antes vista. Por lo tanto, el término “biopolítica” emerge para referir a la capacidad del estado de apropiarse el poder sobre la vida biológica. Al igual que el nacimiento del Estado moderno le dio a la política una autonomía que jamás había poseído anteriormente —justificando con ello el nacimiento de un término nuevo, “política”— así también las transformaciones capitalistas que han convertido a la vida en un problema político fundamental han ocasionado un giro biopolítico que requiere de un nuevo término para denominarlo, a saber “biopolítica.”

<sup>69</sup> En este punto, al igual que sobre la relación entre violación y república, estoy en deuda con DURING, Lisabeth; POOLE, Ross. “Rape and the Republic.”

<sup>70</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 87. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 170].

Es probable que Foucault hubiera estado de acuerdo con esto, afirmando que la necesidad del concepto y la palabra “biopolítica” resulta de una intensificación de la captura de la vida por parte del poder. Sin embargo, Foucault tiende a desatender cómo distintas técnicas biopolíticas impactan a cuerpos diversamente generizados; tanto así que no tiene sentido, cuando se traen a cuenta tales diferencias, hablar sobre una época clásica de la soberanía cuando el poder aparentemente era solo el poder de la espada. El poder ejercido sobre los cuerpos de las mujeres en las sociedades patriarcales siempre ha sido biopolítico. Y solamente si vemos a los seres humanos primordialmente como seres-para-la-muerte –en oposición a seres-tras-el-nacimiento– es que podemos ignorar la diferencia entre los cuerpos que son obligados dar vida y los que no. Lo que ha cambiado con el giro biopolítico descrito por Foucault es que dichas técnicas biopolíticas ahora incluyen a todo género.

Sería provechoso notar que, a pesar de que Foucault empezó a utilizar el término “biopolítica” en los setenta, fue mucho después cuando el término se volvió prominente en los debates públicos. La gráfica debajo ilustra la frecuencia de la palabra en revistas académicas publicadas entre 1940 y el 2009 recopiladas en JSTOR, una enorme biblioteca digital que incluye más de 2,000 publicaciones. Considerando el número de artículos, libros, panfletos, etc. que incluyen el término “biopolítica” en sus títulos, resúmenes o en el cuerpo del texto y que provienen de todas las disciplinas (historia, filosofía, política, ciencias, etc.) y subdisciplinas (estudios de área, etc.), es claro que su primer auge se da en los ochenta.<sup>71</sup>



71 Esta gráfica refleja los datos disponibles hasta agosto de 2013. Sin embargo, debe notarse que la mayoría de las revistas en JSTOR tienen un retraso de 3-5 años en la inclusión de su material a la base de datos. Por lo tanto, la gráfica no se extiende más allá del 2009.

Nótese que los ochenta fueron los años en los que las sociedades occidentales empezaron a procesar las críticas de la segunda ola feminista, con su vigoroso cuestionamiento de los “diques y malecones” que habían sometido a las mujeres en la esfera privada por siglos. Pero el resultado más sorprendente es que la cumbre en el uso del término es mucho más reciente: alrededor del 2006 –esto es, en los años en los que proliferan las clínicas de género y los debates sobre las identidades transexuales y su regulación.

A pesar de ser sumamente breve, un análisis del uso de los términos en los debates académicos confirma que, si es verdad que la vida siempre ha sido crucial para la política, nunca lo ha sido al grado y con tal inclusividad de género como lo es hoy. Un aforismo célebre acerca de los límites que la naturaleza misma impone al poder político –que A. V. Dicey tomó de un escritor del siglo XVIII y volvió famoso– reza así: “Es un principio fundamental de los abogados ingleses que el parlamento puede hacer todo excepto transformar en hombre a una mujer y en mujer a un hombre.”<sup>72</sup> Vivimos en una época en la que, por el contrario, los parlamentos pueden y, de hecho, legislan sobre el cambio de sexo. Las nuevas posibilidades tecnológicas y políticas han vuelto obsoleto dicho aforismo. Es con el fin de señalar tal novedad, así como el fracaso del vocabulario existente para designarlo, que un nuevo término ha emergido y florecido. Como diría Mefistófeles, “en el momento justo.”

---

72 DICEY, Albert Venn. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. St. Martin's Press, Nueva York, 1959, 43.

## 6. Bibliografía

- ADORNO, Francesco. *La Formación del Pensiero Filosófico dale Origine a Platone VI–VII Secolo*. Vol. 2 de *La Filosofia Antica*. Feltrinelli, Milán, 1961.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford, 1998. Versión en castellano: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspina. Pre-Textos, Valencia, 2006.
- AGUSTÍN, San. *La ciudad de Dios: Libros I-VII*. Trad. Rosa Ma. Marina Sáez. Gredos, Madrid, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. BEINER, Ronald (ed.). University of Chicago Press, Chicago, 1996. Versión en castellano: ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. BEINER, Ronald (ed.). Paidós, Barcelona, 2003.
- ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press, Chicago, 1996. Versión en castellano: ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Encuentro, Madrid, 2001.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958. Versión en castellano: ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novalés. Paidós, Buenos Aires, 2009.
- ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*. Schocken Books, Nueva York, 2005. Versión en castellano: *¿Qué es la política?* Trad. Rosa Sala Carbó. Paidós, Barcelona, 2015.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Julián Marías y María Araujo. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.
- BEAUVOIR, Simone de. *Le Deuxième Sexe*. Gallimard, París, 1949. Versión en castellano: BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Trad. Juan García Ponce. México: Debolsillo, 2015.
- BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, Bloomington, 2006.
- BOBBIO, Norberto. “Diritto.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Dizionario di Politica*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990, 312–6. Versión en castellano: BOBBIO, Norberto. “Derecho.” En BOBBIO, Norberto;

- MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Diccionario de política*. Trad. Raúl Crisafio, Alfonso García et al. Siglo XXI, México, 1997, 453-458.
- BOBBIO, Norberto. "Politica." En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Dizionario di Politica*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990, 800-9. Versión en castellano: BOBBIO, Norberto. "Política." En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Diccionario de política*. Trad. Raúl Crisafio, Alfonso García et al. Siglo XXI, México, 1997, 1215-1225.
- BOBBIO, Norberto. *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica*. Einaudi, Turín, 1985. Versión en castellano: BOBBIO, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*. Trad. José F. Fernández Santillán. Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- BOTERO, Giovanni. *Della Ragion di Stato*. FIRPO, Luigi (ed.). Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1948.
- BOTTICI, Chiara. *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*. Columbia University Press, Nueva York, 2014.
- CASSIRER, Ernst. *The Myth of the State*. Yale University Press, New Haven 1946. Versión en castellano: CASSIRER, Ernst. *El mito del Estado*. Trad. Eduardo Nicol. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*. Ombre Corte, Verona, 2009.
- CRITCHLEY, Simon. *The Book of Dead Philosophers*. Vintage Books, Nueva York, 2008. Versión en castellano: CRITCHLEY, Simon. *El libro de los filósofos muertos*. Trad. Alejandro Pradera. Taurus, México, 2009.
- CUTRO, Antonella. *Biopolitica: Storia e attualità di un concetto*. Ombra Corte, Verona, 2005.
- DICEY, Albert Venn. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. St. Martin's Press, Nueva York, 1959.
- DIPROSE, Rosalyn; ZIAREK, Ewa Płonowska. "Time for Beginners: Natality, Biopolitics, and Political Theology." En *philoSOPHIA*, vol. 3, no. 2, 2013, 107-120.
- DURING, Lisabeth; POOLE, Ross. "Rape and the Republic." Conferencia presentada en el simposio *Philosophy and Social Science* en Praga, 2012.



- ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Trad. Timothy Campbell. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008. Versión en castellano: ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Trad. Timothy Campbell. Stanford University Press, Stanford, 2009. Versión en castellano: ESPOSITO, Roberto. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- FALCO, Maria J. (ed.). *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*. University of Pennsylvania Press, University Park, PA, 2004.
- FOUCAULT, Michel. "Society Must be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Trad. David Macey. Picador, Nueva York, 2003, 241. Versión en castellano: FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Trad. Robert Hurley. Vintage Books, Nueva York, 1990. Versión en castellano: FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinázú. Siglo XXI, México, 1998.
- GAUCHET, Marcel. *La condition politique*. Gallimard, París, 2005.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust: A Tragedy*. Trad. John Hills. Whittaker and Company, Londres, 1840. Versión en castellano: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Trad. Pedro Gálvez. Plaza & Janés, Barcelona, 1986.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009. Versión en castellano: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Akal, Madrid, 201.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Penguin Books, Londres, 1968. Versión en castellano: HOBBS, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Trad. Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 2009.
- LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*, Seuil, París, 1986.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Discourses on Livy*. Trad. Harvey Mansfield y Nathan Tarcov. University of Chicago Press, Chicago. Versión en castellano: MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito*

- Livio*. En *Obras*. Trad. Antonio Hermosa Andújar. Gredos, Madrid, 2011.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*. En BERTELLI, Sergio (ed.). *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Vol. 1 de *Opere*. Feltrinelli, Milán, 1960. Versión en castellano: MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. En *Obras*. Trad. Antonio Hermosa Andújar et al. Gredos, Madrid, 2011.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *The Mandrake*. En SICES, David y ATKINSON, James B. (eds. y trad.). *The Comedies of Niccolò Machiavelli*. Hackett Publishing, Indianapolis, 2007. Versión en castellano: MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*. En *El príncipe; La mandrágora*. Trad. Helena Puigdoménech. Cátedra, Madrid, 1999.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*. Trad. Russell Price. SKINNER, Quentin y PRICE, Russell (eds.). Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Versión en castellano: MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. En *Obras*. Trad. Antonio Hermosa Andújar et al. Gredos, Madrid, 2011.
- MBEMBE, Achille. “Necropolitics.” En *Public Culture*, vol. 15, no. 1, 2003, 11–40. Versión en castellano: MBEMBE, Achille. *Necropolítica; Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Trad. Elisabeth Falomir Archambault. Melusina, España, 2011, 19-76.
- MOUFFE, Chantal. *On the Political*. Routledge, Londres, 2005. Versión en castellano: MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. Trad. Soledad Laclau. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- O’BYRNE, Anne. *Natality and Finitude*. Indiana University Press, Bloomington, 2010.
- PATEMAN, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford University Press, Stanford, 1989. Versión en castellano: PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Trad. Ma. Luisa Femenías. Anthropos, Barcelona, 1995.
- PIERSON, Christopher. *The Modern State*. Routledge, Nueva York, 1996.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago University Press, Chicago, 1984.
- PLATÓN. *Diálogos IV: República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1986.
- POGGI, Gianfranco. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*. Stanford University Press, Stanford, 1990.

