

# La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones

ADÁN SALINAS ARAYA

CENALTES

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

Colección: Ensayo.

Diseño y diagramación: CENALTES Ediciones.

Primera Edición, Viña del Mar, Agosto 2014.

Algunos Derechos Reservados.

CENALTES Ediciones EIRL.

Viña del Mar, Chile.

<http://www.cenaltседiciones.cl>

[ediciones@cenaltседiciones.cl](mailto:ediciones@cenaltседiciones.cl)



*La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones* por Adán Salinas Araya, se distribuye en formato PDF, bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución gratuita de su contenido en formato digital. La versión impresa de esta obra cuenta con derechos comerciales de CENALTES Ediciones

ISBN: 978-956-9522-00-0

DOI: 10.5281/zenodo.13125

## CONTENIDOS

<i>Ser justos con Foucault</i> . Prólogo de Rodrigo Castro Orellana .....	9
Introducción .....	13
1. BIOPOLÍTICA: UNA NUEVA TECNOLOGÍA DE PODER.....	21
1.1. El periodo de formación del discurso .....	21
1.1.1. Medicina social y capitalismo .....	22
1.1.2. Nosopolítica, biohistoria y biopolítica .....	26
1.1.3. Medicalización indefinida .....	28
1.2. Segundo periodo: Biopoder, estatalización y medicalización .....	31
1.2.1. Medicalización y gestión sanitaria .....	33
1.2.2. La población un cuerpo múltiple .....	36
1.2.3. Soberanía y estatalización de lo biológico.....	39
1.2.4. Síntesis y proyecciones .....	42
1.3. Tercer periodo: Biopoder y neoliberalismo .....	46
1.3.1. Del Territorio a la Vida de la especie, o el giro del poder .....	49
1.3.2. La Gubernamentalidad .....	52
1.3.3. La Razón Gubernamental y la Razón de Estado.....	58
1.3.4. Seguridad y economía política.....	61
1.3.5. El liberalismo como régimen de veracidad y el sentido paradójico de la administración de la libertad .....	64
1.3.6. El caso del neoliberalismo alemán y las transformaciones de la idea de regulación.....	70
1.3.7. El caso del neoliberalismo norteamericano y la extensión de la racionalidad de mercado al conjunto social .....	79
1.3.8. Síntesis y proyecciones .....	87
2. LOS ESTUDIOS SOBRE GUBERNAMENTALIDAD .....	91
2.1. Las primeras repercusiones de <i>Seguridad, Territorio, Población,</i> o el efecto Foucault.....	93
2.2. La red de historia del presente .....	98
2.2.1. La perspectiva de la gubernamentalidad .....	99
2.2.2. El gobierno de sí .....	105
2.2.3. Políticas públicas, reformas neoliberales, economía política .....	109
2.2.4. Perspectivas, críticas y posiciones .....	113

3.	DESPUÉS DE LAS DISCIPLINAS .....	117
3.1.	Funciones y materias del diagrama .....	118
3.2.	Biopoder y política de la vida .....	126
3.3.	La sociedad de control .....	131
3.4.	Síntesis y proyecciones.....	139
4.	CAMPO DE CONCENTRACIÓN, NUDA VIDA Y TEOLOGÍA ECONÓMICA.....	141
4.1.	Antecedentes generales.....	141
4.1.1.	Dos ciclos en el trabajo de Agamben .....	141
4.1.2.	La estructura del <i>Homo Sacer</i> .....	142
4.2.	El campo de concentración, o una soberanía biopolítica.....	146
4.2.1.	El campo como estructura jurídico política.....	146
4.2.2.	Campo y Estado de Excepción .....	147
4.2.3.	Campo y Nuda Vida.....	150
4.2.4.	El campo como continuidad entre totalitarismo y democracia .....	154
4.2.5.	Foucault y Agamben, sobre el campo de concentración.....	158
4.3.	Trinidad y liturgia, o el arcano del gobierno. ....	165
4.3.1.	El gobierno teológico .....	165
4.3.2.	Teología política y teología económica .....	173
4.3.3.	Condición teológica de la economía moderna.....	178
4.3.4.	Secularización, mesianismo y soberanía .....	184
4.4.	Síntesis y proyecciones.....	194
5.	IMPERIO Y MULTITUD.....	197
5.1.	Supuestos teóricos .....	200
5.2.	Genealogías del imperio.....	206
5.2.1.	La formación de lo supranacional: excepción y guerra .....	206
5.2.2.	Una geografía del mercado mundial .....	215
5.3.	Biopolítica como producción de la vida social .....	221
5.4.	Diferencias entre biopoder y biopolítica .....	225
5.5.	Soberanía, Territorio, Capital.....	233
5.6.	Relectura de la Sociedad de control .....	238
5.7.	La multitud como contrafuerza del diagrama .....	243
5.8.	Síntesis y proyecciones.....	246

6.	EL PARADIGMA INMUNITARIO .....	249
6.1.	Antecedentes generales.....	249
6.1.1.	Ciclos en los trabajos de Esposito.....	249
6.1.2.	Lo impolítico .....	251
6.1.3.	Munus, Communitas e <i>Immunitas</i> .....	255
6.1.4.	El léxico jurídico.....	260
6.2.	El enigma de la biopolítica .....	262
6.2.1.	La hipótesis de la indecisión .....	262
6.2.2.	Biopolítica un recorrido por el siglo XX.....	270
6.3.	La <i>Immunitas</i> como campo semántico .....	276
6.3.1.	Inmunidad jurídica e inmunización biológica.....	276
6.3.2.	<i>Immunitas</i> como teoría general de la sociedad.....	279
6.3.3.	La metáfora organicista y la <i>Immunitas</i> .....	283
6.4.	Biopolítica, modernidad, postmodernidad.....	286
6.5.	Biopolítica como Política de la vida.....	293
7.	SEÑALES DE UNA SEGUNDA RECEPCIÓN .....	297
7.1.	El modelo de la deuda.....	298
7.1.1.	El postfordismo del grupo Multitudes.....	298
7.1.2.	La economía de la deuda .....	313
7.2.	Biopolítica molecular, o una economía política de la vitalidad .....	320
	BIBLIOGRAFÍA .....	329

## SER JUSTOS CON FOUCAULT

Rodrigo Castro Orellana.  
Universidad Complutense de Madrid.

Nadie estaría en condiciones de discutir que el debate de la filosofía contemporánea en torno a los conceptos de *biopoder* y *biopolítica* tiene una profunda deuda con Michel Foucault. Pero no se trata exclusivamente de una deuda de léxico, referida al hecho de que el pensador francés haya sido el primero en poner en circulación estos conceptos. La deuda principal guarda relación con la brecha que se ha abierto a lo largo de los años entre ese discurso inicial de Foucault sobre el biopoder y todas las elaboraciones posteriores de diversos autores como Agamben, Negri, Hardt o Esposito. Por tanto, nos referimos a una deuda con la identidad específica que este problema de investigación tiene dentro del programa foucaultiano. Parafraseando el análisis de Derrida sobre Freud, quizás haya llegado el momento de «ser justos con Foucault».

Este espíritu de justicia con la problematización foucaultiana de la biopolítica representa uno de los aspectos más meritorios del libro de Adán Salinas. En este contexto, «ser justos» significa reconocer el sentido nominalista, pluralista y genealógico que Foucault le otorga a las nociones de *biopoder* y *biopolítica* dentro de la analítica del poder; establecer las fronteras entre esta apuesta teórico-metodológica y otras formulaciones posteriores que parecen más inclinadas a un uso general y deshistorizado de estas categorías.

«Ser justos con Foucault» supone también ejercitarse en el trabajo severo del archivero que ordena los documentos y escarba en la superficie de cada uno de ellos su procedencia o su particular biografía. Porque, aunque mucho le pese a la ensoñación de una filosofía autodenominada primera, los textos tienen un itinerario en el espacio y el tiempo, un lugar en que se enredan y una edad que explica sus usos y abusos. Adán Salinas nos enseña precisamente esto en su viaje exhaustivo por los discursos sobre el biopoder, recogiendo fotografías de múltiples perfiles, viéndose obligado en ciertas ocasiones a efectuar más de alguna autopsia. Sí, porque hay algo de muerte en toda esta gramática de los estudios biopolíticos. De hecho, uno tiene la sospecha de que semejante proliferación discursiva de los términos *biopoder* y *biopolítica*, esconde algún cadáver en la azotea.

Para comprobarlo resulta preciso interrogar a los documentos, descubrir lo que pretende cada uno de ellos arrojándose el uso del concepto. Entre estos testimonios, Salinas descubre que no se ha sido justo con Foucault, que realmente son pocos los que han elegido recuperar el estudio empírico de la biopolítica en el sentido en que lo entendió el autor francés. No puede olvidarse que, para el filósofo de Poitiers, conceptos como *biopolítica* y *biopoder* nunca fueron un punto

de llegada y que jamás pretendió construir un aparato teórico de descripción paradigmática de la modernidad occidental. Las cuestiones de la *biopolítica* y el *biopoder* operaron más bien como plataformas de salida hacia otros problemas, fueron momentos en la compleja historia de las relaciones entre sujeto y verdad.

En tal sentido, «ser justos con Foucault» no quiere decir situarse de parte de él, para defender una especie de patrimonio o legado intelectual. Nada sería tan injusto con Foucault como convertirlo en una figura más del canon filosófico occidental y rendirle –como diría Nietzsche– un homenaje monumental. Digámoslo de una vez y aunque resulte incómodo para muchos: no se puede ser al mismo tiempo «justo con Foucault» y autodenominarse «foucaultiano», o se es una cosa o la otra.

La estirpe de los «foucaultianos» no ha sido consciente muchas veces de esto. En el gesto excesivo de un quehacer hermenéutico, este linaje olvida los límites que definen las opciones metodológicas asumidas por el propio Foucault. Solamente así se puede explicar el interés por describir al pensador francés como otro personaje más de la academia filosófica. Dicha pretensión obliga a desplazar «los extraños objetos» con que trabajó Foucault (la locura, la sexualidad, la medicina, etcétera) a un lugar secundario, recuperando de esta forma una añeja oposición entre la filosofía y las ciencias fácticas. ¿Por qué Foucault tendría que ser considerado como filósofo en la misma medida que lo han sido Kant o Heidegger? ¿Qué idea acerca de la filosofía subyace en el supuesto valor que le otorgaría tan singular reconocimiento?

La reducción de las investigaciones de Foucault a objeto de una hermenéutica filosófica o su inscripción dentro de la historia de la metafísica, constituyen en el fondo modos de normalización de un discurso altamente subversivo. No obstante, tampoco corresponde entender esta heterodoxia del autor como una reivindicación de su condición de maldito o proscrito. Foucault, pese a las fantasías de algún biógrafo como James Miller, no siguió el camino de un esteticismo irracionalista, ni intentó convertirse en el bárbaro dionisiaco. Sus inquietudes con respecto a la transgresión de los límites, su curiosidad artística y literaria, la fascinación por los hombres infames, supieron coexistir perfectamente con su vocación historiográfica, su ascética del trabajo científico y su estudio de los sistemas de racionalidad.

El desafío que Foucault pone en frente de la ortodoxia filosófica consiste, entonces, en su potencia des-disciplinar. Su pensamiento es una invitación sugerente a abandonar la Historia de los filósofos (esa que se escribe con mayúscula), para reivindicar la historicidad de nuestros discursos y prácticas. Hay en su obra un llamado al borrado de las fronteras disciplinarias, con el propósito de construir un análisis crítico más complejo en que distintos regímenes de saber pueden converger.

En cualquier caso, para «ser justos con Foucault» realmente habría que formularse otra pregunta: ¿Con qué lector soñaba el pensador francés? Resulta interesante observar que él mismo esbozó en varias oportunidades algo así como un retrato del rostro de dicho interlocutor secreto. Su obsesión tenía que ver con el espacio de contacto entre textualidad y lectura, con la búsqueda de una materialidad saturada de efectos imprevisibles. Foucault soñaba con prolongar su propia experiencia de transformación de sí a través de la escritura, en la zona incierta del que

está al otro lado, de ese lector que está dispuesto a dejar de ser el que es. Como alguna vez dijo en una entrevista, resulta fascinante imaginar la existencia de «libros-bomba», textos con un impacto explosivo, anónimo, local, no programado y efímero. Porque –para Foucault– pensar significa realizar una experiencia y el libro debe ser un artefacto *eto-poiético*.

Adán Salinas es justo con Foucault especialmente en este último sentido. Ha sabido seguir las pistas del trayecto experimental que el francés realizó con la problematización del biopoder, diagnosticar sus tensiones, dibujar sus límites, registrar sus ambivalencias. Dicha tarea le ha exigido contrastar y contraponer el itinerario discursivo de Foucault y los recorridos conceptuales de otros pensadores contemporáneos. Pero no para acicalar una fidelidad a la orden foucaultiana, sino para ir más allá de Foucault si es preciso y entregarse al peligro de arrojar el pensamiento hacia la persecución de un problema. Salinas, como el propio Foucault hizo en tantas oportunidades, enciende su linterna en el mediodía para intentar dilucidar la complejidad de esa extraña forma de gobierno que atraviesa nuestro presente: el neoliberalismo.

Todo su quehacer laborioso con la anatomía de los discursos biopolíticos tiene como propósito entender lo que acontece en nuestra actualidad, echar alguna luz sobre ese oscuro pliegue en que la *ratio* neoliberal y nuestra vida parecen confundirse como un mismo destino. Žižek señalaba en cierta ocasión que nada podía ser más sorprendente en nuestras sociedades contemporáneas que una singular economía de la catástrofe, por la cual somos capaces de considerar verosímiles todo tipo de escenarios apocalípticos (destrucción futura del planeta como efecto del cambio climático, derrumbe del sistema financiero internacional, etcétera) en la misma medida que nos resulta irrepresentable un mundo que escape a la lógica del capitalismo neoliberal.

Ciertamente esto último constituye la verdadera muerte del pensamiento utópico: la perfecta naturalización de los mecanismos del poder, el completo ensamblaje de nuestros cuerpos dentro del organismo del capital. Foucault alcanzó a atisbar, a finales de los años setenta, este inquietante horizonte pero también construyó las herramientas para una posible fuga. Contra la pretensión neoliberal de que ninguna otra experiencia es posible, ser justos hoy con Foucault significa hacer la historia de los discursos, los poderes y las subjetividades. Esto no significa buscar la materialidad de la letra foucaultiana, ni reivindicar el nombre de un autor como trinchera desde la cual producir polémicas escolásticas. «Ser justos con Foucault» implica hacer nuestra su actitud crítica con el presente, transgredir las estructuras encorsetadas de la filosofía como saber verdadero por aventurarnos en el análisis de las formas de veridicción.

En suma, el libro de Adán Salinas no es una obra foucaultiana más en el orden de la disciplina filosófica. Su trabajo, por el contrario, contiene el peligro de una apuesta que consiste en «hacer cosas» con el pensamiento del francés, plasmar una experiencia a partir de sus preguntas, poner en práctica un modo de resistencia que pueda habitar en los conceptos. Me parece que finalmente importa muy poco cómo se le llame a esta tarea, el debate sobre si se trata de filosofía o no, el asunto de la mayor o menor cercanía con un punto de vista arqueogenalógico. Lo decisivo está en que aquí, en un ejercicio nada habitual, se ha sido «justo con Foucault».



## INTRODUCCIÓN

Hace ya cerca de 40 años Foucault iniciaba una investigación sobre las relaciones de poder y las formas en que estas relaciones conformaban las conductas de los sujetos. Precisamente, para comprender estas relaciones en el presente cercano, propuso la categoría de biopolítica y una serie de otros conceptos y análisis vinculados a ella. Me parece que esta categoría y sus análisis asociados siguen siendo una herramienta importante para entender el presente en que vivimos. Así que en buena medida éste ha sido el motivo de mi investigación, entender las múltiples formas en que el poder hoy se despliega en los sujetos, particularmente en el contexto de extensión del neoliberalismo como realidad cada día más hegemónica. Por esta razón, me ha interesado el trabajo de Foucault y luego el de los múltiples investigadores que han seguido sus indicaciones, pues entregan pistas, me parece, para pensar el problema de las relaciones de poder en esta nueva configuración política. Al mismo tiempo, éste prisma –la aplicabilidad de estas categorías al presente– ha sido a lo largo de mis investigaciones criterio de evaluación de las diferentes lecturas y también una manera de ordenar teóricamente el conjunto de los discursos que aquí analizo. Me parece que la categoría de biopolítica no puede ser asumida en sí misma como una clave que sirva para dilucidar toda la configuración política del presente, sino una posibilidad entre otras, y desde luego una herramienta de análisis que debe ser complementada.

Por otra parte, este libro pretende ofrecer una mirada amplia de las recepciones de Foucault sobre este tema en particular, para ayudar a los investigadores e investigadoras interesadas a ordenar y valorar los discursos aquí comprometidos; y de manera especial, porque se trata de una categoría en cierto peligro. El peligro de lo que Paolo Virno y luego Edgardo Castro han llamado *fetichización* y también Esposito ha aludido con la expresión *caja negra*. Es decir, que la categoría misma y todos sus análisis asociados corren el peligro de designar tantas cosas al mismo tiempo, que en definitiva el centro de los problemas a los que apunta resulte difuso. Esto es también, al menos en parte, un resultado de ciertas formas de investigación actual ávida de novedades y también empujada por ciertas prácticas gestionales de evaluación y acreditación, que urgen a la rápida producción de textos breves y a la colección de marcos teóricos y léxicos vistosos. En tal sentido, éste es un libro que quiere resistir a estos procedimientos hoy tan estimulados por el *management* de la industria académica, porque está dedicado completamente a un solo concepto, sus desarrollos, posibilidades y aporías. Por supuesto que en los marcos actuales, dedicarle tanto tiempo a un concepto es una pérdida de tiempo. Sin embargo, pienso que es necesario cambiar nuestro trato con los conceptos, particularmente con los conceptos políticos. Nunca un concepto de este tipo apunta en una sola dirección; por el contrario se albergan al interior de un concepto enormes disputas de sentido, espacios iluminados, zonas grises y efectos políticos. Esto sucede con el concepto de biopolítica, e incluso con otros conceptos más importantes para nuestro presente. En las páginas que siguen, intento describir

las propuestas de los discursos en juego, pero también dar cuenta de sus disputas, zonas grises, aportes y obstáculos.

Se trata de una investigación que comencé en algún momento del 2005 y hasta el 2014 y en la que me motivó especialmente la lectura de *El nacimiento de la biopolítica*, hasta el momento pienso que ese libro es el principal responsable que haya tomado este camino de investigación. También estoy convencido que muchas de las ideas ahí presentadas, o sugeridas por Foucault, quedan por desarrollar y que tal libro es todavía un terreno amplio por explorar. Me he entusiasmado con las lecturas de cada uno de los aquí citados, todos ellos investigadores rigurosos, muchos de renombre mundial y grandes méritos académicos y algunos con una trayectoria de compromiso político que es necesario mirar con reconocimiento. Admiro sinceramente a cada uno de ellos, y las discusiones que aquí sostengo son precisamente expresión de ese reconocimiento; pues pienso que hay que leer con entusiasmo y al mismo tiempo intentar determinar qué hay de aportes y qué hay de inconvenientes en lo que se lee.

En esta reconstrucción, tengo a la vista siempre a Foucault, aunque no para corroborar la *correcta interpretación* de sus textos y propuestas, asunto que en realidad no me interesa; sino porque estoy convencido de que toda la investigación de Foucault sobre este tema tiene un rendimiento político de carácter crítico. Precisamente me interesa hacer explícitos tanto las confrontaciones teóricas como los rendimientos políticos de los usos que se le han dado a estos trabajos de Foucault. Muchas veces tomaré distancia de propuestas concretas en una recepción u otra, pero no hay que pensar con ello, que una autora u otro autor entendió mal a Foucault, o lo leyó mal –o no lo leyó-. Este tipo de conjeturas, demasiado comunes, me parecen un signo de mediocridad investigativa, y de falta de honestidad intelectual. Por supuesto, no pretendo tener la ‘correcta interpretación’ y menos aún conocer mejor a Foucault que cualquiera de las investigaciones que aquí comento. Mi interés es mostrar que en todas estas investigaciones hay disputas muy legítimas sobre el sentido que otorgarle a estos análisis sobre el poder, y que es importante hacer explícitas esas disputas y tomar postura frente a las mismas. En tal empeño, propongo a continuación una lectura informada y reflexiva, pero no un canon. Se trata de un libro entonces que puede servir –y eso espero- como una introducción para quienes tengan interés en el tema, como una puesta en escena general para quienes necesiten trabajar teóricamente estos discursos, y como herramienta pedagógica. Pero también se trata de un libro que quiere invitar a entablar una discusión que un investigador experimentado y conocedor de estos temas pueda valorar como un par y como un interlocutor. Soy el primero, entonces, en invitar a discutir con este libro, y estoy convencido que cualquier discusión me será útil para ahondar en muchas dimensiones de los problemas que aquí se tratan.

Aunque he construido el texto pensando en una lectura lo más fluida posible, debo desde ya advertir y pedir disculpas al lector por la cantidad de citas textuales, que a veces puede hacer molesta la lectura. Esto tiene una razón que me parece justificada. Como pretendo una lectura reconstructiva, pero que al mismo tiempo es una discusión, se requiere dar evidencia de lo que se dice, a riesgo de estar discutiendo impresiones generales que bien pueden ser equivocadas o parciales.

Quiero aprovechar inmediatamente para iniciar un intercambio con quien vaya a leer este libro, de modo que explicitaré desde ya algunas opciones de lectura. En primer lugar, atendiendo a las recepciones del trabajo de Foucault, se podría construir este itinerario en torno a la noción de biopolítica, como lo he hecho, o en otra dirección, en torno a la noción de gubernamentalidad. De hecho otro título para el libro podría ser *biopolítica y gubernamentalidad*. Esto depende de si atendemos en mayor grado a una u otra de las dos ramas principales de desarrollo de estos análisis. Los *studies in governmentality* más bien realizada en el ámbito anglosajón y poco traducida a otros idiomas o la *recepción biopolítica*, principalmente realizada por autores italianos y con una difusión más amplia en muchos idiomas. Me inclino más por el concepto de biopolítica, una vez analizado el desarrollo de las propuestas de Foucault.

En segundo lugar, veo que estas dos vertientes forman parte de un gran primer periodo de recepción y que se encuentra en ciernes una segunda recepción de la que doy algunas señales donde veo el asunto más claro. Esta primera recepción realizada en dos vertientes tiende a confluír precisamente ante las perspectivas de *El nacimiento de la biopolítica*. En tal libro queda muy claro que biopolítica y gubernamentalidad son dos categorías que forman parte de un mismo problema que podríamos describir inicialmente como el ejercicio del poder en el programa y las prácticas neoliberales de gobierno.

En tercer lugar, ambas vertientes de esta primera recepción comparten una condición difícil; pues comenzaron sus propios análisis con acceso a materiales muy parciales. Todo el desarrollo del problema biopolítico propuesto por Foucault está condensado en muy pocas páginas de *La Voluntad de Saber*, en una lección del curso *Hay que defender la Sociedad*, y posteriormente y de manera mucho más amplia en los cursos *Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*. Aquí se genera un espacio de tiempo importante entre que Foucault dictara estos cursos y su publicación; pues estos dos últimos cursos se publicarán por primera vez completos recién en 2004. Detallaré las versiones y las publicaciones en el desarrollo del libro. Ahora bien, este espacio genera un cierto vacío e interrupción en el análisis, y de hecho se puede establecer que mientras la *recepción biopolítica* depende mucho más de la *Voluntad de saber*, los *studies in governmentality* están basados en *Seguridad, Territorio, Población*. De hecho con especial énfasis en la lección del 1 de febrero de 1978, que tuvo una publicación y difusión temprana, y prácticamente sincrónica al curso, de modo que en pocos meses, existían versiones en francés, italiano e inglés de dicha lección. Hay que reconocer, en todo caso, que en esto los *studies in governmentality* corren con cierta ventaja; pues en el grupo inicial de trabajo hay algunos colaboradores directos de Foucault que generan cierto efecto de transmisión de algunos temas no publicados como se verá más adelante. Pero en cualquier caso, no hay una apropiación sistemática de *El nacimiento de la biopolítica* en ninguna de las dos vertientes de esta recepción. Esto admite cierta discusión en el caso puntual de los artículos de Colin Gordon, como se verá también en su momento. Pero en términos generales hasta el 2005 ó 2006 y, en algunos casos un poco después, hay un efecto común a ambas recepciones: tienen una zona ciega o muy gris respecto de una parte del análisis foucaulteano sobre el tema.

Me parece que esto produce sin embargo dos proyecciones antagónicas. Los *studies in governmentality* se aferrarán al concepto de gubernamentalidad, explicarán las características con las que Foucault lo había descrito y prácticamente no darán pasos fuera de lo que había planteado Foucault con esta idea; sino que generarán una gran cantidad de estudios que muestran las formas en que la gubernamentalidad se aplica en diversos terrenos, y por otra parte, elaboran algunos artículos que explican y difunden esta idea y la forma de trabajo que de ella extraen y cómo se diferencia de otros enfoques que analizan el poder. Con la recepción biopolítica pasará todo lo contrario. Allí donde queda un espacio difuso o sin explicar por parte de Foucault, cada autor ensayará una explicación propia y elaborará un proyecto teórico acorde. Se trata en los tres casos –Agamben, Hardt-Negri y Esposito– de proyectos teóricos monumentales, con fuentes teóricas muy diversas y realizados a través de muchos años de trabajo. Los tres proyectos tienen algo en común: quieren llegar a formular un paradigma que permita actualizar los análisis de Foucault al momento actual. En primer lugar el *Campo de concentración*, el *Imperio* y la *Immunitas*. Agamben, posteriormente y –según me parece– alentado al menos parcialmente por *Seguridad, Territorio, Población*, intentará también con la *teología económica* y la *liturgia*. Hay que decir que la idea de paradigma es diferente y mucho más radical en Agamben, también trataré en el libro este tema; pero de todos modos, Agamben signa esta recepción como la búsqueda y formulación de un paradigma.

Por otra parte, el destino de estas dos recepciones es diferente, y por supuesto mucho de eso está por verse; pero dentro de lo que puede observarse por el momento, veo un resultado bastante coherente con las decisiones tomadas. Los *studies in governmentality* se coordinarán especialmente a partir de 1990 en la *History of the Present Network*. Esta red comienza a partir del 2002 a decaer en su actividad y ya para el 2005, en la práctica, ha dejado de funcionar. Como se trata de un trabajo colaborativo, la inactividad de la red, implica que esta recepción detiene su desarrollo precisamente en el momento en que se publican completos *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*, materiales que podrían haberles dado un nuevo impulso, y con los que tenían cierta ventaja interpretativa. Creo que se puede suponer que esto obedece más a un agotamiento orgánico, que a un estancamiento teórico; pues como decía, parecían tener una situación teórica privilegiada para desarrollar las sugerencias de *El nacimiento de la biopolítica*, en orden a la descripción de una biopolítica neoliberal, que avanzara desde el análisis de las racionalidades de gobierno hacia los dispositivos económicos y las relaciones sociales de carácter biopolítico. Un detalle que mantener a la vista es que Nikolas Rose el 2002 había comenzado con el grupo *Bíos* que a mi juicio alcanza a aprovechar algo de esta nueva situación para vincular gubernamentalidad, biopolítica y economía política en algunos artículos entre 2006 y 2008. Este grupo, *Bíos*, pasó a formar parte de un grupo de investigación más amplio en 2012 en el que los temas son mucho más biológicos. Por supuesto, algunos de los investigadores e investigadoras vinculadas a este nuevo grupo tienen antecedentes en los *studies in governmentality*. Pero sus trabajos están más cerca del problema de la utilización de la biología sintética y molecular para la formación de un nuevo mercado biológico; es decir, de las relaciones entre adelantos científico-biológicos y formación de un mercado específico de productos biológicos. Me parece que esta no es la línea principal en la que se dirige *El*

*nacimiento de la biopolítica* que era el análisis de los dispositivos económicos en relación con la vida biológica de la población en el neoliberalismo. Por supuesto que estos trabajos de Rose son interesantes y valiosos, pero están más en la línea de discernir los “*desafíos que la sociedad enfrenta ante los nuevos y futuros adelantos científicos y sus posibilidades*” que a las relaciones sociales que produce el gobierno de las poblaciones en los programas neoliberales del presente. El periodo de los trabajos entre 2006 y 2008 del grupo *Bíos* me parece más en la sintonía de lo que podría ser una nueva recepción de estos análisis. De hecho lo más sugerente son algunos pasajes de libro del 2007 titulado *The politics of the Life itself* que, como decía, creo que adelanta elementos para pensar al menos una de las líneas de una biopolítica neoliberal al interior de una segunda recepción de análisis biopolíticos, realizados ahora ante el escenario completo de los cursos de Foucault sobre el tema y también de cara a los 35 años de recepciones en torno a esta posibilidad.

El destino de la *recepción biopolítica* o de la lectura paradigmática es muy diferente. Como decía la opción en este caso ha sido enlazar la categoría de biopolítica con tres proyectos teóricos, cada uno en su singularidad muy amplio y desarrollado a lo largo de varios años. Hay que notar que estos proyectos comenzaron con la publicación del primer volumen del *Homo Sacer* en 1995 en el caso de Agamben; con *Imperio* el 2000, en el caso de Hardt-Negri y que el 2002, con *Immunitas*, Esposito suma la categoría de biopolítica a un proyecto que ya había comenzado con *Communitas* en 1998. En resumen, los tres proyectos parten antes de la publicación completa de los cursos *Seguridad, Territorio, Población y El Nacimiento de la biopolítica* y disponiendo especialmente de *La Voluntad de Saber* como referente principal del tema, además de algunas versiones parciales y fuentes secundarias. Estos proyectos continúan desarrollándose por varios años impulsados por este efecto de ausencia, e incluso, estos autores en múltiples ocasiones lamentan el escaso desarrollo que Foucault diera a estos temas. La publicación el 2004 de estos cursos ausentes podría haber impactado en estos proyectos de manera retroactiva; aunque me parece que no es lo que ha sucedido. Por el contrario, veo que estos proyectos habían hecho apuestas teóricas tan importantes desde el comienzo, que integrar sistemáticamente el nuevo análisis foucaulteano emergido a partir del 2004 hubiese implicado desandar gran parte del camino realizado. Por ejemplo renunciar a la idea de paradigma, que en cierto sentido constituye a los tres proyectos pero que afecta estructuralmente al proyecto de Agamben; o también modificar el uso de la categoría biopolítica como descriptor general de un nuevo régimen de acumulación del capital, que es un hilo substancial del planteamiento de Hardt-Negri; o relativizar la importancia léxica de este enfoque, que afecta indirectamente al proyecto de Agamben, pero que apunta al centro del problema postulado por Esposito. Por esta razón, veo que *Common Wealth* el 2009 y *El Reino y la Gloria* el 2007, incorporan algunos elementos puntuales de estos “cursos ausentes” hasta el 2004, pero tal incorporación no llega a tocar el núcleo de estos proyectos teóricos ya independientes de los análisis de Foucault. El destino de esta recepción biopolítica, ha sido precisamente éste: constituirse en proyectos independientes que se apoyan en algunos puntos en Foucault, pero que tienen también otras fuentes teóricas muy diversas entre sí, direcciones y rendimientos políticos muy diferentes a las direcciones y rendimientos políticos del trabajo de Foucault.

Veo que *El Nacimiento de la biopolítica* expresa un momento de la investigación de Foucault que habla sobre el presente, particularmente sobre la relación entre Razón Gubernamental, neoliberalismo y biopolítica. Me parece que es de justicia asumir lo que se ha propuesto en este curso y articular los análisis sobre la biopolítica, la Razón Gubernamental y el neoliberalismo que se han vertido como caminos separados en estas recepciones que aquí propongo al estudio. Veo, también, que hay síntomas ya de esta articulación, que bien podrían ser las señales de una segunda recepción de estos análisis, en este caso, realizada de cara a la publicación íntegra de la investigación foucaultea sobre el tema. Veo algunas de estas señales en el trabajo lúcido y adelantado de Colin Gordon que insiste ya desde 1986 en el neoliberalismo como objeto de análisis para observar las relaciones de poder. También, en las propuestas de Laval y Dardot, que se han tomado de las observaciones iniciales de Foucault sobre las diferencias entre el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano y las han desarrollado ampliamente. Algunos comentarios de Deleuze sobre la noción de *diagrama* en Foucault que pueden ayudar a entender las relaciones de superposición entre las diversas tecnologías de poder en formaciones sociales concretas, más allá de la noción de paradigma. También el trabajo de Rose entre 2006 y 2008 en el que propone algunas ideas para desentrañar lo que sería una *economía política de la vitalidad* y en los últimos trabajos de Maurizio Lazzarato, sobre la producción de subjetividad y la formación de relaciones sociales a partir de la deuda. Tengo al respecto diversas sospechas y algunas pocas ideas que todavía requieren ser discutidas y que por lo mismo en este libro han encontrado algunos espacios al final; pero que deben ser asumidas como una exploración inicial a un proceso teórico aun en curso.

El libro podría tener dos estructuras posibles. La primera es la lectura que yo mismo he hecho sobre estos textos. Esto sería: Foucault, luego los análisis biopolíticos de Agamben, Hardt-Negri y Esposito, para descubrir finalmente que en este recorrido hay dos *eslabones perdidos*. En un primer momento estos dos eslabones parecerían algo bastante diferente; pero luego del recorrido completo, sólo queda por aceptar que para comprender todo el desarrollo es necesario incorporar también algunas propuestas de Deleuze y los *studies in governmentality*. Este recorrido de lecturas es el que yo mismo he hecho y también muchos otros investigadores que conozco. Aunque puede incentivar el peligro de la lectura correctiva. Es decir, intentar algo así como refutar o llenar los vacíos de la *recepción biopolítica* a partir del descubrimiento de estos breves comentarios de Deleuze y del hecho de que los *studies in governmentality* tuvieron un desarrollo diferente, en relación a una plataforma de materiales distintos.

He preferido antes que la estructura anterior interesante y testimonial de mi propio recorrido, otra estructura que me parece más justa y que respeta mucho más la cronología y la relevancia de cada una de estas investigaciones. A algunos sorprenderá que dedique, por ejemplo, unas buenas páginas a Deleuze, antes que a Agamben; pero las cosas se dieron precisamente de este modo. Si bien a Agamben le debemos en gran medida que los análisis biopolíticos se conocieran, hayan encontrado un lugar teórico en las humanidades y ciencias sociales, y se hayan difundido en prácticamente todas las lenguas, hay que dejar de lado la idea del *“redescubrimiento de Foucault”* algo así como que Agamben encontró y desarrolló unas

sugerencias puntuales que Foucault realizó en unas muy breves páginas a través de un léxico, además, bastante críptico como los términos biopoder y biopolítica. Esto es precisamente lo que muchos lectores de Agamben hemos pensado durante un tiempo, pero es impreciso. Foucault realizó una investigación extensa, por varios años, y no sólo unos comentarios aislados. Esta investigación está lejos de quedar cerrada, completa, o expresada en su forma definitiva por el propio Foucault; pero incluso en este estado de desarrollo tiene múltiples aristas y una vocación clara de análisis del presente. E incluso llega a mostrar facetas del presente todavía inexploradas. De modo que en realidad no hay demasiada necesidad de actualizar estas ideas, o al menos la necesidad de actualizarlas no es tan grave, pues son ideas bastante ‘actuales’. El primer paso entonces es recorrer la investigación de Foucault con cierto detenimiento y reconociendo el frescor teórico de la misma.

En segundo lugar, hay una investigación interesante, realizada de manera colaborativa y con alto desarrollo a partir de 1979 por los *studies in governmentality* que no da completamente con el concepto de biopolítica, porque el material tampoco está completamente disponible, pero que está desarrollando algunos de los análisis asociados a este concepto. Es un trabajo de muchos años, en el que participan muchos investigadores, comienza en paralelo con las investigaciones de Foucault, y participan algunos de sus colaboradores directos. Lamentablemente su difusión no es muy extendida, pero generan un acervo de análisis muy específicos sobre gestión de la exclusión, asociacionismo y descentralización, las reformas de los programas neoliberales y además describen algunas de las prácticas de sí de una nueva ética gestional promovida por la Razón Gubernamental. Todo este acervo de análisis debe ser tomado en cuenta y analizado, porque efectivamente están generando una descripción de dispositivos específicos y técnicas de sí, que son parte de la biopolítica neoliberal. Así que éste es el segundo paso.

En tercer lugar, me detendré en algunas ideas de Deleuze que expresó a fines de la década de 1980 sobre lo que sería una salida de las sociedades disciplinarias, y por tanto un cambio en las tecnologías de poder, que es precisamente lo que más adelante llegamos a conocer como biopolítica. También intentaré un diálogo con algunas ideas más antiguas de Deleuze y sacar a la vista algunos comentarios de 1986, en su libro dedicado a Foucault, donde comenta ahora explícitamente la idea de una tecnología de poder llamada biopolítica, su relación con otras tecnologías también descritas por Foucault, y cómo esta descripción general debe observarse en las formaciones históricas singulares. Insistiré en la noción de diagrama, pues me parece que en términos metodológicos puede servir de contrapunto a la búsqueda de un paradigma. Este es el tercer paso.