- ROSANVALLON, Pierre. *Pour une histoire conceptuelle du politique*. Seuil, París, 2003.
- ROSANVALLON, Pierre. "Towards a Philosophical History of the Political." En CASTIGLIONE, Dario y HAMPSHER-MONK, Ian (eds.). *The History of Political Thought in a National Context*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- RUBINSTEIN, Nicolai. "The History of the Word *Politicus* in Early-Modern Europe." En PAGDEN, Anthony (ed.). *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 41–56.
- SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. Trad. George Schwab. University of Chicago Press, Chicago, 1996. Versión en castellano: SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Trad. Rafael Agapito. Alianza, Madrid, 2009.
- SCHOTT, Robin May (ed.). *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Indiana University Press, Bloomington, 2010.
- SELLIN, Volker. "Politik." En BRUNNER, Otto; CONZE, Werner y KOSELLECK, Reinhart (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. 4, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, 789–874.
- STERNBERGER, Dolf. "Das Wort 'Politik' und der Begriff des Politischen." En *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 24, no. 1, 1983, 6-14.
- STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press, Chicago, 1978. Versión en castellano: STRAUSS, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*. Trad. Carmela Gutiérrez de Gamba. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.
- VIROLI, Maurizio. "The Revolution in the Concept of Politics." En *Political Theory*, vol. 20, no. 3, 1992, 473–95.
- WEBER, Max. *Economy and Society*. Trad. Ephraim Fischhoff et al. ROTH, Guenther y Wittich, Claus (eds.). University of California Press, Berkeley, 1978. Versión en castellano: WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Trad. José Medina Echavarría et al. Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

Traducción del inglés: Gonzalo Bustamante Moya

III

RESEÑAS

*EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE MICHEL FOUCAULT. CARTOGRAFÍA HISTÓRICA DEL PODER Y DIAGNÓSTICO DEL PRESENTE.* LUIS FÉLIX BLENGINO. MADRID, ESCOLAR Y MAYO EDITORES, 2018.

En el presente ensayo, Luis Félix Blengino expone algunos desarrollos del pensamiento foucaultiano para sostener la tesis del pensador francés de que la gubernamentalización del Estado abrió el camino hacia la dominación neoliberal que es, también, la que padecemos nosotros en la actualidad; una dominación neoliberal caracterizada por las relaciones fijas de poder. Por tanto, Blengino se preocupa por trazar un diagnóstico del presente, que se hace inteligible cuando siguiendo a Foucault superpone el triángulo de las tecnologías del gobierno (soberanía – disciplina- gobierno securitario y de control) al triángulo de las tecnologías de gubernamentalización del Estado (seguridad – economía política – población). Aunque, previamente, se expondrán en el libro las distintas formas de gubernamentalización, así como el franqueamiento de los umbrales que marcan la irrupción de algo nuevo que no puede ser asimilado al orden anterior de la modernidad.

Pero hacer un diagnóstico del presente supone, al mismo tiempo, la necesidad de reflexionar acerca de las posibles prácticas de resistencia al estado de dominación neoliberal que se da en el presente. La tesis principal del libro, en este sentido, es que para Foucault el neoliberalismo es capaz de convertir las prácticas de resistencia de los sujetos en meras *astucias*; para que esto no sucediera, por el contrario, las prácticas de la libertad que se dan en el presente – como la ascesis y el cuidado de sí – deberían articularse con las luchas contra la dominación social, por una parte, y

contra la explotación económica por otra, sin olvidarnos por supuesto de las luchas contra los dispositivos de la subjetivación. Es decir, nos encontramos ante un libro que pone a Foucault en el centro de la teoría y la praxis de la política, lo que debemos agradecer a su autor.

Así, en el Capítulo I, Blengino seguirá a Bidet para exponer que no se produce un abandono de Foucault de la “hipótesis Nietzsche”, es decir de concebir el poder como guerra, en favor de la hipótesis de la gubernamentalización de los Estados. Bidet trata de mostrar que no se produce el abandono de una hipótesis por otra, sino que ambas siguen funcionando de manera complementaria. Blengino comparte estas apreciaciones y, por otra parte, sugiere que la lectura que Collier hace de Foucault se centra demasiado en lo sincrónico, en los sistemas de correlación de elementos heterogéneos, en detrimento de los sistemas de dominantes epocales. Sin embargo, para Blengino el sistema de dominantes permitiría explicar tanto los sistemas de correlaciones, como el análisis epocal.

En el Capítulo II, el autor expone la teorización foucaultiana de los umbrales de la modernidad. Uno de estos consistiría en en el momento cartesiano, en el que se llega a admitir que sólo el conocimiento es lo que permite al sujeto acceder a la verdad, produciéndose la descalificación del “cuida de ti mismo” en favor del “conócete a ti mismo”. Otro sería el momento de Hobbes, cuya obra sirve a Foucault para explicar el tránsito de la soberanía al poder. El de Maquiavelo sería aquel momento que marcaría la sustitución del derecho de espada por la racionalidad, por un autor a quien le interesa en especial la relación príncipe-súbditos, relación que más tarde (en la modernidad) será trasladada a la relación entre gobernantes y gobernados. Por último, la fisiocracia, como bisagra

entre los tratados políticos y la reflexión liberal sobre el gobierno económico.

Cómo Foucault analiza la emergencia de la Razón de Estado como racionalidad immanente a la entidad estatal a partir de la obra de Botero, aparece en el Capítulo III, donde también se expone el estudio foucaultiano de la diferencia entre el jefe político griego – como capitán a cargo del timonel- y el pastor – cuyo correlato es la mortificación del mundo-, además de cómo el poder pastoral, en el que el hombre necesitará una guía para llegar a Dios a través de la observancia de unas normas *virtuosas*, acabará por ampliarse a las cuestiones de Estado, de modo que surgirán nuevos pastores: economistas y publicistas. Surgirán también las tecnologías de la diplomacia, como correlato de la consolidación de Europa, y la tecnología de la policía como correlato de la población gobernada que es, por tanto, distinta al pueblo capaz de resistencia.

El estudio que el pensador francés hace del liberalismo se expone en el Capítulo IV. El método de Foucault, que habrá tomado de Paul Veyne, consistiría en el nominalismo en la historia, en considerar que los universales como el Estado no existen para analizarlos desde el punto de vista del poder gubernamentalizado. Este sería definido como el poder que tendría por blanco a la población, así como una forma mayor de la economía política, además de conllevar la preeminencia del tipo de poder de gobierno sobre los tipos soberanos y disciplinarios, y el resultado de un proceso histórico. El liberalismo es entendido por Foucault como una forma de ese poder gubernamentalizado que produce libertad controlada y orientada hacia su consumo, y que considera a los sujetos como predecibles, cuantificables e identificables, de modo que la normalización de estos consistiría

en hacer interactuar las atribuciones de normalidad y lograr que las atribuciones menos favorables se asimilaran a las que lo fueran en mayor medida. La sociedad civil se constituiría precisamente como el correlato de esa acción de gobierno.

En el Capítulo V se enuncia la genealogía de la gubernamentalidad neoliberal, cuyo antecedente más reciente lo encuentra Foucault en la reactivación de la cuestión de la soberanía y la función del Estado en Alemania, tras la Segunda Guerra Mundial; es decir, en el ordoliberalismo. Este, para desvincular al pueblo del nazismo, debía refundar la legitimidad del Estado y puso la soberanía económica como fundamento de la entidad estatal, con que la instancia productora de derecho público acabaría siendo la economía. Blengino investiga la lectura que hace el pensador francés respecto a las diferencias entre el liberalismo y el ordoliberalismo alemán, entre la que podemos mencionar la novedad de que este último introduce la competición formal como mediación de todas las relaciones sociales e, incluso, como fundamento del propio Estado de Derecho. Sin embargo, el ordoliberalismo es aún un neoliberalismo naciente, en el que los sujetos que quedan fuera del juego económico no son considerados como responsables y se les proporciona atención asistencial; por el contrario, en el neoliberalismo todo sujeto es considerado portador de capital y responsable de las decisiones de maximizar o invertir dicho capital.