Los momentos cuarto, quinto y sexto están dedicados a los proyectos de Agamben, Hardt-Negri y Esposito respectivamente. Otra vez uso el criterio cronológico respecto al periodo en que la categoría de biopolítica y sus análisis asociados se han incorporado al trabajo de estos autores. En el caso de Agamben y de Hardt con Negri, esto es muy claro, porque el proyecto del *Homo Sacer* en sus distintos volúmenes y secciones y la trilogía de *Imperio* han recurrido desde un comienzo a estas nociones. En el caso de Esposito, estas nociones se integran a un

trabajo previo. En tal sentido recorro los textos prestando especial atención en el caso de Agamben a *El poder soberano y la Nuda Vida* y *El Reino y la Gloria* como los dos núcleos más importantes del proyecto general, aunque también recorro a los otros textos, incluso fuera del proyecto del *Homo Sacer*, como *Signatura Rerum*. En el caso de Hardt y Negri, los dos polos son *Imperio* y *Common Wealth*, aunque por supuesto atiendo a *Multitud* y otros textos, con un especial esmero en *Guía, Cinco lecciones sobre Imperio*. Respecto al proyecto de Esposito, mi atención está puesta en *Immunitas* y *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, y solicito la ayuda de textos posteriores como *Tercera Persona y Comunidad, inmunidad y biopolítica*, tanto para contextualizar el trabajo y sus giros, como para puntualizar algunas ideas que destacan por su claridad en textos posteriores. Ya he expresado la lectura general que hago de estos proyectos: se trata de proyectos que usan la categoría biopolítica como auxilio de un proyecto propio y las apuestas realizadas antes del 2004 resultan tan robustas en cada caso que las principales decisiones teóricas se mantienen incluso con posterioridad a la publicación de los cursos *Seguridad, Territorio, Población y El Nacimiento de la biopolítica*.

Termino el libro con un capítulo titulado *Señales de una segunda recepción*, se trata precisamente de eso, de algunos indicios que alcanzo a ver y que me parece importante destacar, aunque son al mismo tiempo propuestas en un estado inicial de desarrollo.

He decidido finalmente no incluir un capítulo de conclusiones, pues resulta imposible sintetizar los múltiples hallazgos y diálogos expuestos a lo largo de los capítulos; y porque hasta cierto punto sería un gesto incompatible con el objeto del libro que pretende ser mucho más una discusión honesta, que la exposición de unas ciertas 'doctrinas'. Invito entonces al lector a usar este libro como mejor convenga, o como material de apoyo, o como interlocutor de una discusión.



# 1. BIOPOLÍTICA: UNA NUEVA TECNOLOGÍA DE PODER

## 1.1. El periodo de formación del discurso

En Octubre de 1973 y luego en Octubre de 1974, Foucault realiza dos ciclos de Conferencias en la Facultad de medicina de la Universidad de Río de Janeiro. Es necesario comprender lo expuesto en estas conferencias como parte de un periodo de formación del discurso sobre el biopoder, donde Foucault presenta algunos rudimentos de las problemáticas posteriores, y además estrena una serie de términos para referirse al problema, entre ellos, estrena el término *biopolítica*, que después crecerá en importancia, mientras otros términos aquí utilizados caerán en desuso. Además, en cierto sentido, algunas de las propuestas de *Vigilar y Castigar*, estarían en esta condición de formación del discurso.

Evidentemente, el ejercicio de seccionar los trabajos de Foucault implica dificultades y resulta discutible; pues el discurso sobre el biopoder se relaciona con la crítica a la idea de normalidad y la discusión sobre las sociedades disciplinarias; por lo cual, cualquier separación no puede ser demasiado taxativa. Pero por otra parte, es cierto, que el discurso sobre el biopoder comienza a formarse y desarrollarse a partir de aquí, y que al menos en términos expositivos, tal distinción es práctica en la medida que ayuda a comprender las transformaciones del mismo discurso.

Por otra parte Edgardo Castro y Roberto Esposito han prestado cierta atención a la última de estas conferencias; porque en ella Foucault usa el término *biopolítica* por primera vez. Estas tres conferencias tienen algunos otros méritos para deslindar el problema general del biopoder, a los que conviene prestar atención.

### 1.1.1. Medicina social y capitalismo

El cuerpo humano se introdujo dos veces en el mercado: la primera por el asalariado, cuando el hombre vendió su fuerza de trabajo, y la segunda por intermedio de la salud. Por consiguiente el cuerpo humano entra de nuevo en un mercado económico en cuanto es susceptible a las enfermedades y a la salud, al bienestar o al malestar, a la alegría o al sufrimiento, en la medida en que es objeto de sensaciones, deseos, etc<sup>1</sup>.

En la segunda conferencia de 1974 en Río de Janeiro, titulada *El nacimiento de la medicina social*, Foucault ocupa por primera vez el término *biopolítica*. Más allá de esta situación, la conferencia trata sobre una condición particularmente interesante de la medicina en el contexto del capitalismo. Foucault postula que el carácter social de la medicina es una característica propia del capitalismo. Lo que, en principio, podría parecer contradictorio si se toman en cuenta los discursos sobre 'el individualismo capitalista'<sup>2</sup>. De hecho, Foucault analiza progresivamente la *Medicina de Estado*, la *Medicina Urbana* y la *Medicina de la Fuerza de Trabajo*, como las tres modalidades de medicina social y como tres productos específicamente modernos y desarrollados en Alemania, Francia e Inglaterra respectivamente.

La medicina de Estado nace en relación con un nuevo saber del Estado, que corresponde al desarrollo alemán, y que está relacionada con las prácticas de policía, de hecho, llamará a esto directamente *policía médica*<sup>3</sup>. Se trata de una primera forma de medicalización de la sociedad; pero que es sólo una primera expresión de un proceso más complejo que se está formando. La medicina urbana, en cambio, corresponde al modelo francés de medicina social y al segundo en aparecer que además se inicia con cierta posterioridad al modelo alemán y que se relaciona, especialmente, con la expansión urbana<sup>4</sup>. Se trata de una medicina que no se organiza tan

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*. En «Educación médica y salud», Vol. 10, Nº 2, 1976, p. 166.

<sup>2</sup> "¿Se podría afirmar; como hacen algunos, que la medicina moderna es individual porque penetró en el interior de las relaciones de mercado? La medicina moderna, en la medida en que está ligada a una economía capitalista, ¿es una medicina individual o individualista que únicamente conoce la relación de mercado del médico con el enfermo, e ignora la dimensión global, colectiva de la sociedad?"

*Procuraré demostrar que la medicina moderna no es una medicina individual o individualista, sino que es una medicina social cuyo fundamento es una cierta tecnología del cuerpo social; la medicina es una práctica social*". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*. En «Estrategias de poder; Obras Esenciales». Paidós, Barcelona, 1999, p. 365.

<sup>3</sup> "En Alemania, por el contrario, se desarrolló una práctica médica efectivamente centrada en el mejoramiento de la salud pública. Frank y Daniel, por ejemplo, propusieron, entre 1750 y 1770, programas que iban en esta dirección; fue lo que se llamó por primera vez la policía médica de un Estado. El concepto de *Medizinischepolizei*, policía médica, que se crea en 1764, supone algo más que un simple recuento de la mortalidad o de la natalidad". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, p. 368.

<sup>4</sup> "La segunda trayectoria del desarrollo de la medicina social está representada por el ejemplo de Francia, en donde, a finales del siglo XVIII, surgió una medicina social, al parecer no apoyada por la estructura del Estado, como en Alemania, sino por un fenómeno enteramente distinto: la urbanización. En efecto, la medicina social se desarrolló en Francia a raíz de la expansión de las estructuras urbanas". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, p. 371.

claramente en torno a un único órgano de poder como el Estado, y tiene que vérselas con el problema de lo público y lo privado en la ciudad. De todos modos, se trata de una forma de medicina social que avanza en cuanto a la cientificidad y en cuanto a la idea de salubridad como factor ambiental. En tal sentido, será menos una medicina que trate directamente sobre los cuerpos, como una medicina que intervenga en las condiciones ambientales, y a través de ellas, logre los efectos que desea efectuar sobre los cuerpos. La medicina de la fuerza de trabajo será la última versión de estos desarrollos y se relaciona básicamente con la experiencia inglesa.

La tercera dirección de la medicina social se puede analizar a través del ejemplo inglés. La medicina de los pobres, de la Fuerza de Trabajo, y del obrero, no fue la primera meta de la medicina social, sino la última. En primer lugar; el Estado, en segundo lugar, la ciudad y, por último, los pobres y los trabajadores fueron el objeto de la medicalización<sup>5</sup>.

Resulta interesante que ya en la formación del problema se deslinden tres modalidades que serán de suma importancia, no sólo para el desarrollo teórico que Foucault llevará a cabo en los años posteriores; sino particularmente para la vigencia del análisis en la actualidad, me refiero al problema del Estado, la Ciudad y la Fuerza de Trabajo.

Esta medicalización de la sociedad es un elemento clave del desarrollo del capitalismo, aun cuando la Fuerza de Trabajo no haya sido su primer objeto histórico; sino en cierto punto su meta o su punto de llegada. A este respecto conviene analizar el pasaje más citado de la conferencia, aunque a la vez conviene ampliar la cita que usualmente se trae a colación.

Defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica<sup>6</sup>.

Precisamente en este pasaje aparece por primera vez el término biopolítica, y lo que está afirmando es la relación de la medicalización generalizada de la sociedad, o medicina social, con el desarrollo del capitalismo; particularmente a partir del siglo XVIII, y que, como se ha visto, llegará a formular la práctica de una medicina de la fuerza de trabajo. Más allá de esta condición inaugural del uso del término, ninguna de las tres conferencias desarrolla una explicación directa de lo que sería algo así como 'la biopolítica'. Ni siquiera Foucault se detiene a explicar la novedosa expresión, de hecho equivale casi a un gesto retórico, pues decir "*lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal*" se trata de una enumeración descriptiva: biopolítico, somático o corporal designan aquí básicamente lo mismo; como cuando se dice 'lo textual, lo

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, p. 380.

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, pp. 365-366.

literal, lo escrito'; o 'armamentista, bélico, militar'. Ninguna de estos adjetivos quiere decir exactamente lo mismo, pero su agrupación permite realizar un énfasis retórico. Si se analiza con detalle, aquí no se está efectuando el estremo del concepto 'biopolítica'; sino que se recurre a una expresión que da énfasis al discurso. Por el contrario, la noción que efectivamente se desarrolla aquí y de hecho constituye el eje de la conferencia es la de *Medicina Social*. Lo biopolítico, en principio se relaciona con la medicina social. No hay que olvidar que esta conferencia se dicta en una Facultad de Medicina, lo que en buena medida explica el énfasis en la medicalización. Aquí, la idea de lo biopolítico se corresponde con lo que podría calificarse también como *somatopolítico*. Es el problema del cuerpo como objeto de la política. Asunto que queda también explícito en la primera conferencia del mismo ciclo, titulada *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, en la que Foucault identifica el problema de la medicalización como una *somatocracia*.

Podría afirmarse que en la actualidad está surgiendo lo que en realidad ya se venía preparando desde el siglo XVIII, es decir, no una teocracia sino una somatocracia. Vivimos en un régimen en que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre las enfermedades y la salud, etc. Es precisamente el nacimiento de esta somatocracia, que desde un principio vivió en crisis, lo que trato de analizar<sup>7</sup>.

Aquí la alusión a una *teocracia* refiere a un ejemplo que ha dado Foucault respecto al cuidado de las almas desde Constantino y durante el medioevo. Así como el cuidado de las almas es un objetivo y una finalidad política durante este periodo, podría hablarse al inverso de una somatocracia, en la medida que el cuerpo es, en la sociedad capitalista, objeto de la política. La centralidad de la idea de cuerpo es fundamental para los debates posteriores; pero por el momento conviene no desviarse de este primer elemento constitutivo del discurso que es la relación entre medicalización y sociedad capitalista, que Foucault aquí caracteriza como estrategia biopolítica y somatocrática, vale decir, una estrategia sobre los cuerpos. Pero al mismo tiempo conviene prestar atención, a que el uso de los términos es puramente experimental. Foucault en este caso no utiliza etimologías, ni hipótesis filológicas, y además intercambia términos como somatocracia y biopolítica, sin mayor dificultad.

Un segundo elemento importante en estas conferencias y que va emerger con fuerza posteriormente en *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica* es lo que Foucault va a plantear aquí como el problema de una economía política de la medicina moderna<sup>8</sup> y que distingue en dos facetas. La primera de ellas relacionada con la medicina de la Fuerza de Trabajo, es decir la tercera forma de la medicina social que se ha expuesto; pero además habría una segunda faceta que se relaciona sobre todo con la concepción de un *mercado de la salud*. Se trata de un asunto que apenas tocará en estas conferencias, y que de hecho no

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 155.

<sup>8</sup> "Quisiera exponer otra característica de la medicina moderna, a saber, lo que podría denominarse la economía política de la medicina". FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 165.

puede ser comprendido en ninguna de las tres formas de medicina social aquí expuestas y, sin embargo, resulta de vital importancia para la actualidad del análisis biopolítico. De hecho un mercado de la salud, es algo completamente distinto a una medicina social de la fuerza de trabajo, en la que se busca la reproducción y salud de la fuerza de trabajo, por el contrario un mercado de la salud, transforma a la salud misma en objeto económico, y no sólo en una condición para el funcionamiento del mercado del trabajo.

En la actualidad la medicina encuentra la economía por otro conducto. No simplemente porque es capaz de reproducir la fuerza de trabajo sino porque puede producir directamente riqueza en la medida en que la salud constituye un deseo para unos y un lucro para otros. La salud en cuanto se convirtió en objeto de consumo, que puede ser producido por unos laboratorios farmacéuticos, médicos, etc., y consumido por otros-los enfermos posibles y reales-adquirió importancia económica, y se introdujo en el mercado<sup>9</sup>.

En este sentido, es posible considerar dos modelos en cuanto a la relevancia económica de la medicalización. El primero de ellos gira en torno a la productividad, reproducción y capacidades de la fuerza de trabajo. Se trata de una medicina orientada al cuidado de los cuerpos en la medida que constituyen fuerza de trabajo; y por tanto, tiene un objetivo fuertemente económico. El segundo, en cambio, aprovecha la masificación de la salud para rediseñar su distribución en términos de mercado. Si el primer modelo, responde a una forma del capitalismo que tiene como principal objeto de dominio la fuerza de trabajo, hay que prestar especial atención a la periodización que propone Foucault respecto al segundo modelo, cuando abre el comentario con la expresión “*en la actualidad*”. El cuerpo de este modo sería objeto económico en tanto fuerza de trabajo y en cuanto objeto de consumo; pero esta segunda fórmula no es posible rastrearla, sino hasta la actualidad con el desarrollo de un mercado de la salud que tiene como relación económica básica el consumo y como polos de fuerza de tal relación, el lucro y el deseo. Quisiera llamar la atención sobre el problema económico; pues es una suerte de evolución de la medicina social. Si retomamos los argumentos, Foucault ha planteado que la medicina social es un fenómeno reciente y que se desarrolla partir del siglo XVIII como Medicina de Estado, luego como Medicina Urbana y finalmente ya en el siglo XIX, como medicina de la Fuerza de Trabajo. Esta última formulación de la medicina social tiene un componente económico esencial. Evidentemente la Medicina de Estado y la Medicina Urbana, también tenían este componente; pero esta importancia económica pasa a un plano explícito y vinculante en el caso de la medicina de la fuerza de trabajo, pues la medicalización en este caso se jerarquiza a partir de lo económico. Ahora bien, Foucault además sugiere al menos que tal proceso vinculante de la economía y la medicalización pasarían a una segunda modalidad, con la construcción de un mercado de la salud y esto es de vital importancia para el análisis del ordoliberalismo y del anarcoliberalismo del siglo XX que analizará en *El nacimiento de la biopolítica*, donde el vínculo se ampliará más allá incluso del problema de la

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 165.

medicalización. Aunque en estas conferencias sólo hay sugerencias muy generales y el problema sigue siendo el de la medicalización.

Resulta de la mayor importancia recalcar la relación entre biopolítica y capitalismo, que se expresa desde estas primeras conferencias, por varias razones. La primera de ellas, es que el principal rendimiento de una categoría como la de biopolítica no se encuentra en el análisis histórico; sino precisamente en un análisis del presente, se trata de un fenómeno del capitalismo, por lo cual no es homologable a una preocupación política general por los aspectos biológicos<sup>10</sup>; sino más bien, con la particular forma que estos intereses toman en el desarrollo del capitalismo. En cualquier caso corresponde recalcar que en estas primeras conferencias, la idea de biopolítica tiene dos sentidos, por una parte refiere a la medicina social y de manera general refiere también a la importancia del cuerpo en el capitalismo.

### 1.1.2. Nosopolítica, biohistoria y biopolítica

Un segundo rasgo característico de estas conferencias y a propósito del cual también es necesario comentar la conferencia de 1973 titulada *La política de la salud en el siglo XVIII*, es una serie de gestos conceptuales, que Foucault está realizando y que se expresan en algunas innovaciones léxicas. Ya se ha comentado que el término *biopolítica* aparece por primera vez en la segunda conferencia de 1974, y que en la primera de aquellas conferencias además se había aludido a cierta *somatocracia*; pues bien, en tal conferencia, habla de *biohistoria*, para referirse a la posibilidad de despliegue de un estudio respecto a las implicaciones de las prácticas médicas y la historia biológica de la especie humana<sup>11</sup>. En la conferencia de 1973, se hablaba también de una *nosopolítica*, o sea, de una política de la enfermedad, en el sentido administrativo de la idea de política, es decir, como una serie de mecanismos que permiten administrar el problema de la enfermedad.

Sin duda no existe sociedad alguna que no ponga en práctica una determinada «nosopolítica»: el siglo XVIII no la ha inventado, pero le ha impuesto nuevas reglas, y sobre todo ha hecho pasar esta nosopolítica a un nivel de análisis explícito y concertado que nunca había conocido hasta entonces. Se entra pues menos de la edad de la medicina social que la de la nosopolítica reflexiva.<sup>12</sup>

Como es posible apreciar, la construcción etimológica del vocablo *nosopolítica* tiene una importancia relativa; pues junto a la enfermedad refiere también a la salud. En esta conferencia,

<sup>10</sup> Esta sería por ejemplo la interpretación de Agamben: la biopolítica como fenómeno constitutivo de toda política. Aunque desde esta primera etapa del discurso foucaulteano y hasta el Nacimiento de la biopolítica, el francés sostendrá que el problema biopolítico es específicamente moderno.

<sup>11</sup> “Surge pues, una nueva dimensión de posibilidades médicas, a la que denominaré la cuestión de la biohistoria. El médico y el biólogo ya no trabajan a nivel del individuo y de su descendencia sino que empiezan a hacerlo a nivel de la propia vida y de sus acaecimientos fundamentales. Estamos en la biohistoria y este es un elemento muy importante”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 159.

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. *La Política de la salud en el siglo XVIII*. En FOUCAULT, Michel. «Saber y Verdad». Ediciones la piqueta, Madrid, 1991, p. 90.

Foucault prefiere hablar de una *nosopolítica reflexiva* en vez de una *medicina social*; pero como se ha visto, en las conferencias del año siguiente, volverá a hablar de medicina social y eliminará el término *nosopolítica*, que de hecho terminará por quedar excluido del léxico foucaulteano. Con todo, y a pesar de estos cambios de vocabulario, hay aquí un asunto fundamental. Lo que sucede a partir del siglo XVIII, le llamemos *nosopolítica reflexiva*, *medicina social*, o como más tarde, *biopolítica*, es a juicio de Foucault distinguible de cualquier preocupación anterior que fuese relativamente similar; pues implica un salto, que en estas conferencias aún no queda demasiado claro; pero que en principio se expresaría como un cambio de reglas, o una nueva forma de operar que tiene como clave el análisis explícito, concertado, reflexivo, es decir, que expresaría cierta racionalidad política sobre el problema, distinta a cualquier racionalidad política anterior.

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

Por otra parte arroja cierta claridad sobre la problemática etimológica por la que Foucault no parece interesarse demasiado; de hecho en estas conferencias, intercambia los términos sin detenerse demasiado en la construcción de los mismos. Se podría decir que un problema está naciendo y Foucault está aprendiendo a nombrarlo, ensaya con alguna innovación léxica para deslindar un poco la problemática; pues nombrar un problema en buena medida ayuda a identificarlo. En este periodo formativo, el problema biopolítico puede caracterizarse también como un problema somatocrático, nosopolítico o de medicina social, o dicho de otro modo: Foucault identifica una problemática que por una parte se relaciona con el capitalismo, y por otra con los cuerpos, la enfermedad y la medicalización. Con todo, la etimología de los términos no parece ser demasiado relevante, ni para la construcción de la palabra biopolítica, ni tampoco en el caso de nosopolítica o somatocracia. Por el contrario, parece ser que el elemento clave de las decisiones léxicas de Foucault, es más bien la funcionalidad y operatividad de los términos. En principio toda esta batería terminológica es provisoria. Por el momento podría hablarse de una somatopolítica, o simplemente de medicina social y el asunto sería básicamente el mismo. Sin pretender forzar la discusión esto tiene cierta importancia para despejar algunas de las propuestas por ejemplo de Agamben y Esposito, que han concedido cierta importancia al vocablo *bíos*, sus distinciones en el griego clásico con el vocablo *zoé* y la relevancia que conceden a la noción de vida. Al menos por el momento, en estas conferencias de Foucault, no aparece el problema de la vida, sino el problema del cuerpo, y también al menos por el momento la elección del vocablo *bíos*, y en general de las innovaciones léxicas de Foucault en torno al problema, tienen cierta arbitrariedad y en cualquier caso no se trata de palabras con una vocación de permanencia, sino por el contrario, con cierta provisionalidad del discurso. De hecho hasta el momento, para ser precisos, Foucault ha usado la palabra biopolítica, sólo tres veces, y estas tres veces en la misma conferencia e incluso en la misma ocasión: “*Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad*

*biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica*”. Fuera de este pasaje que ya ha sido citado y comentado, no hay otra mención de la palabra misma, y de hecho, en estas conferencias tampoco se utiliza el término *biopoder*. Lo que quiero sostener con este análisis terminológico son básicamente tres ideas. A) El léxico utilizado por Foucault, al menos durante este periodo formativo es fuertemente provisorio y, por lo tanto revisable, incluso sustituible, si fuese necesario o conveniente. B) El análisis etimológico de estos términos, al menos por lo que aparece en estas conferencias, parece vano, pues no se condice con los procedimientos léxicos que Foucault está aplicando. C) La principal conclusión que debe sacarse de estas innovaciones terminológicas es que hay un problema en gestación.

### 1.1.3. Medicalización indefinida

La *medicalización indefinida* parece ser la primera formulación del ‘problema de la medicalización’, que es el tema más importante de este periodo formativo del discurso sobre el biopoder, y en cierto sentido, también será importante en el periodo siguiente. Foucault insiste mucho en los límites de la medicalización como paso del objeto *enfermedad*, al objeto *salud* en la medicina social. De hecho, acentúa este paso como una disolución de los límites de la medicalización. El objetivo ya no sería solamente tratar enfermedades; sino, producir la salud.

Se puede afirmar que la salud se convirtió en un objeto de intervención médica. Todo lo que garantiza la salud del individuo, ya sea el saneamiento del agua, las condiciones de vivienda o el régimen urbanístico es hoy un campo de intervención médica que, en consecuencia, ya no está vinculado exclusivamente a las enfermedades<sup>13</sup>.

Algunos de los elementos que serán importantes posteriormente aparecen ya en el pasaje citado. Lo que Foucault llama *medicalización indefinida*, es una transformación del problema de la salud, donde el foco no son las prácticas médicas directas o tradicionales bajo la relación médico-paciente; sino las condiciones generales de salud, donde intervienen, especialmente, las condiciones urbanísticas, o condiciones generales de vida de los sujetos. Este es un asunto de la mayor importancia, pues todo el análisis de los últimos cursos -*Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*- se volcarán precisamente, cada vez más, sobre esta dirección que se podría llamar “ambiental” del problema. Se trata de una transformación de carácter estructural que en este caso Foucault caracteriza a través de cuatro elementos. A) Aparece una autoridad médica, que no es sólo un experto en medicina; sino una autoridad social<sup>14</sup>. B) Un nuevo campo de objetos, sobre los que va a tratar la medicina, objetos ambientales, como la composición del agua o la planificación urbanística<sup>15</sup>. C) El cambio de rol de la institución

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 161.

<sup>14</sup> “La autoridad médica es una autoridad social que puede tomar decisiones a nivel de una ciudad, un barrio, una institución, un reglamento”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p.162.

<sup>15</sup> “El aire, el agua, las construcciones, los terrenos, los desagües, etc. En el siglo XVIII todo ello se convierte en objeto de la medicina”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 162.



hospital, como aparato de medicina colectiva<sup>16</sup> D) Una nueva forma más sofisticada de análisis general de los fenómenos de la salud, basada en sistemas estadísticos y de control de la información<sup>17</sup>. Además Foucault ve en esta dirección de la medicalización indefinida dos procesos, uno relacionado con la medicina social del siglo XVIII, que está caracterizado por estos cuatro elementos anteriores, a los que se sumaría en la época actual una condición sumamente particular, y que sería la realización máxima de esta medicalización indefinida, una especie de medicina sin fronteras o sin exterior.

La medicina ya no tiene campo exterior. Fichte hablaba de «Estado comercial cerrado» para describir la situación de la Prusia de 1810. Se podría afirmar en relación con la sociedad moderna que vivimos en «Estados médicos abiertos» en los que la dimensión de la medicalización ya no tiene límite<sup>18</sup>.

Se trataría de un proceso de profundización, pues, en el siglo XVIII, a pesar de comenzar estas transformaciones con elementos evidentes, como la autoridad médica, el hospital, o los trabajos estadísticos y la higiene urbana, tal estado de la cuestión todavía admitía un exterior, y de hecho fue necesario durante el siglo XVIII y XIX, formular toda una forma de moral de la higiene y moral del urbanismo, precisamente porque el proceso de medicalización no era lo suficientemente eficiente. Sin embargo, esta medicalización sin límite, fenómeno de los últimos decenios, según el decir de Foucault<sup>19</sup>, habría alcanzado un estado tal, que ya no necesitaría de aquellos recursos higiénicos extra médicos como la moralización de la limpieza o la urbanidad.

Aquí aparecen varios elementos interesantes. Esta fórmula de la “medicalización indefinida” es coherente con la lectura que hace Deleuze como diagnóstico de las sociedades actuales, que replazaría los lugares de encierro<sup>20</sup> como compartimentos estancos y sin comunicación, de las sociedades disciplinarias, a lugares abiertos donde los procesos no se terminan, sino que se prolongan indefinidamente<sup>21</sup>. Para lo cual se requiere, en cierto sentido, eliminar el hospital y replazarlo por un proceso permanente de medicalización. Lo mismo podría decirse, en

<sup>16</sup> “Introducción de un aparato de medicalización colectiva, a saber, el hospital. Antes del siglo XVIII el hospital no era una institución de medicalización sino de asistencia a los pobres en espera de la muerte”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina* p. 162.

<sup>17</sup> “Introducción de mecanismos de administración médica; registro de datos, comparación, establecimiento de estadísticas, etc.”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 162.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 164.

<sup>19</sup> “Lo que caracteriza al período presente en esta curva general es que la medicina de los últimos decenios, además de ocuparse de otros aspectos distintos de los pacientes y las enfermedades, comienza a no tener campo exterior”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, pp. 163-164.

<sup>20</sup> ““Estamos entrando en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea”. DELEUZE, Gilles. *Control y Devenir*. En *Conversaciones*, Trad. José Luis PARDO, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 243

<sup>21</sup> “Kafka, que se hallaba a caballo entre estos dos tipos de sociedad, describió en *El proceso* sus formas jurídicas más temibles: la absolución aparente (entre dos encierros), típica de las sociedades disciplinarias, y el aplazamiento ilimitado (en continua variación) de las sociedades de control son dos formas de vida jurídicamente muy distintas, y si el derecho actual es un derecho en crisis, vacilante, ello sucede porque estamos abandonando unas formas y transitando hacia las otras”. DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 280-281.

principio, por extensión de la fábrica o la escuela. Aunque Foucault, por el momento sólo está pensando el problema de la medicalización. En segundo lugar, un aspecto que ya he comentado, pero que aparece de continuo y es fundamental para los textos posteriores; me refiero, a los procesos de racionalización implicados, como la estadística o los sistemas de información. Estas transformaciones implican el surgimiento de una racionalidad de poder, en principio, más adelante se verá que en efecto no se trata de una, sino de varias racionalidades políticas incluidas en el problema, incluso de manera antagónica. Estos elementos, conectan de manera bastante directa con lo que Foucault planteará en el curso de 1978-1979, *El nacimiento de la biopolítica* en relación con el problema de la racionalidad gubernamental, las democracias neoliberales y unas formas de poder que ya no serían las formas de la sociedad disciplinaria; sin embargo, también hay elementos que enlazan este proceso más bien con aspectos de las sociedades disciplinarias como la lógica de lo normal y lo patológico. Por ejemplo, en cuanto Foucault ve este proceso de medicalización ligado a perspectivas normalizadoras<sup>22</sup>. En este sentido, resulta especialmente claro cuando comenta las diferencias del problema de la ley y de la norma en cuanto a la medicalización.

Si bien es cierto que los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que debería ser dirigido por un sistema de leyes codificadas, puede afirmarse que en el siglo XX los médicos están inventando una sociedad, ya no de la ley, sino de la norma. Lo que rige a la sociedad no son los códigos sino la perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de normalidad<sup>23</sup>.

Este pasaje muestra con claridad que se trata de un problema que está gestándose y transformándose. Lo importante es que Foucault distinguirá con posterioridad entre a) ley o código, b) norma y reglamentos, y c) regulación o seguridad. Esto parece aún no estar presente y de hecho esta ausencia le otorga al problema actual de la medicalización indefinida un matiz normalizador, asunto que cambiará en *Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la Biopolítica*, donde la distinción entre normal y anormal deja de tener la importancia que tenía para los dispositivos disciplinarios; y por el contrario se abandona la estrategia de patologización de lo diferente, por una estrategia de administración de los rangos diferenciales.

<sup>22</sup> “Hoy la medicina está dotada de un poder autoritario con funciones normalizadoras que van más allá de la existencia de las enfermedades y la demanda del enfermo”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 161.

<sup>23</sup> FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 161.

## 1.2. Segundo periodo: Biopoder, estatalización y medicalización

El segundo estado del discurso sobre el biopoder ronda sobre tres problemas claves, que pueden considerarse los ejes conceptuales de este segundo periodo. A) El eje de la medicalización que viene presentándose desde el periodo formativo y que en cierto sentido terminará por deslindarse durante este periodo. B) Lo que podría considerarse el eje de la Población. Y finalmente C) el eje del biopoder en contraposición al poder soberano. Este es un elemento de la mayor importancia; pues en cierto tipo de recepciones es lo que más se ha enfatizado

Estos tres ejes están relacionados. Por ejemplo, a propósito de los distintos objetos de la medicalización, aparece el problema del biopoder como estatalización de lo biológico. A la vez, la explicación del biopoder y su contraposición con el poder soberano, es lo que conecta con la idea de población. No hay que entender estas divisiones como una doctrina; por el contrario, las distinciones que aquí se realizan tienen sobre todo un afán práctico de conectar mejor estos temas con las discusiones en autores posteriores. De esta manera, por ejemplo el problema de la medicalización va ser la clave central de la lectura de Esposito; en cambio, el problema central para Agamben será la relación con el poder soberano. Para Negri y Hardt, éste también será un tema importante, pero en un sentido antagónico a Agamben; pues mientras el primero, incluso en contra de las indicaciones de Foucault, insiste en establecer relaciones de homogenización entre soberanía y biopoder; por el contrario, para Negri y Hardt, el problema será justamente, la medida en que el biopoder se separa de la soberanía. Me permito en este sentido, adelantar que, por el contrario, en la lectura que intento el problema más importante es el de la estatalización, que tiende a pasar desapercibido.

En relación a lo que formula Foucault en este periodo, propongo algunas hipótesis de lectura. A) El problema de la medicalización va disminuyendo en importancia, lo cual en cierto sentido mostraría que se trata de un tema del periodo formativo, y su importancia se relaciona con el problema histórico del nacimiento de prácticas de biopoder. B) La diferenciación que propone Foucault entre poder soberano y biopoder, es un elemento argumentativo, o pedagógico que se orienta a explicar el biopoder, apelando a un recurso de comparación o diferenciación; por lo tanto, hay que asumir esto principalmente como un elemento descriptivo. C) Es necesario, de todos modos, sopesar que la diferenciación propuesta por Foucault entre poder soberano y biopoder expresa con claridad dos elementos distintivos, en primer lugar una relación de poder con la muerte y la vida, y en segundo lugar una relación con el territorio y la población. Entre estos dos elementos, sólo el primero aparecerá durante este periodo, y el problema del territorio aparecerá en el curso siguiente *Seguridad, Territorio, Población*, para después permanecer prácticamente intocado por los discursos posteriores. D) En términos conceptuales, en este periodo Foucault genera algunas diferenciaciones interesantes y también algunas homologaciones conceptuales que no hay que perder de vista. En primer lugar distingue con mucha claridad entre anatomopolítica y biopolítica; especialmente en *La Voluntad de Saber*, pero en *Hay que defender la sociedad* homologa biopolítica y biopoder. Lo cual en cierto sentido

resulta problemático, y además se relacionaría con la posterior diferenciación, también problemática, propuesta por Negri entre Biopoder y biopolítica. E) Habría que prestar una especial importancia al problema de la configuración del biopoder como estatalización y la formación de la idea de gubernamentalidad; pues se tratará de uno de los giros importantes del discurso al apreciar el itinerario completo de los cursos del Colegio de Francia en su conjunto

Este segundo periodo del discurso puede rastrearse en *Hay que defender la Sociedad*, en cierto sentido en *Vigilar y Castigar* y también en *La Voluntad de saber*. En *Hay que defender la sociedad*, Foucault da algunos pasos relevantes, algunos que retomará y desarrollará posteriormente como la idea de *población*, y otros que quedarán postergados. El curso debiera entenderse en relación con algunos pasajes del primer tomo de la Historia de la Sexualidad, *La voluntad de saber*, que se publica algunos meses después de terminado el curso<sup>24</sup>. En relación a esto, lo presentado en el curso y en la *Voluntad de Saber*, coinciden en lo medular.

Respecto a las traducciones, para *Il faut défendre la société* en las citas textuales utilizo la versión de Horacio Pons en Fondo de Cultura Económica, por razones de coherencia con el resto de los cursos publicados; aunque me inclino más por la terminología de la versión de Alfredo Tzeivebel, al menos en cuanto a los términos ‘estatalización’ y ‘regulación’. Respecto al primer término, por dos razones más bien de estilo y funcionalidad<sup>25</sup>, respecto al segundo término; porque definitivamente es más claro el sentido político administrativo de ‘regulación’ en vez ‘regularización’ y además aquello es reafirmado por las traducciones del resto de trabajos de Foucault<sup>26</sup>, por lo cual es importante para darle continuidad a los análisis que aquí propongo, en los que la idea de regulación es central.

<sup>24</sup> En este caso concuerdo con la propuesta de Edgardo Castro, que incluye en los textos fundamentales para entender la idea de biopolítica a *La Voluntad de Saber*, particularmente al último capítulo y lo relaciona en forma directa con el curso de 1976 Ver CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «Revista Latinoamericana de Filosofía», Vol. XXXIV Nº 2, Primavera 2008. También vuelve a insistir en ello aunque introduce un matiz según el cual habría cierta oposición entre *Hay que defender la sociedad* y *La Voluntad de Saber*, pero incluso por oposición están relacionadas “En... La voluntad de savoir, la cuestión de la biopolítica es introducida, a diferencia de cuanto ocurre en ‘*Il faut défendre la société*’, no en oposición, sino a partir de la noción de soberanía, como una de las transformaciones y complementaciones posibles del derecho soberano de hacer morir o dejar vivir.” CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. UNSAM, Buenos Aires, 2008, p 190.

<sup>25</sup> ‘Estatalización’ corresponde a un castellano menos localista que ‘estatización’, y además permite relacionar el término más claramente con ‘gubernamentalización’, con el que tendrá relaciones antagónicas. Ambos pueden derivarse de los adjetivos ‘gubernamental’ y ‘estatal’.

<sup>26</sup> Es el caso de la traducción de Tzeivebel en *Genealogía del Racismo*; pero también es la opción de Ulises Guiñazú en la traducción de *La Voluntad de Saber* para Siglo XXI. Finalmente, también será la opción posterior y más permanente del propio Pons, tanto en *Seguridad, Territorio, Población* como en *El Nacimiento de la Biopolítica*, para las versiones de FCE y Akal.