Por tanto, una de las características que distinguirían al neoliberalismo sería un cambio en la concepción del *homo economicus*, lo que no conllevaría que cualquier comportamiento fuera económico, sino que la rejilla de inteligibilidad del poder sobre el sujeto sería precisamente esa; con el neoliberalismo, la economía pasará a formar parte del análisis

de la racional de los sujetos y las relaciones sociales. Además, y como consecuencia, se planificará la inversión en esos «capitales humanos». Cabe señalar que la sujeción de los individuos dependerá ahora de las intervenciones del poder sobre el campo de acción de los sujetos. Esto es señalado por Blengino en el Capítulo VI, uno de los más interesantes, donde ejemplifica todo esto con el caso de la criminalidad en el neoliberalismo; ya no se recurrirá al punto de vista del juez, o del psiquiatra, sino que se partirá del punto de vista del criminal, buscando cuál podría haber sido la explicación económica de su conducta. La política penal no se encargará ya tanto de castigar como de asignar el punto óptimo, a nivel económico, de la tasa de crimen permitida. Los propios neoliberales admiten lo que podrían parecer defectos de esa concepción del *homo economicus*; a saber, la falta de información a la hora de tomar decisiones, así como el hecho de que los comportamientos irracionales no se puedan contabilizar ni predecir de antemano; todo eso, según nos recuerda Blengino, es lo que Foucault entiende que sirve en el *homo economicus* precisamente para negar toda posibilidad de aparición del *homo politicus*. La política ambiental del neoliberalismo no reemplaza a la política de sociedad del ordoliberalismo sino que la hace pasar por un cálculo económico que posibilita regular su aplicación en el marco jurídico y económico. La condición para que los sujetos sean gobernados en la actualidad es esa regulación espontánea que produce el poder de gobierno a través de la intervención en el campo de acción de los sujetos. Esa política ambiental incluye las tecnologías de subjetivación, a partir del cálculo económico del «capital humano».

En el Capítulo VII se desarrolla el diagnóstico de la situación actual de la dominación. Algunas cuestiones ya

las hemos ido comentando a lo largo del presente texto, pero cabría señalar que en este apartado Blengino analiza el desarrollo de los pares *estado de dominación/liberación*, relacionado con la idea de la revolución, y el par de *relaciones de poder/prácticas de libertad*, vinculado a la resistencia. Señala que Foucault había concebido esos conceptos en términos absolutos, pero posteriormente el pensador francés matizaría su posición pues, pensados en términos absolutos, esos conceptos excluían la historia y por tanto la política. Es especial, Foucault cambiaría su concepción del estado de dominación; esto resultará de vital importancia pues, si las relaciones de poder en el neoliberalismo resultaran absolutamente fijas, entonces toda práctica de resistencia sería imposible. Es ese cambio en la concepción del estado de dominación lo que le permite al pensador francés llegar a la conclusión antes mencionada, a saber, que actualmente las prácticas de resistencia en el estado de dominación (relativo) del neoliberalismo acaban siendo reducidas a simples *astucias* al no articularse con las luchas contra la dominación social, la explotación económica, y las formas de subjetivación neoliberal. Por su parte, el neoliberalismo se sirve de la política ambiental, la responsabilización de los individuos más allá de las condiciones socioeconómicas, y la constitución de consensos a través de los *mass media*. Pero no podemos concluir este importante apartado sin referirnos a la cuestión estratégica; Foucault nos recomienda que, a la hora de articular prácticas de la resistencia, pongamos en relación términos dispares (como el dispositivo del empleo asalariado y la tecnología de la policía, por poner un ejemplo) para de esta forma mostrar las correlaciones entre los términos y advertir el punto en que las relaciones de poder se hallan bloqueadas;

es decir, nos invita a hacer una cartografía del poder y de la situación de dominación neoliberal.

Por último, el libro se cierra con los Capítulos VIII y IX, que proponen algunas consideraciones acerca del debate de los viajes de Foucault, en especial a Irán, y de la importancia que estos habrían tenido para el devenir de su pensamiento. Quizás estas cuestiones se alejen de la pretensión de hacer una cartografía del poder y un diagnóstico del presente, pero resulta interesante la narración de cómo Foucault – al contrario que Moro en *Utopía*– descentró la mirada gracias a esos viajes. La versión más extendida dentro del ámbito académico sería que en sus escritos iraníes, el pensador francés abandonaría a Nietzsche para abrazar a Kant. Por el contrario, Blengino señala que Nietzsche seguirá siendo importante tras dichos escritos.

Ya en el apartado de las conclusiones, se recuerdan las diferentes definiciones foucaultianas de la política, que no se excluyen entre sí; desde la primera concepción de la política como continuación de la guerra (civil) por otros medios, invirtiendo la fórmula de Clausewitz; pasando por la definición de 1979, que afirma que todo es político en tanto que forma parte de la hegemonía social, pero nada lo es en el sentido de que para eso debería ineludiblemente de ser combatido por una subjetividad; hasta la última definición, política como combate entre las diferentes formas de gobernar. En definitiva, nos encontramos ante un libro que pone a Foucault en el centro de la teoría y la praxis de la política, lo que debemos agradecer a Blengino.

VÍCTOR ATOBAS (SEUDÓNIMO)

*RETORNO A ATENAS. LA DEMOCRACIA COMO PRINCIPIO ANTIOLIGÁRQUICO.* JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA. SIGLO XXI, MADRID, 2019

José Luis Moreno Pestaña es un interesante filósofo español que ha trabajado de manera rigurosa e innovadora varios frentes de investigación.

Básicamente podemos decir que han sido tres: la sociología del cuerpo y los trastornos alimentarios (*La cara oscura del capital erótico* y *Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*); la sociología de la filosofía española (*La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*); y finalmente, que lo que ahora nos interesa, la filosofía política. El conjunto forma parte de la concepción híbrida de la filosofía que tiene el autor, en su caso claramente vinculado a la sociología (en la línea de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron). Es una concepción que él contraponen a la escolástica, que se basaría en un trabajo sobre los textos filosóficos independientemente de las condiciones biográficas y sociales de su producción.

Respecto a sus trabajos de filosofía política Moreno Pestaña se ha ocupado de la obra de Michel Foucault y sus implicaciones políticas. Publicó un libro basado en su tesis doctoral *Convirtiéndose en Foucault* y luego *Foucault y la política*, al margen de otros artículos de reconocido interés. Posteriormente se ha centrado en el área de la filosofía política, sobre



todo de formas democráticas como el sorteo. Lleva años estudiando la democracia ateniense y su posible actualización y las lecturas que hacen de ella el mismo Foucault, Cornelius Castoriadis y Jacques Rancière. Este libro recoge y , en algún sentido, concluye todas estas reflexiones. La cuestión es saber que nos puede aportar hoy estas investigaciones, que es lo que podemos aprender de ellas. El libro es denso, riguroso y sugerente. Está muy bien estructurado en ocho capítulos, muy bien trabados todos ellos, pero que no voy a resumir aquí: lo dejo para el lector de un ensayo que aconsejo sin reservas. Me voy a centrar, en cambio, en algunos de los puntos que me han interesado.

Como punto de partida el interesante debate que se da en Francia a principios de los 80 dentro de la izquierda. Contextualizado en una crisis del marxismo a finales de los 70 y la influencia de Hannah Arendt (en su planteamiento de separar lo político de lo social) y Jürgen Habermas ( en su reflexión sobre la racionalidad de los fines y la comunicación en el registro de lo político). Debate centrado en la ruptura entre una izquierda estatista y otras autogestionaria, la llamada “segunda izquierda” a partir de las teorizaciones de Pierre Rosanvallon y Bernard Manin. Foucault y Castoriadis (de la misma generación pero que se ignoran mutuamente) se situarán en este segundo grupo y se interesarán por él desde su rechazo radical a la izquierda estatista. Y, al mismo tiempo, y junto a un más

joven Jacques Rancière critican la naturalización de las jerarquías, contra la cual se enfrentarán los tres con total determinación. Foucault parece ser, por otra parte, el más influenciado por el neoliberalismo y el que no combina su crítica al estatismo con una perspectiva anticapitalista. Parece seducido por la idea de capital humano, que Marx había descartado en *El Capital* y que Pierre Bourdieu de la desigualdad de la transmisión cultural. Foucault parece derivar hacia una alternativa ética desvinculada de la política. Vuelve a los clásicos, pero no le interesa la arquitectura institucional democrática. Aparece un interés por la gestión democrática de la economía y una reflexión por los modelos políticos que llevarán a interesarse por Atenas. El tema de la autogestión económica remite al mercado. Castoriadis será el que insistirá más en que el mercado no está vinculado necesariamente al capitalismo y que puede y debe ser combinado con una cierta y limitada planificación democrática que recoja las preferencias de los consumidores. Es posible combinar la igualdad con el mercado, pero en el capitalismo no existe. Tenemos después el tema de la gubernamentalidad democrática. Castoriadis insistirá en ella. Foucault en cambio, no. Para él se ha dado una gubernamentalidad propiamente socialista, que ha utilizado la liberal (socialdemócrata) o disciplinaria (comunista). Foucault parece encuadrarse, aunque sea con distancia crítica, en el paradigma liberal (al contrario que Castoriadis y Rancière)

que significará el final del poder pastoral. Aunque la alternativa ética de las técnicas de sí la desmarca de la propuesta neoliberal. Hay por tanto en Foucault una clara ambigüedad con respecto al liberalismo. Pero como él defenderá el mercado contra el exceso de gobierno (mientras Castoriadis mantiene que es contra el capitalismo).