### 1.2.1. Medicalización y gestión sanitaria

En *Hay que defender la sociedad* Foucault intenta una reconstitución de los objetos de la biopolítica, tratando de comprenderlos en una posible evolución. Se trata de una reconstitución no exhaustiva, sino más bien ejemplificadora; pero conviene detenerse en ella por dos motivos. En primer lugar, porque muestra que los objetos de la biopolítica, tienen un carácter dinámico, es decir, que el tipo de problemas biológicos de la especie humana a los que prestan atención los mecanismos de poder van adquiriendo matices y cambiando de centro, en relación a nuevos contextos políticos, y por supuesto, al desarrollo y evolución de esas mismas técnicas de saber-poder, o tecnologías de control y seguridad. En segundo lugar, porque refuerza lo que he querido mostrar respecto del *matiz biomédico* del término biopolítica o el problema de la medicalización en los discursos sobre el biopoder, es decir, que tal matiz es sólo uno de los sentidos posibles del discurso y que de hecho tal matiz resulta más importante para la formación del discurso que para su itinerario posterior; este matiz biomédico resulta, de hecho, el problema inaugural del discurso, pero no el más definitivo, y por el contrario, muy posiblemente en la actualidad, el menos relevante, toda vez que tal matiz se relaciona con el tipo de problemas biopolíticos del siglo XVIII, problemas que han evolucionado muy fuertemente desde entonces. Atendamos a lo que Foucault considera la primera expresión del problema biopolítico.

Estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad constituyeron, a mi entender, justamente en la segunda mitad del siglo XVIII y en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos (a los que no me voy a referir ahora), los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica.<sup>27</sup>

Este tipo de problemas son básicamente los mismos que Foucault había mencionado en la conferencia de 1974, *El nacimiento de la medicina social*, cuando utiliza por primera vez el término biopolítica en la ya célebre expresión “*la medicina es una estrategia biopolítica*”, que he citado un par de veces. Corresponden a lo que he rotulado como ‘el matiz biomédico’ o ‘problema de la medicalización’. Expresión, que en cualquier caso le corresponde a Roberto Esposito, y que utiliza en varias ocasiones en *Immunitas*. En general con esta expresión busco referirme a este tipo de problemas de ‘primera generación’, donde la biopolítica tiene como principal estrategia la medicina social, y donde se podría homologar incluso ‘biopolítica’ con ‘medicina social’. Lo que me interesa en este caso es afirmar que se trata de un primer conjunto de problemas, y es un conjunto de problemas propiamente moderno<sup>28</sup>, de hecho, tal

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. FCE, Buenos Aires, 2001, p 220.

<sup>28</sup> “En esta biopolítica no se trata, simplemente, del problema de la fecundidad. Se trata también del problema de la morbilidad, ya no sencillamente, como había sucedido hasta entonces, en el plano de las famosas epidemias cuya amenaza había atormentado a tal punto a los poderes políticos desde el fondo de la Edad Media (esas famosas epidemias que eran dramas temporarios de la muerte multiplicada, la muerte que era inminente para todos). En ese momento, a fines del siglo XVIII, no se trata de esas epidemias sino de algo distinto: en líneas generales, lo que podríamos llamar las endemias, es decir, la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en una población”. FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. FCE, Buenos Aires, 2001, pp. 220-221.

convicción ha estado presente desde la formulación de 1974, es decir que el problema biopolítico, incluso desde la perspectiva puramente de la medicina social, debe ser considerado un problema que no puede entenderse en un contexto histórico anterior a la modernidad. Como se ve, 'biopolítica' no es sólo la preocupación de aspectos biológicos por parte del poder; sino ciertas tecnologías muy precisas y ciertas formas de racionalidad que no existían previamente. A continuación, Foucault propone un segundo conjunto de problemas.

El otro campo de intervención de la biopolítica va a ser todo un conjunto de fenómenos, (...) Se tratará del problema de la vejez, muy importante desde principios del siglo XIX (en el momento de la industrialización), del individuo que, por consiguiente, queda fuera del campo de capacidad, de actividad. Y, por otra parte, los accidentes, la invalidez, las diversas anomalías. En relación con estos fenómenos, la biopolítica va a introducir no sólo instituciones asistenciales (que existían desde mucho tiempo atrás) sino mecanismos mucho más sutiles, económicamente mucho más racionales que la asistencia a granel, a la vez masiva y con lagunas, que estaba esencialmente asociada a la Iglesia. Vamos a ver mecanismos más sutiles, más racionales, de seguros, de ahorro individual y colectivo, de seguridad, etcétera.<sup>29</sup>

Quisiera llamar la atención, en primer lugar, sobre el aspecto histórico. Las estrategias biopolíticas que podemos identificar por primera vez, en forma de rudimentos, durante el siglo XVIII, y que tienen como principal forma la medicina social, ya a comienzos del siglo XIX han modificado sus formas. En este caso la medicina social se ve complementada con estrategias de control, y regulación de la vida, más sofisticadas y que se relacionan con la creación de instituciones, procedimientos, saberes, marcos jurídicos que pretenden la *optimización*, el cumplimiento de ciertos objetivos respecto de la población como objeto de intervención. La idea de 'seguridad social' resulta interesante en esta materia. Lo que se busca es generar un sistema de regulación de la vida de la población, en razón de optimizar tal vida, es decir, que no se debilite. Aquí se expresa también uno de los rasgos de la conferencia de 1973, que se ha revisado, en la que Foucault señalaba a un proceso de medicalización indefinida. Sin embargo si se analiza con cuidado, resulta perfectamente visible que esta medicalización opera preventiva y gestionalmente. No se trata tanto de sanar a un enfermo como de la conformación de una sociedad sana, habilitada y fortalecida. La medicalización que aquí está operando no es un problema médico; sino, en primer lugar, de gestión sanitaria. De hecho las iniciativas que surgen para dar respuesta al problema de la salud y que Foucault identifica, son precisamente iniciativas de gestión: ahorro, seguros, seguridad social. El problema biopolítico así planteado no es tanto un problema entre la medicina y la política; sino de la salud como objeto de la gestión.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*, p 221.

Por fin, último ámbito (enumero los principales o, en todo caso, los que aparecieron entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; después habrá muchos otros): consideración de las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia, ya se trate de los efectos en bruto del medio geográfico, climático e hidrográfico; los problemas, por ejemplo, de los pantanos, las epidemias ligadas a la presencia de terrenos pantanosos durante toda la primera mitad del siglo XIX. También el problema de un medio que no es natural y tiene efectos de contragolpe sobre la población; un medio que ha sido creado por ella. Ése será, esencialmente, el problema de la ciudad.<sup>30</sup>

Quisiera prestar atención en primer lugar al paréntesis. La enumeración que está presentando Foucault, no es exhaustiva, es decir, sólo está mencionando algunos conjuntos de problemas - los principales- y que se manifestaron hacia el comienzo del siglo XIX, como sería el caso del problema de la ciudad, al que se refiere en estas líneas. Actualmente se podría seguir completando esta línea de conjuntos de problemas biopolíticos, por ejemplo al conjunto de problemas ecológicos, genéticos o migratorios vigentes, siempre y cuando se cumpla con la segunda condición de aplicabilidad del término, es decir, de la forma de racionalidad histórico-política que opera tales estrategias, llámese ‘modernidad’ o ‘capitalismo’ como lo hace Foucault en las conferencias de 1974, o llámese ‘biopoder’ como comienza a llamarla desde el curso de 1975-1976, o llámese ‘gubernamentalidad’ como en el curso de 1977-1978, o directamente ‘Razón Gubernamental’, como lo hará en el curso del año 1978-1979. Lo que quiero afirmar es que no basta con tener un conjunto de problemas biológico-sociales, sino que debe operar un tipo de racionalidad política sobre ellos para poder concebirlos como problemas biopolíticos y no cualquier racionalidad política, sino justamente lo que Foucault menciona con todos estos rótulos y que busca deslindar a lo largo de estos cinco años, proyecto que finalmente lo llevará al examen de las formas del neoliberalismo contemporáneo que es el curso de 1978-1979. Volviendo a la cita, destaca un aspecto interesante de explicitar. Estos nuevos problemas biopolíticos “*de la ciudad*” con sus aspectos *geográficos, climáticos, hidrográficos y sus problemas conexos*, implican el desarrollo de una serie de saberes que efectivamente tuvieron una explosión de crecimiento durante el siglo XIX, sin los que no resulta explicable la efectividad ni de las estrategias, ni de la racionalidad biopolítica. Asunto que se enlaza directamente tanto con el problema de la economía política como del nacimiento de las ciencias sociales, o ciencias humanas siguiendo el análisis de Foucault en *Las palabras y las cosas*<sup>31</sup>. Asunto que también es relevante a propósito de la propuesta genealógica como “*montaje de saberes y de luchas*”, según la expresión del propio Foucault y que muestra tanto las determinaciones metodológicas como políticas en la propuesta foucaultea.

<sup>30</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*, p. 222.

<sup>31</sup> Resulta interesante a este respecto los comentarios de Edgardo Castro sobre la idea de positividad en el trabajo foucaultea. Ver CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*, pp. 191-195.

En resumen, el problema de la medicalización está presente, pero es cada vez menos un problema médico. Por el contrario, Foucault deja de analizar la figura del médico, o del hospital, para centrarse cada vez más en la racionalidad política subyacente que para utilizar un lenguaje actual podríamos llamar una racionalidad de gestión. Aunque Foucault llega a llamarla así muy pocas veces. La racionalidad de gestión, es el elemento más claro, el punto de inflexión del biopoder. Este asunto quedará incluso más explícito en *Seguridad, Territorio, Población* cuando se comience a plantear el problema de la gubernamentalidad o de la Razón Gubernamental. Estos primeros elementos del discurso, en cualquier caso, ayudan a despejar desde ya que el problema biopolítico no puede confundirse con una suerte de bioética a nivel social o general; al menos en cuanto la bioética se ha constituido en torno a un discurso de lo moralmente aceptable y aquí el problema es fundamentalmente otro, es decir, el problema de la racionalidad y la performance administrativo-gestional que instala una política sobre los aspectos biológicos. Por otra parte, tampoco el problema biopolítico resulta equiparable a las preocupaciones biológicas de la antigüedad, aunque en efecto existan desde antiguo estrategias censales, demográficas o propuestas eugenésicas; sino que necesariamente responde a un contexto moderno, y de hecho en específico, al contexto del desarrollo y las transformaciones del capitalismo. Por tal razón, no sería adecuado tratar de establecer por ejemplo una biopolítica en Platón o en el Imperio romano, aunque ciertas preocupaciones puedan resultar semejantes. En este punto, de hecho discuten, por ejemplo, Agamben y Esposito; mientras el primero considera lo biopolítico como una dimensión de toda política, el segundo se apega a la idea foucaultea de la biopolítica como un fenómeno moderno y actual. Ya se tratarán los motivos de ambas opciones, aunque de hecho, queda ya sugerida la postura del presente estudio al respecto.

### 1.2.2. La población un cuerpo múltiple

En los trabajos de Foucault en torno al biopoder juega un rol fundamental el tema de la población. De hecho, declarará que la población es el objeto de la biopolítica. En *Hay que defender la sociedad* nos encontramos con el primer acercamiento a la idea de población, acercamiento que no deja de estar poblado de matices interesantes, aun cuando, no todos ellos encontrarán mayor desarrollo en los trabajos posteriores del propio Foucault. La población aparece en este curso como un “tercer cuerpo”, que se diferencia del cuerpo social y del cuerpo individual.



Ahora bien, creo que en todo eso hay una serie de cosas que son importantes. La primera sería la siguiente: la aparición de un elemento —iba a decir un personaje— nuevo, que en el fondo no conocen ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria. La teoría del derecho, en el fondo, no conocía más que al individuo y la sociedad: el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos. Las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo. La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de población. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento.<sup>32</sup>

Este ‘nuevo cuerpo’ se transformará en el problema político central. La metáfora del cuerpo social es antigua y encuentra un renovado frescor en las teorías políticas del siglo XVII. Esposito ha mostrado que ese frescor está todavía vigente durante el siglo XX<sup>33</sup>. Por su parte, el ‘cuerpo individual’, como fuerza de trabajo o fuerza bélica ha sido objeto también de las estrategias del poder. Pero la aparición de este tercer cuerpo es la que resultará decisiva para la biopolítica. Me parece importante prestar atención a la idea de lo múltiple, o de la multiplicidad que expresa la formulación de Foucault. El cuerpo político graficado en la metáfora organicista, tiende a presentar una idea de unidad y cohesión social. Es propio de un cuerpo la unidad y la identidad. La sociedad es concebida entonces como un todo organizado en torno a ciertos objetivos, un organismo que funciona en conjunto. Pero la multiplicidad del cuerpo social expresado en la idea de población, constituye justamente el inverso de la metáfora organicista clásica o funcionalista; pues la población en tanto que cuerpo múltiple expresa la diversidad de intereses sociales y conflictos que constituyen la sociedad como conjunto. Cuando se afirma, entonces, que el centro de las estrategias biopolíticas lo constituye la población, se esclarece justamente el componente de ‘normalización’ que tales estrategias tienen sobre la vida de los sujetos. Esto se condice con el lenguaje que hasta el momento ha utilizado Foucault y que profundizará a lo largo de los cursos cuando se refiere a tales estrategias caracterizándolas con adjetivos como ‘control’, ‘regulación’ o ‘seguridad’. Habría que consignar, entonces, esta idea de ‘Cuerpo múltiple’, como una primera formulación de la idea de población. Abre espacios, entonces, para repensar esta metáfora en contacto con lo múltiple y las multitudes. Aquí evidentemente hay un punto de contacto con las propuestas sobre la Multitud que genera Negri, y también con la discusión en torno a la unidad y la multiplicidad en Deleuze; aunque la consecuencia quizás más importante se encuentra en la esfera política. Pues esto implica un posicionamiento frente a las posibilidades de un discurso sobre la unidad y la identidad, que en términos políticos significaría un discurso sobre la idea unitaria de sociedad o de comunidad.

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 222.

<sup>33</sup> En definitiva todo el examen del siglo XX que Esposito realiza en *Bíos*, tiende a mostrar precisamente la vigencia del organicismo, o la metáfora del organismo en las distintas teorías propuestas a lo largo del siglo.

En conjunto con la idea de multiplicidad. Foucault nos ofrece el concepto de *anatomopolítica*, lo que resulta interesante; pues nos permite delimitar mejor la idea de biopolítica. La anatomopolítica designa la intervención del poder político sobre el cuerpo individual, y la transformación del cuerpo individual en asunto político.

Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana.<sup>34</sup>

La *anatomopolítica* se relaciona además con la figura del cuerpo como *máquina*, es decir del cuerpo individual del obrero, del militar, del deportista, entendidos como máquinas biológicas dentro de la máquina social y educados, alimentados, entrenados para cumplir tal o cual función. Esto se proyecta en cuanto los cuerpos individuales son en efecto un asunto político y de producción económica; pero particularmente una forma de designación del sujeto. Un acercamiento similar e incluso más iluminador lo encontramos en *La Voluntad de Saber*, me permito una cita algo más extensa que lo regular.

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida.<sup>35</sup>

En contraposición a esta anatomopolítica, encontramos o profundizamos una característica de la biopolítica que ya estaba sugerida: La preocupación política por la vida biológica desde una perspectiva masiva, o dicho de otro modo, por la vida biológica de la población<sup>36</sup>. De aquí es

<sup>34</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 220.

<sup>35</sup> FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Trad. Ulises Guiñazú. Siglo veintiuno editores, Madrid, 1998, p. 83.

<sup>36</sup> Parece sugerente, también, la expresión "Biopolítica de la especie humana"; pues podría servirnos para contextualizar ciertas líneas de desarrollo más actual del problema como es la regulación del entorno natural, o la vida biológica del planeta, como forma de asegurar la condiciones de la especie. Sin embargo esto no está presente en el planteamiento de Foucault. De hecho en este

necesario comentar otros dos aspectos. En primer lugar, no toda preocupación político-biológica pertenece al ámbito de la biopolítica; sino aquellas que se refieren a la población. La intervención política del cuerpo individual corresponde más bien a la anatomopolítica. En segundo lugar, las estrategias anatomopolíticas y biopolíticas tienen relaciones claras y no son excluyentes. En términos históricos, las primeras resultan antecedentes de las segundas, aunque hay *“todo un haz de relaciones entre ellas”*. Si, además, tomamos nota de la distinción terminológica, conviene detenerse en la expresión *“disciplinas del cuerpo y regulaciones de la población”*. Toda vez que en el desarrollo posterior, hay distinciones importantes entre el modelo de las disciplinas y el de las regulaciones, particularmente en el escenario del liberalismo contemporáneo. Por el momento baste tomar nota de estas distinciones que posteriormente nos serán útiles. Finalmente es necesario destacar que aquí el eje central sigue siendo el *cuerpo*, y no directamente *la vida*. El cuerpo individual, el cuerpo como máquina, el cuerpo-especie, el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población son las que permiten la organización del poder sobre la vida. Con esto no se busca afirmar que Foucault haya elaborado una distinción categorial asignándole a la categoría de cuerpo una función en relación a la categoría de vida, o al menos eso no es evidente. Sin embargo como los discursos posteriores han enfatizado tanto una categoría como otra, conviene explicitar, que esta diferenciación si bien puede ser fructífera para trabajos posteriores, no necesariamente está presente en Foucault, quien tiende a utilizar ambas categorías de manera no excluyente.

### 1.2.3. Soberanía y estatalización de lo biológico

Las técnicas de poder sobre el cuerpo, es decir, la anatomopolítica y la biopolítica, expresan una diferenciación paulatina en las formas del poder que Foucault grafica como una evolución desde el poder soberano al biopoder, o desde la disciplina del cuerpo al control y regulación sobre la vida. *“Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de hacer vivir. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de regularización y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir”*.<sup>37</sup> El poder Soberano, tiene el derecho de hacer morir, y de esa forma ejerce el control sobre lo sujetos, las técnicas disciplinarias y los dispositivos descritos por Foucault en *Vigilar y Castigar* o en *La Historia de la locura en la era clásica*, no operan del mismo modo en el biopoder<sup>38</sup>, el castigo en la plaza pública, el disciplinamiento corporal, los lugares

---

curso *-Hay que defender la sociedad-* Foucault presenta “la ciudad” como el lugar de desarrollo de dichos problemas. Tampoco se presenta demasiado desarrollo de la temática ecológica en la obra posterior de Foucault; sin embargo resulta un tema definitivamente pertinente a lo que estamos tratando.

<sup>37</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 223.

<sup>38</sup> Es importante recalcar la diferencia entre el disciplinamiento corporal y la regulación de la Vida, diferencia que será permanentemente asumida y retomada por Foucault en el curso. *“Ahora querría retomar la comparación entre la tecnología regularizadora de la vida y la tecnología*

de encierro son sustituidos por prácticas racionalizadas de control. Hay que prestar atención a un aspecto que suele tratarse secundariamente en los análisis sobre la biopolítica: las formas de racionalización del control de los sujetos se vuelven científicas. No sólo desde la perspectiva de la medicalización, asunto que está claro; sino del saber científico en general en su relación con la planeación social de la vida biológica en su conjunto.

Esta tecnología de poder, esta biopolítica, va a introducir mecanismos que tienen una serie de funciones muy diferentes de las correspondientes a los mecanismos disciplinarios. En los mecanismos introducidos por la política, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global<sup>39</sup>

Estos fenómenos globales, son los que diferencian fundamentalmente las estructuras de poder; pues ya no interesará el disciplinamiento de los individuos en cuanto tal; sino justamente determinar de forma general la vida de los mismos. El poder de *hacer vivir* se plasma en este tipo de mecanismos reguladores de la mortalidad o de la asistencia social. La vieja metáfora según la cual los problemas sociales podían ser entendidos como enfermedades gira sobre su eje, y es ahora la enfermedad la que se vuelve un asunto público, asunto nosopolítico. Pero la enfermedad es sólo un asunto entre otros, lo que realmente interesa es la vida misma en su desarrollo<sup>40</sup>.

Hasta el momento se aprecia una suerte de desplazamiento del poder soberano y de las técnicas disciplinarias por efecto del surgimiento del biopoder y de las estrategias de regulación. Si bien esto es correcto desde el punto de vista de lo presentado en *Hay que defender la sociedad*, y también desde una perspectiva lógica de diferenciación conceptual, tal desplazamiento, debe ser leído en relación al siguiente curso -*Seguridad, Territorio, Población*- donde se presenta más bien una relación de montaje de estos mecanismos. Por el momento, es necesario aceptar tal desplazamiento, no obstante conviene tener ya a la vista, que se trata de una formulación provisoria, que finalmente quedará en una tensión entre desplazamiento y superposición. De tal modo que, lo expresado en la cita recién traída a colación “*La soberanía hacía morir o dejaba vivir. Ahora en cambio aparece un poder de regulación, consistente en hacer vivir y dejar morir*”, o la famosa<sup>41</sup> formulación “*El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir.*”<sup>42</sup>. Quisiera insistir en este punto; tal

---

*disciplinaria del cuerpo de la que les hablaba hace un rato*”. FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 226.

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 223.

<sup>40</sup> “*En síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización*”. FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 223.

<sup>41</sup> Esta puede ser la cita más ocupada en relación a la distinción entre poder soberano y biopoder. Sin embargo, como propongo aquí, la idea de *sustitución* puede mover a equívoco si no se la comprende en el contexto general de los cursos de Foucault.

<sup>42</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 218.

desplazamiento debe entenderse de manera provisoria. Efectivamente, hasta lo planteado en *Hay que defender la Sociedad y la Voluntad de saber*, es necesario admitir que se tiende a presentar un desplazamiento del poder soberano por el biopoder. Sin embargo, no es posible afirmar esto de manera definitiva; pues como veremos más adelante, Foucault presentará a la vez que esta mecánica de desplazamiento una dinámica de superposición.

En este proceso de asumir la “*gestión de la vida*” aparece, en *Hay que defender la Sociedad*, una tendencia interesante del pensamiento de Foucault que posteriormente desaparecerá e incluso tomará una vía contraria, me refiero al tema del rol del Estado en la biopolítica. En el curso del presente año Foucault parece ver una estatalización de los procesos vitales, es decir, que el Biopoder sería algo que se ejerce fundamentalmente desde el Estado. “*Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico*”<sup>43</sup>. Aquí, ‘el poder’ parece identificarse con la forma del Estado, la “*estatalización de lo biológico*” resulta coherente con las descripciones que hasta el momento Foucault ha establecido respecto de las estrategias biopolíticas, es decir, procesos de control de la morbilidad y los nacimientos, el tratamiento a las endemias, la racionalización de la asistencia pública a través de seguro social, sistemas de pensiones, etc. De hecho, si hemos leído con atención hasta el momento, y basados en la idea de sustitución del poder soberano por el biopoder, deberíamos afirmar que el biopoder es una nueva forma del Estado, una transformación del Estado soberano y nacional que desembocaría en un Estado biopolítico. Conviene prestar atención a esta idea; pues comenzará a cambiar de rumbo poco a poco, hasta que finalmente en el curso de 1978-1979 habrá desaparecido por completo en favor de una estructura bastante más compleja de comprensión del poder, como es la comprensión del poder al interior del neoliberalismo. Por el momento baste la advertencia. Sin embargo, de esta comprensión quedarán en forma permanente dos elementos. En primer lugar, que el Biopoder implica una evolución en la forma de abordar la problemática de la vida biológica, evolución que en cualquier caso está prefigurada en las estrategias disciplinarias del poder soberano. En segundo lugar, pero en la misma línea, el biopoder, además de no oponerse al poder soberano, genera una superposición de las estructuras y tecnologías, en una suerte de andamiaje. Explicaré por separado ambos temas.

La evolución del biopoder desde el poder soberano implica para Foucault un proceso casi natural de adaptación de antiguas estructuras a nuevas condiciones históricas. La primera de estas adaptaciones es la disciplina con sus mecanismos y dispositivos, esta disciplina de los cuerpos se alimenta de una anatomopolítica y es justamente aquí donde se genera el gozne hacia el biopoder y hacia la generación de sus nuevas tecnologías de regulación y control, las palabras del propio Foucault dan testimonio de esta trama.

<sup>43</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 217.

Podríamos decir esto: todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató, desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana —en el siglo XVII y principios del XVIII— en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización.<sup>44</sup>

Hasta el momento Foucault está pensando el surgimiento y desarrollo del biopoder como un proceso relativamente centralizado y que reside en el Estado. Esto, por sí mismo, implica transformaciones importantes a nivel social, como las vividas en los estados europeos desde la revolución industrial; pero aún no toca la estructura de la soberanía nacional basada en el territorio, cuestión que será abordada por Foucault en el curso siguiente, *Seguridad, Territorio, Población*. El Biopoder se presenta como una adaptación de las estructuras del poder soberano, y como su evolución; pero aún no tiene el carácter inaugural de un liberalismo postnacional. Insisto en este asunto; pues me parece que se vuelve un problema hermenéutico no menor, toda vez que se piensa el biopoder desde las estructuras clásicas del poder soberano y territorial, y en la actualidad parece la forma más extendida de pensar el asunto. Evidentemente tiene un fondo de verdad dicha perspectiva, y el propio Foucault la sostiene en *Hay que defender la sociedad*, pero no parece ser el rumbo fundamental del análisis.

#### 1.2.4. Síntesis y proyecciones

Durante las lecciones del curso *Hay que defender la Sociedad*, Foucault trata el tema del biopoder explícitamente sólo en la lección N° 11 *Poder de soberanía al poder de la vida*. Dictada el 17 de Marzo de 1976. Lo aquí planteado aún es poco exhaustivo, relaciona la biopolítica con asuntos como la natalidad y la morbilidad, la demografía, y la explosión del interés político en estos asuntos durante el siglo XVIII. Termina concluyendo que el poder soberano era poder sobre la muerte, y el biopoder, es poder sobre la vida. Más que una tentativa de definición nos encontramos con descripciones de objeto, aunque en ese sentido nos presta una mejor ayuda *La Voluntad de saber*.

Hay dos ideas centrales, para lo que nos interesa: A) Al tratar la figura del cuerpo, no se trata sólo del cuerpo social y del cuerpo individual, asunto muy propio de las sociedades disciplinarias; sino que existe un tercer cuerpo múltiple: la población. B) Hay una

<sup>44</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 226.

diferenciación entre poder soberano y biopoder, que se puede resumir del siguiente modo: El poder soberano administra la muerte y deja vivir, el biopoder administra la vida y deja morir. A través de esta formulación, Foucault establece los primeros rudimentos para delimitar la racionalidad política que opera el biopoder.

Respecto a estas dos ideas, hay proyecciones interesantes. Por una parte, Esposito asume el problema de la medicalización como elemento gravitante, lo que se nota muy fuertemente en los ejemplos y las problemáticas que plantea. Pero por otra parte, también le ofrecerá un especial interés al problema de los tres cuerpos y de hecho cuando en *Bíos, Biopolítica y Filosofía* presenta el problema biopolítico en distintos autores del siglo XX, tales discursos tendrán un denominador común, y es que están atravesados por lo que Esposito llama la *metáfora organicista*. Es decir, la idea política básica de que la sociedad es un cuerpo, o una máquina, o un organismo, según las tres formulaciones básicas de la misma. Estos asuntos los trataré en profundidad cuando desarrolle las propuestas de Esposito; sin embargo, me parece prudente ir dejando pistas en el camino, que luego ayuden a generar las conexiones necesarias. Por el momento, hay que recordar, que Esposito fija el rendimiento teórico de la noción de biopolítica en un proyecto de renovación del léxico político moderno, y que entiende el desarrollo de lo biopolítico precisamente como un problema de léxicos y semánticas, es decir, del encuentro y la fusión de un léxico médico, o biológico y uno político.

En segundo lugar la relación entre poder soberano y biopoder se proyecta primero en Agamben; pues éste es precisamente el punto de inflexión que hace al italiano fijarse en el problema del biopoder. Aunque a la larga su propuesta termina por identificar el problema del biopoder con la soberanía, que es sin duda un resultado curioso.

Finalmente el problema del poder soberano y el biopoder también se proyectará en Negri y Hardt, aunque con una dirección que parece contraria a la de Agamben; pues los primeros enfatizarán mucho más los puntos de distancia entre soberanía y biopoder. Por otra parte, Edgardo Castro ha criticado a Negri y Hardt que presenten el biopoder como una clausura del poder soberano<sup>45</sup>, como un cambio de etapa en las estructuras del poder. Si bien, la perspectiva de Castro me parece adecuada mirando el resto del itinerario de los trabajos de Foucault, habría que alegar en favor de Negri y Hardt, que tal asunto en *Hay que defender la sociedad* no queda tan claro, y que de hecho en muchos sentidos parecería indicar, que se trata precisamente de un cambio de paradigma, es decir, que el poder soberano sería remplazado por el biopoder.

Por otra parte, si continuamos atentos a la hipótesis de Edgardo Castro según la cual el término *biopolítica* en los trabajos de Foucault remite a múltiples significados y transformaciones, el trazado realizado hasta el momento no sólo permite ir confirmando tal hipótesis; sino que incluso permite hasta el momento deslindar tres acepciones distintas del término: A) Biopolítica como conjunto de prácticas de interés público orientadas a políticas demográficas y de

<sup>45</sup> Revisar la nota 8 del artículo CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «Revista Latinoamericana de Filosofía», Vol. XXXIV N° 2, Primavera 2008.

medicina social o salud pública. Aceptión o matiz fuertemente presente en el periodo formativo y con algunas indicaciones también en *Hay que defender la sociedad*. B) Biopolítica como sinónimo de biopoder, es decir, de aquella forma de poder político que se diferencia del poder soberano, respecto a su relación entre vida y muerte. De hecho, esta acepción está muy arraigada en *Hay que defender la sociedad*, donde Foucault habla indistintamente de biopoder o de biopolítica, en muchas ocasiones C) Biopolítica como un tipo de estrategia específica de poder que se da al interior del biopoder; pero que no se identifica con él. De hecho, además de la biopolítica existiría la anatomopolítica, una práctica muy distinta centrada sobre el cuerpo individual, mientras que la biopolítica actúa sobre las poblaciones. Sin embargo, ambas serían tecnologías del biopoder que expresarían formas distintas en las que se ejerce el poder sobre la vida. El curso *Hay que defender la sociedad*, presenta cierta ambigüedad en esta materia. En ocasiones Foucault no distingue biopoder y biopolítica, y en otras es muy claro al diferenciar que al interior del biopoder puede encontrarse la anatomopolítica y la biopolítica como estrategias diferenciadas. Esta ambigüedad, en todo caso, desaparece en *La Voluntad de Saber*, donde la biopolítica siempre es una estrategia distinta de la anatomopolítica y ambas expresan el biopoder. Para complejizar aún más el tema. Negri propondrá una diferencia entre biopolítica y biopoder, que no es la que propone Foucault, ya nos ocuparemos de ello. Por el momento estas diferencias de acepción arrojan dos conclusiones. Primero que se trata de un discurso dinámico, parte de un proceso de investigación que se está formando a partir de algunos pasos en falso y otros realizados con más claridad, por lo cual, es evidente que se producen ambigüedades y hasta contradicciones, como es de esperar en una investigación que se realiza en gran medida *en vivo y en directo*. En segundo lugar, este mismo proceso debe alertarnos sobre querer asumir algún pasaje de los cursos o las conferencias como algo definitivo, canon, o doctrina. Por el contrario, sólo el itinerario completo de los cursos y su comprensión general puede orientar sobre los sentidos y rendimientos del discurso foucaulteano en torno al biopoder.

Por otra parte, según lo planteado en este periodo, el *poder soberano* tiene una relación con las disciplinas, en cambio el *biopoder* ya no sería disciplinario. Esta es una primera opción de lectura. La segunda es que el poder soberano engendra las disciplinas, y al interior de ellas comienzan prácticas de biopoder como prácticas anatomopolíticas. El asunto no es fácil y, a la vez, reviste la mayor importancia para las discusiones actuales. Las prácticas anatomopolíticas son prácticas disciplinarias, pero las prácticas biopolíticas ya no lo son. No sólo porque las primeras se orientan al individuo y las segundas a la población. Lo que hay de fondo es un tema de racionalidad política, que Foucault no aclarará hasta el curso de 1978-1979. Sin embargo el impulso a generar estas distinciones que no calzan del todo, me parece que es un gesto sintomático ya de aquellas aclaraciones posteriores.

Finalmente quisiera insistir en un punto que he tratado en una sección anterior. Lo que la mayoría de los autores actuales que tratan sobre el tema del biopoder, han tenido acceso como material editado, es lo que se ha presentado hasta aquí. Es decir, tres conferencias algunos pasajes de *Vigilar y Castigar* y *La Voluntad de Saber*, y una lección en el curso de 1975-1976. La mayoría de estos trabajos, además tienen un estatus particular, como las conferencias o las lecciones de un curso, y además están llenos de innovaciones léxicas, mutaciones y giros en el



problema. Por lo cual, siendo honestos intelectualmente, habría que decir que de estas propuestas básicamente se pueden extraer sugerencias interesantes, bajo la condición de completarlas con mucha imaginación y tratar con amabilidad sus interrupciones, espacios en blanco y por supuesto sus contradicciones. Pero en cualquier caso, no es posible concluir bajo ninguna condición una teoría general del poder, o si quiera una descripción relativamente satisfactoria sobre el biopoder. Por el contrario, si las sugerencias parecen interesantes, para seguir las, necesariamente hacen falta los dos cursos siguientes. Esto proyectado sobre las recepciones posteriores, significa que necesariamente hace falta una segunda generación de discursos sobre el biopoder y que las recepciones de Agamben, Esposito y Negri, ente otros, sus logros y sus disputas, por fuerza, están sometidas a esta condición precaria y ciertamente provisoria que tiene el discurso de Foucault sobre el biopoder hasta este punto de su desarrollo.

### 1.3. Tercer periodo: Biopoder y neoliberalismo

La tercera etapa de este itinerario, o momento del discurso está atravesada completamente por el problema del neoliberalismo. Se trata de un asunto que comienza a deslindarse a partir de ideas como *seguridad* o *regulación*. Foucault comienza a describir una particular forma de racionalidad política. Tal forma de racionalidad es una innovación bastante actual y corresponde a lo que Foucault llama ‘gubernamentalidad’. Se podría calificar, en última instancia, a esa gubernamentalidad como racionalidad neoliberal, en el sentido que esta racionalidad sería su punto de llegada y su mayor expresión; aun cuando, la gubernamentalidad como línea de fuerza, o proceso, se está desarrollando con anterioridad.

Esta tercera etapa del itinerario abarca en términos bibliográficos, el curso *Seguridad, Territorio, Población* y el curso *el Nacimiento de la Biopolítica*. Vale la pena recordar tres elementos, a este respecto. En primer lugar, un asunto que puede parecer anecdótico, pero que tiene cierta importancia. Foucault entre el curso *Hay que defender la sociedad* y el curso *Seguridad, Territorio, Población* hace uso de un año sabático; por lo cual, durante el periodo académico 1976-1977 no dicta el curso acostumbrado en el *Colegio de Francia*. En cuanto al seguimiento cronológico que aquí se ha presentado, se trata de un dato importante; pues los dos cursos siguientes a este receso tienen un volumen conceptual considerable en cuanto al desarrollo del problema del biopoder. Lo que, al menos en cierto sentido, se explica por este año sin cursos, que permite a Foucault madurar muchos de los planteamientos, que después quedarán vertidos en *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*. En segundo lugar, aunque sería inadecuado decir, para el caso de Foucault, que existen trabajos más importantes que otros; por su conocida distancia con las ideas de *Obra* y *Autor*; y, particularmente, en el segundo caso su aversión al ejercicio de la jerarquización de ‘obras’ mayores o menores. Por otra parte, también es cierto, que el proyecto de *La historia de la sexualidad* fue una de sus preocupaciones más importantes desde estos años hasta su muerte. En este sentido, hay que atender al dato importante de cierto silencio editorial que se genera con *La Voluntad de Saber* publicada en 1976, y que termina recién el año de la muerte de Foucault en 1984, con la publicación de los volúmenes siguientes de la *Historia de la sexualidad*. A causa de este efecto, los cursos del Colegio de Francia adquieren un protagonismo importante. En tercer lugar, diversas alusiones en *El nacimiento de la biopolítica* sugieren que el tema del biopoder quedaría postergado e inconcluso para ser retomado en el curso de 1979-1980, llamado sugerentemente *Gouvernement des vivants*. Este curso publicado en francés en 2012 gira de temática, hacia lo que Foucault llama el “gobierno de las almas” y comienza a deslindar el trabajo final de Foucault en el sentido de una *ética del cuidado de sí*. Por lo cual, a pesar de las indicaciones de *El nacimiento de la biopolítica* y del sugerente título del curso, las evidencias disponibles apuntan a que la temática biopolítica quedaría cerrada -o inconclusa si se prefiere- en el curso de 1978-1979, *El nacimiento de la biopolítica*.

*Seguridad, Territorio, Población* atestigua un cierto tránsito que va desde el problema del biopoder en sus relaciones con el poder soberano. Relaciones que en el presente estudio se han

calificado como de continuidad-discontinuidad y también como de superposición-desplazamiento. Tal punto inicial del discurso trazará una recorrido hasta intentar deslindar esta nueva tecnología de poder en su lógica propia, donde cobran sentido los tres elementos que describen el título del curso. La lógica de la seguridad o de la regulación, y los problemas de la población y el territorio como ejes articuladores del biopoder. La gubernamentalidad es el concepto clave para articular estas formulaciones.