Rancière se centra, como Castoriadis y a diferencia de Foucault, en el tema de la igualdad. Por esta razón, mientras la mirada de Foucault se orienta primero hacia Edipo y la tragedia y después hacia las escuelas alejandrinas y romanas, ellos quieren aprender de la Atenas democrática y de mecanismos como el sorteo y la rotación. Castoriadis y Rancière plantean dos sentidos en su recuperación del pasado. Por una parte, que debe plantearnos extraer enseñanzas nuevas para el presente y, por otra, estas enseñanzas nuevas deben abrir el camino a la creatividad política. Castoriadis utiliza la noción de “germen”, que es el anuncio de un acontecimiento donde se manifiesta la autonomía humana. Y Rancière el de anacronía, que es la revitalización del pasado para la emancipación presente. Castoriadis gana a Rancière en precisión, ya que se toma la molestia de reconstruir el contexto, mientras que Rancière se limita a trazar las líneas que le interesan en su perspectiva de defensa radical de la igualdad. Castoriadis se enfrenta así con un problema importante ¿En qué medida la democracia ateniense se

sostiene en la exclusión de las mujeres y la esclavitud? Pero su respuesta es que, sin obviar la cuestión queda claro que la creatividad ateniense aparece de manera singular en un marco social en el que la esclavitud y la exclusión de las mujeres era general.

Volviendo a Foucault, Moreno Pestaña se plantea más a fondo la posición ético-política que formula el filósofo francés a partir del retorno a los clásicos grecorromanos de su última etapa. Su defensa de la ética y de la política es elitista (su visión de la democracia lo es en términos de competencia de élites). Esto le hace señalar una cuestión interesante, que es la captación del carácter aristocrático de la democracia asamblearia. Lo hace a partir del planteamiento de Max Weber, que entiende la democracia directa como privilegio de los notables, los que sin vivir de la política viven para ella. Pero donde destaca Foucault es en la reflexión sobre el sujeto ético en el contexto alejandrino y romano. Destaca su análisis del estoicismo, que sin ser individualista ofrece unas técnicas muy sofisticadas para la autonomía personal. Foucault rechaza también el tópico de que en la época alejandrina y romana la vida política se empobreciese. De esta manera los dos últimos cursos los dedicará a la política ateniense, vinculado a la *parresía* o el coraje de decir la verdad. En ningún momento analiza Foucault las medidas antioligárquicas, como los salarios públicos o el sorteo. Separa la historia institucional (*isegoría* e *isonomía*, derecho a expresarse y leyes

iguales para todos) de los conflictos de legitimidad, que relaciona con la *parresía*. Aunque sabe, por supuesto, que la *parresía* implica la *isegoría*, aunque no al revés. Como Hobbes y Hanna Arendt centra la lucha por el prestigio en el centro de las asambleas democráticas. Lo que ocurre es que, en definitiva, la democracia griega pierde su fuerza al amputarla del sorteo, la rotación de cargos y los salarios públicos. Pero esto no quiere decir que el análisis foucaultiano no nos ayude, ya que nos permite discernir las desigualdades en los espacios democráticos como las asambleas.

Es interesante el complejo tema del significado actual de Pericles, tanto a partir del tratamiento de Michel Foucault como la de Castoriadis. Parte del riguroso estudio de la historiadora contemporánea, Nicole Loreaux. La famosa *Oración fúnebre* de Pericles fue elaborada por Tucídides. Quiere eliminar los anacronismos y señalar la distancia que separan los dos mundos, el suyo y el nuestro. Señala la dimensión aristocrática de Pericles. Castoriadis idealiza los elementos democráticos contenidos en la Oración, lo contrario que Foucault, para el que Pericles es una especie de monarca democrático, es decir una combinación de derechos formales iguales y de desigualdad real de prestigio. Se pone de manifiesto algo paradójico en la democracia: por una parte, sin palabra verdadera no habría democracia, pero por otro lado la palabra franca es también un riesgo en la democracia. Hay que matizar que la palabra franca (*parresía*),

para Foucault, es un asunto de élites políticas. Pero ignora procedimientos fundamentales como el sorteo, que justamente Castoriadis señalará para insistir en los elementos democráticos. Desde aquí querrá reivindicar elementos para el socialismo libertario. Hay que formular plantea Moreno Pestaña, cuál puede ser una filosofía política desde la democracia antigua y para la nuestra. Reflexión a la que nos ayudan los análisis de Castoriadis, Foucault y Rancière. Hay, por tanto, tres momentos históricos implicados: la democracia ateniense antigua, la Francia de la década de los 80 en el siglo XX y nuestro presente. Analiza en primer lugar los procesos asamblearios, aplicando los criterios de conocimiento, motivación y moral. ¿Necesita alguna cualificación el participante en una asamblea? ¿Puede restringirse la motivación por dificultades prácticas para asistir a la asamblea ¿cuál es el compromiso político que se exige al participante. En el caso de Michel Foucault vemos dos momentos En primer lugar su primer curso, “La voluntad de saber”, del año 1970-71, en el Collège de France, muy centrado en la figura de Edipo Rey, con fuerte influencia marxista. Lo retomara, sin este último elemento, en el curso 1979-80, “El gobierno de los vivos”, sin el componente marxista. De “Edipo rey” extraerá una enseñanza fundamental: la verdad pueden enunciarla los dioses, pero solo se confirma a través de los hombres comunes, sin cualidades. Entre unos y otros se encuentran los

reyes, incapaces de lucidez respecto a sus actos y sus consecuencias. Pero prescinde del tema sobre el funcionamiento institucional de los tribunales y del sorteo. Más tarde, en los cursos y conferencias de principios de los ochenta Foucault describe bien, en términos weberianos, el sesgo aristocrático de las asambleas políticas. Como bien vio Castoriadis, el sorteo era un método que podía incidir bien en la reducción de las desigualdades culturales en la política. Castoriadis reivindica también, muy adecuadamente, a Protágoras en su defensa de la política sin expertos, como construcción de los ciudadanos. Las diferencias entre Foucault y Castoriadis pueden resumirse en tres puntos: En primer lugar, Castoriadis comparte los elogios a la democracia en Tucídides (al margen de la “Oración fúnebre”) y en Aristóteles, al contrario que Foucault. En segundo lugar, aunque Castoriadis comparte, en parte, la mistificación del siglo de Pericles, también contempla la del siglo IV a.C., que Foucault ignora. En tercer lugar, y el punto más importante, la importancia que da Castoriadis al sorteo y que no tiene en cuenta Foucault.

Para Moreno Pestaña las más importantes aportaciones las hace Castoriadis porque no solo tiene ideas interesantes sobre la democracia griega sino porque hace una reconstrucción histórica muy rigurosa y precisa, a diferencia de Foucault o de Rancière. La diferencia entre igualdad aritmética e igualdad geométrica (basada en

el mérito) sirve a Castoriadis para reflexionar sobre el protovalor en una sociedad. En una democracia el poder no es susceptible de apropiación sino de participación. Los salarios públicos son una medida que favorece la participación. Rancière también entrará en la contabilidad, en el sentido que para potenciar la igualdad hay que replantear la aritmética contable: quién cuenta y quién no cuenta, qué puede distribuirse y qué no. La segunda aportación de Castoriadis tiene relación con el sorteo y el imaginario griego sobre la causalidad. Hay un cierto orden el caos, sin una planificación previa. La política no es una ciencia. No hay que desplazar el azar, forma parte del orden. Hoy, en cambio, no aceptamos la incertidumbre y la indeterminación y preferimos, como dice el sociólogo John Elster, los rituales de la racionalidad y el mito de una ingeniería social. Hoy podemos abrir el sorteo ante la crisis del imaginario tecnocrático de la política y la sacralización del sorteo, abriéndonos a la pedagogía de la participación y al cuestionamiento de las polarizaciones sectarias de las facciones políticas. La tercera aportación, conjunta de Castoriadis y Rancière plantean la motivación en términos de integración social. Moreno Pestaña señala los errores del marxismo, por un lado, y Hannah Arendt, por otro, al separar la política griega de las cuestiones sociales. Castoriadis señala que, una vez decidida la igualdad política, toma medidas políticas para posibilitarla.

Rancière señala la necesidad, contra la crítica platónica, de compaginar la participación política con el trabajo manual. Castoriadis se pregunta si no se puede vincular la socialización de la riqueza a la participación democrática. Se pregunta qué podemos aprender hoy de la “oración fúnebre de Pericles”. La posibilidad de compaginar lo privado y lo público, de entrada. La idea que la pobreza no excluye la participación política. Finalmente, que la misma práctica política te convertirá en un experto. Hay que desprofesionalizar la política (8 por el sorteo y la rotación) y se abrirán potencias desconocidas para cualquier ciudadano. La actitud de Rancière respecto al sorteo le resulta, a Moreno Pestaña, más paradójica. Plantea, por ejemplo, que a través de ella se consiguió que cualquiera pudiera gobernar, lo cual no es del todo cierto. Se apoya en escenas históricas, pero le falta una fundamentación rigurosa, aunque apunte cuestiones interesantes. Plantea la democracia no como una realidad institucional sino como una conquista de actores sociales movidos por una motivación moral, la de ocupar un lugar del que se les ha excluido.