Por otra parte, el curso que Foucault dicta a partir de enero de 1979 se titula *El nacimiento de la biopolítica*, este título designa el horizonte orientador del curso. La intención de tratar el tema biopolítico es declarada por Foucault ya en la primera clase del 10 de enero y reiterada en tres o cuatro ocasiones durante el curso. No obstante, también en la primera clase, el propio Foucault se encarga de aclarar que para abordar el tema será necesario dedicar un número de clases por el momento indeterminado al tema del "liberalismo"<sup>46</sup>. También aclara la razón de la postergación: Foucault necesita considerar las "prácticas biopolíticas" en relación a lo que llamará un "régimen de verdad"<sup>47</sup>. O dicho de otro modo, requiere comprender estas prácticas dentro de las relaciones saber-poder; relaciones, que por lo demás, constituyen la perspectiva básica de análisis que Foucault ha asumido en investigaciones previas, respecto a otras series de prácticas, como es el caso de la locura, de la sexualidad, de la delincuencia. El resumen del curso, vuelve a presentarnos las mismas ideas e intenciones. Si bien el curso de 1978-1979 se llamó *El nacimiento de la biopolítica* y la publicación posterior recogió tal nombre, bien podría llamarse, siguiendo un lenguaje ad hoc 'genealogía del neoliberalismo'. Tanto en lo que refiere a una versión clásica del liberalismo que está todavía en relación con una *Razón de Estado*, como en una versión actual neoliberal que ya es correlato de una *Razón Gubernamental* fundamentalmente distinta y que transforma al neoliberalismo en una pregunta por resolver, más allá de los análisis que ven en él solo un *aggiornamento* del liberalismo clásico.

Pues no hay que hacerse ilusiones, el neoliberalismo actual no es en absoluto, como se dice con demasiada frecuencia, el resurgimiento, la recurrencia de viejas formas de economía liberal formuladas en los siglos XVIII y XIX, y que el capitalismo reactiva en nuestros días por una serie de razones que obedecerían tanto a su impotencia, a las crisis que atraviesa, como a cierta cantidad de objetivos políticos o más o menos locales y determinados.<sup>48</sup>

La investigación sobre el surgimiento del biopoder hace a Foucault girar sobre el Liberalismo como el punto de llegada de la misma. El conjunto de prácticas biopolíticas deberá entenderse en un nuevo esquema. Como todo conjunto de prácticas, éstas tienen un sujeto y un objeto. El

<sup>46</sup> "Entonces, perdónenme, durante una cantidad de clases cuyo número no puedo fijar de antemano, les hablaré del liberalismo. Y para que los objetivos de esto parezcan acaso un poco más claros, porque, después de todo ¿qué intereses hay en hablar del liberalismo, de los fisiócratas, de Argenson, de Adam Smith, de Bentham, de los utilitaristas ingleses, como no sea el hecho de que, desde luego, el problema del liberalismo se nos plantea efectivamente en nuestra actualidad inmediata concreta?" FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 41.

<sup>47</sup> "...una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica." FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 40-41.

<sup>48</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 149.

objeto es la población. El sujeto de estas prácticas se difumina, ya no será preferentemente el Estado, sino un conjunto de actores sociales que operan bajo una misma racionalidad, es decir, la Razón Gubernamental. Finalmente, además de un sujeto y un objeto, este conjunto de prácticas se relaciona con un particular "*régimen de verdad*", que en este caso corresponde al liberalismo.

Si se retoma la hipótesis seguida hasta el momento sobre la polisemia de la idea de biopoder y biopolítica. El esquema de los sentidos del término *biopolítica* se complejiza y podríamos considerar lo siguiente A) Es posible entender el término biopolítica como medicina social, según el sentido asignado en las conferencias de 1974, sentido que posteriormente decae en el uso de Foucault, pero que no se disuelve del todo. B) Se puede entender biopolítica como *biopoder*, es decir, como un modelo de poder que se distingue del poder soberano respecto a la administración de la vida y la muerte, sentido asignado en el curso de 1975-1976. C) Se puede entender biopolítica como una tecnología de poder diferenciada de la anatomopolítica, que también expresaría el biopoder; pero con muchas relaciones aún con el poder soberano y bajo la tecnología general de las disciplinas. Aceptación presente el curso de 1975-1976; pero más claramente en *La Voluntad de saber*. D) Se puede entender biopolítica en relación a la Gubernamentalidad, es decir como aquella racionalidad política que entiende a la población como el objeto de la política y que debe distinguirse conceptualmente del poder soberano que se expresa en el modelo de soberanía del Estado, según lo planteado en el curso de 1977-1978. E) Se puede entender la biopolítica en relación al liberalismo, es decir como aquél conjunto de prácticas de poder que establece la *Razón Gubernamental* como racionalidad política de fondo y que tiene a la vida de la especie como objeto del actuar político, bajo las estrategias privilegiadas de la economía política. En cualquier caso, estos últimos tres sentidos tienen una relación estrecha y puede considerárselos por separado, o como lo hemos hecho hasta ahora, en una línea de continuidad. En tal caso, si asumimos que la polivalencia de sentidos en la categoría misma de biopolítica, obedece a una dinámica de usos y transformaciones; entonces hay que asumir los cursos del Colegio de Francia como una exposición dinámica que va presentando andamiajes históricos y conceptuales para su comprensión. Exposición en la que la misma categoría se va actualizando, tomando cuerpo y forma a través de los cursos. De tal modo que, el curso de 1978-1979, *El nacimiento de la biopolítica*, tendría una importancia capital, no porque anule lo expuesto anteriormente; sino porque ha ido adquiriendo una forma más delineada. Si esto es efectivo, entonces la cuestión del neoliberalismo tiene una importancia capital para entender el análisis biopolítico y su aplicabilidad. Por otra parte si seguimos otra de las hipótesis que se han anunciado, este curso que destaca por su importancia, es al mismo tiempo el menos atendido por las recepciones más tempranas del discurso del biopoder, a causa de su publicación tardía.

### 1.3.1. Del Territorio a la Vida de la especie, o el giro del poder

En *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault introduce un elemento que actualmente se suele dejar de lado en la comprensión del concepto biopolítica y que implica un salto fundamental en las transformaciones del concepto al interior de los trabajos de Foucault, quizás uno de los pasos más importantes. Éste elemento es *el territorio*. En el análisis que he realizado hasta el momento destaca lo que he llamado "el matiz biomédico" en la comprensión del concepto biopolítica. En general, en la actualidad, se tiende a considerar El "matiz biomédico" como el elemento esencial y determinante de la biopolítica. Además he presentado cómo, desde el curso de 1975-1976, resulta fundamental la idea de biopoder y la relación de continuidad-discontinuidad con la idea de poder soberano y que es una de las aporías fundamentales en la comprensión actual del concepto de biopolítica. Ya en el curso de 1975-1976 -*Hay que defender la sociedad*- aparecía la idea de población, como hemos visto, confiriéndole un sentido político más delineado. Pues bien, esto que se había anunciado, adquiere en *Seguridad, Territorio, Población*, su máxima potencia, a través de dos giros. El primero es el que llamaré el giro 'geopolítico', que es más bien un giro desde la geopolítica hacia la biopolítica. En segundo lugar, nos encontramos con el 'giro del Estado', que es más bien un giro desde una comprensión estatalizante del biopoder, hacia una comprensión gubernamental del mismo. Me referiré primero, al problema del territorio.

...Desde la Edad Media hasta el siglo XVI, aquella (la soberanía) no se ejerce sobre las cosas sino ante todo sobre un territorio y, por consiguiente, los súbditos que residen en él. En ese sentido puede decirse que el territorio es, sin duda, el elemento fundamental del principado de Maquiavelo y de la soberanía jurídica del soberano, tal como la definen los filósofos o los teóricos del derecho<sup>49</sup>.

Si recordamos lo que se plateaba en *Hay que defender la sociedad*. El elemento diferenciador entre poder soberano y biopoder se expresaba en la fórmula un poco críptica de que el poder soberano hacía morir y dejaba vivir; mientras que el biopoder hacía vivir y dejaba morir. Es también la fórmula más recurrida por Agamben y Esposito. Sin embargo, aquí el asunto apunta en otra dirección: la soberanía tiene como objeto al territorio. Para entender el surgimiento de la biopolítica, resulta necesario destacar el desplazamiento del territorio como objeto principal de la política. Lo que sucede en este proceso es que el territorio deja de ser el objeto político primordial y paulatinamente comienza a instalarse la población en el lugar que anteriormente ocupaba el territorio. Aquí se genera una polémica interesante entre Agamben y Esposito, dos de los autores contemporáneos más importantes en el estudio de la biopolítica, y que más han aportado a la renovación de un léxico político que tome en cuenta el desarrollo del biopoder. Mientras Agamben sostiene que se puede pensar en términos biopolíticos desde la antigüedad; pues la vida ha sido una preocupación política desde las organizaciones más antiguas; por su parte, Esposito piensa que se debe enmarcar, el análisis biopolítico en la modernidad; sin embargo, no llega a formular la razón específica de ello. En una conferencia que dictó el 2006

<sup>49</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. FCE, Buenos Aires, 2006, p 121-122.

en Buenos Aires presentaba "... no siempre, más bien nunca, en la época antigua y medieval, la conservación de la vida en cuanto tal ha constituido el objetivo prioritario del actuar político, como precisamente ocurre en la Edad moderna"<sup>50</sup>. El curso *Seguridad, Territorio, Población* aclara justamente el punto. Si bien, la vida en sus aspectos biológicos ha ocupado un lugar en la organización política desde la antigüedad, esa misma organización no tenía como objeto central de su quehacer la vida; sino el territorio. Es el giro desde la geopolítica, el que explica la especificidad del biopoder y de la aplicabilidad de un análisis biopolítico. Para el poder soberano, quienes habitaban un territorio podían ser considerados como una variable entre otras de la constitución de tal territorio. Un Estado, entendido bajo la lógica de la soberanía, ejerce su poder sobre un territorio en específico. El territorio constituye el fundamento de la soberanía.

Desde luego, los territorios pueden ser fértiles o estériles, pueden tener una población densa o, al contrario, escasa, la gente puede ser rica o pobre, activa o perezosa; pero todos esos elementos no son más que variables con respecto al territorio, que es el fundamento mismo del principado o la soberanía<sup>51</sup>.

Que la soberanía se ejerza sobre un territorio parece una afirmación muy natural, ni la historia, ni el imaginario político han formulado algo distinto en este sentido. A nadie le parecería extraño afirmar que la soberanía se ejerce sobre un territorio; de hecho, el soberano o gobernante lo es respecto a un territorio. Esta relación entre Estados, Soberanía y Territorio, nos parece hasta el día de hoy evidente. Podría afirmarse incluso, que esta relación está a la base una conciencia cívico-jurídica general. Según Foucault, es justamente esta relación la que se verá trastocada a través del surgimiento del biopoder. En tal trastoque hay que entender el contexto específico del surgimiento de la biopolítica, y también, la forma en que perdura. Esto implica un desplazamiento del problema geopolítico. La biopolítica desplaza en cierta medida a la geopolítica; en la medida en que el modelo del biopoder se superpone a la soberanía. En este sentido, no hay que entender que esta nueva estructura del biopoder reemplace a la soberanía; del mismo modo, como no hay que entender que las tecnologías de seguridad y control reemplacen a las tecnologías disciplinarias, o que el territorio desaparezca en términos de interés político. Foucault propone más bien una superposición de la gubernamentalidad, sobre el andamiaje del poder soberano. Es decir, que esta nueva forma de poder, el biopoder, asumirá las estructuras y tecnologías del poder soberano, como si fuesen una plataforma, y modificará tales estructuras paulatinamente. Como resultado de ello, la idea de soberanía cambiará hacia fines del siglo XVIII, o se volverá un desafío desde el punto de vista de la filosofía política y del derecho.

<sup>50</sup> ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y Filosofía*. Gramma, Buenos Aires, 2006, p. 7.

<sup>51</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 122.

Al señalarles todo esto no pretendo decir en absoluto que la soberanía dejó de cumplir un papel a partir del momento en que el arte de gobernar comenzó a convertirse en ciencia política. Me animaría incluso a decir, por el contrario, que el problema de la soberanía nunca se planteó con tanta agudeza como en ese momento, pues ya no se trataba, justamente, como en los siglos XVI o XVII, de procurar deducir de las teorías de la soberanía un arte de gobernar, sino, toda vez que había un arte de gobernar en despliegue, ver qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho podría darse a la soberanía que caracteriza un Estado<sup>52</sup>.

Lo que está en juego en este desafío es el rol del Estado. No es extraño esto que se acaba de afirmar, si pensamos que la gubernamentalidad, entendida como arte de gobernar, será el puntapié inicial del liberalismo. Recordemos un momento lo que se presentaba en el curso de 1975-1976 como “*estatalización de la vida biológica*”; pues bien, esa idea en el curso 1977-1978 se ha modificado y lo que se afirma son nuevas prácticas de gobierno, que implican la disminución del Estado y la difuminación de los mecanismos del poder en estructuras más complejas y polimórficas. En el fondo, asistimos a una nueva configuración del poder a partir de una serie de prácticas que van constituyendo un régimen de verdad particular. Como es de esperar esta serie de prácticas no obedecen a un plan trazado de antemano, ni guardan los contornos nítidos entre ellas, a la manera de un mapa<sup>53</sup>. Por el contrario se trata de dinámicas de poder que están desarrollándose en líneas que no son siempre coincidentes; pero que tampoco contrastan en forma permanente. Lo que llegará a plasmarse según Foucault es una tríada entre gobierno, población y economía política.

De modo que 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 (...). A mi entender, es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVI una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada<sup>54</sup>.

Se trata de un tema de mucha importancia. Si en efecto existe una modificación política que puede identificarse con el surgimiento de una forma de poder y racionalidad política capaz de transformar las estructuras de la soberanía -y de esto es justamente de lo que se está hablando-, implica todo un nuevo tipo de relaciones con el territorio. Que en definitiva resitúan su importancia en cuanto al ejercicio del poder y a la estructura de gobierno. En cierto sentido el siglo XX se ha disputado entre lo geopolítico y lo biopolítico. Al menos en la medida en que podría caracterizarse por las guerras mundiales y la posterior división en bloques, que definió el

<sup>52</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 133.

<sup>53</sup> Resulta importante insistir en que la superposición de estas estructuras de poder, no implica un reemplazo o sucesión de las mismas, como si se tratara de fases o estadios, idea que sostienen Negri y Hardt; pero que no es atribuible a Foucault, al menos con claridad desde *Seguridad, Territorio, población*, en adelante, como lo señala Edgardo Castro, cuestión en la que ya he insistido.

<sup>54</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 135.

espacio político del siglo XX hasta la caída del Muro de Berlín. En todo ello hay un fuerte componente geopolítico, el asunto principal parece ser cierta forma de soberanía que se expresa en la dominación de uno o muchos territorios. Al menos hasta lo que podríamos considerar la globalización del modelo económico. En este sentido, las intuiciones de Negri y Hardt, a pesar de las múltiples críticas que han recibido -con mayor o menor justicia-, no se alejan de un análisis actual sobre el biopoder. Si bien, desde estas propuestas de Foucault es imposible concluir una figura de soberanía mundial como la planteada en *Imperio*. Por otra parte, en cierto sentido se anuncia desde ya que la instalación de un modelo biopolítico requiere las transformaciones de la idea de soberanía y sus relaciones con el territorio, hacia un modelo donde el problema del territorio es secundario respecto a la población constituida como mercado. Me parece que en este sentido es que se anuncia el triángulo entre gobierno, población y economía política.

En todo caso, hay que prestar atención permanente a esta serie de advertencias de Foucault, pues la cita anterior no es una advertencia aislada: Es importante tener a la vista las lógicas de continuidad y superposición, a la vez que las dinámicas de discontinuidad y desplazamiento. No se trata entonces que las soberanías nacionales, que se ejercen sobre el territorio desaparezcan; sino que quedan expuestas a una transformación profunda. Se trataría de soberanías gubernamentalizadas.

### 1.3.2. La Gubernamentalidad

He adelantado a propósito del problema del territorio y la población, algunos elementos de lo que Foucault comienza a llamar en *Seguridad, Territorio, Población* 'la gubernamentalidad'. Creo que vale la pena detenerse en esta idea. Se veía en páginas anteriores, cómo en algunos pasajes de *Hay que defender la Sociedad* se presenta al biopoder en contraposición con el poder soberano y, en otros, como una evolución prácticamente natural, una adaptación del poder soberano, sobre los cuerpos a través de la disciplina y de la anatomopolítica hasta llegar a considerar como objeto propio de tal poder a la vida de la especie a través de la idea de población. En esta comprensión, aún no está clara la relación del poder con el Estado y los cambios que tal relación experimenta con el surgimiento del biopoder. Pues bien, dichos cambios son los que atestiguan la idea de gubernamentalidad. Esta idea, no obstante, resulta polisémica, Foucault propone tres sentidos o matices que tendría la gubernamentalidad.

Con esta palabra, "gubernamentalidad" (...) entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 136.



Destacan en esta cita dos elementos. En primer lugar la gubernamentalidad sería un conjunto. La enumeración: *instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos, prácticas*; nos da cuenta de la proliferación de sujetos que actúan o interactúan en la gubernamentalidad. No hay un sujeto único que gobierna, ni en términos naturales, ni en términos jurídicos, es decir, no gobierna una sola persona, ni tampoco un solo conjunto de personas; sino que la gubernamentalidad se da en las relaciones entre instituciones, sus procedimientos, sus saberes. La gubernamentalidad da cuenta de una multiplicidad, instala la idea de multiplicidad como forma de gobierno. Tal como la idea de población instalaba la multiplicidad al interior de la metáfora del cuerpo social. Si esto es efectivo, resulta que en tal manera de ejercer el poder, puede existir sólo una hegemonía relativa; pues la forma prima del poder será a través de una atomización que sólo es efectiva en su conjunto. Para decirlo en un lenguaje más funcional, la gubernamentalidad sería una especie de sinergia, o la suma de relaciones sinérgicas de una diversidad de elementos confluyentes. En segundo lugar, esta cita expresa tres de los cuatro elementos constitutivos de esta forma de poder: la población como objeto, la economía política como saber y los dispositivos de seguridad como tecnología o instrumento técnico. Para completar el esquema, nos quedaría sólo un cuarto elemento, que es a la vez el resultado de las relaciones entre estos tres primeros. Me refiero al liberalismo como régimen de veracidad. En todo caso, la relación con este último, no quedará establecida, sino hasta el curso de 1978-1979, *El nacimiento de la biopolítica*. A continuación, Foucault establece un segundo sentido de esta idea de gubernamentalidad.

Segundo, por "gubernamentalidad" entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes<sup>56</sup>.

Este segundo sentido resulta más oscuro, Foucault lo grafica como "*tendencia o línea de fuerza*" y hace extensiva tal tendencia a todo Occidente. Respecto de esto hay que entender que la '*gubernamentalidad*' es el proceso de desarrollo de una forma de poder, que incluye como parte del proceso el poder soberano y la disciplina. En el fondo lo que se muestra aquí es que no hay que oponer soberanía, disciplina y gobierno como modelos antagónicos; sino que hay que entenderlos como parte de un proceso político mayor que se va gestando en la confluencia de esta serie de dispositivos y formas de poder. De alguna manera la soberanía, la disciplina, preparan las formas de gobierno posteriores y particularmente el biopoder. Este segundo sentido, o matiz, o aplicación de la idea de gubernamentalidad instala nuestra comprensión del biopoder dentro de una dinámica histórica más amplia. El biopoder, las tecnologías de control y seguridad que actualmente podemos observar en el concierto político que nos rodea y constituye, son herederas de formas de poder y dispositivos más antiguos, que les sirven de andamiaje, que les anteceden y que les prefiguran. Si bien, en los trabajos de Foucault sería incorrecto pensar una '*biopolítica medieval*' o una '*biopolítica antigua*', puesto que la

<sup>56</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 136.

biopolítica constituye un asunto propiamente moderno, de todos modos, esto no implica que no se puedan observar las prefiguraciones históricas del biopoder. Resulta relevante entender las relaciones que existen entre biopoder, tecnologías de control, gubernamentalidad, economía política y liberalismo; pues todo esto forma parte de un conjunto político completo. Si bien en otros autores, como Agamben por ejemplo, se puede entender la biopolítica como un conjunto de estrategias y prácticas que se refieren al control de la vida biológica de los sujetos; y por tanto, podría hablarse de una biopolítica en la Grecia clásica, o en el imperio Persa, o en el Sacro Imperio Romano germánico; en Foucault, estos ejemplos no serían posibles. En Foucault, insisto, se entiende la biopolítica en un contexto político de prácticas, saberes, dispositivos y regímenes de verdad específicos. Ahora bien, estas prácticas, saberes, dispositivos y regímenes de verdad, evidentemente tienen antecedentes y prefiguraciones históricas; puesto que, hay una línea de desarrollo, o de ‘fuerza’ que liga las formas de poder y de gobierno. El concepto de *‘gubernamentalidad’* daría cuenta de esta línea de desarrollo o de fuerza. En tal sentido hay que entender la serie de superposiciones históricas que Foucault está presentando. Vale la pena recordar que A) La soberanía como forma de poder se ejerce con claridad hasta el siglo XVI, esto implica que abarca tanto las ideas de la soberanía del reino o del príncipe, como el surgimiento de los Estados Modernos, y las teorías del contrato social, que serían una manera de restaurar la idea de soberanía en un nuevo contexto. B) A partir del siglo XVI comienza a desarrollarse todo un nuevo “arte de gobierno” según la expresión de Foucault, que será el comienzo de esta línea de fuerza llamada gubernamentalidad. C) Esto indica que a partir del siglo XVI convive la soberanía como forma política y esta nueva forma de racionalidad política naciente llamada gubernamentalidad. El Estado administrativo que acompaña a las sociedades disciplinarias y las tecnologías anatomopolíticas se desarrolla justamente sobre esta coincidencia de soberanía y gubernamentalidad. D) A partir del siglo XVIII y especialmente durante el siglo XIX hay una convivencia de tecnologías de poder y de racionalidades políticas, la soberanía se articula y comienza a transformarse bajo la idea de gubernamentalidad, que primeramente toma la forma de una Razón de Estado, hasta configurarse paulatinamente en una Razón Gubernamental consolidada. E) En tales transformaciones políticas en cuanto al ejercicio de poder hay que situar las diversas series de desplazamientos a los que se está apuntando: del territorio a la población, del cuerpo individual al cuerpo múltiple de la especie, de la Razón de Estado a la Razón Gubernamental, del Estado de justicia medieval al Estado administrativo disciplinario, y luego al Estado gubernamentalizado y regulativo. Sin duda sería más fácil pensar sólo el desplazamiento, es decir que el biopoder remplazara a la soberanía, y por lo tanto se anularán las condiciones anteriores y quedaran de una vez instaladas las nuevas condiciones: seguridad o regulación en vez de disciplinas, Estado Gubernamentalizado en vez de Estado Administrativo, biopoder en vez de poder soberano. Pero el asunto sólo podría entenderse de este modo a partir de una abstracción, que en cualquier caso es equívoca. La idea misma de gubernamentalidad incluye la dinámica del desplazamiento; pero también la de la superposición, y tal situación no ha cambiado en términos analíticos. Es decir, que un análisis biopolítico del presente requiere tomar en cuenta este diagrama, esta superposición. Finalmente Foucault ofrece un tercer sentido de la idea de gubernamentalidad.

Por último, creo que habría que entender la "gubernamentalidad" como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se "gubernamentalizó" poco a poco<sup>57</sup>.

Aquí Foucault complementa lo que recién ha expresado. *Gubernamentalidad* es el proceso histórico o línea de desarrollo o de fuerza que ha permitido la constitución de un particular estado de cosas. Pero también es el resultado de tal proceso, es decir, ese particular estado de cosas resultante. Se muestran, por cierto, una serie de ambigüedades que podrían intentar solucionarse distinguiendo terminológicamente el problema. Por ejemplo, se podría llamar 'gobierno' al resultado del proceso y 'gubernamentalidad' al proceso mismo. O también, podría llamarse 'gobernanza' al resultado y 'gubernamentalidad', al proceso. Muchas otras combinaciones son posibles, sin embargo, hay que por el momento notar la ambigüedad del término o, como lo he expresado anteriormente en forma positiva, su polisemia. En el centro de este problema léxico lo que veo es precisamente la dinámica de la superposición de tecnologías, que Foucault logra identificar; pero que en cualquier caso obedece a un análisis en gestación y que no tiene los rasgos completamente deslindados entre las distintas sutilezas que admite. Lo más importante, para el análisis general reside en que la gubernamentalidad sería una nueva dinámica de poder que comienza a instalarse desde el siglo XVI, como un 'nuevo arte de gobernar', pero que no reemplaza a la soberanía; por el contrario comienza a transformar a la soberanía misma. Esta última comienza a gubernamentalizarse paulatinamente, y en tal proceso atestigua una serie de transformaciones, la primera y más evidente se daría a través de la sociedad disciplinaria, que implica una importancia mayor de los procedimientos reglamentarios, por sobre los jurídicos. Finalmente estos procesos reglamentarios, al igual que los jurídicos no desaparecen, pero ceden su lugar de importancia a los procesos regulativos. En la medida que estos procesos regulativos terminan conduciendo las distintas tecnologías y se vuelven eje articulador de una nueva dinámica de poder, podría hablarse de una sociedad de seguridad.

Estas ideas de Foucault deben ser complementadas con lo que él mismo plantea en el curso de 1979 *El nacimiento de la biopolítica*, es decir, que esta forma de poder gubernamentalizado requiere el desarrollo del liberalismo como régimen de verdad legitimante. En cualquier caso, algo de esto queda ya explicitado en la forma en que Foucault piensa la importancia y el papel del Estado en la gubernamentalidad. En lo que he comentado hasta el momento, no hay una reflexión específica sobre el Estado; incluso por el contrario, uno podría pensar que en esta atomización del poder que implica la gubernamentalidad, el Estado juega un rol entre otros elementos o instituciones. Me parece que esta intuición es efectiva:

<sup>57</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 136.

Ahora bien, el Estado no tuvo, ni en la actualidad ni, sin duda, en el transcurso de su historia, esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa, y me atrevería a decir que ni siquiera tuvo esa importancia. Después de todo, tal vez no sea más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se supone. Tal vez. Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría "gubernamentalización" del Estado<sup>58</sup>.

Tómese nota nuevamente, de lo que he presentado a propósito del curso de 1976, donde el mismo Foucault parece presentar al Estado como quien ejerce el biopoder; pues aquí el escenario parece cambiar progresivamente con la idea de gubernamentalidad. El Estado tiene una relación directa con el poder soberano; y aunque el Estado es una figura que permanece como constructo político, para Foucault lo más importante reside en la transformación de esta figura, o su gubernamentalización. Es decir, la forma en que comienza a ser parte de una lógica de Gobierno más amplia, y la manera en la cual responde a esa lógica. Ya había comentado algo respecto de esto, cuando Foucault nos decía que *"ya no se trataba, justamente, como en los siglos XVI o XVII, de procurar deducir de las teorías de la soberanía un arte de gobernar, sino, toda vez que había un arte de gobernar en pleno despliegue, ver qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho podría darse a la soberanía que caracteriza un Estado"*<sup>59</sup>. Se produce una transformación del Estado, es decir, se gubernamentaliza y a la vez, se produce como tensión o desafío la manera de entender la soberanía en esta nueva forma de producción del Estado.

Este desarrollo histórico de la gubernamentalidad y que deviene en esta nueva forma de poder - la biopolítica- articula tramas de poder donde el Estado juega un rol entre otros. Esto es importante porque desde la teoría política del siglo XVI, que busca la diferenciación entre el llamado poder temporal y el poder religioso, El Estado vendría a presentarse como el *locus* legítimo donde residiría el poder. A pesar de esta convicción ideológico-política, las prácticas de transformación política nos muestran la proliferación de fuentes y lugares de residencia del poder en la modernidad, es decir, la gubernamentalización del Estado, o la creación de un 'Estado de gobierno', fundamentalmente distinto de un 'Estado de justicia' y de un 'Estado administrativo'. A este respecto, me permito una cita quizás más extensa de lo adecuado, pero que por su relevancia, bien vale su inclusión.

<sup>58</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 214.

<sup>59</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 133.

Y acaso podríamos, de una manera global, tosca y por consiguiente inexacta, reconstituir las grandes formas, las grandes economías de poder de Occidente de la siguiente manera: ante todo, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley -leyes consuetudinarias y leyes escritas-, con todo un juego de compromisos y litigios; segundo, el Estado administrativo, nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplina; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo sólo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad<sup>60</sup>.

El Estado de justicia se relaciona con la ley, escrita o consuetudinaria. El Estado administrativo se relaciona con reglamentos y disciplinas. El Estado de gobierno, en cambio se relaciona con dispositivos de seguridad. Hay que preguntarse aún qué serían estos dispositivos de seguridad. En principio ya es posible suponer que se trata de tecnologías distintas a los dispositivos disciplinarios.

En segundo lugar, llamo la atención nuevamente sobre el aspecto territorial. El Estado de justicia se relaciona con una territorialidad de tipo feudal, independientemente de lo que esto quiera decir. El Estado administrativo se relaciona con una territorialidad fronteriza, es decir, con un territorio acotado a la idea de un Estado nacional y por lo tanto en relaciones de exterioridad con otros Estados. El estado de gobierno en cambio se relaciona con el territorio secundariamente; pues su relación básica, su objeto propio es la población.

Si bien, como ya decía esto no funda una teoría del Estado postnacional ni conecta de manera inmediata con el proceso de globalización; y por lo tanto es imposible relacionar en forma directa biopolítica y globalización; pero, por otra parte, no deja de ser cierto que se trata de una relación sugerente. Si efectivamente, como hemos visto, estos dispositivos se superponen, al punto que habitamos tanto en residuos de la sociedad disciplinaria, a la vez que las instituciones jurídico políticas siguen orientadas bajo un correlato del poder soberano, no es menos cierto que los fenómenos globales de población, nos muestran relaciones de mercado y población – por qué no decirlo, también relaciones jurídicas- que tienen una condición relativamente nueva respecto al territorio y la idea de Estado nacional. Tampoco es menos cierto que esta idea de gubernamentalidad resulta efectiva para graficar las relaciones de gobierno en un contexto donde la idea de Sociedad ha desplazado paulatinamente a la idea de Estado, aparejado lo anterior, con un proceso político administrativo de economía máxima y de atomización de los Estados, y por el contrario de proliferación de lo internacional. En buena medida estas sugerencias, quedan reforzadas en *El nacimiento de la biopolítica*.

<sup>60</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 137.

Esta 'línea de fuerza' que es la gubernamentalidad, quedará vinculada finalmente al neoliberalismo, es decir, las tecnologías disciplinarias, el poder soberano, las nuevas formas de biopoder, la gubernamentalización del Estado, la necesidad de una nueva idea de soberanía, se vinculan como procesos a una forma política transnacional, o en vías de mundialización que sería el neoliberalismo. La biopolítica, sería el eje de este nuevo régimen de verdad, es decir, donde la sustentación de un territorio, dejaría de ser el elemento básico de las estrategias políticas, cediendo su lugar a la sustentación de la vida de la especie. Como digo, esta relación no quedará del todo clara hasta el curso siguiente, pero es posible ver ya los rudimentos de tal *línea de fuerza*

### 1.3.3. La Razón Gubernamental y la Razón de Estado

En *El nacimiento de la biopolítica* hay un nuevo cambio interesante en la nomenclatura que Foucault ha estado utilizando para referirse a la gubernamentalidad; Foucault va a comenzar a hablar de 'Razón Gubernamental'. Como veíamos, 'gubernamentalidad' puede entenderse de tres formas distintas, a saber, como proceso o *línea de fuerza* que lleva a occidente a la implementación de esta nueva forma de poder, o como *resultado* de tal proceso, o como la *articulación* de elementos que generan el conjunto político que sería la plataforma del biopoder. En tal sentido, habría que diferenciar el Estado de justicia feudal, el Estado de disciplina de principios de la modernidad, y el Estado gubernamentalizado que comenzará a desarrollarse a partir del siglo XVIII. El curso *El nacimiento de la biopolítica* hará un giro importante en la comprensión de la nueva estructura de poder que Foucault está presentando. Pues incluirá el análisis del liberalismo, tema ausente hasta el momento. Me parece que esta inclusión es la responsable de cierto cambio de nomenclatura, a partir del cual, Foucault comenzará a hablar mucho más de Razón Gubernamental que de gubernamentalidad. Así como el Estado gubernamentalizado, se diferencia del Estado de justicia o del Estado disciplinario-administrativo, la 'Razón de Estado' se diferencia de la 'Razón Gubernamental'. La Razón Gubernamental operaría con nuevos criterios, y esto es coherente con la pérdida paulatina de relevancia de una Razón de Estado en favor de un nuevo marco político que tiende a la mundialización, y que necesariamente requiere lo que Foucault llamará una 'economía del Estado' o en términos más coloquiales pero también foucaulteanos, "*el problema de no gobernar demasiado*".

En esta nueva nomenclatura que usa Foucault, juega un papel importante el análisis de la "época de la Razón de Estado"<sup>61</sup>. Pues es importante para diferenciar dos situaciones políticas muy distintas que resultan coherentes con dos tecnologías de poder diversas. La *época de la Razón de Estado* obedece a una gubernamentalidad más directamente relacionada al poder soberano, en esta relación juega un papel fundamental el derecho público. Si retomamos la idea

<sup>61</sup> "El utilitarismo es una tecnología de gobierno, así como el derecho público era en la época de la razón de Estado la forma de reflexión o, si lo prefieren, la tecnología jurídica con la cual se procuraba limitar la línea de pendiente indefinida de la razón de Estado." FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 60.

de que el liberalismo sucede a la época de la Razón de Estado, y que este liberalismo constituiría el régimen de verdad, o racionalidad gubernamental, desde la que se desarrolla la biopolítica; entonces nos vemos paulatinamente obligados a reconocer una cierta secuencia histórica. En el fondo, Foucault está delineando dos formas de gubernamentalidad, e incluso más en específico, dos racionalidades gubernamentales distintas. Desde esta perspectiva, si se repasa lo presentado en *Seguridad, Territorio, Población* a partir de estas nuevas distinciones va quedando cada vez más claro que este fenómeno que Foucault designa como gubernamentalidad refiere a un proceso político altamente complejo y en ningún caso puede ser confundido con, por ejemplo, un sistema político, o una forma específica del Estado. Se trataría más bien de una performance, de un 'arte', de una manera creciente de actuar en búsqueda de un fin. Y de hecho, tal arte de gobierno puede, y así lo ha hecho históricamente, adaptarse a distintos sistemas políticos. Si repasamos la serie, este arte de gobierno que comienza a nacer en el siglo XVI se monta sobre una estructura de poder soberano, que en algunos casos implica un sistema político monárquico, y en otros, sistemas republicanos. Pero, además, tal arte de gobierno en sus desarrollos y transformaciones desarrolla tanto las tecnologías disciplinarias, a través de un Estado policial, y luego comienza a alejarse de este tipo de tecnologías en favor de sistemas más abiertos de control o regulación generalizados sobre la población, y donde la figura del Estado cede, ante una gubernamentalización general de la sociedad, sus instituciones y sus formas políticas. La Razón de Estado, es una forma de gubernamentalidad y una forma distinta y previa a la Razón Gubernamental, que es finalmente la más importante en la actualidad.

Conviene detenerse en algunas características de esta Razón de Estado, para diferenciarla de la razón gubernamental. Por una parte, la *Razón de Estado*, tiene una relación fuerte con la policía interna y también con la política exterior. Es decir, la Razón de Estado obedece a un doble principio: A) de limitación del Estado en la política externa y B) de ilimitación de la policía interna.

...en primer lugar, el Estado debe enriquecerse mediante la acumulación monetaria; segundo, debe fortalecerse por el crecimiento de la población; y tercero, debe estar y mantenerse en una situación de competencia permanente con las potencias extranjeras. Hasta aquí el mercantilismo. De acuerdo con la Razón de Estado, la segunda manera de que el gobierno se organice y cobre cuerpo en una práctica es la gestión interna, es decir, lo que en la época se denominaba policía, la reglamentación indefinida del país según el modelo de una organización urbana apretada.<sup>62</sup>

Este doble principio es interesante. La limitación externa de la política exterior, es en cierto sentido una política de fronteras, que autolimita el ejercicio del poder; pues la Razón de Estado, a pesar de ser una forma de gubernamentalidad, mantiene fuertes rasgos de soberanía, y piensa en una territorialidad fronteriza. De hecho, en buena medida la historia geopolítica del siglo XIX y XX, atestigua que los proyectos políticos animados por la Razón de Estado, han sido también proyectos que presentan la idea de soberanía nacional, como una de sus banderas y estandartes. Ahora bien, al mismo tiempo que la Razón de Estado exige una política de los

<sup>62</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 21.

límites, también requiere una policía ilimitada, una disciplina de los cuerpos, o de los individuos –anatomopolítica-; y un gobierno de las poblaciones –biopolítica-. Tal disciplina y gobierno internos son ilimitados, buscan llegar a la totalidad de los espacios. Para la Razón de Estado, según su principio de policía interna, siempre se puede gobernar más, siempre hay espacios que requieren más gobierno. El proyecto de la Razón de Estado se resuelve según este doble principio. Ahora bien, no hay que pensar que esto en los hechos históricos se instale de una vez y para siempre, no se trata tanto de un principio de realidad como de un principio de acción gubernamental, es decir, un principio del “deber ser” del Estado, tal como aparece en los proyectos de construcción de la Razón de Estado. En la Razón de Estado, la finalidad está dada justamente por la autoproducción del Estado desde una situación fáctica inicial, es decir, un Estado que de hecho existe y que con su existencia permite todo proyecto de Estado, y un Estado al que se aspira, un proyecto de Estado que es el que finalmente conduce a la Razón de Estado y le da forma.

La Razón de Estado es justamente una práctica o, mejor, La racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como dato y un Estado presentado como algo por construir y levantar. El arte de gobernar debe fijar entonces sus reglas y racionalizar sus maneras de obrar, proponiéndose en cierto modo como objetivo transformar en ser el deber ser del Estado. El deber hacer del gobierno tiene que identificarse con el deber ser del Estado<sup>63</sup>

Como presentaba, la gubernamentalidad, como tal, admite tanto la Razón de Estado, como la Razón Gubernamental, ésta última sería característica del liberalismo contemporáneo y profundiza este rasgo, ya planteado por Foucault, que he caracterizado como difuminación del poder en múltiples actores. Esto también atestigua, nuevamente, la dinámica de la superposición; pues la Razón de Estado, sería una expresión de arte de gobierno, una forma de gubernamentalidad, que nace como una adaptación a las estructuras de la soberanía y que engendra un proyecto de Estado. Pero en cualquier caso, sería sólo una primera adaptación y, en efecto, antagónica a su predecesora la Razón Gubernamental; pues de hecho, gobernar para la Razón de Estado consiste en un asunto bastante distinto de gobernar para la Razón Gubernamental. “Gobernar, según el principio de la Razón de Estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser Fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo”<sup>64</sup>. En la Razón Gubernamental, en cambio, opera el principio de economía política propio del liberalismo que asume que siempre se gobierna demasiado. Principio antagónico al principio de policía interna de la Razón de Estado que supone que siempre quedan espacios sin gobernar, que siempre hay algo que requiere más gobierno.

<sup>63</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 19.

<sup>64</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 19.



Con la economía política ingresamos entonces a una época cuyo principio podría ser el siguiente: un gobierno nunca sabe con suficiente certeza que siempre corre el riesgo de gobernar demasiado, o incluso: un gobierno nunca sabe demasiado bien cómo gobernar lo suficiente y nada más. El principio del máximo y el mínimo en el arte de gobernar sustituye la noción de equilibrio equitativo, de la "justicia equitativa" que ordenaba antaño la sabiduría del príncipe.<sup>65</sup>

En este sentido, opera una transformación particular en el arte de gobernar. La teoría medieval y en buena medida de inicios de la modernidad había buscado un arte de gobernar, proponiendo la tradicional 'sabiduría del príncipe', como un principio de regulación externa al poder soberano del mismo. Las leyes de Dios, de la Naturaleza, los propios límites humanos debían llevar al príncipe a actuar con prudencia y nunca traspasar estos límites. Además el principado resultaba una suerte de teofanía del Reino de los cielos, y por tanto, el cuidado del príncipe hacia los súbditos revestía un carácter salvífico. Si bien esta figura se rompe con Maquiavelo, o al menos, la sabiduría del príncipe en tal caso resulta contrafáctica. De todos modos, los rasgos de limitación externa se mantienen en las condiciones jurídicas de los siglos siguientes, al decir de Foucault. Particularmente, en cuanto el Derecho limita al Estado, ya sea apelando al derecho natural, ya a otras condicionantes jurídicas al interior del Estado, como pueden ser las teorías del contrato originario en sus diversas versiones. En cambio, la Razón Gubernamental implica un principio interno al propio arte de gobernar. Ya no se trata de condiciones morales o teológicas que es necesario cumplir, o principios jurídicos superiores o anteriores al Estado; sino directamente un principio del propio arte de gobernar, es decir, un principio de autolimitación. Además, ya se expresa el contenido central de dicho principio: eliminar el exceso de gobierno.

#### 1.3.4. Seguridad y economía política

El principio de policía de la Razón de Estado es reemplazado por un principio completamente antagónico, que es el principio de seguridad. Tal principio es posible no a través de los saberes policiales de la sociedad disciplinaria; sino a través de una nueva cientificidad del arte de gobernar, articulada a través de la economía política. Es importante insistir que las prácticas biopolíticas de la Razón de Estado, inspiradas en un proyecto de Estado, y surcadas por el principio de policía, serán profundamente transformadas por esta nueva racionalidad política, que sin duda es heredera de todo el proceso de gubernamentalización; pero que también genera tecnologías absolutamente distintas a las antecesoras. La Razón Gubernamental, al asumir la economía política como herramienta principal, asume un criterio básico de articulación del gobierno y esto es la eficacia, o el rendimiento, es decir, la capacidad de generar los efectos que el propio arte de gobernar se fija como objetivos; sin fines externos, ni metafísicos ni de derecho.

<sup>65</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 35.

La economía política reflexiona sobre las mismas prácticas gubernamentales y no las examina en términos de derecho para saber si son legítimas o no. No las considera desde el punto de vista de su origen sino de sus efectos<sup>66</sup>.

El problema de la legitimidad de la práctica gubernamental, es ahora un problema de performance, de rendimiento, de eficacia. La legitimidad de la práctica de gobierno es la capacidad de producir ciertos efectos. Pero esta capacidad de producir efectos se va a expresar en la Razón Gubernamental a través de una práctica de lo que Foucault llama primeramente 'seguridad' y también 'regulación'. Que equivale a una forma general de control, de dominio y de producción de subjetividad que ya no opera por las lógicas disciplinarias; sino a través de una tecnología muy distinta. En *Hay que defender la sociedad*, Foucault ya había planteado el tema con bastante claridad

Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfase cronológico y que están superpuestas. (...)Por tanto, una tecnología de adiestramiento opuesta a o distinta de una tecnología de seguridad; una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora o regularizadora; una tecnología que sin duda es, en ambos casos, tecnología del cuerpo, pero en uno de ellos se trata de una tecnología en que el cuerpo se individualiza como organismo dotado de capacidades, y en el otro, de una tecnología en que los cuerpos se reubican en los procesos biológicos de conjunto.<sup>67</sup>

Quisiera a propósito de esta cita intentar vincular algunos elementos que me parecen de la mayor importancia. Como es posible apreciar, la diferencia entre disciplinas y seguridad, o también, entre anatomopolítica y biopolítica, está presente ya desde el curso de 1975-1976. Ambas tecnologías corresponden al biopoder, en la medida en que ambas tienen como objeto al cuerpo. Ahora bien, la seguridad, como principio modelador de las nuevas tecnologías de poder, actúa en fenómenos de conjunto y no sobre los individuos. Tal acción de conjunto, sobre la población o sobre la especie, puede a su vez implementarse y llevarse a cabo según una Razón de Estado, a través de un principio de policía, o según una Razón Gubernamental, a través de un principio de economía política. Hay que insistir en la permanente superposición de estos elementos. Una sociedad de seguridad no es aquella en la que las disciplinas han desaparecido, sino en que el eje que articula las tecnologías de poder ya no son las disciplinas; sino la seguridad; y por tanto las propias disciplinas, aunque presentes, son dominadas por el principio de seguridad<sup>68</sup>. El surgimiento de esta tecnología de gobierno, la seguridad, es lo que explica el surgimiento de la biopolítica; pero los vínculos entre seguridad y economía política es lo que explica, que tal biopolítica se haya convertido en la forma privilegiada del poder en el contexto del neoliberalismo. Mientras la biopolítica se mantuvo en los límites de la Razón de Estado, tenía aún muchos aspectos fácilmente denunciados y criticables, se trataba aún de una

<sup>66</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 32

<sup>67</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 226.

<sup>68</sup> "...al hablar de sociedad de seguridad querría simplemente saber si hay, en efecto, una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o, en todo caso, está dominada por ella". FOUCAULT, Michel; *Seguridad, Territorio, Población*, pp. 26-27.

biopolítica demasiado disciplinaria, el *monstruo frío* del Estado con su presencia mostraba lo abrumante del poder. Sin embargo, la economía política, el retroceso del Estado, permiten el desarrollo de una biopolítica completamente nueva, altamente eficaz, cada vez más reguladora y menos disciplinaria, al punto que la función policial queda reducida, prácticamente a aquellos aspectos secundarios o muy marginales en los que la tecnología reguladora general aún no penetra suficientemente. Las disciplinas siguen jugando un papel en la sociedad de seguridad, pero se trata de un papel vinculado a la coacción y ejercicio de fuerza donde la seguridad y la regulación no son suficientemente eficaces para lograr el efecto deseado de modelaje de la población. Pero en aquellos ámbitos en que la regulación resulta eficaz, las disciplinas tienden a ser reemplazadas por tecnologías reguladoras. Este es el efecto de lo que Foucault llama "economía política". No puede decirse que ésta sea una categoría del todo clara. El propio Foucault no se detiene en una definición de la misma; aunque insiste en algunos aspectos que podrían ayudar a considerar sus características generales.

...mientras se trató, para la gente que se ocupaba de las finanzas(...), de cuantificar las riquezas, medir su circulación, determinar el papel de la moneda, saber si era mejor devaluar o, al contrario, reevaluar una moneda, mientras la cuestión pasó por establecer o sostener los flujos del comercio exterior, creo que el "análisis económico" permaneció exactamente en el nivel de lo que podríamos denominar análisis de las riquezas. En cambio, a partir del momento en que fue posible incorporar al campo no sólo de la teoría, sino de la práctica económica, ese nuevo sujeto, nuevo sujeto-objeto que es la población, y esto en sus diferentes aspectos, el demográfico entre ellos, pero también como papel específico de los productores y consumidores, de los propietarios y de quienes no son propietarios, de quienes crean ganancia y quienes la extraen, creo que a partir del momento en que, dentro del análisis de las riquezas, se pudo incluir el sujeto-objeto que es la población, con todos los efectos perturbadores que esto pudo tener en el campo de la reflexión y la práctica económicas, se dejó de hacer el análisis de las riquezas y se abrió un nuevo dominio de saber que es la economía política.<sup>69</sup>

La economía política aparece caracterizada aquí a través de un pasaje, de un cambio, y que es el mismo pasaje y cambio, que Foucault ha presentado en forma insistente: la consideración de la población. La economía política se refiere, no al análisis del problema de las riquezas; sino de la población como elemento económico, particularmente en cuanto la población incluye o se distribuye, entre productores y consumidores, propietarios y no propietarios, quienes crean ganancia y quienes se benefician de ella. Es decir, la economía política se refiere a una economía de la población, o a las poblaciones en cuanto elemento económico. Por el momento quisiera llamar la atención sobre dos temas. En primer lugar, esta constatación foucaulteaña tiende a coincidir al menos en términos de objeto, con lo que me parece el elemento clave de la economía política en Marx, es decir, la estructura del mercado del trabajo. En segundo lugar, esto explica que el problema del biopoder, comience siendo un problema fundamentalmente relacionado con la medicalización y que posteriormente gire casi por completo al problema económico. Pues, la articulación entre economía política y seguridad generará un nuevo tipo de

<sup>69</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 103-104.

intervención, que será el tipo de intervención característica de la fase neoliberal del biopoder, es decir, una intervención económica de tipo reguladora.

Pues bien, al aprehender esa red continua y múltiple de relaciones entre la población, el territorio y la riqueza, se constituirá una ciencia que se denomina "economía política" y, al mismo tiempo, un tipo de intervención característica del gobierno, que va a ser la intervención en el campo de la economía y la población<sup>70</sup>.

Esta serie de conexiones, entre seguridad, población y economía política, encuentran su punto culminante en el neoliberalismo, y de hecho, en particular en las transformaciones que el mercado del trabajo ha experimentado respecto a su estructura en el capitalismo clásico, que ha pasado a transformarse en un mercado vital continuo que traslada y proyecta la estructura del capital, y la lógica del mercado, mucho más allá del trabajo, enlazando, además del trabajo, elementos claves como la educación o la pensión. De modo que el mercado del trabajo se transforma así en mercado vital y se extiende a la totalidad de la vida de los sujetos. Para completar, en todo caso, esta visión de una biopolítica centrada en los dispositivos económicos de un mercado vital, es necesario repasar el análisis que Foucault realiza respecto a las transformaciones del liberalismo clásico y una suerte de genealogía del neoliberalismo, que ocupará la mayor parte del curso de 1978-1979 *El nacimiento de la biopolítica*.

### 1.3.5. El liberalismo como régimen de veracidad y el sentido paradójico de la administración de la libertad

El análisis que Foucault emprende respecto del liberalismo tiene dos particularidades. La primera es de carácter casi metodológico: hablar del liberalismo es un requisito para hablar de biopolítica, así lo declara en más de una ocasión. La segunda, reside en la perspectiva de análisis. Foucault no analizará el liberalismo como una *ideología*, sino en función de una serie de prácticas que se encuentran en relación a saberes particulares y que fundan un régimen de verdad. El liberalismo será este particular régimen de verdad.

... no intenté analizar el "liberalismo" como una teoría ni como una ideología, ni menos aún, desde luego, como una manera de "representarse" de la "sociedad", sino como una práctica es decir, como una "manera de actuar" orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua. El liberalismo debe analizarse entonces como principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno: una racionalización que obedece -y esa es su especificidad- a la regla interna de la economía máxima.<sup>71</sup>

Hay un segundo tema relevante respecto del liberalismo que arroja luces sobre algunos problemas políticos actuales. El liberalismo político, es decir, entendido como régimen de verdad que opera bajo una Razón Gubernamental debe diferenciarse cuidadosamente de lo que actualmente se considera liberalismo ético o moral. Aquí se presenta un problema no menor, se

<sup>70</sup> FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 133.

<sup>71</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 360.

trata de entender cómo, en un régimen que apuesta por la libertad individual, se pueden articular los problemas relativos a la población.

En un sistema preocupado por respetar a los sujetos de derecho y la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo puede tomarse en cuenta el fenómeno "población", con sus efectos y sus problemas específicos? ¿En nombre de qué y de acuerdo con qué reglas se lo puede manejar?<sup>72</sup>

Desde esta perspectiva, el liberalismo presenta una contradicción, o al menos parece presentarla: es efectivo que desde el siglo XVIII se han incrementado las prácticas de regulación de la población; pero a la vez, el liberalismo y la Razón Gubernamental que ha desarrollado estas mismas prácticas, y que las justifica, sostiene la preocupación por los derechos y libertades de los individuos. La solución tiene dos vías, por una parte hay que entender que tales derechos y libertades de los individuos se presentan dentro de un marco, tal marco lo constituyen justamente las prácticas de regulación de la población. Lo segundo, radica en que la liberalización de los individuos en términos de su conducta moral es una externalidad, o efecto secundario del establecimiento de las condiciones para la Razón Gubernamental y el funcionamiento del mercado. En buena medida, el problema biopolítico se presenta como paradoja a los regímenes liberales. En el fondo es necesario contestar a dos preguntas. En primer lugar, ¿cómo obviar un análisis ideológico del liberalismo? Aun asumiendo que no fuese una ideología, al menos hay que admitir que contiene elementos ideológicos. Al respecto, hay que aclarar que no se omiten estos 'aspectos ideológicos'; sino que se los caracteriza como condiciones de un régimen de veracidad, que en el fondo es una forma de reelaborar el problema. La segunda pregunta puede formularse del siguiente modo: ¿Cómo considerar el problema del poder en un régimen que se propone por definición la libertad de los individuos? En este sentido, el asunto puede ser más complejo; pero lo que hay de fondo es que el liberalismo establece una relación contradictoria con la libertad de los individuos, toda vez que ésta no es un dato natural, sino una condición a producir y mantener.

Como veíamos a propósito del curso de 1976, Foucault presenta el problema biopolítico en relación con la preocupación del Estado por los asuntos biológicos, cuestión que desarrollará aún más en el curso de 1978 a partir de los saberes de policía. La policía, es justamente aquella atención del Estado por los asuntos internos que requieren gobierno, su traducción biopolítica implica una medicalización de las prácticas policiales; pero también su propagación hacia la higiene, la nutrición, la demografía, las epidemias. En esta policía se desarrollan privilegiadamente las prácticas disciplinarias. De algún modo, los asuntos biopolíticos son buscados por el Estado, se apunta a ellos, a descubrirlos y gobernarlos. La vida de la población debe ser controlada y regulada. Para los regímenes liberales el asunto se presenta en forma inversa<sup>73</sup>. Lo que se pretende es gobernar lo menos posible, *quieta non movere*, según el

<sup>72</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 359.

<sup>73</sup> "El liberalismo rompe con la "razón de Estado" que, desde fines del siglo XVI, buscaba en la existencia y el fortalecimiento del Estado el fin capaz de justificar una gubernamentalidad creciente y reglamentar su desarrollo. La Polizeiwissenschaft desarrollada por los alemanes en el siglo XVIII,

principio citado por Foucault. Luego, los asuntos biopolíticos *se presentan*, y se presentan justamente como paradoja. En la esfera del liberalismo, lo particular del problema ecológico, o de las epidemias de circulación internacional, o de las migraciones y las crisis alimentarias es que requieren gobierno, reclaman gobierno. Además de relacionarse con la supervivencia de la especie, además de ponerla en jaque, quizás como nunca antes en la historia, ponen en entredicho el principio de economía máxima del Estado y del *laissez faire*.

Si profundizamos en la diferenciación entre el régimen medieval, la Razón de Estado y la Razón Gubernamental, tenemos que el asunto pasa por el establecimiento de un régimen de veracidad.

De ese modo, todo un sector de la actividad gubernamental pasará a un nuevo régimen de verdad, cuyo efecto fundamental es desplazar todas las cuestiones que, anteriormente, podía plantear el arte de gobernar. Cuestiones que antaño eran: ¿gobierno de conformidad con las leyes morales, naturales, divinas, etc.? Era; entonces, la cuestión de la conformidad gubernamental. Después, en los siglos XVI y XVII, con la Razón de Estado: ¿gobierno lo bastante bien, con la intensidad, la profundidad y el detalle suficientes para llevar el Estado al punto fijado por su deber ser, para llevarlo al máximo de su fuerza? Y ahora el problema va a ser: ¿gobierno bien en el límite entre demasiado y demasiado poco, entre ese máximo y ese mínimo que me fija la naturaleza de las cosas, esto es, las necesidades intrínsecas a las operaciones del gobierno?<sup>74</sup>

¿Qué es un régimen de verdad o veracidad, en este contexto? No la forma en que se expresa un error, una mentira o una ilusión, es decir, no la forma en que una mentira llega a presentarse como verdad. Sino el cruce de ciertas prácticas y saberes que constituyen e instalan una verdad. No una apariencia de verdad; sino todo lo contrario. La potencia de un régimen de veracidad consiste en que tiene la capacidad de generar realidad. Pero por otra parte, todo régimen de veracidad se constituye históricamente<sup>75</sup>. Un régimen de verdad genera un horizonte de sentido. En la medida que este régimen de verdad se vuelve hegemónico, el horizonte de sentido que genera se presenta como ahistórico<sup>76</sup>. En buena medida historizar el surgimiento

---

*ya fuera porque les faltaba una gran forma estatal o, también, porque la estrechez de los recortes territoriales les daba acceso a unidades mucho más fácilmente observables con los instrumentos técnicos y conceptuales de la época, se basaba siempre en este principio: no se presta una atención suficiente, demasiadas cosas se escapan, dominios demasiado numerosos carecen de regulación y reglamento, el orden y la administración faltan; en síntesis; se gobierna demasiado poco".* FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 360.

<sup>74</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 36.

<sup>75</sup> "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". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 37.

<sup>76</sup> Quizás en este sentido apunten las tesis que diagnostican el final de la historia al interior del régimen de verdad liberal, presentándolo como metafenómeno político-económico y declarando su establecimiento definitivo. Resulta muy conocida la tesis de Fukuyama al respecto, tesis que aunque ha sido matizada con el correr de los años refleja de forma paradigmática la deshistorización de tal horizonte de sentido, como horizonte único. La tesis por otro lado del fin de

de este régimen de verdad, realizar su genealogía, es ya una propuesta contrafáctica que impide la deshistorización del horizonte de sentido y de verdad, como horizonte único y definitivo. Para Foucault, esa racionalidad gubernamental, ese particular arte de gobierno autolimitado por el principio de economía máxima del Estado y que constituye un régimen de verdad es lo que en términos generales sirve como primera caracterización del Liberalismo.

Pero ¿qué quiere decir "autolimitación de la Razón Gubernamental"? ¿Qué es ese nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar, ese nuevo tipo de cálculo consistente en decir y hacer decir al gobierno: acepto todo eso, lo quiero, lo proyecto, calculo que no hay que tocarlo? Y bien, creo que, a grandes rasgos, es lo que llamamos "liberalismo".<sup>77</sup>

Se trata de una primera caracterización al menos curiosa. No es que Foucault olvide o desestime condiciones importantes de los regímenes liberales para su caracterización. Como por ejemplo los métodos de transacción de dicho mínimo de gobierno y su atomización en diversos poderes, que permitan, en efecto, limitar las prácticas de gobierno, a saber, constitución, parlamento, prensa, comisiones de investigación, entre otras. De hecho, ocupará gran parte de la segunda lección del curso a estos menesteres. Pero el interés fundamental es genealógico, es decir, le interesa el montaje de prácticas y saberes, e incluso luchas, que permitan pensar el principio de racionalidad inherente al arte de gobernar liberal<sup>78</sup>. Este principio de racionalidad, es a la vez un régimen de verdad que proyecta un horizonte de sentido y que Foucault designa como 'Razón Gubernamental'. Como veíamos, esta Razón Gubernamental se distancia de la Razón de Estado; puesto que incluso la existencia del Estado no es un dato natural. Por el contrario, presenta como elemento base para el desarrollo de la Gubernamentalidad, no al Estado, sino a la sociedad. *"La reflexión liberal no parte de la existencia del Estado para encontrar en el gobierno el medio de alcanzar ese fin que aquel sería para sí mismo, sino de la sociedad, que resulta mantener una relación compleja de exterioridad e interioridad con respecto al Estado"*<sup>79</sup>. Esta distinción, si bien tiene asidero en las relaciones sociales y las instituciones jurídicas, pertenece de suyo a la

---

las ideologías implica como petición de principio la aceptación de un particular estado de cosas definido justamente por el régimen de verdad liberal.

<sup>77</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 39.

<sup>78</sup> Esto es bastante decidor, un análisis puramente ideológico del Liberalismo no podría realmente acercarse a las condiciones de establecimiento de las políticas neoliberales en Chile, por ejemplo, si consideramos la relación ideológica básica entre Liberalismo y Democracia, a la vez que la consideración fáctica – táctica- del establecimiento de las políticas neoliberales en plena dictadura. Una análisis de estas prácticas muestra que, en efecto, la relación entre Democracia y Liberalismo, resulta más bien instrumental; sobretodo entendiendo el montaje de estas racionalidades de gobierno. Es decir, bajo la óptica de que efectivamente en las democracias liberales subsisten elementos de una racionalidad policial, conviviendo con otros de una racionalidad gubernamental liberal. Por lo tanto, el análisis del programa liberal no se condice con las realidades y prácticas concretas que efectivamente articulan lógicas políticas diversas, algunas de carácter decididamente democrático, otras de carácter autoritario. Interesante a este respecto es someter a análisis la articulación del neoliberalismo y la doctrina de seguridad nacional, como elementos fundamentalmente antagónicos; que sin embargo desde el punto de vista estratégico-político presentaron, y en cierto sentido siguen presentando una relación bastante particular en los procesos intervencionistas norteamericanos.

<sup>79</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 361.

óptica liberal y a este régimen de veracidad que funda la Razón Gubernamental. Al punto que hoy se aplica la distinción entre Estado y sociedad civil como una estructura de análisis ahistórico, que permite examinar los diversos sistemas a lo largo de la historia, y no como una distinción que tiene asidero – pues efectivamente lo tiene- en una particular tecnología de gobierno.

En segundo lugar, cuestión que ya he sugerido, se encuentra el problema del análisis de la libertad, entendida como libertad de los individuos. Efectivamente, para Foucault, la designación Liberalismo, no obedece a que el liberalismo haya generado una suerte de aumento de la libertad de los individuos.

Si se habla de liberalismo con referencia a ese nuevo arte de gobernar, esto no quiere decir que se esté pasando de un gobierno que era autoritario en el siglo XVII y principios del siglo XVIII a un gobierno que se vuelve más tolerante, laxista y flexible. No quiero decir que no sea así, pero tampoco que sea así. Me refiero a que una proposición como esa no puede tener, a mi juicio, demasiado sentido histórico o político<sup>80</sup>.

Como decía, la designación ‘liberalismo’ no obedece a un proceso político de liberación de los individuos en términos de prácticas individuales. Si bien es cierto, que se acompaña de un proceso de afianzamiento de derechos individuales, el asunto central para Foucault pasa por un núcleo absolutamente distinto. De hecho nos presenta una imagen bastante particular. A su entender el liberalismo consume libertad, en dos sentidos. Por una parte, la requiere, la necesita, y entonces está obligado a producirla. Pero a la vez, necesita administrarla, mantenerla. Por lo tanto genera una suerte de contradicción curiosa, toda vez que el imperativo de administrar la libertad es de suyo contradictorio.

Si empleo el término "liberal" es ante todo porque la práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en la medida en que sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc. Por lo tanto, la nueva Razón Gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizada.<sup>81</sup>

De este modo, se produce una contradicción curiosa que resuena en lo que he designado como la paradoja biopolítica del liberalismo. El principio de administración de la libertad es también el principio de su clausura. *“Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera”*<sup>82</sup>. El problema de la libertad es parte del problema de las condiciones para la

<sup>80</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 82.

<sup>81</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 84.

<sup>82</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p.84.



generación del mercado. Se anuncia aquí una situación al menos compleja; pues la administración de la libertad, es decir, de su existencia y de sus límites requiere medidas de todo tipo, medidas anti-monopólicas, medidas anti-*dumping*, medidas anti-colusión, medidas para evitar la hegemonía comercial. Hay que prestar una especial atención a este punto: las condiciones necesarias para el desarrollo del mercado, las condiciones de libertad necesarias, no están aseguradas en forma natural. Justamente la Razón Gubernamental, debe asegurarlas, y debe asegurarlas además bajo el principio en permanente peligro de economía del Estado. Esto es aplicable también para la Razón de Estado, en la medida que el mercantilismo en cierto sentido ya se hizo cargo de algunas de estas dificultades, y el mercantilismo es una expresión bastante fuerte de la Razón de Estado. Pero en las condiciones del liberalismo contemporáneo, esto resulta más problemático; pues estas regulaciones en cierto sentido deben convertirse en autorregulaciones, elaboradas según una matriz común, pero propuestas y administradas por actores diversos, en el mejor de los casos, con la menor participación del Estado.

Lo que es relevante mostrar en primer lugar, es que tras las prácticas y saberes que se conjugan en el liberalismo, tras el principio de economía política, hay un régimen de veracidad que proyecta un horizonte de sentido particular. Sobre este régimen de veracidad, a propósito de él y de sus condiciones históricas es necesario comprender las prácticas liberales.

Lo que nos interesa, en cualquier caso, de este análisis del Liberalismo, es su relación con las prácticas de poder que se nos muestran a partir de la categoría *biopolítica*. Lo que hemos visto, hasta ahora, es una transformación de estas prácticas de poder desde una anatomopolítica de los cuerpos individuales a una biopolítica de la población, según lo presentado en el curso de 1978. Ahora bien, esto es coherente en el ámbito de la *Razón de Estado*, donde el problema se expresa en tecnologías de disciplina y control. En el liberalismo opera una transformación de estas prácticas a lo que podríamos considerar prácticas de regulación de la población y de los sujetos. Estas prácticas, en todo caso ofrecen una paradoja, como ya se ha mencionado, pues implican volver sobre el principio de gobierno, opuesto al principio de economía máxima del Estado. No obstante, en la presentación que realiza Foucault, tanto del ordoliberalismo alemán como del neoliberalismo norteamericano, se abre un fenómeno curioso de sofisticación de estas prácticas que permiten asumir esta paradoja; no, por cierto, eliminarla. En este sentido, la categoría *biopolítica*, su recorrido analítico nos ofrece un escenario particular para mirar el problema del liberalismo contemporáneo como régimen de gubernamentalidad.

### 1.3.6. El caso del neoliberalismo alemán y las transformaciones de la idea de regulación

Tanto el Ordoliberalismo alemán como el neoliberalismo norteamericano son presentados por Foucault, como formas críticas de un “exceso de gobierno”. El ordoliberalismo tiene sus primeros antecedentes teóricos en la década de 1930 en Alemania, en las propuestas presentadas a través de la revista *Ordo*, que en cierto sentido explica la designación ordoliberalismo. En cierto sentido, pues a la base de esto hay un criterio más amplio que se refiere a las razones por las cuales los ordoliberales presentaron la idea de *marco*. No obstante, las políticas ordoliberales no fueron estrenadas con claridad, sino hasta el periodo que va desde los años 1948 a 1962. Respecto del término neoliberal, Foucault remite tanto al proceso alemán como al norteamericano, como dos formalizaciones diferentes aunque conexas del liberalismo actual, o neoliberalismo.

Tomemos entonces, si les parece, las cosas en la etapa actual. ¿Cómo se presenta la programación liberal o, como suele decirse, neoliberal en nuestra época? Como saben, se la detecta en dos formas principales, con un punto de anclaje y un punto histórico diferentes, digamos: el anclaje alemán que se conecta con la República de Weimar, la crisis del 29, el desarrollo del nazismo, la crítica del nazismo y, por último, la reconstrucción de la posguerra. El otro punto de anclaje es el norteamericano, vale decir, un neoliberalismo que, por su parte, se refiere a la política del *New Deal* a la crítica de la política de Roosevelt, y que va a desarrollarse y organizarse, sobre todo después de la guerra, contra el intervencionismo federal, además de los programas de asistencia y otros programas establecidos, en especial, por las administraciones demócratas, Truman, Kennedy, Johnson, etc.<sup>83</sup>

Respecto al proceso de gubernamentalidad liberal del siglo XX en Alemania, Foucault utiliza en forma prácticamente indistinta la designación ordoliberales o neoliberales, digo prácticamente indistinta, porque tiende a privilegiar el uso del término ordoliberal para referirse en forma específica a las propuestas y los teóricos de la escuela de Friburgo, que como mencionaba, se reunieron en torno a la revista *Ordo* a partir de 1936. A estos teóricos y sus propuestas Foucault los llama ordoliberales; aunque en ocasiones también los designa con el rótulo más general de neoliberales<sup>84</sup>. Es decir, El ordoliberalismo, puede ser entendido como el punto de origen del

<sup>83</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 97.

<sup>84</sup> Los usos de Foucault de los términos *ordoliberal* y *neoliberal* sugieren que el adjetivo neoliberal es de uso más amplio. Foucault lo emplea para referirse a alemanes y norteamericanos en general, e incluso aunque en menor medida a lo que llama neoliberalismo francés o japonés. Por el contrario tiende a adjetivar nacionalmente cuando busca una distinción (neoliberalismo alemán – neoliberalismo norteamericano). Por tanto, la expresión *neoliberalismo alemán* sería aun más restringida. Sin embargo, no es tan claro que el término Ordoliberal sea una tercera especificación, es decir, una especie del género neoliberales alemanes. En este sentido, ocupa en forma casi indistinta los términos ordoliberalismo alemán o neoliberalismo alemán en lo que refiere al análisis; aunque siendo particularmente cuidadoso habría que distinguir que no todos los neoliberales alemanes son directamente ordoliberales, sino los que participaron en el trabajo teórico de la década de 1930. Con todo, Foucault extiende el uso del término *ordoliberal* al neoliberalismo alemán en su conjunto. Una situación similar sucede con los términos anarcocapitalismo, anarcoliberalismo y neoliberalismo norteamericano. Como en otras ocasiones a lo largo de los

neoliberalismo alemán, y por tanto son también neoliberales. Sin embargo resulta preferible la designación *ordoliberales*, por dos razones, primero porque la raíz *ordo*, hace relación directa a la idea de organización o marco, que es la idea más característica del modelo alemán en relación al norteamericano. Y en segundo lugar, porque Foucault en el resumen del curso privilegia el uso de esta designación para hablar en conjunto del neoliberalismo alemán.

El ordoliberalismo –o neoliberalismo alemán– puede considerarse una reacción por una parte económica y por otra política a los excesos que implicaron las economías dirigistas y planificadas posteriores a la primera guerra, y en particular del régimen nazi. Aunque también una reacción a la idea de “política social” del keynesianismo, que es vista como un proceso de intervención. Foucault lo caracteriza del siguiente modo.

El ordoliberalismo, en su trabajo sobre los temas fundamentales de la tecnología liberal de gobierno, trató de definir lo que podía ser una economía de mercado, organizada (pero no planificada ni dirigida) dentro de un marco institucional y jurídico que, por un lado, brindara las garantías y limitaciones de la ley y, por otro, asegurara que la libertad de los procesos económicos no produjera distorsiones sociales.<sup>85</sup>

En este sentido, resulta interesante detenerse en la idea de *marco*. El exceso de gobierno –representado por la máxima expresión de la Razón de Estado, como podría ser el régimen nazi– no puede ser contrarrestado sin que esto implique distorsiones sociales importantes. Por lo tanto, se requiere un proceso de organización que es justamente el *marco*. Ahora bien esta propuesta no se sustenta en una cuestión sólo de táctica política. Sino en ciertas convicciones básicas del ordoliberalismo, que no considera al mercado como un hecho o un dato natural; sino como un desafío a generar y mantener. Se requiere establecer un mercado que no se genera de manera natural, y que tampoco puede funcionar de manera natural, a riesgo justamente de una serie de conflictos, tensiones y distorsiones sociales. Por el contrario, el mercado requiere un marco, es decir, una serie de condiciones que lo hacen posible y sostenible. De esta manera el ordoliberalismo genera una serie de innovaciones respecto del planteamiento liberal clásico.<sup>86</sup>

---

cursos, y por un fenómeno muy relacionado con la exposición oral, conviven usos más o menos restringidos para los mismos términos. Para revisar el uso de estas expresiones resulta especialmente práctica la clase del 7 de febrero de 1979. Para profundizar en las discusiones y diferencias que Foucault había señalado entre ordoliberalismo alemán y norteamericano, e incluso entre las formas del liberalismo clásico Ver DARDOT, Pierre; LAVAL Cristian. *La nueva Razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013. En el caso del neoliberalismo francés puede revisarse también DENORD François. *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*. Démopolis, Paris, 2007.

<sup>85</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 365.

<sup>86</sup> “...para responder: “si, la economía de mercado puede efectivamente informar al Estado y reformar la sociedad, o reformar el Estado e informar a la sociedad”, los ordoliberales llevaron a cabo una serie de desplazamientos, transformaciones, inversiones en la doctrina liberal tradicional...” FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 150.

La primera de estas transformaciones se relaciona con la concepción del Estado y su relación con el mercado. Donde el liberalismo clásico buscaba la liberación del mercado o de los mercados y buscaba limitar la acción del Estado, el ordoliberalismo produce una inversión que busca generar al Estado desde el mercado, desde la racionalidad de éste. En el esquema clásico, la libertad del mercado es definida por el Estado; no obstante, en este último esquema, es la libertad de mercado la que se vuelve principio organizador del Estado.

En otras palabras en lugar de aceptar una libertad de mercado definida por el Estado y mantenida de algún modo bajo vigilancia estatal -lo cual era, en cierta forma, la fórmula inicial del liberalismo: establezcamos un espacio de libertad económica, circunscribámoslo y dejémoslo circunscribir por un Estado que ha de vigilarlo-, pues bien, dicen los ordoliberales, es necesario invertir por completo la fórmula y proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado, desde el comienzo de su existencia y hasta la última forma de sus intervenciones. Para decirlo de otra manera, un Estado bajo la vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado.<sup>87</sup>

Este planteamiento nace de una crítica al Estado, que por lo demás se ha vuelto bastante común. Crítica que tiene como referencia inmediata el Estado nazi; pero que resulta más general. El problema, de la ineficiencia económica pasa justamente por los defectos del Estado, por su intervención, por su crecimiento. Luego, el Estado es algo a producir o reformar a partir de los principios del mercado. De este modo, se corrigen los defectos del Estado. Se trata de un primer giro, que en cualquier caso caracteriza también al neoliberalismo norteamericano o anarcoliberalismo, e incluso éste lo profundiza; pero que con respecto al liberalismo clásico ofrece una novedad. La situación considerada casi natural por el liberalismo clásico —entre otras razones porque respondía a las condiciones jurídico políticas de la época- de un Estado que vigila la libertad del mercado y la posibilita custodiando la propiedad privada, implica demasiados peligros en el ejercicio de gobierno. Toda vez que, esta vigilancia y custodia adolece de los defectos del Estado y es un obstáculo permanente al funcionamiento del mercado. La economía de mercado se vuelve, entonces, el principio legitimador y formalizador del Estado<sup>88</sup> en esta particular forma de racionalidad gubernamental.

<sup>87</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 149.

<sup>88</sup> Esto tiene una explicación histórica a partir de la propia génesis de políticas neoliberales tal como lo plantea Foucault. Me explico, en 1948 —momento en el que Foucault contextualiza el inicio de estas prácticas- Resulta necesaria la reconstrucción del Estado alemán a partir de un principio de legitimación distinto tanto a la razón de Estado, como al principio del pueblo alemán, ambos principios están descartados por la experiencia del régimen nazi. Esto explica en buena medida, que la Democracia Cristiana alemana, las confederaciones sindicales, y el Partido social demócrata alemán —de inspiración social cristiana los dos primeros y marxista el último- hayan adherido a la nueva gubernamentalidad liberal; en el primer caso tempranamente, y en el último con cierta posterioridad. Del mismo modo, en una primera instancia reivindicando una economía social de mercado, para posteriormente aceptar directamente una economía de mercado. No obstante, estas causalidades históricas no implican que el giro conceptual no se realice. Independientemente de las razones que generaron el suficiente consentimiento social, se produce un giro fundamental en esta concepción de la economía de mercado como legitimadora y formadora de una nueva forma de Estado.