La reflexión última y fundamental de Moreno Pestaña es la de conducir estas reflexiones a nuestro presente, en este caso el horizonte que puede abrirse a partir de la crisis de la legitimación política de los partidos que se dio el 2011 en España, desde del fenómeno de movilizaciones que se dio en el llamado 15 M. Pero para dar salida a lo que allí se abrió hay que

combatir tres elementos disolventes del imaginario de la participación democrática. La primera es que los expertos son los que disolverán los dilemas políticos. La fe tecnocrática que oculta las redes clientelares y las lealtades interesantes, fuente de corrupción y de inutilidad. La consideración de que la participación política de los ciudadanos no tiene ningún efecto. Moreno Pestaña comprueba esta ideología en algunos trabajos sociológicos que confirman en entrevistas a trabajadores precarios de entre 30 y 40 años. No confían en que tengan capacidad para ningún tipo de intervención política. A partir de una reflexión sobre Platón y Protágoras la conclusión a la que llega el autor del libro es que lo que podemos aprender hoy de la democracia griega es el principio antioligárquico y el principio de la distinción. Pero no hay que entenderlo como un modelo primigenio y esencial sino como una aportación singular que podemos tener en cuenta, aunque vivamos en un gobierno representativo que, como enseña Bernard Manin es un régimen híbrido entre pretensiones democráticas y aristocrática. Lo cual no es otra cosa que lo que nos enseñaba Aristóteles, referencia clave de Moreno Pestaña. Ciertamente que la democracia moderna se apoya en la elección porque quería basarse en el consentimiento ciudadano. Pero se puede optar por consentir entre representantes o entre órganos de deliberación elegidos por sorteo entre la población con las capacidades

requeridas para la función. Si volvemos al movimiento asambleario del 15 M. En la práctica incorporó a sectores de ciudadanos a la participación política. Aunque ciertamente las asambleas estaban dominadas por “vanguardias”, que es un criterio aristocrático. La perspectiva antioligárquica acepta la existencia de especialistas de la política pero que deben estar subordinados a los intereses que se formulan en las deliberaciones ciudadanas y no a sus propias dinámicas e intereses. La experiencia del 15 M., concluye el autor, fue una gran experiencia de civilización política y de distribución democrática del capital político. El sorteo y la rotación de cargos públicos serían una buena manera de darle una salida institucional.

El libro de José Luis Moreno Pestaña es muy intenso. Hay detrás muchas lecturas, experiencias y reflexiones. Desde su idea de la filosofía híbrida que defiende, que en su caso vincula la filosofía con la sociología. Y donde múltiples maestros son convocados. El primero es seguramente Michel Foucault, que es el que lleva más años trabajando. Pero la influencia de lo que trata el libro es mayor, la de Jacques Rancière y Cornelius Castoriadis, pensadores que ha conocido más tardíamente. Alguien que no conozca a Moreno Pestaña puede pensar que hay en el libro un ajuste de cuentas con Foucault, pero los que le hemos seguido sabemos que siempre ha reconocido sus aportaciones mientras mantenía una distancia crítica. Su experiencia en el movimiento del

15 M., sobre el que había pensado mucho también revierte en el valor del libro. Y muchos otros maestros son convocados, bajo un criterio sólido y sin concesiones a la moda (Aristóteles, Marx, Bentham, Weber, Ortega y Gasset, Hannah Arendt, Habermas), Personalmente debo agradecerle el que me haya dado a conocer a filósofos políticos muy importantes que desconocía, como Bernard Manin o Pierre Rosanvallon. En todo caso un libro altamente recomendable, con materiales muy valiosos para pensar la política hoy desde una perspectiva no dogmática de izquierda.

LUIS ROCA JUSMET

FROM TARDE TO DELEUZE AND FOUCAULT.  
THE INFINITESIMAL REVOLUTION. SERGIO  
TONKONOFF. PALGRAVE, 2017.

¿Estamos en presencia del devenir de un nuevo (no tan nuevo) paradigma de la teoría social? De ser el caso ¿Qué sustento teórico encuentra en este paradigma una amenaza? ¿Que vino primero, el individuo o la sociedad? ¿Qué es el individuo y que es la sociedad? Son apenas unas de las pocas preguntas que encuentran su respuesta en esta obra de Sergio Tonkonoff.

En su formalidad, la obra en cuestión, se encuentra subdivida en un prefacio y seis capítulos con sus respectivos apartados donde la claridad explicativa y comprensiva del objeto de estudio dan una imagen muy nítida sobre los tópicos tratados en cada uno de los capítulos, siendo el hilo conductor la *revolución de lo infinitamente pequeño*.

Una característica muy particular, y digna de ser mencionada, es la capacidad de cada capítulo de hacer el seguimiento conceptual de los capítulos venideros y, al mismo tiempo, funcionar como una obra singular y separada del resto. Es por eso que se puede calificar este libro —siendo fiel a su imaginario y haciendo honores a la obra de Tarde— como un *ensamble* donde cada capítulo puede coadaptar con cualquiera de los otros y posibilitar una lectura transversal sobre la idea de lo infinitesimal de manera inmanente.<sup>1</sup>

El prefacio escrito François Dépelteau, gran referente de la sociología relacional y director de la colección de libros publicada

por Palgrave, nos ofrece un contexto sobre el pensamiento sociológico alrededor de Gabriel Tarde, desde su exclusión y su olvido a partir del predominio cientificista de la sociología y su regreso en autores contemporáneos.

La sociología de Tarde debe llamarse “microsociología” y no solamente por su capacidad de ver lo pequeño y el lenguaje científico que utiliza para puesta analítica. Tarde se aparta de lo que puede denominarse “macro sociología” caracterizada principalmente por tratar a los fenómenos sociales como objetos estáticos, medibles y no reflexivos. La propuesta “micro sociológica” de Tarde —en donde las *relaciones* adquieren protagonismo, i.e. son componentes de lo social y lo son en tanto están relacionados entre sí— se posa sobre el movimiento, el devenir de lo social y de la transformación de su materia.

Aquí es cuando adquiere importancia esta obra, la revisión de Tarde se vuelve necesaria para poder interpretar los fenómenos sociales al nivel de las relaciones. Ver de otro ángulo, utilizar otra gramática y presentar otra imagen, es poder esclarecer algunas vertientes del pensamiento que no fueron exploradas a la luz del esquema tardeano. El prefacio de este libro concluye con algunos comentarios sobre el trabajo del autor y una descripción general de la sociología “relacional procesual” para poder abordar este libro con mayor fluidez.

El primer capítulo del libro se titula “*Microsociology, Micropolitics, and Microphysics: Toward the Paradigm of Infinitesimal Difference*” y es donde el autor presenta la idea de un nuevo-viejo paradigma del pensamiento teórico social. En sus cinco aparados recorre la idea, siempre presente, del vínculo entre la *microsociología* (Tarde), la *micropolítica* (Deleuze) y la *microfísica* (Foucault).

1 El segundo capítulo del presente libro fue reformulado del prólogo de *Creencias, deseos y sociedades* (Tarde, 2011) y de su publicación bajo el nombre de *A New Social Physics: The Sociology of Gabriel Tarde and Its Legacy* (2013) en la revista *Current Sociology*. De manera similar fue reformulado el tercer capítulo, cuyo artículo original fue titulado *Individuo, multitud y cambio social. Una aproximación a la teoría social de Gabriel Tarde* (2016).

Este vínculo estaría dado por la forma del abordaje de lo social que se opone al *totalismo macrofísico* (pp.1-4), i.e. la idea presente —que va de Compté al estructuralismo— de (1) un holismo epistemológico, (2) un sistema cerrado y universal y (3) un distanciamiento entre el individuo y la sociedad siendo la sociedad aquella externa al individuo.

Tarde, entonces, es el comienzo de una crítica que comprende la ontología de Leibniz en tanto la existencia puede ser comprendida a partir de la infinitud de las multiplicidades que la componen. Sobre todo, una crítica, en donde Tarde es quien llega a poner en juicio a esta “*macro-sociología*” mediante la idea de que una configuración de las partes en *ensamble* es irreductible a la *identidad* qué —mediante la unificación— totaliza y representa al conjunto heterogéneo. Es en este sentido que el autor va a encontrar en Tarde un contemporáneo al *paradigma de la diferencia infinitesimal*, el cual “*is characterized by considering the social as an infinite field of infinitesimal and differing differences*” (p.5).

Aquí aparece un atisbo de la lectura de Tarde que hace Tonkonoff: un dialogo con el devenir de su pensamiento, siempre mediante una lectura selectiva y en relación a los desarrollos posteriores por parte de Deleuze y Foucault. Tarde da comienzo a algo qué —cómo podríamos pensar que diría el mismo autor— ya había empezado bajo el *flujo* de la creencia de que la *diferencia* desborda la lógica societal.

A esto corresponde una línea distinta de análisis, no es el individualismo metodológico del que se lo acusa y tampoco el holismo que se le contrapone, Tonkonoff nos lleva por una tercera alternativa que trasciende esta dicotomía binaria. La alternativa es ver como los *flujos* y *corrientes* de *deseos* y *creencias* establecen la existencia social mediante

su comunicación interindividual. Esta comunicación de deseos y creencias permite una concepción de *ensamble* —de los elementos infinitesimales integrantes— elevada al infinito, que pone en tela de juicio un enfoque holista, sumando al impedimento de un enfoque individualista al no comprender como una unidad cerrada y ultima los elementos constituyentes, y la imposibilidad de reducir las diferencias de esos elementos a una unidad identitaria que los representa y los subyuga.

Solo es posible la diferencia, como explica Tonkonoff, si es entendida como proceso de movimiento y de cambio. Modelo que se encuentra en Tarde, pero también Deleuze y en Foucault. Un proceso de diferenciación que reduce la infinidad en cada segmentación o ensamble, pero que se reactualiza en tanto genera nuevas posibles e infinitas probabilidades.

En el segundo capítulo del libro titulado “*Tarde and the infinitesimal Sociology*” Tonkonoff hace un recorrido de las influencias del pensamiento de Tarde como principal referencia de este nuevo paradigma en cuestión. Considerando su aparición en el escenario del pensamiento filosófico, en general a partir de *Diferencia y Repetición* de Deleuze (1968) con un explícita mención y *Vigilar y Castigar* de Foucault (1975) de forma tácita, se fue perfilando una tendencia sociológica más rigurosa que devino en trabajos como los de Latour y Lazzarato donde la referencia se hace evidente.