La segunda de estas características es la *competencia*. Cuestión que se había ya presentado en forma problemática en lo que Foucault llama la *balanza europea*, es decir esa forma de equilibrio europeo que permitió la competencia entre los estados en vistas a su fortalecimiento y que fue clave en el periodo del mercantilismo; pero que no obstante, se mantuvo en el suspenso de la paz armada. Competencia entre los estados que se enmarca aún dentro de la Razón de Estado; pero que ya muestra la inestabilidad de los equilibrios y las desigualdades. “Para decirlo con claridad, la competencia, en el que es el mejor en el juego de la competencia, va a introducir en Europa una serie de desigualdades, unas desigualdades que irán incrementándose y serán sancionadas por un desequilibrio en la población y por ende en las fuerzas militares, y se llegará entonces a esa famosa situación imperial de la que el equilibrio europeo, desde el Tratado de Westfalia, quiso liberar a Europa.”<sup>89</sup> Foucault explica este tipo de competencia mercantilista bajo la metáfora del juego de suma cero, es decir, que esta competencia entre los estados implica que hay un ganador y un perdedor; sin embargo, la balanza europea impide que haya un perdedor permanente, a través del juego de la militarización y la diplomacia. La competencia entre los estados, en todo caso, resulta una cuestión compleja. Pero el desplazamiento que el ordoliberalismo propone en esta materia afecta a la definición misma del mercado en la concepción del liberalismo clásico que veía en el *intercambio* el núcleo articulador del Mercado. Se produce un desplazamiento desde el *intercambio* a la *competencia*, y por tanto desde la *simetría* a la *desigualdad*. Si bien, como se ha presentado a propósito de la balanza europea, el problema de la competencia – al menos en lo que refiere a la competencia entre los estados- se había tematizado ya desde el siglo XIX, para Foucault los ordoliberales introducen una originalidad en el tratamiento del tema. No se trata de considerar la competencia como un dato natural<sup>90</sup>, así como el Estado o el mercado no deben naturalizarse, es necesario salir de la “ingenuidad naturalista” en términos generales. Por lo tanto, la competencia, no sólo entre los estados, también entre los individuos, no es un dato natural; sino un fenómeno a provocar y un objetivo permanente.

...la competencia pura no es un dato primitivo. No puede sino ser el resultado de un prolongado esfuerzo, y, en rigor, jamás podrá alcanzarse. La competencia pura debe y no puede ser más que un objetivo, un objetivo que supone. Por consiguiente, una política indefinidamente activa. Se trata, por lo tanto, de un objetivo histórico del arte gubernamental; no es un dato de la naturaleza que sea necesario respetar.<sup>91</sup>

Nos encontramos aquí con una inversión curiosa. El principio de ‘no gobernar demasiado’, que para los liberales clásicos funda el *laissez faire*, en base a una naturalización del mercado, se transforma para los ordoliberales en base al supuesto contrario, es decir, en base al supuesto de lo artificioso del mercado. El libre intercambio entre los individuos, en base a los mecanismos naturales de oferta y demanda es desplazado del centro de la cuestión económica por el

<sup>89</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 70.

<sup>90</sup> “La competencia como lógica económica esencial sólo aparecerá y producirá sus efectos de acuerdo con una cantidad de condiciones que habrán sido cuidadosa y artificialmente establecidas”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 153.

<sup>91</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 153.

principio de competencia al cual debe aspirar el arte de gobernar. Suceden aquí dos fenómenos conexos; por una parte el intercambio requiere una simetría entre individuos; por el contrario, la competencia funda relaciones de desigualdad. En segundo lugar, el principio de 'no gobernar demasiado' ya no implicará sólo el empujamiento del Estado, y el consecuente debilitamiento de la policía interna; sino que fijará la principal tarea del Estado y del gobierno, a saber, gobernar para el mercado, para producir las condiciones de la competencia, orientarse en forma activa a una competencia pura.

En buena medida esto constituye una tercera característica, es decir, una suerte de fusión, de indiferenciación entre gobierno y mercado. Ya no hay dos ámbitos distintos, el del Estado y el del mercado, sino que se trata de una forma de gubernamentalidad donde se superponen la esfera política y los mecanismos del mercado. Queda quizás la principal característica del ordoliberalismo, el marco, que además nos propone el problema biopolítico.

El marco es sin duda el concepto clave del ordoliberalismo. El marco es la reunión de las condiciones que hacen posible el mercado. Esto bajo el supuesto neoliberal de que el mercado no es un dato natural. En estas condiciones opera la característica presentada respecto a la producción y administración de la libertad o consumo de libertad. También se encuentran las condiciones de instalación del Estado, es decir, un Estado que gobierna para el mercado. Finalmente se encuentran las condiciones de competencia. Si bien estos son los aspectos que Foucault destaca, es posible identificar algunos otros; no es relevante una enumeración exhaustiva de esto. Lo que sí es decididamente relevante es la manera en que Foucault caracteriza la idea de marco a partir del ordoliberalismo. En primer lugar, el marco es la principal tarea de la gubernamentalidad.

Por consiguiente, la inquietud principal y constante de la intervención gubernamental, al margen de esos momentos de coyuntura de los que les hablaba hace un rato, deben ser las condiciones de existencia del mercado, es decir, lo que los ordoliberales llaman el "marco"<sup>92</sup>

Aquí aparece el marco, en primer lugar, como el objeto de la gubernamentalidad, y en segundo, como "las condiciones de existencia del mercado". Como ya se mencionaba, esto implica un nivel de organización, que los ordoliberales no consideran intervención estatal; pues no está referida directamente al mercado; sino a las condiciones que lo hacen posible, al marco.

¿Será preciso entonces actuar sobre qué? No sobre los precios, no sobre tal o cual sector poco rentable para asegurar su sostén: todas esas intervenciones son malas. ¿Sobre qué actuarán las buenas intervenciones? Y bien, sobre el marco. Es decir, primero, sobre la población.... También habrá que intervenir en el plano de las técnicas... En tercer lugar, modificar también el régimen jurídico... Cuarto, modificar, en la medida de lo posible, la distribución de los suelos y la extensión, la naturaleza y la explotación de las tierras disponibles. Para terminar, y en última instancia, es preciso poder intervenir sobre el clima.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 172.

<sup>93</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 173.

Esta idea del marco resulta de suma relevancia pues va a implicar un principio de sofisticación de la intervención o de la regulación. A diferencia de algunas posturas actuales que entienden un 'marco regulatorio' como una forma de control del mercado, orientado justamente a que las acciones del mercado no se salgan de control, por ejemplo en términos ambientales, en lo que atañe a los derechos laborales, a las condiciones de seguridad y salubridad, por nombrar algunos elementos entre otros. El marco tiene como elemento clave en la formulación de los ordoliberales una forma de organización de las condiciones extraeconómicas pero que son necesarias para la formulación de un mercado, o dicho en forma aún más directa, las condiciones previas para que un fenómeno económico pueda funcionar en una economía de mercado. Si atendemos a la cita, la regulación o fijación de precios, por ejemplo es una intervención propiamente económica, y por lo tanto no cumple con las condiciones de la economía de mercado, que implica el principio de no intervención. Por esta razón Foucault ironiza con la expresión 'mala intervención'. Las 'buenas intervenciones' son las que diferencian para los ordoliberales una 'economía intervencionista o planificada' de una 'economía organizada y ordenada' en función del mercado. Por otra parte si atendemos a la enumeración de los cinco aspectos que Foucault puntualiza: población, técnica, régimen jurídico, gestión de tierras y clima. Nos encontramos justamente con una enumeración de marco. Estos cinco aspectos no agotan la extensión de los elementos que implica el marco. De hecho puntualmente, estos cinco aspectos refieren exclusivamente a un ejemplo sobre cómo incorporar la agricultura europea a una economía de mercado en 1952; por lo tanto son sólo ejemplos. Sin embargo, este caso resulta iluminador en términos biopolíticos, pues el tema está presente con claridad en cuatro de los cinco aspectos mencionados. En primer lugar la población y en último el clima, lo que no requiere mayor comentario. Pero en lo que refiere a la incorporación tecnológica y a la gestión de tierras, en ambos casos el componente biopolítico también está presente con cierta claridad, toda vez que esto se traduce fundamentalmente en una apropiación de habilidades y una reforma agraria. Lo que sucede con el problema del marco obedece, como decía, a una sofisticación del problema del control. Los saberes de policía del siglo XVIII y XIX que se orientaban al fortalecimiento del Estado, ejercían una biopolítica de la población, con fuertes características disciplinarias. No obstante, como la finalidad política se ve trastocada en el liberalismo actual. Los saberes de policía se ven desplazados por una política social, o de seguridad y asistencia, que tiene como principal función asegurar el marco. Pues una vez despejados problemas propios de la evolución económica, como los regímenes jurídicos o la redistribución y gestión de tierras, es decir una vez asegurados los elementos básicos que propician y hacen posible una economía de mercado; una vez que se ha llegado a aquella situación económica ideal, es decir, que las condiciones para el mercado son estables y por lo tanto es cada vez menos necesaria 'la buena intervención'; una vez dada aquella situación, el mercado se traduce cada vez más en población. Un mercado mayor, equivalente a una economía más grande, será el que tenga una masa de población potencialmente activa más grande. Es decir, una población apta para la economía de mercado. Un *homo oeconomicus*, fundamentalmente distinto al hombre del intercambio del liberalismo clásico. Un homo-

empresa. “El *homo œconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción”<sup>94</sup>.

Es importante aquí destacar que el propio Foucault a lo largo del curso desplaza la cuestión de una ‘política de la vida’, de una biopolítica, en términos explícitos; y se dedica a la cuestión del liberalismo, fundamentalmente del neoliberalismo alemán. En buena medida, el asunto de una política de la vida, quedará desplazado permanentemente y sólo se le puede descubrir entre líneas. No obstante, a propósito de esta cuestión del *homo œconomicus* es donde más se aclara el asunto, incluso a través de la referencia explícita del término *Vitalpolitik*.

Pero ¿qué es esa *Vitalpolitik* de la que Rüstow hablaba y de la que ahí tenemos una expresión? De hecho, como bien advertirán, no se trata de constituir una trama social en la que el individuo esté en contacto directo con la naturaleza, sino de constituir una trama social en la que las unidades básicas tengan precisamente la forma de la empresa<sup>95</sup>

Estas unidades básicas son en primer lugar el individuo, el *homo œconomicus* de la competencia y de la gestión de sí mismo. *Homo œconomicus* fundamentalmente distinto al del mercantilismo y el intercambio. Pero además un *homo œconomicus*, que no es natural, que es un artificio, que es un tipo de vida, un tipo de hombre a generar. Se trata de un particular artefacto o producto que debe ser capaz de competencia y de asumir la forma empresa. De este modo, la forma empresa se traspasa a toda la trama social.

Por tanto existe una necesidad imperiosa por parte del neoliberalismo, en este caso alemán pero extensible a otras formas, para producir un tipo de población -masa de consumo- y un tipo de individuo -homo empresa-, que van a constituir la base fundamental del mercado. El desafío de esto, es que no se cuenta para llevarlo a cabo, o resultan contradictorias para esto, las prácticas de policía y los aparatos disciplinarios, que efectivamente responden a una lógica diversa. Esto que acabo de afirmar lo es en términos estrictamente conceptuales, de una “lógica pura neoliberal”, que expongo de este modo para traerla a la luz. Como he sostenido a lo largo de este estudio, y como lo reafirmaré más adelante, en la práctica -o mejor dicho en los procesos históricos-, operan ciertos montajes y superposiciones entre los mecanismos de la disciplina y los de regulación y seguridad.

Volviendo sobre la argumentación, la producción de este tipo de población y de este *homo œconomicus* requieren efectivamente de intervención, bajo la forma sofisticada neoliberal de la organización y la regulación. Esta forma sofisticada está expresada en la conceptualización del marco. Es decir, hay aquí un primer paso que permite concebir liberalismo y regulación como formas no contradictorias, una suerte de traición al liberalismo clásico, un abandono de la naturalización del mercado y el confinamiento del *laissez faire* como un juego limitado,

<sup>94</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 182.

<sup>95</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 185-186.



limitado justamente a un marco que lo hace posible. Recuerdo la pregunta que Foucault se hacía y que ya he traído a colación.

En un sistema preocupado por respetar a los sujetos de derecho y la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo puede tomarse en cuenta el fenómeno "población", con sus efectos y sus problemas específicos? ¿En nombre de qué y de acuerdo con qué reglas se lo puede manejar?<sup>96</sup>

Encontramos aquí un elemento de respuesta, la libertad de iniciativa de los individuos, no es un dato natural, como para el liberalismo clásico; sino un efecto a producir. Al menos no es un dato natural para los hombres en su conjunto, quizás para algunos, un grupo particular de hombres emprendedores. No obstante, las condiciones de una economía de mercado exigen que ésta no sea una característica más o menos desarrollada en ciertos individuos; sino por el contrario una constante social de la población en su conjunto. Como decía, un primer elemento de inversión de la lógica naturalista se da en la idea *marco*, que en cualquier caso es el puntapié inicial; sin embargo la regulación de la población en vistas a generar tal *homo oeconomicus* requiere un desarrollo aún más sofisticado que lo encontramos en los sistemas de seguridad social.

No pretendo aquí extenderme sobre las diferencias entre diversos sistemas de seguridad social, o incluso en la diferenciación entre esto y la idea de política social keynesiana<sup>97</sup>. Por lo demás los ejemplos de Foucault son muy acotados y tienden a abandonar el neoliberalismo alemán y centrarse en los programas franceses, con lo cual de cierto modo le resta continuidad al análisis. Sólo quiero mencionar los tres rasgos principales que Foucault propone en términos generales y detenerme quizás algo más en el tercero que entrega más luces respecto a lo que estamos proponiendo, vale decir, a las profundas transformaciones de las formas de control social en formas de regulación de la población en vistas al mercado. Estos tres rasgos son A) El abandono de las propuestas de redistribución de ingresos y socialización de los medios de producción, por propuestas de capitalización individual y asistencia a los individuos para asegurar un umbral económico básico. B) El principio de que cualquier propuesta de política social o sistema de seguridad y asistencia debe ser neutro económicamente, es decir, puede intervenir en las condiciones del marco; pero no en los procesos del mercado, siguiendo esta distinción entre intervención y organización, que ya he presentado. C) La política social debe impedir que los individuos salgan del juego económico.

Foucault presenta la cuestión del juego económico como un contrato social inverso. En el contrato social, quienes suscriben el acuerdo tácita o implícitamente participan de él, del contrato social, con sus reglas; a menos que el individuo se autoexcluya. En cambio, el juego económico requiere que nadie sea excluido, que todos participen, al menos desde un umbral

<sup>96</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 359.

<sup>97</sup> Para profundizar el tratamiento de Foucault a estos aspectos es conveniente revisar la clase del 7 de marzo. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 234-248

básico de participación económica que será relativo a cada sociedad. En sociedades más ricas este umbral será más alto, y al contrario en sociedades más pobres.

En la idea de un juego económico tenemos lo siguiente: en el origen, nadie tuvo interés en formar parte del juego económico, y, por consiguiente, a la sociedad y la regla del juego impuesta por el Estado les corresponde procurar que ninguna persona sea excluida de ese juego en el que se ha visto atrapada sin querer participar de manera explícita.<sup>98</sup>

La regulación funciona entonces con un sistema de reglas endógenas y aplicables al marco, reglas que generan una serie de procedimientos. La normalización de los sujetos, no se relaciona ya con una idea de uniformidad o tipos ideales o esenciales normales. Lo múltiple y lo diferente es valioso en la medida que participa del juego como *homo œconomicus*, como hombre-empresa. Para lo cual la sociedad instala mecanismos que aseguren la no exclusión permanente y definitiva de los sujetos. Evidentemente, esto no anula la lógica de la desigualdad, inherente a la necesidad de competencia; pero sí, la lógica de la exclusión.

Es necesario que la vida misma del individuo -incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación- lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple.<sup>99</sup>

Asistimos entonces a un proceso de sofisticación de los dispositivos biopolíticos, en interfaces de regulación. Me parece que en este sentido hay que diferenciar el modelo del control, que busca la uniformidad de los individuos a partir de modelos ideales de normalización, con la consecuente exclusión de lo anormal y que opera por procesos de imposición, por ejemplo estatal, de ciertas conductas socialmente deseables o aceptables. Hay que diferenciarlo de este otro modelo de la regulación, donde los procesos de normalización no operan por tipos ideales, y donde se troca la lógica de la exclusión por la de la desigualdad, e incluso se busca eliminar completamente la exclusión del juego social, entendido como juego económico. Esto no quiere decir que las metas sociales no coincidan con conductas socialmente deseables; pero estas conductas ya no son impuestas por lógicas de disciplinamiento; sino por estrategias generales de regulación donde los individuos son invitados, estimulados, orientados a participar del juego económico, con una mayor performance, de manera más efectiva y con mayor recompensa a través del nuevo formato de *homo œconomicus*, como hombre-empresa.

<sup>98</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 241.

<sup>99</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 277.

### 1.3.7. El caso del neoliberalismo norteamericano y la extensión de la racionalidad de mercado al conjunto social

Al igual que en Alemania, el neoliberalismo norteamericano se afirma en un proceso crítico a la intervención del Estado reflejada en las políticas keynesianas implementadas por Roosevelt; pero también en las proyecciones proteccionistas de seguridad social que se formaron como pacto social a partir de la participación en la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, al igual que en Alemania las políticas neoliberales del siglo XX en Estados Unidos son reacciones a una adversidad, adversidad que les permite instalarse como referente crítico de un tipo de gubernamentalidad anterior.

Creo que esos tres elementos: la política keynesiana, los pactos sociales de guerra y el crecimiento de la administración federal por medio de los programas económicos y sociales, constituyeron el adversario, el blanco del pensamiento neoliberal; éste apuntó a todo eso, se opuso a todo eso, para formarse y desarrollarse.<sup>100</sup>

En segundo lugar, sucede —al igual que en Alemania— que el liberalismo se propone como formador del Estado. Sin embargo, no hay un desplazamiento de la Razón de Estado; pues el Estado norteamericano, ya desde el proceso de Independencia surge como una propuesta liberal, e incluso de reivindicaciones propiamente económicas. “El liberalismo tuvo en los Estados Unidos, durante el periodo de la Guerra de Independencia, más o menos el mismo papel o un papel relativamente análogo al desempeñado por el liberalismo en Alemania en 1948”<sup>101</sup>. Por lo tanto, estas prácticas intervencionistas del siglo XX, que sirven de matriz para la reacción neoliberal, son en el fondo sólo una desviación temporal, que se explicaría por la crisis del treinta y el régimen de guerra. Aun así, ambas experiencias son vasos comunicantes entre la experiencia alemana y la norteamericana.

No obstante, a diferencia del proceso alemán que responde también a una serie de problemas táctico-políticos. El liberalismo en Norteamérica no es sólo una técnica de gobierno, sino una manera de pensar, una forma de ser transversal. Por tanto, que admite al decir de Hayek un poder utópico. Y la capacidad de llevar el análisis Neoliberal por derroteros absolutamente novedosos, que desbordan incluso el ámbito meramente económico. “El liberalismo como estilo general de pensamiento, análisis e imaginación”<sup>102</sup>. Con esta frase Foucault grafica esta “vocación” del neoliberalismo norteamericano, un ensanchamiento de la racionalidad económica a nuevos dominios.

El análisis foucaulteano desarrolla mucho más el neoliberalismo alemán, y de hecho le dedica bastante menos tiempo al neoliberalismo norteamericano. Esto se debe básicamente a que las características anunciadas ya en el neoliberalismo alemán se traspasan al neoliberalismo norteamericano, evidentemente con ciertos matices. De hecho, la participación de Hayek y

<sup>100</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 252.

<sup>101</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 252.

<sup>102</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 254.

Friedman en el proceso alemán, atestiguan en cierto sentido estas conexiones. Con todo Foucault propone, entre ambas expresiones, una diferencia que conviene tener a la vista.

Pero lo que despertó la atención de ese neoliberalismo norteamericano fue un movimiento completamente opuesto a lo que encontramos en la economía social de mercado de Alemania: mientras ésta considera que la regulación de los precios por el mercado -único fundamento de una economía racional- es tan frágil que es preciso sostenerla, ajustarla, 'ordenarla' a través de una política interna y vigilante de intervenciones sociales (que implica ayudas a los desempleados, cobertura de las necesidades de salud, una política de vivienda, etc.), ese neoliberalismo norteamericano procura más bien extender la racionalidad del mercado, los esquemas de análisis que ésta propone y los criterios de decisión que sugiere a ámbitos no exclusiva o no primordialmente económicos. Así, la familia y la natalidad; así, la delincuencia y la política penal.<sup>103</sup>

Conviene prestar atención en esta cita a algunos aspectos, que por una parte nos permiten entender las diferencias de estas dos expresiones del neoliberalismo, como también sus líneas de continuidad. En pocas ocasiones, Foucault habla de una economía social de mercado, para referirse al modelo alemán. Cuando habla de ella, en efecto, se refiere al periodo inmediatamente posterior a 1948 y a las reivindicaciones que el Partido Social Demócrata alemán, de inspiración marxista, puso como condiciones estratégicas para la aceptación de una economía de mercado. Condiciones que en menor medida también enarboló la Democracia Cristiana alemana. En cualquier caso, estas condiciones o reivindicaciones desaparecen a partir de 1962, cuando el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) renuncia a las propuestas marxistas y asume en forma programática la economía de mercado. En términos generales, Foucault analiza la economía de mercado del ordoliberalismo, o neoliberalismo alemán. No obstante, es importante reconocer esta diferencia que con tanta claridad propone Foucault en la cita anterior. Efectivamente, la idea de marco, permite la organización económica de las condiciones que el mercado requiere para su funcionamiento adecuado, funcionamiento que en ningún caso es un dato natural. En cambio, los norteamericanos, si bien acogen la idea de marco, como concepto, no aceptarán este ordenamiento, considerándolo una intervención; y por el contrario, como veremos a propósito de la teoría del capital humano y del problema de la delincuencia, proponen extender la racionalidad del mercado a nuevos ámbitos. Tomando en cuenta estas precauciones, conviene tratar más en detalle algunos aspectos del neoliberalismo norteamericano.

Foucault destaca dos temas de trabajo del neoliberalismo norteamericano. A) La teoría del capital humano. B) El análisis de la delincuencia y la criminalidad. Ambos tienen en común la extensión de la racionalidad de mercado a ámbitos o inexplorados, o que no habían sido considerados suficientemente desde la racionalidad económica.

<sup>103</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 365.

La teoría del capital humano, para Foucault, es presentada por los norteamericanos, como una manera de soslayar la deficiencia teórica de los economistas al tratar el tema del trabajo como tema económico. Tema, la mayor de las veces, dejado de lado en el análisis; o traducido al *problema del tiempo*, por ejemplo en el análisis de Ricardo; o, nuevamente como ejemplo, a través de lo que presenta Marx como *fuerza de trabajo*. Según esto, la lógica del capitalismo sólo rescata del trabajo la fuerza, el tiempo y el valor producido. Los neoliberales norteamericanos entonces tematizan el trabajo como actividad económica. El problema se centra en la actividad humana, y por lo tanto es preciso preguntarse, qué implica el trabajo para el trabajador, cómo ocupa los recursos de qué dispone, etc. De este modo, introduce en la actividad laboral una racionalidad estratégica. El salario ya no es el valor-resultado del trabajo para el trabajador, sino un ingreso. Siguiendo la teoría del capital de Fischer, un ingreso es el resultado, producto o rendimiento de un capital. El salario, es entonces la renta de un capital. Descomponiendo el trabajo en capital, el salario ya no es el fruto de la fuerza y el tiempo; sino la rentabilización de un capital que implica la gama de condiciones, físicas, psicológicas, educativas, que hacen apto a un trabajador para ejercer un trabajo. Esto implica consecuencias importantes y hace reaparecer un tema que Foucault ya había presentado a propósito del neoliberalismo alemán que es la concepción de hombre-empresa. Esta concepción del capital humano, tiene a la base de su análisis la noción de empresa como prisma básico, prisma que le permite llegar a concebir esta relación particular entre ingresos, capital y rentabilización, es decir, elementos del proceso empresarial, pero aplicados a los sujetos.

Podrán advertir que aquí tenemos, llevado al extremo, el elemento que ya les habla señalado en el neoliberalismo alemán y hasta cierto punto en el neoliberalismo francés: la idea de que el análisis económico debe reencontrar como elemento de base de esos desciframientos no tanto al individuo, no tanto procesos o mecanismos, sino empresas.<sup>104</sup>

Acá el individuo aparece como empresario de sí mismo, es la cuestión de la vida la que está en juego. Si analizamos la forma de constitución del capital humano, tenemos que incluye elementos heredados y adquiridos. Foucault le dedica, a propósito de esto, algunas palabras al problema genético en la formación de capital humano, aunque esas palabras tienen cierto tono de política ficción, como el mismo Foucault reconoce. De todos modos, establece un punto que no puede sustraerse de la racionalidad económica en la medida que puede ser relativamente manejable. No obstante, se detiene con mayor énfasis en las condiciones que generan el capital humano adquirido por el individuo. Lo primero es el tema educativo, o la inversión en capacitación. Que va desde el tiempo que los padres dedican a sus hijos y el nivel de transmisión cultural que se da en la familia, como también las relaciones sociales en el tipo de instituciones educativas seleccionadas; y por supuesto, también, en los niveles de capacitación laboral, profesionalización, etc. El segundo tema importante es la salud, y los cuidados de la salud orientados a la formación de capital humano. También da algunos ejemplos de la migración como proceso de inversión sobre sí mismo, bajo el modelo del hombre-empresa.

<sup>104</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 264.

Otros ejemplos son posibles. Lo importante es entender esta dinámica de la vida humana como actividad económica.

En tal sentido, las condiciones de vida están dadas para cada sujeto por su salario, es decir, por la renta de un capital; por tanto, la teoría del capital humano su propia publicidad o socialización, constituye ya una forma de regulación de estos sujetos convertidos en empresas que requieren emprender, ser empresarios de ellos mismos. Lo más importante de este proceso es la extensión de una forma de racionalidad que opera en el mercado, hacia dimensiones absolutamente nuevas: los proyectos de vida de los sujetos, sus relaciones familiares, sus procesos educativos. Vemos aquí ciertos indicios de una forma de regulación que hace más sofisticada aún las formas de regulación presentadas por el ordoliberalismo alemán. En todo caso se trata de formas complementarias. Las políticas de seguridad social, por una parte; la racionalidad del capital humano, por otra, y por supuesto su socialización, van imbricándose como elementos articuladores de una forma de regulación de la vida de los sujetos, a partir de estrategias profundamente sofisticadas. No se trata entonces de la eliminación de los procesos de normalización; sino de su refinamiento en vistas a la administración del deseo y la producción de vida. El sujeto empresario de sí mismo forja sus condiciones materiales de vida a partir de la adquisición de un capital cultural, que implica insertarse en los procesos de educación formal. Procesos que son el primer apronte de la participación en el juego económico. Lógica que se agudiza con las estrategias de seguridad social que para este caso implican no una redistribución de ingresos a partir del fortalecimiento del sistema educativo; sino la generación de servicios educativos diversos y particulares entre los que el sujeto debe elegir, discriminar, y por supuesto financiar, como proceso de inversión de sí mismo. La lógica de la seguridad y la asistencia permiten que, si el umbral económico de estos sujetos resulta insuficiente, pueda recibir asistencia para el financiamiento individual de estas iniciativas.

El tratamiento del problema de la criminalidad es un asunto importante aunque puede desviarnos de lo central, toda vez que Foucault emprende a propósito del tema una serie de análisis de programas, experiencias y literaturas demasiado particulares. En cualquier caso, es necesario además tener a la vista que el tema de la criminalidad es un tema importante en el marco más general de trabajo de Foucault; tanto en lo que refiere a los compromisos políticos concretos, como con el análisis más general del poder. De hecho, el problema del encierro y el tratamiento de la criminalidad en las sociedades disciplinarias es un punto neurálgico para entender dicha mecánica de poder. En este caso, el problema de la criminalidad, o mejor dicho la conceptualización de la criminalidad por parte del neoliberalismo norteamericano, viene a fortalecer y profundizar lo expuesto respecto de la teoría del capital humano.

En primer lugar, Foucault identifica un deslizamiento desde el *acto* al *individuo*, al comparar la idea de crimen presente en el código penal francés y la definición de crimen de Gary Becker que pone el acento no en el acto criminal sino en el individuo. Me tomo prestada la cita a Becker; si bien el gesto no es de la mayor elegancia, me parece necesario para mantener el hilo de la argumentación. "Al rechazar, tanto aquí, como en los otros dominios de la teoría económica, todo juicio moral, el economista distingue las actividades criminales de las

actividades legítimas sobre la sola base del tipo de riesgo en que se incurre. Las actividades criminales son las que hacen correr al individuo que se entrega a ellas un tipo de riesgo particular: el de ser apresado y condenado a una pena (multa, cárcel, ejecución)”<sup>105</sup>. Foucault enfatiza que en esta definición está en juego el individuo, las actividades criminales no se definen en sí mismas, sino por el tipo de riesgo que hacen correr al individuo. Hay un segundo aspecto además, en el que Foucault no se detiene; pero que es de suma relevancia. Las actividades criminales se caracterizan por su diferencia con las actividades legítimas. Las actividades criminales, por tanto son ilegítimas socialmente hablando. Retomaré en breve este rasgo. Por el momento prestemos atención al problema del individuo y su relación con el riesgo.

El crimen, tal como ha graficado Becker, es una actividad eminentemente económica. El problema de su actividad no radica propiamente en el contenido de la misma, es decir no hay un juicio moral del crimen; el acto mismo se define en este caso por sus efectos, y por un tipo particular de efectos, un efecto posible, un riesgo. Es decir, no un efecto causado sobre otros individuos, una consecuencia negativa sobre un afectado; sino el riesgo que implica para el propio sujeto. En la óptica del *homo oeconomicus* como hombre-empresa, el criminal genera una inversión riesgosa sobre sí mismo. El riesgo está dado justamente porque al ser considerada no legítima se expone a una condena. Ahora bien, el riesgo no implica una consecuencia necesaria. En una apuesta riesgosa se puede rentabilizar o perder. El nivel de riesgo no implica necesariamente que una inversión, sea una mala inversión, al menos para el sujeto. “Esto quiere decir así mismo que el criminal, según esta perspectiva, no está marcado ni es interrogado en absoluto sobre la base de rasgos morales o antropológicos. El criminal es cualquier hijo de vecino. Es una persona cualquiera o, en fin, se lo trata como a cualquier otra persona que invierte en una acción, espera de ella una ganancia y acepta el riesgo de una pérdida”<sup>106</sup>. Se trata de una idea bastante particular, si recordamos la propuesta de Bentham y su célebre panóptico, debemos reconocer que se trata de una idea antagónica. La extensión del disciplinamiento a través de una vigilancia permanente tiene como objetivo, anular las conductas desviadas, eliminar las actividades no legítimas, criminalidad cero. Como lo recuerda bien Foucault.

La ley penal y toda la mecánica penal con la que soñaba Bentham debían ser de tal manera que, a fin de cuentas, aun cuando en la realidad no pudiera suceder, dejaran de existir los crímenes. Y la idea del panóptico,... la idea de una gradación de las penas lo bastante sutil para que cada individuo en su cálculo, en su fuero interior, en su cálculo económico, pudiese decirse: no, de todos modos, si cometo ese crimen, la pena a la que me arriesgo es demasiado importante y, por consiguiente, no lo cometeré. Esa especie de anulación general del crimen que estaba en la línea de mira era el principio de racionalidad, el principio organizador del cálculo penal en el espíritu reformador del siglo XVIII. Ahora, por el contrario, la política penal debe renunciar de manera absoluta, a título de objetivo, a esa supresión, esa anulación exhaustiva del crimen<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> El origen de la cita presenta algunos problemas, como lo deja claro el editor. Revisar la nota Nº 25 que el editor incorpora al texto. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 291.

<sup>106</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 293.

<sup>107</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 297.

Surge a este respecto un principio de tolerancia, que no está del todo definido; pero que tiene a la base un análisis económico de la actividad del individuo. La extensión de esta racionalidad de mercado, incluso a fenómenos como la criminalidad tiene una serie particular de consecuencias. En primer lugar el principio de normalización de los individuos debe ser matizado, el ámbito de lo socialmente aceptable se amplía; pero no sólo eso; incluso las conductas no aceptables socialmente, como la criminalidad, obedecen a la consideración económica. Tenemos ya que, surgen entonces nuevos principios reguladores que se complementan. Por una parte, la idea de *marco* ya aportada por el ordoliberalismo, y la noción de hombre-empresa, que se profundiza en la teoría del capital humano. Pero esta profundización, no es sino un primer indicio de la extensión de la racionalidad de mercado bajo el modelo del homo-empresa a distintos fenómenos, que previos al neoliberalismo norteamericano, eran considerados fenómenos más bien sociales que económicos. En cualquier caso, aquí reside un asunto importante para las recepciones más actuales del trabajo biopolítico. Ante esta concepción de *homo oeconomicus*, el aparataje conceptual que había servido para graficar las sociedades disciplinarias y sus dispositivos queda potencialmente suspendido. La lógica de la normalización de los sujetos y los aparatos disciplinarios no aplica; por el contrario, en este conjunto de elementos diversos que Foucault llama Razón Gubernamental operan mecanismos más sofisticados y con una intencionalidad diversa.

Lo que aparece en el horizonte de un análisis como éste no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que aprisiona a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental.<sup>108</sup>

En esta cita se juega bastante. En primer lugar quisiera destacar lo más rotundo. El neoliberalismo, no puede ser entendido en los términos de las sociedades disciplinarias del siglo XVIII, ni tampoco como una mera sofisticación tecnologizada o informatizada de ellas. Por el contrario, no se interviene directamente en la vida de los sujetos, sino en los 'aspectos ambientales'. Tampoco se procede a la exclusión de lo no normalizable, de lo anormal, criminal o enfermo; por el contrario nada se excluye, todo se regula. En vez del disciplinamiento, tenemos la gubernamentalización de los individuos, y lo que permite esta gubernamentalización es justamente la concepción de *homo oeconomicus*. Si recogemos lo que ya se ha expuesto, esta racionalidad gubernamental incluso tiende a mantener siempre a los sujetos en el juego económico, no permite su salida, los sistemas de seguridad social aseguran

<sup>108</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp 302-303.



justamente ese nivel básico de participación. Recordemos los cursos pasados, la biopolítica tiene un poder performático, deja morir, pero hace vivir, obliga, exige vivir. Esta característica se mantiene aunque cambia la forma de gestión de la vida, una vida autogestionada por una racionalidad gubernamental que exige la participación y administra el deseo. Autogestión del individuo, en un marco o ambiente organizado.

Ahora bien, a riesgo de majadería, hay que insistir en el punto de que esto no implica que mirando los fenómenos políticos concretos del neoliberalismo actual haya que desear el análisis disciplinario. Lo que Foucault está presentando es fundamentalmente una racionalidad, es decir un principio de inteligibilidad que anima las prácticas gubernamentales. En los acontecimientos históricos no operan racionalidades puras, sino montajes y superposiciones de ellas. En términos concretos, resulta necesario admitir que conviven y se superponen rasgos de carácter disciplinario e incluso de una anatomopolítica, aunque efectivamente hay una racionalidad dominante de carácter gubernamental y prácticas gubernamentalizadas. Si releemos la última cita que he traído a colación, de hecho Foucault presenta esta biopolítica de la autogestión de la vida y de la regulación ambiental como un horizonte. Utiliza además las expresiones, *imagen*, *idea*, e incluso *tema-programa*. Es decir, analiza una forma de gubernamentalidad que de hecho está instalada; pero también realizándose, desplegándose. En esta racionalidad a la vez instalada y en despliegue, se mantiene el factor de actividad característico del biopoder; pero a través de formas más sofisticadas e invisibles. El hombre empresa no es obligado por ninguna entidad centralizada a prácticas normalizadoras, por el contrario, la importancia de la generación de un capital cultural, lo empuja a prácticas en vistas de su adquisición, prácticas de gestión de sí, prácticas de capacitación, entre otras, prácticas que en cualquier caso son parte de la actividad económica permanente; puesto que además operan a través de prácticas de endeudamiento sostenido en el tiempo, bajo condiciones de cotización y capitalización individual como seguros de salud, sistemas de pensión, hipotecarios, créditos para la capacitación, etc. Efectivamente las conductas socialmente indeseables o ilegítimas implican una sanción, pero a la vez son asumidas en una lógica económica donde se entrelazan los diversos sistemas de construcción de los sujetos, en servicios más o menos autónomos<sup>109</sup>. Recogiendo una expresión de Foucault, no operan ya dispositivos; sino ‘interfases’ de regulación gubernamentalizadas, con una lógica de poder redistribuido en diversos actores sociales, donde no todos los procesos de regulación surgen del Estado. Sino que de una forma de gobierno más compleja donde participan los distintos actores sociales. Al decir de Foucault “El *homo*

<sup>109</sup> El problema de lo socialmente deseable o de los “comportamientos conformes” está a la base de las estrategias normalizadoras. En este sentido, el comportamiento conforme en la racionalidad gubernamental es una buena inversión, que recibe una recompensa socialmente deseable. “*Como ven, en ese momento la sociedad aparece como consumidora de comportamientos conformes, es decir; según la teoría neoliberal de1 consumo, productora de comportamientos conformes que la satisfacen por medio de cierta inversión. En consecuencia, la buena política penal no apunta de ningún modo a una extinción del crimen, sino a un equilibrio entre curvas de oferta del crimen y demanda negativa. O bien: la sociedad no tiene una necesidad indefinida de conformidad. La sociedad no tiene ninguna necesidad de obedecer a un sistema disciplinario exhaustivo. Una sociedad está cómoda con cierto índice de ilegalidad y estaría muy mal si quisiera reducirlo indefinidamente*”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 297-298.

*æconomicus* es la interfaz del gobierno y el individuo”<sup>110</sup>. No hay que entender este *homo æconomicus* como un modelo antropológico; sino como la modalidad de apropiación biopolítica que esta nueva forma de gobierno ejerce sobre los individuos.

Y esto también, significa que si 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 æconomicus*. Vale decir que 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, no va a ser otra cosa que esa especie de grilla del *homo æconomicus*.<sup>111</sup>

En términos generales, a lo largo de las lecciones de *El nacimiento de la biopolítica*, el problema biopolítico en el contexto neoliberal no llega a desarrollarse suficientemente, como el propio Foucault reconoce en diversas ocasiones<sup>112</sup>. La cuestión de una *política de la vida*, queda postergada. Quizás por esa razón, haya más complejidades que en los cursos anteriores al momento de recuperar lo presentado por Foucault. No obstante, y aun admitiendo las disculpas del propio Foucault, es posible fijar algunos elementos claves para el análisis de la cuestión biopolítica en el escenario del neoliberalismo. A) El desplazamiento de la Razón de Estado por una Razón Gubernamental, que ya no implica un gobierno bajo la forma de Estado centralizado, sino una manera de gubernamentalidad con poderes relativamente distribuidos en la sociedad o en los actores sociales, que asumen y practican las condiciones de esta gubernamentalidad. B) Este desplazamiento genera una paradoja inicial al liberalismo, paradoja que se resume en cómo articular un principio de *laissez faire*, con las necesidades de control de la vida de los sujetos y de la población en su conjunto. C) El desarrollo de las formas neoliberales actuales son en buena medida respuesta a esta paradoja e implican una transformación, e incluso en ciertos aspectos una inversión del Liberalismo clásico, donde destaca la sustitución del principio simétrico del intercambio, por el principio de desigualdad que forma la competencia. D) Se produce, en esta transformación, la desnaturalización del mercado y sus condiciones, al punto que la construcción y mantención de éstas, se vuelven las principales tareas de la nueva gubernamentalidad. E) Esta inversión, implica una descomposición del liberalismo, de modo que ya no se le puede estimar una doctrina unitaria que soporta a una ideología; sino que debe ser analizado como una forma de racionalidad gubernamental que alberga prácticas disímiles y que constituye un régimen de veracidad, más potente que una ideología y capaz de proyectar un régimen de sentido, particularmente problemático. F) Para despejar el problema biopolítico, del poder sobre la vida, en el contexto neoliberal es necesario tomar en cuenta las tecnologías de regulación, que son una expresión, a la vez de continuidad y de ruptura con los dispositivos de disciplinamiento y control; tecnologías o interfases de regulación que tienen como principal eje de desarrollo la noción y

<sup>110</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 292.

<sup>111</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 292.

<sup>112</sup> "Les aseguro que, pese a todo, en un comienzo tuvo en verdad la intención de hablarles de biopolítica, pero después, como las cosas son lo que son, resulta que termine por hablarles extensamente -demasiado extensamente, tal vez- del neoliberalismo, y además del neoliberalismo en su forma alemana". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 217.

condición de *homo œconomicus* del neoliberalismo como hombre-empresa. G) Es posible identificar el desarrollo de los fenómenos contemporáneos de seguridad y protección social, endeudamiento y la expansión de la racionalidad de mercado a los ámbitos sociales a través de la teoría del capital humano, como mecanismos, entre otros, que permiten el funcionamiento de esta interfase de regulación, a través de la participación en el juego económico. De tal modo que la *vida* queda gubernamentalizada e imposibilitada de exclusión del juego económico.

### 1.3.8. Síntesis y proyecciones

A) *La transformación neoliberal de la idea de mercado como artificio*. Esta idea resultante bastante interesante. Foucault pretende demostrar que el neoliberalismo, no es una simple adecuación del liberalismo clásico que domina el mercantilismo y la balanza europea del siglo XIX; sino que opera una transformación profunda respecto de éste último<sup>113</sup>. El elemento más significativo es la desnaturalización del mercado, que el liberalismo clásico pensaba como dato natural y sujeto a leyes naturales como las de la oferta y la demanda. El neoliberalismo por el contrario pensará que el mercado es un artificio, una realidad a construir y mantener. Puesto que la economía de mercado neoliberal, a diferencia de la economía liberal clásica privilegia la competencia, mucho más que la igualdad mercantilista, donde los sujetos proceden al libre intercambio<sup>114</sup>. Por el contrario, para que una industria en específico funcione en una economía de mercado es necesario que una serie de condiciones lo permitan. Esta serie de condiciones posibilitantes del mercado, no son condiciones primeramente económicas y corresponde a lo que los ordoliberales llamaron *marco*<sup>115</sup> y que teóricamente desarrollaron ya desde 1930; pero que comenzaron a implementar a partir de la creación del comité científico nacional en 1948, en el contexto de la reconstrucción de postguerra.

B) *La expansión de la racionalidad de mercado a ámbitos tradicionalmente no económicos*. En conjunto con la idea anterior, de raíz alemana, los neoliberales norteamericanos propusieron cada vez con mayor intensidad, la proyección y expansión de las racionalidades del mercado hacia nuevos ámbitos, de modo que la racionalidad neoliberal puede entenderse como una

<sup>113</sup> “Pues no hay que hacerse ilusiones, el neoliberalismo actual no es en absoluto, como se dice con demasiada frecuencia, el resurgimiento, la recurrencia de viejas formas de economía liberal formuladas en los siglos XVIII y XIX, y que el capitalismo reactiva en nuestros días por una serie de razones que obedecerían tanto a su impotencia, a las crisis que atraviesa, como a cierta cantidad de objetivos políticos o más o menos locales y determinados”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 149.

<sup>114</sup> “La competencia como lógica económica esencial sólo aparecerá y producirá sus efectos de acuerdo con una cantidad de condiciones que habrán sido cuidadosa y artificialmente establecidas”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 153.

<sup>115</sup> “¿Será preciso entonces actuar sobre qué? No sobre los precios, no sobre tal o cual sector poco rentable para asegurar su sostén: todas esas intervenciones son malas. ¿Sobre qué actuarán las buenas intervenciones? Y bien, sobre el marco. Es decir, primero, sobre la población.... También habrá que intervenir en el plano de las técnicas... En tercer lugar, modificar también el régimen jurídico... Cuarto, modificar, en la medida de lo posible, la distribución de los suelos y la extensión, la naturaleza y la explotación de las tierras disponibles. Para terminar, y en última instancia, es preciso poder intervenir sobre el clima”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 173.

explosión de la racionalidad de mercado<sup>116</sup>. A través de este proceso de expansión hay que comprender la proliferación de la Razón Gubernamental a las diferentes instituciones, saberes y prácticas.

C) *La teoría del capital humano como base explicativa del homo œconomicus*. Estas innovaciones implican una unidad económica distinta, que ya no se condice con el hombre del libre intercambio mercantilista; sino con la unidad *empresa*. Cada sujeto debe ser considerado empresa de sí mismo. Este es el tipo de *homo œconomicus* que requiere el modelo de la competencia a diferencia del modelo intercambista<sup>117</sup>. La base de esta modificación substancial es la concepción de *capital humano*, que implica todo un giro en la concepción del trabajo, desde el modelo fuerza de trabajo-salario, a la lógica inversión-rentabilidad. De este modo, el *homo œconomicus* requiere invertir en sí mismo, en su propio capital, a través de especialización, capacitación, formas relacionales, salud, imagen pública, entre otros elementos que le permiten ampliar su capital humano y consecuentemente su rentabilidad.

D) *Las interfases de regulación se expresan en tecnologías fundamentalmente económicas*. La concepción de *homo œconomicus*, como empresario de sí mismo traslada a los proyectos personales y las relaciones familiares la lógica económica. De tal modo que, los procesos de capitalización individual, se transforman en procesos de construcción vital. La inversión individual en la propia educación o la de los hijos, asegura un nivel de relaciones sociales y de especialización legitimada socialmente. Del mismo modo, sucede con los seguros de salud, la adquisición de un nuevo idioma, las construcciones de imagen personal, la elección de pareja. Todos estos ámbitos se vuelven ámbitos de cálculo económico para el individuo, pues se trata de ámbitos potencialmente rentables, y en los que el *homo œconomicus* debe invertir si busca asegurar cierto nivel de rentabilidad. A la vez que explica y legitima el surgimiento de los mercados de educación, salud, seguridad, entre otros tan característicos de las prácticas neoliberales. En conexión con lo anterior, se desarrollan nuevas herramientas fundamentalmente crediticias y de seguros, que permiten a través del endeudamiento adquirir estos niveles de capital humano: créditos educativos, hipotecarios y planes de pensión individual, son los tres más relevantes; pues permiten dos situaciones muy particulares. Por una parte, un endeudamiento sostenido (el pago a plazos de la propia educación superior, seguido del hipotecario a varios años y además la permanente cotización individual en vistas a una pensión) funciona como elemento de ortopedia para los sujetos válidos o autónomos. Es decir, una cuota de endeudamiento sostenible, pero permanente, coacciona la participación económica de todos los sujetos. La segunda característica importante es que transforma el espacio vital en mercado. El nacimiento y la reproducción, la educación individual, la salud, la jubilación, la vivienda, más que necesidades de una sociedad en su conjunto, son mercados

<sup>116</sup> “Es necesario que la vida misma del individuo -incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación- lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 277.

<sup>117</sup> “El *homo œconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 182.

donde los individuos invierten y consumen. Del mismo modo, la seguridad social se vuelve una estrategia de participación económica; pues permite que nadie quede absolutamente excluido del juego económico<sup>118</sup>. En la medida en que los mercados son las poblaciones, se requiere, cada vez más, que los sujetos menos válidos -para la competencia del hombre empresario de sí- no queden del todo excluidos del juego económico general, de manera que es necesario asegurar ciertas condiciones básicas no sólo de subsistencia; sino también de participación.

F) *La particular capacidad performática y utópica del homo œconomicus*. El neoliberalismo no debe considerarse una ideología, al menos en cuanto una ideología implica cierto encubrimiento de la verdad, un cierto maquillaje, una forma de mentira. Por el contrario, implica una relación tan particular con la verdad que debe considerarse un *régimen de veridicción*. Esto quiere decir que tiene una capacidad creadora de realidad, genera la realidad que persigue: instala, crea condiciones reales de existencia y no sólo verdades aparentes<sup>119</sup>. Al mismo tiempo encierra una fuerza utópica<sup>120</sup>, creadora de sueños, metas y ambiciones.

G) *El neoliberalismo implica una forma contradictoria de libertad*. Foucault plantea una pregunta que tiene plena vigencia en el análisis del problema del poder en el escenario neoliberal, y que a mi juicio es el centro sobre el que ronda todo lo que hemos presentado a propósito del neoliberalismo. ¿Cómo pensar la libertad en el contexto de una tecnología de poder que requiere tanto producir la libertad como dominarla?

<sup>118</sup> “La función de la regla social, de la reglamentación social, de la seguridad social en el sentido muy amplio de la expresión, sea asegurar lisa y llanamente la no exclusión con respecto a un juego económico que, al margen de ello, debe desarrollarse por sí mismo se lleva a la práctica o se esboza, en todo caso, en una serie de medidas mis o menos claras”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 242.

<sup>119</sup> “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”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 37.

<sup>120</sup> “Por eso creo que el liberalismo norteamericano, en la actualidad, no se presenta sola ni totalmente como una alternativa política digamos que se trata de una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda. Es asimismo una especie de foco utópico siempre reactivado. Es también un método de pensamiento, una grilla de análisis económico y sociológico. (...) Hayek, que hace algunos años decía: lo que necesitamos es un liberalismo que sea un pensamiento vivo. El liberalismo siempre dejó a los socialistas la tarea de fabricar utopías, y el socialismo debió a esa actividad utópica o utopizante gran parte de su vigor y de su dinamismo histórico. Pues bien, el liberalismo también necesita una utopía. A nosotros nos toca hacer utopías liberales, pensar según la modalidad del liberalismo, en vez de presentarlo como una alternativa técnica de gobierno. El liberalismo como estilo general de pensamiento, análisis e imaginación”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 254.

## 2. LOS ESTUDIOS SOBRE GUBERNAMENTALIDAD

Intentaré a continuación una mirada esquemática de los trabajos desarrollados por un grupo de investigadores que con el tiempo ha llegado a conocer como *Studies in governmentality*<sup>121</sup>. Se trata de un paso necesario al momento de sistematizar los discursos sobre el biopoder; pues si bien en las investigaciones de estos autores los conceptos de biopoder y biopolítica aparecerán muy puntualmente<sup>122</sup>, al menos hasta el 2006<sup>123</sup>, sabemos -a partir de la publicación completa de *Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica-* que las nociones de biopolítica y gubernamentalidad están indisolublemente relacionadas en términos analíticos. La publicación tardía de estos cursos, hace evidente una deuda con este grupo de investigadores, en cuanto a la necesidad de integrar sus trabajos con los análisis biopolíticos como dos vertientes de recepción de los análisis foucaulteanos. Hasta la publicación de estos cursos parecía, en buena medida, que biopolítica y gubernamentalidad eran dos caminos analíticos distintos, asunto que hoy debe ser retomado. Por otra parte es cierto que el momento en que podían haberse integrado el enfoque de la gubernamentalidad y el análisis biopolítico, es precisamente el momento en que deja de funcionar la *History of the Present Network* que había aglutinado a estos autores desde principios de la década de 1990.

<sup>121</sup> También se les conoce como anglofoucaulteanos y en algunos casos se les menciona por su participación en la *Red de Historia del Presente*, aunque la formación de esta Red data de fines de la década de 1980, bastante posterior al inicio del trabajo que es prácticamente paralelo al curso *Seguridad Territorio, Población*, (1979). Por su parte la designación *Studies in governmentality*, parece haberla estrenado Colin Gordon, que es parte de este mismo grupo. Ver GORDON, Colin. *Governmental rationality: an introduction*. BURCHEL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press, Chicago, 1991

<sup>122</sup> Sólo Ian Hacking a comienzos de la década de 1980 ocupará estos conceptos Ver HACKING, Ian. *Biopower and avalanche of numbers*. En «*Humanities in Society*», 5, 1982, pp. 279-295. También HACKING, Ian. *How should we do the history of statistics?* En BURCHEL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press, Chicago, 1991. Posteriormente Thomas Lemke el 2001 realizará algunas alusiones a *El nacimiento de la biopolítica* en una breve reseña. Ver LEMKE Thomas. «*The birth of bio-politics: Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality*». *Economy and Society*. Vol. 30, N° 2, 2001. Con todo no se trata de un uso demasiado extendido ni que los otros investigadores relacionados con este grupo recojan de manera sistemática.

<sup>123</sup> Ver RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*. En «*BioSocieties*» London School of Economics and Political Science, n° 1, 2006, 195–217. Rose y Rabinow se ocupan directamente de los conceptos de *biopoder* y *biopolítica*, y entablan alguna distancia con las recepciones de Agamben y Negri, al mismo tiempo que hacen suyas estas dos categorías relacionándolas con la idea de gubernamentalidad. Se trata de un texto imprescindible y que en cierto sentido puede ayudar a ver con claridad las relaciones necesarias de establecer entre la 'recepción italiana' y esta otra 'recepción anglo'. En este periodo también surgirán algunos artículos que perfilarán la idea de una bioeconomía, más cercanos a lo que será posteriormente la propuesta de una *economía política de la vitalidad*. Ver ROSE, Nikolas. *Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital*. En *Social Theory & Health*, 5, pp 3–29. 2007.

Por otra parte, el estudio sistemático de estas investigaciones tiene cierta dificultad, en la medida que se ha optado por un estilo de trabajo que privilegia los artículos y la mayoría de las contribuciones de este grupo se encuentran en forma de artículos en revistas, algunas de difícil acceso. De hecho, los libros producidos usualmente en colaboración entre varios de estos autores, suelen compilar artículos ya publicados. De modo que, desde el punto de vista cronológico, es necesario mantener la atención en las fechas originales de publicación de los artículos, más que en los libros que los compilan, a riesgo de realizar una lectura a destiempo. Por otra parte, la mayoría de estas fuentes están publicadas en inglés. Aquí ocuparé las traducciones al castellano que están disponibles, pero en la mayoría de los casos traduciré directamente.

Si bien se trata de un trabajo nada homogéneo se pueden establecer algunos pasos en la lectura. A) El primero de estos pasos está en torno a la revista *Ideology and Consciousness* con algunos trabajos prácticamente simultáneos a los cursos de Foucault, a partir de 1979 y hasta los primeros años de la década de 1980. B) A fines de esta década la coordinación de la *History of the Present Network* permite la expansión de la influencia intelectual de este grupo. El comienzo de esta etapa me parece que está marcada por tres hitos. El primero es la organización de esta red. El segundo es la compilación *The Foucault Effect*<sup>124</sup> de 1991 que incluye los textos más importantes de la década pasada. El tercero es el acercamiento a partir de 1990 a la revista *Economy and Society* que servirá al grupo como plataforma principal de publicación. De hecho la revista tendrá varios números realmente valiosos dedicados a las temáticas de este grupo entre 1995 y 2000 y Nikolas Rose ocupará un cargo como editor de la misma. C) El trabajo comienza a anunciar cierto agotamiento entre el 2003 y el 2005. Ya a partir del 2000 se pueden encontrar ciertas autocríticas en la línea de recomponer el trabajo que se venía planteando. Desde el 2003 comienzan a verse algunos cambios en las temáticas de los artículos. La *History of the Present Network* deja de funcionar paulatinamente entre 2002 y 2005. Y Rose fundará un grupo de investigación en la *London School of Economics* a fines del 2002. La revista *Economy and Society* continuará publicando sobre la temática hasta el 2010<sup>125</sup>, pero no con la fuerza que había tenido hasta el 2000. Creo que el artículo de 2006 *Governmentality*<sup>126</sup> puede considerarse una especie de cierre de todo este momento.

Si bien, con esto queda esbozado el trabajo de la *History of the Present Network* vale la pena mirar también lo que pasa con el trabajo de algunos autores a partir del 2006, especialmente a partir del trabajo de Rose con el grupo *Bíos*. Aunque me parece que esto forma parte de una línea de trabajo distinta, que trataré más adelante.

<sup>124</sup> BURCHEL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press, Chicago, 1991.

<sup>125</sup> Si bien hay algunos artículos posteriores que pueden considerarse relacionados, me parece que el 2010 marca cierto corte, pues es el último año que alguno de los investigadores claramente incorporados al grupo publica en la revista. Ver O'MALLEY, Pat. *Resilient subjects: uncertainty, warfare and liberalism*. «*Economy and Society*». Vol. 39, N° 4, 2010. Aunque, como decía, ya desde hace algunos años, la presencia de estos autores en la revista había decaído.

<sup>126</sup> ROSE, Nikolas; O'MALLEY, Pat; VALVERDE, Mariana. *Governmentality*. En «*Annual Review of Law and Social Science*», Vol. 6, 2006, pp. 83-104.

## 2.1. Las primeras repercusiones de *Seguridad, Territorio, Población*, o el efecto Foucault

El desarrollo general de esta línea de trabajo puede comprenderse en varios momentos. El primer momento, surge casi paralelamente al curso *Seguridad, Territorio, Población*. Algunos de los investigadores que han participado en el curso se agrupan en torno a la revista *Ideology and Consciousness* (I&C), que había sido fundada en 1977, y publican ya en 1979 algunos trabajos relacionados con el seminario del curso, y también traducciones de una de las lecciones del curso bajo el título “La gubernamentalidad”. Aquí se forjan tres de las principales características del grupo. Primero el trabajo se realizará preferentemente en inglés, aunque en esta etapa participan también investigadores italianos y franceses. En segundo lugar, las investigaciones y estudios tendrán un formato breve, adecuado para la publicación de artículos y también una orientación aplicada y finalmente, el trabajo del grupo se articulará en torno a la idea de *gubernamentalidad* y particularmente en la forma en cómo Foucault presenta esta idea en la clase del 1 de febrero de 1978.

En estos años, los artículos de la revista en más de una ocasión buscan realizar vínculos entre el pensamiento de Foucault y de Marx, aunque éste no es un rasgo que a la larga vaya a ser constitutivo del grupo. En cierto sentido esto ya aparece en los números de la revista anteriores a 1979<sup>127</sup>; se trata de establecer vínculos que en cualquier caso se encuentran en medio de un debate más amplio en el que los estudios de la gubernamentalidad implicarían una entre tres opciones. Si prestamos atención al testimonio retrospectivo de Rose al respecto:

A comienzos de los años '80, el trabajo de Foucault era tomado de maneras distintas en contextos nacionales y disciplinares diferentes. En el Reino Unido, sin lugar a dudas, el contexto era político. Hacia el final de los años '70, muchos intelectuales radicales de izquierda buscaban maneras de extender y desarrollar el análisis marxista crítico de las prácticas sociales, culturales, políticas y legales. Querían encontrar una forma de analizarlas que no las considerara simplemente como expresiones de, o determinadas por, las relaciones económicas o el modo de producción<sup>128</sup>.

<sup>127</sup> A modo de ejemplo puede revisarse el artículo de Rose en 1977 donde ya desliza sugerencias sobre el problema de la ideología y la producción de saber en relación con *La Arqueología del Saber* y *El nacimiento de la clínica*. Aunque se trata de un sugerencia muy amplia. Ver ROSE, *Fetishism and ideology: a review of theoretical problems*. En «*Ideology and Consciousness*», N°2, 1977, pp 27-54. O también en términos de dialogo crítico a propósito del análisis de la sicología aplicada Ver RICHARDS, Barry. *Psychology, prisons and ideology: the Prison Department Psychological Service*. En «*Ideology and Consciousness*», N°2, 1977, pp. 9-26.

<sup>128</sup> ROSE, Nikolas; O'MALLEY, Pat; VALVERDE, Mariana. *Gubernamentalidad*. En «Astrolabio» Nueva Época N°8, Junio 2012, p. 117. Original en «*Annual Review of Law and Social Science*», volume 6, 2006, pp. 83-104. Aunque el artículo está firmado por tres autores y no pretendo –ni puedo– restar mérito a ninguno de ellos, es necesario decir que O'Malley y Valverde no participan aún de esta etapa de trabajo a comienzos de los '80 – o un poco antes en realidad– sino que se integrarán en el caso de O'Malley durante la década de 1990 y en el caso de Valverde varios años después, con lo cual el ‘testimonio’ de este contexto inicial depende de Rose.



La última parte del relato reproduce la hipótesis foucaultiana, es decir, todo el proyecto de análisis de Foucault en esta materia pretende entender las relaciones de poder más allá de la hipótesis de la represión o como mera consecuencia de las relaciones de producción sin una explicación propia. Las otras dos formas en que estos debates se plasmaron fueron en relación al trabajo de Gramsci y de Althusser respectivamente<sup>129</sup>. El grupo de trabajo que se formó en torno a *Ideología y Conciencia*, habría optado entonces por Foucault, según esta retrospectiva que presenta Rose. Por otra parte el trabajo de Pasquino en *Theatrum politicum. The Genealogy of Capital*<sup>130</sup>, parece lo suficientemente explícito respecto a la relación entre la formación de una idea de gobierno y la formación del capitalismo en los Estados modernos<sup>131</sup>. Como he mostrado al comentar el trabajo de Foucault, me parece que la perspectiva que relaciona biopolítica, y en este caso, gubernamentalidad y capitalismo es de suma importancia. Esta relación por supuesto que no se explica sólo por el ‘estado de ánimo’ de la intelectualidad del Reino Unido; sino que es parte de las propuestas de Foucault ya desde las conferencias de 1974, aunque la acogida de este grupo a tales reflexiones, por supuesto que indica al contexto político e intelectual del Reino Unido bajo los inicios del thatcherismo. Es interesante también la lectura retrospectiva de Rose, pues resulta difícil considerar a este grupo de trabajo como un grupo de ‘intelectuales radicales de izquierda’, de hecho algunas de las críticas de las que O’Malley se hace cargo más adelante apuntan a que el grupo tiene una propuesta demasiado ‘neutra’ políticamente hablando. Pero en estos primeros momentos y en torno a esta revista, es cierto que los matices son un poco más a la izquierda de lo que será el trabajo de la *History of the Present Network* posteriormente. Lo que hay que observar en todo caso, es que el grupo nace con una vocación de carácter crítico, ya veremos más adelante si esta vocación se mantiene o tiende a diluirse.

Por otra parte, desde este primer momento hay un acento en temas ‘aplicados’ y se asume la perspectiva del ‘riesgo’ que después crecerá mucho en el trabajo de este grupo. Esta es una apuesta teórica importante, pues precisamente el problema de la administración del riesgo es uno de los constitutivos de la lógica de la seguridad en Foucault; aunque con el tiempo, probablemente por falta de apoyo de fuentes foucaulteanas, muchos de los artículos que

<sup>129</sup> “Algunos optaron por Antonio Gramsci y especialmente por su proposición, según la cual el ejercicio de mandar involucraba hegemonía o dominación en el nivel de las ideas. Sin embargo, las ideas de Gramsci daban pocas pistas acerca de cómo debería uno en efecto sostener una investigación empírica sobre prácticas particulares. Otros optaron por el trabajo de Louis Althusser y la sugerencia según la cual el capitalismo se reproduce a sí mismo reproduciendo las relaciones de producción, induciendo las condiciones ideológicas necesarias para su supervivencia a través de los “aparatos ideológicos del Estado. De todas formas, el enfoque de Althusser también resultó ser funcionalista y reduccionista, al presuponer que cada uno de los aspectos del sistema educativo, la religión, y los artefactos culturales operaban para mantener el orden social existente”. ROSE, Nikolas; O’MALLEY, Pat; VALVERDE, Mariana. *Gubernamentalidad*, pp. 117-118.

<sup>130</sup> Ver PASQUINO, Pasquale. *Theatrum politicum: The genealogy of capital - police and the state of prosperity*. En BURCHEL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «Foucault Effect. Studies in governmentality». Chicago Press, Chicago, 1991.

<sup>131</sup> De hecho este texto de 1979, que formó parte de las exposiciones del Seminario del Curso del Colegio de Francia el año anterior, opone precisamente a la idea de un teatro político que ve en el capital el motor de la historia moderna, una perspectiva en la que el gobierno de la población es precisamente una de las claves que explican el surgimiento del capitalismo en los países europeos.

trabajan el problema del riesgo se acercaran a las perspectivas de Beck como contraste permanente.

Aunque en esta revista ya está trabajando por ejemplo Nikolas Rose, Colin Gordon o Graham Burchell parece que los autores que marcan más el ritmo de trabajo son los que han participado directamente con Foucault como Pasquino y Procacci y también Donzelot, que aunque publica en I&C tiene un trabajo anterior y ciertamente independiente del grupo y se mantendrá como uno de los referentes iniciales. Quisiera llamar la atención sobre la importancia que en 1979 Colin Gordon otorga a la presencia de estos investigadores: “*Muchas de mis ideas sobre Foucault provienen de Pasquale Pasquino, Giovanna Procacci y Jacques Donzelot. También he hecho uso de un número de textos y comunicaciones recientes aún no publicadas por Foucault*”<sup>132</sup>. También Rose tempranamente reconoce el trabajo de estos autores como quienes han permitido encontrar una nueva forma de entender lo social<sup>133</sup>. Vale la pena destacar la importancia de estos investigadores en este momento de formación del grupo y en la etapa de I&C, por dos razones. En primer lugar, por hacer justicia a su trabajo, pues con el correr del tiempo serán más conocidos los aportes de Gordon, Rose, O’Malley; y especialmente porque en esta etapa existirá un cierto efecto de ‘transmisión oral’ o en cualquier caso de acceso a unas ideas de Foucault que no serán publicadas hasta mucho tiempo después. Este acceso y la participación en tal transmisión se realizan probablemente en grados diferentes. Si proyectamos los análisis a artículos posteriores, esto podría explicar algunas diferencias conceptuales, por ejemplo entre los trabajos de Rose y Gordon. Mientras Rose en muchos de los textos hablará preferentemente de ‘liberalismo avanzado’, expresión que Foucault no utiliza, Gordon desde 1979 apunta directamente su análisis sobre el ‘neoliberalismo’, que es una de las fórmulas claves de *El Nacimiento de la biopolítica*. Así, aunque el curso no está publicado y Gordon tampoco participa en tal curso, parece conocer muchas de las ideas clave aquí comprometidas en torno al análisis del neoliberalismo, lo que se nota ya en este texto de 1979, y por supuesto en la famosa introducción a *The Foucault effect* en 1991. El Cierre de I&C en 1982 dejará cierto vacío, aunque es precisamente Pasquino, junto con Gordon, los dos primeros investigadores relacionados con este grupo que publicarán en *Economy and Society* en 1986, seguidos por Donzelot en 1988. Esto ayudará a la ‘migración’ de estos autores hacia la nueva revista que será la plataforma fundamental de publicación durante la segunda etapa.

<sup>132</sup> Gordon, Colin. *Other Inquisitions*. En I&C, N° 6, 1979, p. 44, nota 1.

<sup>133</sup> “*For in the case of this paper my motive concerns precisely the field of the social, so often marginalised as the domain of satisfaction of human needs, or as the stage upon which the logic of capital or the scenario of class struggle is merely represented or played out. It seems to me that we are beginning to recognise that the social is both the site and the stake for a socialist politics, but we are also in danger of taking its present forms and constitution as the horizon of that politics. It has, I think, been the virtue of the recent work by Michel Foucault, by Jaques Donzelot, by Giovanna Procacci and Pasquale Pasquino and others that it has allowed us to put into question the very nature of the social, and to force us to attempt to see how it is constructed, by what operations of power and knowledge, through what strategies, under what conditions of intercorrelation and dependency between the various discourses and practices which make it up, and with what consequences*”. Rose. *The psychological complex : mental measurement and social administration*. En I&C, 5, 1979, p. 59.

Hay dos compilaciones que son importantes para entender este periodo, la primera es *The Foucault effect*, publicada en 1991, de la que ya he entregado antes las referencias generales. Ella recoge algunos de los textos más importantes de I&C entre 1979 y 1982, además de algunas contribuciones realizadas especialmente para el libro y la muy valiosa introducción de Gordon. Por otra parte, una compilación a cargo de Mike Gane en 1993 titulada *Foucault's new domains*<sup>134</sup> incluye los textos que se publicaron en *Economy and Society* entre 1986 y 1990, más otras contribuciones. Con estas dos compilaciones puede considerarse cerrada en términos generales la etapa.

Además de que en esta etapa se difunde la idea de gubernamentalidad propuesta por Foucault, que he analizado en capítulos anteriores, aparecen también otros temas de importancia por su proyección en el trabajo más permanente del grupo. Por ejemplo, Pasquino, intenta en el artículo de 1986 cierto acercamiento entre los análisis de Weber y Foucault. Pasquino ve un vínculo entre los estudios sobre las disciplinas realizados por Foucault, y la perspectiva del gobierno<sup>135</sup>. El 'gobierno de sí' en tal sentido puede entenderse como autodisciplina, según la fórmula weberiana. Me parece que esto tiene repercusiones posteriores en el grupo a las que ya me referiré.

Por otra parte, Procacci tendrá un tratamiento muy interesante del problema de la gestión de la pobreza y de los nuevos objetos de saber que implican la economía política. Al igual que las propuestas de Pasquino, el artículo de Procacci está orientado desde *Seguridad, Territorio, Población*. Presenta una diferenciación interesante entre pobreza y pauperismo, que hoy podría ser factible de profundizar a propósito del problema de la desigualdad y la necesidad de segmentación social, frente al combate de la pobreza. "*En comparación con la pobreza, entonces, el pauperismo aparece inmediatamente como 'antinatural' y también como antisocial, una deformidad que se insinúa en ese orden natural que el discurso de la economía política, el discurso de la riqueza, pretendía establecer*"<sup>136</sup>. Aquí el léxico es diferente pero el sentido de la diferencia es la misma, mientras se asume la desigualdad como un hecho conveniente y necesario, se combate el pauperismo. El problema de la pobreza aparece como un problema de gestión de rangos. Un ejemplo interesante de Procacci, es la alusión al surgimiento de las cajas de ahorro como 'dispositivos de abstinencia' vale decir que a través de este dispositivo económico se procura una conducta en las masas pobres, según la cual el ahorro lleva a la mesura en las condiciones de vida y al no desperdicio del tiempo libre. La criminalidad, el alcoholismo y la degradación se combaten mediante conductas de ahorro. Procacci recuerda que no se trata de que la economía política existiera para gobernar la riqueza y la policía para gobernar la pobreza; sino que hay un entramado en el que estas tecnologías se relacionan y que el gobierno de la pobreza, en cuanto economía social, llega a sobrepasar este contexto inicial en el que surgió. El estilo de Procacci es

<sup>134</sup> GANE, Mike; JOHNSON, Terry. *Foucault's new domains*. Routledge, London, 1993.

<sup>135</sup> Ver PASQUINO, Pasquale. *Michel Foucault (1926–84). The Will to Knowledge*. En GANE, Mike; JOHNSON, Terry. «*Foucault's new domains*». Routledge, London, 1993, pp. 38ss.

<sup>136</sup> PROCACCI, Giovanna. *Social Economy and the Government of Poverty*. En BURCHEL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press, Chicago, 1991, p. 159.

muy cercano al de Foucault en los cursos, en la medida que va realizando ejemplos sobre ciertos programas específicos de gobierno de la pobreza, pero el argumento sigue siendo la descripción de una lógica general. Los trabajos posteriores profundizarán esta perspectiva empírica y tendrán un carácter más aplicado, en el que tratarán segmentos muy acotados o casos.

Por otra parte Gordon tomará desde temprano<sup>137</sup> algunos elementos de *El Nacimiento de la biopolítica* y particularmente apuntará a las relaciones entre gubernamentalidad y neoliberalismo. Especialmente el problema del antinaturalismo en el ordoliberalismo alemán<sup>138</sup>. Pero Gordon no llega a hablar ni de la forma empresa aplicada a la subjetividad –la ya famosa figura del *hombre empresa*– hasta 1991<sup>139</sup> y en general no se referirá a los análisis del neoliberalismo norteamericano hasta fecha posterior a la publicación de *El nacimiento de la Biopolítica*. Además en 1991, en la introducción a *The Foucault effect* utiliza la fórmula *governmental rationality*, en vez de *governmentality*, que es precisamente uno de los cambios léxicos que Foucault realiza al pasar de *Seguridad, Territorio, Población* a *El Nacimiento de la biopolítica*<sup>140</sup>. Destaco estos elementos anteriores para mostrar que Gordon parece tener acceso a información parcial sobre este último curso, información que va ampliando progresivamente. Con todo, las propuestas de Gordon en esta época están hechas a partir de tal base, es decir, de las proyecciones y desafíos que *El Nacimiento de la biopolítica* había dejado. Lo cual es un paso adelante respecto al trabajo general del grupo, que estará más anclado a las concepciones de *Seguridad, Territorio, Población*. Con todo, estos primeros acercamientos, aunque con algunas dificultades y el evidente obstáculo de la falta de publicación de los cursos, no parecen tener vacíos demasiado amplios, por supuesto, el vínculo entre biopolítica y gubernamentalidad no existe como tal en el planteamiento de estos autores, y el concepto clave es el de gubernamentalidad.

Mirando con cierta distancia estos artículos, pareciera que en efecto está aquí el germen de lo que después desarrollará la *History of the Present Network*. Por una parte el desarrollo y aplicación de la noción de gubernamentalidad de la lección de Foucault publicada en 1979 y que es el puntapié de inicio de todo el trabajo. Por otra parte, el análisis de las técnicas de gobierno de sí, en la línea de lo que planteaba Pasquino en 1986, como una nueva ética o un nuevo modelo de sujeto. Por otra parte, la gestión de la pobreza y la exclusión a través de diversos programas ejecutivos, tanto públicos, como de otras instancias, siguiendo la línea de

<sup>137</sup> Ya en un artículo de 1979 señala que “*las recientes lecturas de Foucault se han ocupado del liberalismo y el neo-liberalismo como formas de racionalidad gubernamental*”. Gordon, Colin. *Other Inquisitions*, p. 44, nota 10.

<sup>138</sup> Originalmente publicada en 1986 en el Vol. 15 N° 1 de *Economy and Society*. Ver GORDON, Colin. *Question, ethos, event. Foucault on Kant and Enlightenment*. En GANE, Mike; JOHNSON, Terry. «*Foucault's new domains*». Routledge, London, 1993, pp. 28ss.