El autor se preocupa de analizar las categorías o conceptos tardeanos en su especificidad. El punto de partida —nos dice Tonkonoff— es la acepción de una psicología interindividual que implica, en contra de la corriente Durkhemiana, no separar la composición de sus componentes. Para esto Tarde propone pensar las relaciones bajo tres modalidades



a las que va a denominar como: *imitación*, *invención* y *oposición*. Aquí es cuando el autor del libro desarrolla la especificidad de los conceptos en relación a los flujos y corrientes de deseos y creencias, los cuales pueden (o no) ser imitados y a su vez pueden (o no) volverse sociales.

Tampoco son siempre imitados de la misma manera, ya que están en contacto constantemente con otros flujos y sedimentaciones individuales. Son imitados en tanto los individuos los imitan, pero como dice Tonkonoff: “*the individual is not the main category here, nor is it the constituent element: any social novelty occurs in someone who, however, is not exactly its origin*” (p. 30). Para eso despliega el concepto tardeano de *invención*, esto es, el efecto que se produce a partir de la *coadaptación* de dos flujos distintos. Y como no toda imitación y, por lo tanto, tampoco toda *invención* es social, puede suceder que los flujos se *opongan* y neutralicen el proceso imitativo, siempre que entre ellos haya una semejanza: lo que en términos de Tarde sería una diferencia infinitesimal. Esto es elemental, no solo porque estos conceptos acompañan en la prosa del autor durante el todo el libro, sino que principalmente explica los fundamentos del pensamiento sociológico de Tarde: el cambio viene de la *invención* —i.e. la *coadaptación* de flujos— a partir del movimiento que es inmanente a lo social y, sobre todo, que el individuo no es un agente externo.

Luego de la clarificación conceptual ya mencionada se aborda la noción del análisis científico social que propone Tarde. Parafraseando a Tonkonoff, una sociología así expuesta sería una cartografía que toma en cuenta la naturaleza de estos flujos, su comunicación, institucionalización, tracciones y repulsiones que conforman la trama de lo social (p.34). El seguimiento de los flujos debe dejar ver

la construcción del sentido que, bajo una imagen representativa y unificadora, velan los procesos del objeto social e impiden el análisis de la heterogeneidad que los componen. Esto es: el análisis de los ensambles, a partir de que todo objeto social este compuesto de flujos articulados siempre de forma específica. A estos ensambles le corresponden tres características: (1) el sentido se da *en* el ensamble y no mediante elementos externos de él, a su vez (2) son contingentes dado que (3) no hay una totalización de los flujos que exceden la articulación societal. El sistema —o la sociedad dado el caso— no sería nunca un organismo coherente, por el contrario, sería un sistema abierto dispuesto al cambio e incoherente dada una infinitud de flujos que siempre la excede. Así mismo autor advierte que, en últimos términos, un olvido del origen tardeano de este pensamiento de lo infinitamente pequeño en la sociología, implica una dispersión en el carácter de la pluralidad en los análisis y poca atención hacia los modos específicos de articulación. Tarde entonces, no solo denunció la imposibilidad de explicar lo social mediante las representaciones, sino que propuso el análisis de las identidades en el plano del ensamble, sistematizaciones y composiciones.

En el tercer capítulo del libro, en sus siete apartados, el autor se propone abordar las concepciones de los conjuntos desde la perspectiva de Tarde. Titulado “*Individuals, Publics, and Crowds. Where Does Social Change Come From?*” este capítulo se centra en el análisis de la multitud como un problema que atraviesa el pensamiento de Tarde. A diferencia de sus contemporáneos Tarde plantea la multitud de acuerdo a su esquema de repetición, oposición e invención. El autor en un principio recupera la figura del sonámbulo para hacerla fundamento de

la interacción imitativa. La conciencia de un acto por motus propio es un proceso hipnótico que no reconocería el origen de la imitación de los flujos. Se centraliza la idea de que el conjunto de lo social estaría enlazado por una relación de hipnosis. Pero este lazo social no es producto solo de un movimiento homogeneizador de los flujos vía repetición, sino que también hay coadaptación y contradicciones, una infinidad de flujos a ser imitados y la particularidad de la imitación per se.

Tonkonoff sitúa una separación entre sociedad tradicional y postradicional que está constantemente presente y explicitada por Tarde. En el pasaje de una sociedad tradicional, donde la repetición adscribía a una dinámica vertical, a una postradicional donde hay una dinámica horizontalidad, se desarrollan nuevas relaciones y nuevos espacios de interacción. Aquí mismo el autor inserta el espacio de la ciudad como imagen representativa de la multiplicidad de flujos de distintas aristas, en relación de reciprocidad en cuanto su imitación y pliegues de individualización. Y es en la ciudad donde, según el autor, los flujos adquieren mayor intensidad y velocidad, provocando el fenómeno de multitudes.

Multitudes divididas en *masas y públicos* según sus modos de formación. La primera se caracteriza por su comunicación física o espacial y el segundo a partir de la interacción a distancia y por su alcance cuyo factor es elemental. Al mismo tiempo, le corresponde a ambos, una aceleración de la velocidad de los flujos que implica una desindividualización. Esto último supone una imitación más estructurante al ser una semejanza producida por la reducción de aristas en la repetición de flujos, cuya secuencia lógica matemática puede comprenderse por la correspondencia entre mayor intensidad a menor cantidad de los mismos.

Aparece aquí mismo la pregunta por el

cambio. Siguiendo el modelo de Tarde en términos políticos —como nos presenta el autor— una multitud distinta a otra multitud no genera antagonismo, ya que el enfrentamiento solo se da a partir de las semejanzas de aquellas y no por sus diferencias. En el caso de una oposición el resultado sería una neutralización o una constante contra imitación. Por otro lado, el cambio social propiamente dicho, se daría en la producción de algo distinto, porque la invención implica que “[...] *an unfolding of the individual is necessary, but not through multitudinarization but rather singularization*” (p. 60). Devenir multitud siempre implica algún tipo de imitación, mientras que el cambio (y sobre todo en términos políticos) se daría a merced de un acontecimiento que coadapte aquellos flujos que, pudieron o no, haber formado multitud.

Bajo el título “*Diffusion or War? Foucault as a Reader of Tarde*”, en el cuarto capítulo, Tonkonoff hace suya una tarea propuesta por Deleuze: la comparación entre la microsociología de Tarde y la microfísica de Foucault. El primer señalamiento se apoya sobre la hipótesis de que, aunque Foucault lo niegue, hay una teoría social en sus trabajos que acepta una forma de producir una configuración específica de lo social. El desarrollo posterior remite, entonces, a una descripción general de la teoría social de Foucault considerando su carga teoría, su interés en el análisis del detalle y su concepción del poder mediante su criterio microfísico, relacional y abstracto.

A partir de este momento el autor plantea el problema de traducir la ontología nietzscheana, de la cual Foucault se nutre en gran medida, hacia un objeto específico: el cuerpo social. Foucault se habría servido —nos dice el autor— de la “*Tarde’s microsociological grammar, without pronounces his name*” (p.72) para

así poder abordar lo social mediante nuevas conceptualizaciones. Es entonces que la implementación del pensamiento sociológico tardeano adquiere relevancia en tanto conceptos elementales de la gramática foucaultiana—como dispositivo y tecnología— suponen cierto contenido de la dinámica social tardeana. Es por eso que el autor se toma el trabajo de hacer una comparación entre “el nuevo y el viejo cartógrafo”, y contrario a una lectura simplista que implique leer a Foucault con terminología de Tarde, Tonkonoff visibiliza que sólo es posible entender aspectos elementales del desarrollo teórico de Foucault reconociendo su trasmutación de la lógica social de Tarde.

Pero el autor da un paso más allá formulando una crítica que demuestra una lectura estrictamente analítica: el problema sobre la difusión en el campo social —de las tecnologías— asume en Foucault un discurso ambiguo. Según el autor prevalece una lógica de guerra donde el sojuzgamiento de la diversidad a favor de un correcto funcionamiento de la tecnología daría un resultado exitoso. Esto implica una ambigüedad, ya que no se explica su funcionamiento tan poco variable y tampoco se da la posibilidad de resultados mixtos o procesos de variabilidad a partir de cambios recíprocos teniendo en cuenta la resistencia hacia el proceso de normalización. Esta crítica es estrictamente tardeada: bajo la dinámica del funcionamiento de la actividad imitativa siempre se comprende un cambio en lo imitado, en el imitador, en el campo social y en el resultado producido. De igual manera, esto no negaría que el análisis social desarrollado por Foucault se distancie del análisis de Tarde. Por el contrario, esta crítica es a su vez una propuesta considerar en los desarrollos y análisis que se concentran dentro del paradigma del pensamiento infinitesimal.

La revolución infinitesimal adquiere otro ritmo y otra forma a partir de la incursión de Deleuze en este campo de pensamiento. El capítulo quinto, que el autor titula “*Desire, Assemblages, Machines. Deleuze et al.*” analiza, en sus seis aparados, dos “líneas” que se agencian para conformar la micropolítica elaborada por Deleuze. Estas dos líneas son la microfísica de Foucault y la microsociología de Tarde. El autor se toma el trabajo de relacionar las posturas analíticas sobre el poder y la sociedad, a partir de la perversión —sobre todo conceptual— que hace Deleuze para elaborar su propia teoría.

La teoría *maquinica* del deseo comprende el proceso de configuración de lo social mediante la codificación del deseo, y se posiciona epistemológicamente al lado de una teoría represiva de la estratificación social. Considerando el análisis de Tonkonoff, podemos ver como algunos conceptos como diagrama, dispositivo y relación de poder, adquieren una base fundamental en la analítica político social deleuziana en coadaptación con las ideas tardeanas de lo infinitesimal, las líneas (flujos) de deseo y la conformación —mediante agenciamiento (ensamble)— de un campo social estratificado. La lectura de Tonkonoff evidencia la “transducción” (p.100) deleuziana. Los problemas que esto comprende son analizados detalladamente por el autor, sobre todo en relación a su línea foucaultiana que se ve claramente pervertida. Consecuentemente, el análisis comprende la intervención teórica de Deleuze dando a conocer el modo en que se suplementa, en palabras del autor, a una analítica del poder que lo lateraliza, dando prioridad a la producción, al deseo y a los agenciamientos maquinicos.

De manera introductoria al rastreo tardeano en la teoría social deleuziana, el autor sigue con el análisis de la terminología. Propiamente la terminología

de las *líneas*. En este sentido despliega una descripción, distante a una filología determinista, sobre las líneas *molares*, *moleculares* y de *fuga*. El autor se detiene para explicar, de manera sistemática, cada término de manera particular y en relación con las otras, teniendo en cuenta la vital importancia de no pensarlas en separado, sino en conjunto.

El sentido de analizar la terminología —y lo que está más allá de ella— es ver la línea microsociológica presente en el análisis micropolítico de Deleuze. Pero no solo ver sus congruencias, su devenir y su separación, sino dar a conocer un Tarde fuera de Deleuze, i.e. sus diferencias. Es por eso que los articula en el *contagio*, o sea, la manera de difusión de estos flujos o líneas presente en estos dos autores. Pero no solo visto como una forma de producción de la diferencia, la invención, como forma de articulación de líneas y flujos y dinámicas tanto macro y micro, o mejor dicho: de repeticiones de flujos de cuerpo a cuerpo. Sino también ver el devenir del pensamiento tardeano y su conversión o apropiación de parte de Deleuze a nivel sociológico, en tanto ambos son pensadores de la diferencia infinitesimal, pero lo hacen de maneras semejantes, complejas y distintas. Es por ello que habría un contagio, un flujo que atraviesa a todos los autores de este paradigma que se pliega de manera particular en cada uno. A modo de conclusión el autor señala que esta nueva imagen de lo social, encuentra en Deleuze, un avance “*because it articulates the possibility to conceive the social as a heterogeneous and continuous, infinite and diversely integrated, moving and flat, field of forces: the Deleuze’s square circle*” (p.110).

El último y sexto capítulo del libro tiene el título de “The Reason for Being of the Finite” y se divide en cinco aparados que toman como objeto de análisis la

constitución infinita de la finitud. El autor empieza este capítulo mediante la introducción del objeto de estudio del paradigma de la diferencia infinitesimal. Es en este paradigma donde se considera como objeto de análisis la infinitud de cualquier objeto, en cualquier escala y sobre todo en la social. Para ello se comprende la relación (pura) entre los elementos estaría dada a priori de los mismos elementos. Priorizar la relación implica que son externas a los elementos, que las exceden y que son autónomas, siendo los términos una sedimentación de estas relaciones. Siendo éstas —relaciones sociales— flujos que se repiten, se oponen y se coadaptan. Tonkonoff, entonces, define las lógicas, ritmos y complejidades, de dos tipos de flujos que en terminología deleuziana se podían llamar arborescentes y rizomáticas.

Comprender el campo social de esta manera, explica el autor, implica una complejidad en su definición, ya que supone la multiplicidad en su forma elemental: simultánea en sus procesos y devenires, diferenciación infinitesimal, infinitud de configuraciones y virtualidades. Pero sobre todo supone que las relaciones de fuerzas pueden ser entendidas como coerción o como influencia. Para ello el autor desarrolla cómo estas concepciones de fuerzas se encuentran en Tarde, Deleuze y Foucault, y también como se contradicen, se diferencian, y se oponen a otras teorías contemporáneas. En general se concibe siempre de manera relacional, por lo tanto, no habría a priori términos de unidad preconstituida y, por el contrario, la unidad siempre sería un resultado, abierto y en movimiento.

Tonkonoff propone dar prioridad necesariamente aquello que escapa, ya que esto es la naturaleza del campo social. Pero para evitar inconvenientes y respondiendo críticas ya realizadas, el autor menciona

que eso no evita que las estratificaciones existan. La pregunta por estas unidades constituidas en la heterogeneidad social es la pregunta que responden Tarde, Foucault y Deleuze en sus respectivas elaboraciones conceptuales, y son la explicación a este tipo de configuración social. El autor explica a su vez las reglas lógicas de una configuración de este estilo, de las cuales desarrolla su funcionamiento a partir de su objetivo, su continua transformación, y su cofuncionamiento con otros sistemas. Sistemas siempre en movimiento discontinuo, de los cuales diferencia dos tipos: molares-sociales y moleculares-sociales (en palabras de Deleuze), ambos en relación de inmanencia y conversión recíproca.

Estas consideraciones brindan una imagen de la sociedad en constante movimiento. La existencia de lo social se da siempre en la repetición como cambio constante y un desbordamiento de aquello que produce la unidad o el sistema. Es una imagen que implica siempre reproducción, transformación y producción de sistemas, unidades, ensambles, relaciones, y al mismo tiempo exceso, fuga, cambio, diversidad, infinitud. El análisis sociológico, en estos términos, se dirige a cartografiar el movimiento de cada unidad que tiende a la estabilidad sin nunca poder conseguirla. Una sociología de este estilo nunca subordina la multiplicidad a la unidad y el movimiento a la pasividad. Lo cual genera un posicionamiento epistemológico a favor de comprender a la invención como motor del cambio social, brindando una imagen histórica que comprende los cambios micropolíticos como determinantes en las visibilidades y las representaciones. El trabajo de Tonkonoff, en este sentido, no se agota en su investigación alrededor de Tarde y su legado de lo infinitesimal, sino que tiene un carácter propositivo para las nuevas esferas de la sociología relacional.

### Bibliografía:

- TARDE, G. (2011). Creencias, deseos, sociedades. Editorial Cactus.
- TONKONOFF, Sergio. *The Infinitesimal Revolution. From Tarde to Deleuze and Foucault*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2017
- TONKONOFF, Sergio. A New Social Physic: The Sociology of Gabriel Tarde and Its Legacy, in *Current Sociology*, N° 61, 2013, 267–282.
- TONKONOFF, Sergio. Individuo, multitud y cambio social. Una aproximación a la teoría social de Gabriel Tarde, en *Antipodas*, N°24, 2016, 131–149.

ANTONIO DAVID ROZENBERG

EL ABECDARIO FOUCAULT. ALAIN BROSSAT. TIRANT HUMANIDADES, 2020.

¿Cuál es el verdadero motivo que puede llevar a un intelectual del ámbito de la filosofía a pretender redactar una monografía sobre un autor de la tradición? O, mejor expresado, ¿Qué diferencia hay entre la redacción de ese tipo de texto y dedicarse al mero estudio de la obra de ese autor?

Esta es una de las cuestiones que pueden surgir cuando tal obra comienza a ser leída. En el caso de Alain Brossat, *el abecedario Foucault*, tal motivo aparece enunciado de manera muy explícita ya desde el inicio de su texto. Ocurren un tanto paradójica pues ya el mismo autor confiesa al término de su propia introducción que su abecedario puede ser leído sin orden o pretendido sentido. Simplemente de manera rapsódica. Pero volvamos al motivo. Éste es descrito del siguiente modo: «Contribuir a mantener un pensamiento filosófico singular, no es para mí recordarlo, disecarlo, sino intentar, por propia responsabilidad, recuperar el gesto».<sup>1</sup>

En efecto, la lectura que se puede hallar en el texto no es una simple lectura de trabajo, de la simple pronunciación de un pensamiento de un modo muy concreto y específico. Más bien, la lectura de los textos que Brossat hace de la obra de Foucault es, ciertamente, muy *foucaultiana* pues pretende hallar en mencionado ejercicio el mismo estímulo y aliento que ya hay en las propias investigaciones del que fue catedrático del colegio de Francia. Y, precisamente, en esta relación, en esta recuperación del gesto, puede ser dilucidado el motivo esencial de toda monografía que se precie y, en concreto, de

1 BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 25.

esta que he de reseñar. El motivo reza así: «¿Quiénes somos en este tiempo que es el nuestro?».<sup>2</sup> La cuestión por el presente no es baladí puesto que sólo desde él, aunque sea por un efímero y preciado instante, el hombre llega a habitar en la eternidad. La muestra de esta afirmación yace en la misma tradición pues ella siempre se ha hallado atravesada por la cuestión por el presente.

Desde esta perspectiva, Alain Brossat, profesor de la Universidad VIII de París, presenta un abecedario muy peculiar. Pues más que un abecedario, esto es, la simple enunciación de unas letras, esta obra puede considerarse como un diccionario de un solo término. Archivo, Biometría, Colonia...Cualquier lectura a realizar en este extraño abecedario le puede ser discernida una relación intrínseca, de unión, entre todas ellas debido al gran supuesto del que parte nuestro autor y del que ineludiblemente concluye. El resumen de este círculo se puede apreciar, precisamente, en la delimitación propia de la cuestión por el presente: de manera inequívoca, la concepción de la crítica del sujeto iniciado en el discurso de Kant.<sup>3</sup> Esta tarea es, sin duda, el ímpetu del texto. La recuperación por el gesto provoca la intención por el presente la cual delimita, a su vez, la cuestión por el sujeto. Bástese con apreciar las palabras clave que pueden hallarse en nuestra obra: la sustitución de la norma por la ley lo cual implica una suspensión de nuestra existencia política,<sup>4</sup> la palabra «filósofo peligroso» cuyo discurso

2 BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 71. No obstante, esta misma cuestión se halla en muchos textos de Foucault. El que se sirve Brossat es *La filosofía analítica de la política*. Véase FOUCAULT, Michel. *Obras completas*. Barcelona, Paidós, 2013. P. 783-797.

3 Sobre el reconocimiento de Brossat sobre Foucault y el punto de partida de su reflexión tan conocidísimo discurso sobre el primero que habla del hombre, véase. BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 200.

4 BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 158.

es destinado a un *purgatorio* que yace a la espera de la revisión de la guardiana de la filosofía, la cual es, ciertamente, la institución universitaria cuya organización sólo puede contemplar cronologías o grupos de estudio y no el que procede del testimonio, del archivo.<sup>5</sup> La enunciación de una ontología de nosotros mismos<sup>6</sup>, la concepción de pueblo y su espejo dirigido por el Estado<sup>7</sup>, La fórmula «racismo» no como algo propio a una mentalidad o ideología sino como un dispositivo, una técnica para la gestión de los grupos hallables en el cerco que es el Estado y la población, en sentido universal en virtud, todo ello, de garantizar al gobernante su soberanía.<sup>8</sup> Las irregularidades tales como las catástrofes naturales o las pandemias son designadas por Brossat como *test* por los que se puede sospechar si un gobierno está ejerciendo una buena o mala gestión...<sup>9</sup> Todas estas palabras son las expresiones genuinas del mismo supuesto por el cual parte todo su discurso siendo su cúspide y destino lo mismo. Cabe repetir, el sujeto. Así lo expresa nuestro autor: «Cuando Foucault dice y repite sin parar que él <no es filósofo>, es necesario que así se entienda este propósito: no se puede hacer filosofía de esta forma, de este modo, bajo esta condición de generalidad o de universalidad supuesta de todos los enunciados propuestos. El sujeto trascendental debe ser reconducido a sus condiciones de relatividad, a una

5 BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 203.

6 Así mismo lo cita Brossat, 235. Aunque la formulación no es correcta, Foucault usa la expresión «ontología crítica de nosotros mismos». Véase, FOUCAULT, Michel. *Op. Cit.* «¿Qué es la ilustración?». La diferencia entre ambas formulaciones radica en el uso del término «crítica». Su origen etimológico, «κρίνειν», se puede traducir como «mostrar». Término esencial para lo pretendido a designar por Foucault: una realidad mostrada, transparente, construida por nosotros mismos.

7 BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 215.

8 BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 317.

9 BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 280.

historicidad, a una temporalidad, una espacialización que definen las condiciones de posibilidad en términos de economía de discurso, de intercambio entre lo verdadero y lo falso...».<sup>10</sup>

No obstante, quisiera señalar la peculiaridad del texto de Brossat. Ciertamente, la misma que lo separa de cualquier otra monografía y, por tanto, del simple estudio de un autor. La peculiaridad son los estímulos discernibles en la lectura y que incitan a la pronunciación de nuevas palabras. Sea en el mismo Foucault (con los términos «modernidad líquida» o «acontecimiento discursivo»), sea en los autores citados (Aristóteles, Kant, Deleuze, Badiou o el coetáneo Yves Michaud), o simplemente las que se pueden experimentar en el mero acto de leer, hay en la labor mostrada por Brossat un cierto aura que recuerda la posibilidad de lo nuevo. En definitiva, el pensamiento. Para concluir, en el siguiente fragmento de Brossat se puede apreciar de una mejor manera esta peculiaridad:

«(...) lo propio de un pensamiento fuerte, como es este (se refiere a Foucault), es manifestar su potencia y su persistente energía asegurando constantemente nuevas *medidas* sobre el presente —esto comprendido sobre lo que no se detecta ninguna afinidad electiva y a pesar de los efectos no contemporáneos; pero también proyectándose en ese presente en mutación perpetua y recomposición y *reconectando* con los esfuerzos de los vivos cuando se preguntan lo que hace la singularidad de su presente y lo que pueden hacer para cambiarla».<sup>11</sup>

JOSÉ ANTÓN SANTIAGO MAYA

10 BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 226.

11 BROSSAT, Alain. *El abecedario Foucault*, 23.

IV

ANEXOS





## Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

## Información de la Red Iberoamericana Foucault:

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí:  
<http://iberofoucault.org/>



## CALL FOR PAPERS

*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, número 9  
 “Foucault en Iberoamérica. Recepciones, usos y proyecciones”

«Este libro nació de un texto de Borges»: estas fueron las palabras con las que Foucault decidió abrir el Prefacio de *Las palabras y las cosas*, publicado en 1966. El escritor mexicano Carlos Fuentes, en carta al editor argentino de Siglo XXI, Arnaldo Orfila, remarcaba la importancia de esta conexión del pensamiento de Foucault con algunos de los hitos culturales iberoamericanos: «no deja de ser significativo y revelador para nosotros que Foucault construya su libro a partir de tres premisas *nuestras*: un texto de Borges, las Meninas de Velázquez y el Quijote». Borges, quizás el más universal de los escritores iberoamericanos, quizás el más iberoamericano de los universales, inaugura una vía para comenzar a pensar las relaciones entre Foucault e Iberoamérica.

Una indagación sobre estos nexos, no podría obviar el hecho de que lo iberoamericano, como tal, no constituyó un objeto directo en la obra de Michel Foucault. Esta fue una de las razones que obligaron a las significativas recepciones de su pensamiento en la región a extremar la consigna de «entender la teoría como una caja de herramientas». La teoría de la colonialidad del poder, por tomar un caso, y sus proyecciones en los estudios poscoloniales y decoloniales, supieron abrir otra de las vías en las que se pondrían a prueba dichos instrumentos foucaultianos; así lo ha entendido Castro-Gómez, quien tomando como punto de referencia los cursos del Collège de France, *Defender la sociedad* (1975-76), *Seguridad, Territorio, Población* (1977-78) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-79), propone una reevaluación de la teoría de la colonialidad del poder confrontándola sobre la perspectiva de una *analítica heterárquica del poder*. La propuesta del pensador colombiano nos invita a pensar lo colonial no ya como un bloque jerarquizado de poder, sino como el resultante de una multiplicidad compleja de dispositivos coloniales *enredados* temporalmente en función de sus ámbitos específicos de operatividad. Pensar lo colonial y su reflejo en las estructuras sociales, políticas y culturales de nuestro tiempo, a partir y más allá de Foucault, es otra de las fértiles vías abiertas para pensar la relación de un pensamiento original con un espacio recortado de recepción, en este caso, Iberoamérica.

Más allá de citas, usos y proyecciones, «Foucault en Iberoamérica» admite también ser interpretado en un sentido literal. La presentación de conferencias de Michel Foucault en Brasil desde 1965 hasta 1976 (São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Salvador, Recife y Belém), entre las cuales deben destacarse la de mayo de 1973 en la Universidade Católica de Rio de Janeiro, recogida bajo

el título *La verdad y las formas jurídicas*, y la de octubre de 1974, *Nacimiento de la Medicina Social*, que inaugura los discursos en torno al biopoder, constituyen hitos fundamentales en las recepciones posteriores del pensamiento de Foucault. Foucault en Iberoamérica es, además, la cronología editorial de sus textos en cada uno de los países que conforman el heterogéneo continente; la polisemia que el signifiante «Foucault» iba adquiriendo con los años, siempre a merced de las mallas hermenéuticas que las coyunturas políticas imponían; las distintas apropiaciones que no sólo los académicos, sino también los múltiples actores sociales hicieron de la obra de Foucault como clave para proyectar una emancipación alternativa a las propuestas por el marxismo en el continente.

«Foucault en Iberoamérica» es, pues, una invitación desafiante a reconstruir senderos esbozados por algunas huellas; estos senderos se bifurcan y, en muchos casos, convergen en las «recepciones, usos y proyecciones» que la obra de Michel Foucault ha trazado en el territorio iberoamericano. A estos y otros tantos problemas abiertos por la consigna «Foucault en Iberoamérica» va dedicada la parte monográfica del próximo número de *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*.

Tomando como punto de partida estos problemas, u otros que puedan derivarse de los mismos, invitamos a la comunidad investigadora a enviar sus artículos originales siguiendo las normas de la revista.

#### **Resumen de las normas de envío:**

- Los originales deben ser enviados a [dorsal@iberofoucault.org](mailto:dorsal@iberofoucault.org)
  - Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.
  - En documento aparte se deben indicar los datos del autor (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
  - Fecha límite de recepción de artículos: 15 de septiembre de 2020 (incluido).
- Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en:

<http://www.revistas.cenaltel.cl/index.php/dorsal>

**Además de artículos, Dorsal acepta reseñas y notas críticas de obras tanto del ámbito general de los estudios foucaultianos como de cuestiones relacionadas directamente con el tema de cada monográfico. Solo en este último caso, se aceptarán reseñas y notas de obras que hayan sido publicadas más allá de los tres últimos años.**









NÚMERO 8 || JUNIO 2020

Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo

Red Iberoamericana  
**Foucault**

**CENALTES**  
www.cenaltosediciones.cl