<sup>139</sup> GORDON, Colin. *Governmental rationality: an introduction*. BURCHEL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press, Chicago, 1991

<sup>140</sup> Revisar lo que he planteado al respecto en el capítulo dedicado a Foucault. Además la fórmula racionalidad gubernamental o razón gubernamental, permite un contraste analítico mayor con la idea de una ‘racionalidad estatal’ que sería completamente modificada en el contexto del neoliberalismo.

trabajo de Procacci y finalmente la reflexión en torno a estas nuevas formas de poder y el neoliberalismo, que ha planteado aquí someramente Colin Gordon. Creo que sobra decir, que para estos temas, hubiese sido muy conveniente la inserción de *El nacimiento de la biopolítica* donde efectivamente los tres temas están bastante trabajados. Pero a excepción del trabajo de Gordon, no parece que exista una incorporación de este curso. Hay que lamentar, en mi opinión, que los acentos analíticos y conceptuales de Gordon no hayan alcanzado mayor protagonismo al interior del grupo.

## 2.2. La red de historia del presente

La *History of the Present Network* comienza a funcionar a fines de la década de 1980 y deja de funcionar paulatinamente entre el 2002 y el 2005. Se trata del momento más conocido del grupo y también un momento de especial maduración en la perspectiva de trabajo. Esto se refleja especialmente en las publicaciones de *Economy and Society* entre 1995 y 2000, años en los que esta revista tendrá casi un número anual dispuesto en forma prácticamente exclusiva para el grupo<sup>141</sup>. A partir del 2000, las temáticas cambiarán un poco y se sumarán algunos

<sup>141</sup> La revista publica 4 números anuales. Ya en 1993 el Vol. 22, N° 3 Está prácticamente reservado al grupo de investigación, y será la base de un libro compilatorio posterior. Ver BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolai. *Foucault and political reasons. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. The University of Chicago Press, Chicago, 1996. El Vol. 24, N° 4, en 1995 se publica como número especial bajo el título *Alternative Political Imaginations* y recoge directamente las comunicaciones de la *History of the Present Network* en Londres. El Vol. 25, N° 3 de 1996 Nuevamente está dedicado al trabajo del grupo, intentando relacionar el enfoque de la Gubernamentalidad con otros aparatos críticos como el marxismo y el feminismo principalmente. Este número lo presentan Pearce y Valverde. El Vol. 27, N° 2-3 de 1998, nuevamente recoge a autores del grupo más algunos invitados de renombre como Bourdieu y Badiou. Se trata de un número homenaje sobre Canguilhem. El Vol. 29, N° 4 del 2000. Nuevamente tiene mucha presencia del grupo de investigación. En este caso se trata el problema del riesgo, que ya ha venido desde antes articulando el trabajo del grupo de investigación. No parece en todo caso, esto tan cercano a la propuesta de Beck que ha sido citado bastante en trabajos anteriores; como una ampliación del problema de la seguridad en Foucault en cuanto a la calculabilidad y manejo de los fenómenos sociales. La introducción está a cargo de O'Malley. A partir de este número se interrumpe la práctica de números especiales. Por supuesto que habrá muchos artículos interesantes en número posteriores, pero la interrupción de esta práctica muestra un trabajo menos compacto. Hay que hacer notar que desde 1995, sólo el año 1999 no ha tenido un número dedicado a la temática. Habría que tomar en cuenta, entre los números posteriores, el Vol. 35 N° 4 del 2006, en el que algunos artículos intentan usar la perspectiva de la gubernamentalidad para analizar algunos temas en China, no siempre con mucho éxito. También vale la pena detenerse en el Vol. 37, N° 1, del 2008. Se trata de un número muy heterogéneo pero donde hay tres artículos que destacan precisamente por su diversidad. Una lectura de *El nacimiento de la biopolítica* por Donzelot, en relación al contexto político del referéndum europeo; después un artículo interesante como crítica a la perspectiva de la gubernamentalidad de RWalter, y también un artículo de Vrecko basado en la idea de biosocialidad de Rabinow y que ocupa también la idea de biocapital de Rose. Aunque es un artículo bastante errático y muy poco convincente, echa mano a estas ideas interesantes para la relación biopolítica-gubernamentalidad. De todos modos el número es prácticamente un signo de cierta descomposición del trabajo del grupo. En esta visión general vale la pena mencionar un número muy anterior, que data de 1997 y corresponde al Vol. 26, N° 2. Es un número en el que participan muchos autores australianos, que no aparecen regularmente en otras publicaciones o actividades del grupo. El número intenta asumir la perspectiva de la gubernamentalidad para realizar algunos estudios aplicados en Australia, aunque la línea de los artículos resulta más cercana a la del diseñador de políticas públicas –el técnico neoliberal– que a la

otros autores y especialmente análisis dedicados a otras regiones geográficas. De todos modos, me parece que el momento más fuerte está entre 1995 y 2000. Manteniendo la idea de que el núcleo más importante de artículos está en estos años, considero que el trabajo general de la *History of the Present Network* puede cifrarse entre dos artículos a modo de inicio y cierre. El inicio sería *Governing economic life*<sup>142</sup> publicado en 1990 por Peter Miller y Nikolas Rose; mientras que el artículo que puede considerarse como cierre de esta etapa es *Governmentality*<sup>143</sup> del 2006, escrito por Rose, O'Malley y Valverde. Este último es un artículo retrospectivo y uno de los pocos con traducción al castellano. El tenor retrospectivo da cuenta de una versión particular del desarrollo de los *Studies in Governmentality* en estos años, y al mismo tiempo opera con este efecto de 'cerrar' el trabajo con una descripción autointerpretativa. Hay que anotar el hecho de que está publicado en *Annual Review of Law and Social Science* y no en *Economy and Society* lo que me parece coherente con la condición de 'cierre' que le atribuyo al artículo. Por supuesto, posteriormente habrá algunos artículos interesantes en *Economy and Society* sobre el tema, y de hecho O'Malley publica hasta el 2010 en la revista. No obstante, la aparición de números dedicados a esta línea de trabajo ya no se encuentra y se trata de artículos aislados dentro de números más generales.

### 2.2.1. La perspectiva de la gubernamentalidad

Me parece que la perspectiva general puede presentarse a partir de *Governing Economic Life*. Así como *Governmentality* del 2006 es un texto retrospectivo, este otro artículo de 1990 es fundamentalmente positivo. Se está presentando una perspectiva general de trabajo, con ciertas características precisas. Es en suma, un texto programático para el trabajo del grupo. Quisiera detenerme en algunas características que resultan muy importantes precisamente como programa para el trabajo posterior del grupo.

A) En principio se trata de analizar una nueva *mentalidad* de gobierno. Por supuesto esta mentalidad ha sido delineada por Foucault.

Michel Foucault argumentó que una cierta 'mentalidad', que calificó como 'gubernamentalidad', se había convertido en el terreno común de todas las formas de acción y pensamiento político modernas. Gubernamentalidad, él argumentó, fue un 'conjunto formado por las instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas, que permiten el ejercicio de esta forma muy específica aunque complejo de poder'<sup>144</sup>.

---

condición crítica del grupo. Además hay artículos con vacíos importantes que evidencian la debilidad en el manejo de la batería conceptual de la gubernamentalidad. Por lo cual no me parece que deba asumirse como un número adjudicable a los *Studies in governmentality*, aunque vale la pena analizarlo, tanto para ver como se difunde la línea de trabajo en otras regiones de habla inglesa, y también para observar de facto ciertas simplificaciones de la perspectiva.

<sup>142</sup> MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*. En «*Economy and Society*», Vol. 19, N° 1, 1990, pp. 1 – 31.

<sup>143</sup> ROSE, Nikolas; O'MALLEY, Pat; VALVERDE, Mariana. *Governmentality*. En «*Annual Review of Law and Social Science*», Vol. 6, 2006, pp. 83-104.

<sup>144</sup> MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*, p. 2.

Esta será una de las concepciones básicas del grupo, y que estará presente en prácticamente todos los artículos y propuestas. Aunque es necesario reconocer que tiene más de una complejidad, pues al mismo tiempo que se afirma que se trata de una 'mentalidad', se afirma también que es un conjunto de elementos, que no pueden ser considerados sólo una mentalidad (instituciones, tácticas, etc.). En este punto el grupo se ha ganado más de una crítica, como no prestar atención a las realidades políticas, sino sólo a las racionalidades, y formular una suerte de sicología estructuralista del gobierno y del sujeto. Revisaré esto en detalle más adelante. Pero me parece que es uno de los aprietos en que la difusión parcial de las investigaciones de Foucault pone al grupo. Pues, aunque hay una intuición permanente de que no se trata sólo de analizar las racionalidades políticas -y muchas veces se insiste en ello-, al mismo tiempo no se ve con tanta claridad que se trate de una tecnología general de gobierno y no sólo de una mentalidad. Para esto incluso, no hace falta acudir a *El nacimiento de la biopolítica*. Ya en *Seguridad, Territorio, Población* y sin invocar la idea de biopolítica podría haberse establecido que la tecnología general, por ejemplo era la de 'seguridad' y la racionalidad política de carácter gubernamental. Así como el modelo antes estudiado por Foucault había identificado una tecnología general disciplinaria o policial y una racionalidad política estatal.

B) Permite no centrar la atención sólo en el Estado como un centro único y homogéneo del poder, sino también en las diversas 'agencias', es decir, en las formas e instituciones en que esta racionalidad política se concretiza.

Esta forma de investigar el ejercicio de la regla política tiene un número de ventajas. En primer lugar, rechaza la reducción del poder político a las acciones de un Estado, este último considerado un sujeto político relativamente coherente y calculador. En lugar de ver la regla en términos de un Estado que extiende su influencia a toda la sociedad por medio de un aparato de control en permanente ramificación, la noción de gobierno llama la atención a la diversidad de las fuerzas y grupos que han, de formas heterogéneas, intentado reglamentar las vidas de las personas y las condiciones dentro de territorios nacionales particulares en pos de objetivos diferentes. En lugar de un 'Estado' dando lugar al gobierno, el Estado se convierte en una forma particular que ha tomado el gobierno y que no agota el campo de los cálculos y las intervenciones que la constituyen<sup>145</sup>.

Esto es muy claro en los trabajos de Foucault, y será una de las claves programáticas del trabajo del grupo. Además ayuda a matizar lo anterior, aunque la gubernamentalidad sea considerada una mentalidad o racionalidad de gobierno, tal racionalidad está extendida fuera de los límites del Estado. De modo que analizarla, no equivale a estudiar las acciones del Estado, sino las nuevas formas de gobierno de la conducta.

C) La evaluación es propia de esta mentalidad. Una de las características claves de la gubernamentalidad como esquema general de pensamiento, consiste precisamente, en asumir la capacidad de mejora, en incluir en su interior su transformación permanente. Entonces, la

<sup>145</sup> MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*, p. 3.

evaluación, la autoevaluación de los procesos gubernamentales -quizás hoy diríamos ‘las prácticas de mejora continua’- son parte de esta forma general de pensamiento y no una réplica externa. No hay que pensar entonces que toda puesta en análisis de una práctica gubernamental ofrezca en sí misma una condición crítica; pues hay una condición intrínseca de generación de auto-crítica al interior de la Razón Gubernamental<sup>146</sup>.

D) El gobierno a distancia, o gobierno indirecto, pareciera ser una de las estrategias privilegiadas de esta racionalidad. En primer lugar el carácter descentrado de la conducción de conductas, requiere que se observen las prácticas de gobierno distribuidas en agencias y procedimientos más allá del Estado. En este sentido, Miller y Rose recogen la idea de un gobierno a distancia, adaptando la noción de acción a distancia de Bruno Latour. Dentro de estas formas a distancia tiene un papel principal la autoregulación o autodisciplina<sup>147</sup>.

E) La gubernamentalidad debe entenderse como una programática del poder. Este es un paso importante para entender la *condición política expansiva* de la gubernamentalidad, como también su relación con el neoliberalismo contemporáneo. Attendamos a lo que plantean Miller y Rose.

La gubernamentalidad es programática no simplemente porque uno puede ver la proliferación de programas más o menos explícitos para reformar la realidad - informes de gobierno, white papers, green papers, documentos de empresas, sindicatos, financistas, partidos políticos, organizaciones benéficas y académicos proponiendo este o aquel plan para lidiar con este o aquel problema. Esto es también programático en cuanto se caracteriza por un eterno optimismo en que un dominio o una sociedad pueden ser mejor administrados o más efectivamente, que la realidad es, de alguna manera u otra, programable<sup>148</sup>.

Veo aquí dos relaciones que se pueden discutir, pero que enlazan muy bien con esto que acabamos de leer. Por una parte este carácter programático, y la *voluntad de reforma de la realidad* es muy coherente con lo que Foucault había notado en el ordoliberalismo alemán. Es decir que como el mercado no se genera naturalmente es necesario generar y administrar las condiciones de mercado, para su correcto funcionamiento. Aquí hay algo que en Foucault está bastante más claro y que el grupo no plantea con tanta claridad: estas técnicas de gobierno fuera del Estado, esta transformación del ciudadano trabajador en ciudadano consumidor –que ha

<sup>146</sup> Ver MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*, p. 4.

<sup>147</sup> Aquí hay una discusión no explorada entre Pasquino y Rose. Mientras para Pasquino como he mencionado el tema de la autodisciplina apunta a la ética protestante, y desde el punto de vista teórico apunta a los análisis de Weber. Para Rose la ética protestante del trabajo ha dejado de estar vigente en los nuevos procesos de ‘gobierno de las almas’. “*En la última década se han alterado decisivamente las imágenes más poderosas de las funciones económicas del ciudadano. La vieja ética económica, la tan aclamado ‘Ética protestante del trabajo’, había proclamado un conjunto de valores para el trabajador en los que el trabajo duro era bien moral personal y social (...). Pero semejante ética es inoperable con las obligaciones que ahora se conceden a los ciudadanos en la vida social y el trabajo*” ROSE, Nikolas. *Governing the Soul. The shaping of the private self*. Free associations book, Londres, 1999, p. 103. Aquí Rose apunta a la transformación del ciudadano trabajador en ciudadano consumidor, con lo que declara nula la ética protestante. Aunque como se ha planteado antes el Problema de la autodisciplina, al menos para Pasquino, se encuentra precisamente en este tipo de ética.

<sup>148</sup> MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*, p. 4.



denunciado Rose- o la generación de una ciudadanía empresarial, como técnica de gobierno de sí, son precisamente procesos de extensión de la racionalidad mercado al conjunto social. Pero además la esperanza, o el supuesto optimista, que aquí se describe, funcionan con el principio propuesto por Hayek y recogido por el neoliberalismo austro-norteamericano. Me refiero a la *catalaxia*, principio contrapuesto al antinaturalismo del ordoliberalismo alemán, según el cual, el mercado aunque no tiene un carácter natural y requiere intervención política, obedece a una 'organización espontánea'<sup>149</sup>. De este modo no habría un orden económico natural, pero sí, un orden espontáneo que termina por formarse con -o a pesar de- la intervención. Este elemento no fue analizado por Foucault, y aunque estos trabajos de los *Studies in governmentality* no aluden directamente a estos bloques teóricos neoliberales, me parece que la condición programática es compartida por ambas formas del neoliberalismo aunque por razones opuestas. Los ordoliberales, porque consideran que la realidad económica puede construirse y administrarse; y los austro-norteamericanos porque suponen un diseño espontáneo que terminará por imponerse. Con todo, esta condición programática de la gubernamentalidad es una de las claves del planteamiento

F) Las 'políticas' corresponderían una nueva forma de gobierno. Es uno de los temas anunciados aunque después no suficientemente desarrollados teóricamente por el grupo de investigación. Se refiere al estatus de lo que en inglés se conoce como las *policy*, y su relación con las clásicas estrategias de policía. Me interesa este punto pues se ajusta muy bien a la propuesta que he hecho de que es necesario entender que las tecnologías de gobierno tienen una dinámica de superposición y desplazamiento.

Es cierto que las primeras formas de gubernamentalidad en Europa se realizaron bajo el nombre de la ciencia de la 'policía' (police) y que 'policía' (pólice) y 'políticas' (policy) comparten una raíz común. Pero el análisis de las políticas (policy) sugerido por el concepto de gobierno implica que la existencia de un campo de preocupaciones denominado 'políticas' (policy) debe tratarse en sí mismo como algo a ser explicado<sup>150</sup>.

Los paréntesis de la cita anterior los he puesto para destacar una diferencia que en el castellano es difícil de explicitar sin una explicación adicional<sup>151</sup>, así mismo traduzco *policy* por políticas, aludiendo a lo que puede considerarse en la literatura general las 'políticas públicas' – aunque

<sup>149</sup> Ver HAYEK, Friedrich. *The Results of Human Action but not of Human Design*. En «Studies In Philosophy, Politics And Economics». Chicago University Press, Chicago, 1967, pp. 96-105. Un análisis interesante de estas temáticas en relación las propuestas de Foucault puede encontrarse en DARDOT, Pierre; LAVAL Cristian. *La nueva Razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013, pp. 160-164.

<sup>150</sup> MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*, p. 3.

<sup>151</sup> Como es de conocimiento amplio, la voz *policy* se aplica preferentemente a programas que buscan intervenir en un segmento específico de la sociedad. No se trata de 'la política' en general en cuanto actividad de construcción y discusión general de la sociedad en la que participan los distintos actores y sectores sociales; sino de políticas, es decir, programas y estrategias diseñados para moldear ciertos fenómenos sociales, como por ejemplo las políticas educativas. En el que tienen un protagonismo los diseñadores políticos, más que los actores sociales. La novedad es que usualmente se ha identificado *policía* con *policy*, mientras que aquí se anota un cambio substancial entre ambas.

aquí conviene considerarlas más bien 'políticas gubernamentales', herederas de las estrategias de policía más clásicas que Foucault analizó. Estas estrategias de policía eran preferentemente estatales, mientras que las 'políticas' son gubernamentales, en el sentido de que no se realizan exclusiva o preferentemente por el Estado. En tal sentido, aunque la conexión con las ciencias de policía es evidente, debería considerarse a estas nuevas 'políticas' con un estatus completamente diferente. Y de hecho según estos autores como algo que queda por explicar en su especificidad. Es una perspectiva interesante: las *policy* no son *police*. Si extendemos el análisis foucaulteano se podría decir que mientras las técnicas de policía eran características de la Razón de Estado, las *policy* son más bien expresión de una tecnología de gobierno diferente: la biopolítica y también expresión de una Razón Gubernamental. Por supuesto este es un paso que los *Studies in governmentality* no dieron explícitamente, en buena medida, me parece, porque no tenían un acceso depurado al concepto de biopolítica propuesto por Foucault y como éste implicaba una tecnología de gobierno. Por otra parte, tampoco es un paso que haya dado Foucault, al menos desde el punto de vista léxico. Pero, en el estado actual de los discursos, convendría seguir esta sugerencia.

G) Analizar la representación de los hechos sociales. Esta es una de las características importantes en los estudios posteriores del grupo. Se trata de enfocarse en las maneras en que a través del lenguaje y de las prácticas de la gubernamentalidad llegan a representarse ciertos objetos sociales, y por lo tanto desde estas representaciones se concibe su gobierno.

"Conocer" un objeto de tal forma que puede ser gobernado es más que una actividad puramente especulativa: se requiere la invención de los procedimientos de la notación, formas de recoger y presentar las estadísticas, el transporte de estos centros donde los cálculos y juicios se pueden hacer y así sucesivamente. Es a través de tales procedimientos de inscripción que componen los diversos dominios de 'gubernamentalidad', que 'objetos' como la economía, la empresa, el campo social y la familia son representados en una particular forma conceptual y dispuestos como susceptibles de intervención y regulación<sup>152</sup>.

Este tipo de representación tiene como primer efecto, que estos 'objetos sociales', aparecen como mesurables y determinables; segundo como gobernables y tercero, que puedan aplicarse sobre ellos estrategias de gobierno y autodisciplina. Este será un camino de investigación seguido por varios estudios posteriores, es decir, la forma en cómo la gubernamentalidad representa por ejemplo a las familias<sup>153</sup>, y los modos de intervención que desde tal representación genera. O también como se representan las comunidades<sup>154</sup>, las formas de

<sup>152</sup> MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*, p. 5.

<sup>153</sup> Ver ANDERSEN, Samantha. *Reflexive governance and child sexual abuse: liberal welfare rationality and the Cleveland Inquiry*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 1, 1996. Sobre la representación de las familias que genera la gubernamentalidad liberal a partir del estudio de caso de abuso sexual en Cleveland. También BELL, Vikki. *Governing childhood: neo-liberalism and the law*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993. Sobre la relación paradójica entre individuo y familia en las políticas neoliberales.

<sup>154</sup> STENSON, Kevin. *Community policing as a governmental technology*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993. Sobre la idea de lo público en contraste con la promoción de la comunidad local como autogestora.

acción local<sup>155</sup>, y por supuesto la idea de un ciudadano y sujeto económico<sup>156</sup>. Este es un trabajo interesante que va de la representación a las estrategias de gobierno y que usualmente se acompaña de estudios aplicados. Con todo, no me parece que haya que suponer que exista una preeminencia de la representación sobre los dispositivos<sup>157</sup>. La impresión que tengo al analizar los diferentes materiales es que esto corresponde a una opción metodológica general, pero los materiales de investigación expuestos por el grupo no descartan lo que aquí he planteado antes: que es necesario asumir la codeterminación entre dispositivos y racionalidad. Es decir, una cierta racionalidad engendra tales dispositivos, pero en la medida que estos se desarrollan y mutan van afectando y construyendo la racionalidad de gobierno. No descarto, en todo caso que existan interpretaciones que asignen una mayor importancia a las racionalidades que a los dispositivos, como de hecho algunas críticas internas incluso han apuntado<sup>158</sup>.

H) Evitar una teoría general de la sociedad. Este es un rasgo bastante extendido y al que los autores del grupo invocan en diversas ocasiones. Creo que puede explicarse en algunos pasos. En primer lugar, me parece que estos autores buscan asumir la perspectiva de Foucault, que es racio a proponer teorías generales, paradigmas<sup>159</sup>, o consideraciones sistémicas<sup>160</sup>. En

<sup>155</sup> CRUIKSHANK, Barbara. *Revolutions within: self-government and self-esteem*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993. Sobre la representación de las mujeres en los programas de exclusión y pobreza en California, y el discurso del *empowerment* como estrategia gubernamental de autoempredimiento.

<sup>156</sup> En este tema podrían darse varios ejemplos, desde luego el artículo de 1990 que se ha venido citando y que nos ha ayudado para caracterizar un programa general de trabajo del grupo. Pero también ROSE, Nikolas. *The death of the social Re-figuring the territory of government*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 3, 1996. O el trabajo posterior que está en una línea de giro, hacia una perspectiva mucho más biológica, pero mantiene este tipo de análisis sobre la representación del sujeto en cuanto ciudadano. ROSE, Nikolas; NOVAS, Carlos. *Biological citizenship*. En ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen J, (eds.) «*Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*». Blackwell Publishing, Oxford, pp. 439-463. 2004.

<sup>157</sup> Hay que recordar que Foucault tomó distancia de las representaciones del poder para centrarse en sus prácticas. Aquí estamos hablando de representaciones muy diferentes a estas de las que se distanció Foucault. Aquellas respondían a las representaciones que nos hacemos del poder; en cambio éstas son representaciones que las racionalidades de gobierno forman sobre los sujetos. Es decir no la forma en que nos representamos el poder; sino las formas en que el poder se representa a los sujetos y los determina como objetos gobernables.

<sup>158</sup> Ver por ejemplo STENSON, Kevin. *Beyond histories of the present*. «Economy and Society». Vol. 27, N° 4, 1998.

<sup>159</sup> «Por eso no pretendo describir un paradigma del poder. Me gustaría señalar la forma en que distintos mecanismos de poder funcionan en la sociedad, entre nosotros, dentro y fuera de nosotros. Quisiera saber de qué manera nuestros cuerpos, nuestras conductas cotidianas, nuestros comportamientos sexuales, nuestro deseo, nuestros discursos científicos y teóricos se vinculan a numerosos sistemas de poder, que a su vez están ligados entre sí». FOUCAULT, Michel. *Un dialogo sobre el poder*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Paidós, Barcelona, 1999, p. 64.

<sup>160</sup> «En primer lugar, el análisis de esos mecanismos de poder que hemos comenzado hace algunos años y proseguimos en estos días no es en modo alguno una teoría general del poder. No es una parte y ni siquiera un esbozo de una teoría semejante. Con este análisis se trata simplemente de saber por dónde pasa la cosa, cómo pasa, entre quienes, entre qué puntos, de acuerdo con qué procedimientos y con qué efectos. Por lo tanto, no podría ser a lo sumo, ni querría ser, más que el bosquejo de una teoría, no de lo que es el poder, sino del poder, con la condición de admitir que éste no es justamente una sustancia, un fluido, algo que mana de esto o de aquello, sino un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyo papel o función y tema, aun cuando no lo logren consisten

consecuencia y como segundo elemento, me parece que estos autores buscan evitar la identificación de su trabajo al interior de síntesis generales del presente (postmodernidad, globalización, etc.)<sup>161</sup>. En tercer lugar, veo una especial distancia con las interpretaciones que usando las herramientas conceptuales de Foucault hipotetizan sociedades de control exhaustivo, totalitarias, o en permanente vigilancia, como una imagen hipertrofiada de la sociedad disciplinaria, o “*convocar la imagen de una sociedad totalmente administrada*” donde “*todas las regiones del cuerpo social pueden ser penetradas*” hasta “*las minucias de la existencia*”<sup>162</sup>. Finalmente, mi opinión al respecto, es que esta propuesta podría matizarse tomando en cuenta dos elementos. En primer lugar, que al referirse a este tipo de temas Foucault identificó lógicas dominantes, no necesariamente una teoría general que pueda explicar a todo evento el ejercicio del poder en la actualidad; pero de hecho, sí una forma de articulación de las tecnologías de poder con un tipo de relaciones muy específicas, y que en más de una ocasión llamó ‘sociedad de seguridad’ y ‘economía general del poder’<sup>163</sup>. El punto de inflexión, me parece, está en que tal descripción general del poder no implica la existencia del poder como sustancia, sino que lo considera una serie de relaciones históricas y por lo mismo transformables. Esto es de especial importancia en el análisis del neoliberalismo contemporáneo, que no puede ser abordado sólo a partir de la experiencia de programas locales, sino que implica también una serie de estrategias globales. En tal sentido los estudios aplicados realizados por la *History of the Present Network* son un insumo inestimable para esta tarea, y no conviene reducirlos a un catálogo de casos, que podría ser el peligro antagónico al de las síntesis generales.

### 2.2.2. El gobierno de sí

Este aspecto toma mucha fuerza, a partir de la convicción de que el gobierno no es realizado únicamente por el Estado, sino que hay una serie de ‘mecanismos’ a través de los cuales se gobierna. Creo que está bastante claro que se trata de una idea de raíz foucaultiana, que hoy recibe bastante consenso, aunque probablemente en los primeros años de la *History of the Present Network* requiriera de mayor insistencia.

El *self-government* será uno de los ejes en que se articulara el trabajo de la *History of the Present Network*. Y con razón, pues entregará una serie de elementos valiosos, que a la larga terminarán por coincidir con la figura del *homo oeconomicus* planteado por Foucault. Para ejemplificar con algunos temas interesantes, menciono el estudio del discurso del *empowerment* para sujetos y

---

precisamente en asegurar el poder”. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 16.

<sup>161</sup> Ver por ejemplo MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*, p. 8ss.

<sup>162</sup> MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*, p. 9.

<sup>163</sup> “¿Podemos decir que en nuestras sociedades la economía general de poder está pasando a ser del orden de la seguridad? Querría hacer aquí una suerte de historia de las tecnologías de seguridad; tratar de ver si se puede hablar realmente de una sociedad de seguridad. Sea como fuere, al hablar de sociedad de seguridad querría simplemente saber si hay, en efecto, una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o, en todo caso, está dominada por ella”. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*, pp. 26-27.

sectores excluidos o vulnerables<sup>164</sup>; la representación del riesgo y la vulnerabilidad<sup>165</sup>; o la exhortación a la resiliencia como conducta deseable<sup>166</sup>. Todas estas aparecen como facetas de una nueva subjetividad ético-política<sup>167</sup> que permite el gobierno de los sujetos amoldándolos al modelo androeconómico, es decir, estimulando la competencia, el sorteo de obstáculos del medio ambiente, la gestión de los propios impulsos, la relación con lo que se asume como conductas desviadas. Pero al mismo tiempo aparece como un nuevo 'catálogo de virtudes' como otras nuevas virtudes gestionales. La producción del sí mismo, entonces, opera a través de la promoción de discursos, que incluso parecen tener ciertos componentes de resistencia. Por ejemplo, los discursos del *empowerment* —cada vez más traducido como 'empoderamiento'— se sustentan en una toma de posesión de capacidades por parte de los sujetos. En muchos casos, esta toma de posesión de capacidades aparece como una reivindicación o bandera de lucha, pues se trataría de un proceso en el que los sujetos son más capaces, deciden por sí mismos y actúan por sí mismos. Teniendo lo anterior por cierto, es posible ver que se trata también de una heroización de la gestión de sí, no tan distinta a la imagen del hombre-empresa: un sujeto que tiene que hacerse cargo de su propia vida gestionando sus capacidades, invirtiendo en sus posibles talentos y oportunidades. En esta línea de trabajo hay todo un proceso muy interesante que consiste en formular nuevas virtudes sociales, que muestran un perfil ético adaptado a las condiciones sociales de competencia, segmentación social, pérdida de terreno del Estado, gestión localizada, etc. La *History of The Present Network* dedicará una línea de trabajo completa a la producción de este nuevo sujeto, que calificará en diversas ocasiones como sujeto neoliberal, *homo oeconomicus*, sujeto empresarial. Se trata de técnicas de gobierno de sí y uno de los componentes esenciales del gobierno, al mismo tiempo que una novedad. Es decir se trata de una figura social generalizada relativamente nueva que significa un cambio respecto a figuras sociales anteriores. Una nueva forma de sujeto.

<sup>164</sup> Ver Nuevamente CRUIKSHANK, Barbara. *Revolutions within: self-government and self-esteem*.

<sup>165</sup> Ver O'MALLEY, Pat. *Risk, Power And Crime Prevention*. «Economy and Society». Vol. 21, N° 3, 1992. También consultar O'MALLEY, Pat. *Uncertain subjects: risks, liberalism and contract*. «Economy and Society». Vol. 29, N° 4, 2000.

<sup>166</sup> Ver O'MALLEY, Pat. *Resilient subjects: uncertainty, warfare and liberalism*. «Economy and Society». Vol. 39, N° 4, 2010.

<sup>167</sup> Rose más adelante llamará a esto precisamente una ethopolítica. "*Creo que esta economía de la esperanza es una dimensión de un cambio más amplio en lo que yo he denominado "ethopolitics". Por ethopolítica me refiero a los intentos de formar conducta en los seres humanos de acuerdo con sus sentimientos, creencias y valores, en definitiva, por actuar sobre la ética. En la política de nuestro presente, en particular en la reactivación de temas comunitarios, el ethos de la existencia humana — los sentimientos, la naturaleza moral o las creencias de las personas, grupos o instituciones — ha llegado a ofrecer el "medio" a través del cual la autonomía del individuo autónomo se puede conectar con los imperativos de buen gobierno. Si la "disciplina" individualiza y normaliza, y la "biopolítica" colectiviza y socializa, la "ethopolitics" se refiere a las técnicas de sí por las que los seres humanos deben juzgar y actuar sobre sí mismos para hacerse mejor de lo que son*". ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton University Press, New Jersey, 2007, p. 27. La distinción es interesante, aunque el esquema disciplinas, biopolítica, ethopolítica como normalización, colectivización y autoregulación, además de demasiado mecánico no parece tampoco consistente con el análisis de Foucault. En realidad si tomamos en cuenta el problema de la hermenéutica del sujeto, la *ekrateia* y las técnicas de sí, habría que decir que esto que Rose llama ethopolítica es una condición transversal al gobierno, en sus diferentes tecnologías, y está presente tanto en la biopolítica como en el poder pastoral.

Para explicar este cambio, Pasquino en 1986 relaciona las disciplinas con la ética protestante según la perspectiva weberiana y considera que concebir la ética protestante como autodisciplina es clave para entender los modos de gobierno del sujeto.

Tal vez deberíamos preguntarnos si la disciplinas, por un lado, y la ética protestante del trabajo, por otro, no representan algo así como las dos caras de nuestra modernidad, y si no es acaso respecto a su articulación que ha llegado a asumir una existencia concreta la asociación política y el ejercicio del poder que llamamos el Estado, o, como creo que deberíamos llamarlo, la estatalización del 'gobierno'<sup>168</sup>.

Pasquino, incluso aludirá al trabajo posterior de los cursos de Foucault sobre las técnicas de sí en la antigüedad. Por el contrario, Rose en 1990 considera que la ética protestante no aplica, en el nuevo escenario del ciudadano consumidor y elige la idea del 'gobierno a distancia' o 'gobierno indirecto' de Latour, para tratar de explicar estas técnicas de sí. En 1993 Rose insistirá en esta perspectiva de describir las técnicas de sí como 'un gobierno indirecto'<sup>169</sup>. Aunque en textos más recientes apela a la condición soterialógica de esta ética para relacionarla con una posible ethopolítica actual<sup>170</sup>. Esta fórmula del *gobierno indirecto* me parece que no alcanza mayor adhesión entre otros investigadores, aunque en dos trabajos puntuales Thomas Lemke<sup>171</sup> y David Fridman<sup>172</sup> la recogerán precisamente para explicar algunas ideas del *Nacimiento de la biopolítica*<sup>173</sup>. El texto de Pasquino, ya en esta temprana fecha alude también a la bivalencia de las prácticas de sí, en cuanto la *ekrateia* permite constituir una maestría de sí mismo<sup>174</sup>. Vale la pena tomar en cuenta esta precaución política de Pasquino, pues algunos de los trabajos en esta línea no muestran con claridad esta bivalencia, y parecen asignarle a estas técnicas de producción del sujeto un estatuto demasiado robusto. Burchell y Gordon ensayarán asignando la necesidad de un gobierno de sí a la formación de la condición liberal. Primero, respecto al

<sup>168</sup> PASQUINO, Pasquale. *Michel Foucault*, p.39.

<sup>169</sup> ROSE, Nikolas. *Government, authority and expertise in advanced liberalism*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.

<sup>170</sup> Ver especialmente las últimas páginas de ROSE, Nikolas. *Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital*. En «Social Theory & Health». Vol. 5. N° 1, pp 3–29

<sup>171</sup> LEMKE Thomas. 'The birth of bio-politics': *Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality*. «Economy and Society». Vol. 30, N° 2, 2001.

<sup>172</sup> FRIDMAN, Daniel. *A new mentality for a new economy. performing the homo economicus in Argentina (1976–83)*. «Economy and Society». Vol. 39, N° 2, 2010.

<sup>173</sup> Parece una elección poco afortunada, incluso para Rose. En primer lugar porque un gobierno indirecto puede inducir la imagen de un sujeto o centro del gobierno, que mueve los hilos, idea precisamente contraria a lo que se viene planteando. Y por otra parte porque el propio Foucault ha propuesto unas categorías y unas explicaciones más simples. Me refiero a la idea que existen unas técnicas de sí, o de sí mismo, que permiten que el propio sujeto se construya y, por otra parte, que el poder se ejerce en la actualidad a través de regulaciones generales y ambientales, más que a través de coacciones directas. La idea de unas prácticas de sí, además recoge la ambivalencia de estas prácticas: son prácticas que pueden ser consideradas de subjetivación, o de subjetividad, es decir de conducción de la conducta de un sujeto, o como un proceso de autoconstrucción. Pero además muestra que las 'prácticas de sí' no son privilegio de la gubernamentalidad; sino que se trata de un espacio que desde antiguo ha albergado las tensiones del poder y del sujeto. Esta categoría 'prácticas de sí' ya está en circulación entre los investigadores del grupo, por lo cual parece innecesaria la propuesta de un gobierno indirecto. Me parece que Fridman y Lemke se apoyan en Rose y propagan la explicación del primero.

<sup>174</sup> PASQUINO, Pasquale *Michel Foucault*, p 44.

pensamiento liberal más clásico -y siguiendo a Paul Veyne-, Burchell nos recuerda algunas ideas de Adam Ferguson sobre la formación de subjetividad política.

Cuando somos gobernados, cuando nuestro comportamiento es gestionado, dirigido o conducido por otros, no llegamos a ser objetos pasivos de una determinación física. Para gobernar a los individuos hay que llevarlos a actuar y a alinear su voluntad particular con fines impuestos mediante restringir y facilitar modelos de posibles acciones. Gobierno presupone y requiere la actividad y la libertad de los gobernados<sup>175</sup>

Gordon, por otra parte y nuevamente mostrando su cercanía a *El nacimiento de la biopolítica* alude a uno de las explicaciones foucaulteanas relacionando la necesidad de un gobierno de sí, con las ideas sociológicas del ordoliberalismo alemán.

Alexander von Rüstow, designa significativamente esta política como una Vitalpolitik, o 'vital policy'. Propone que se estructure el conjunto entero de la vida individual como la búsqueda de una gama de diferentes empresas: relación de una persona consigo misma, su actividad profesional, familia, propiedad personal, medio ambiente, etc., a todo esto se le puede dar el ethos y la estructura de la forma-empresa. Esta 'vital policy' promoverá un proceso de 'creación de valores éticos y culturales' dentro de la sociedad<sup>176</sup>

Es importante tomar en cuenta esta diversidad de explicaciones. Pues en realidad el grupo no maneja una explicación unitaria sobre las técnicas de sí; sino un diagnóstico común. Estas prácticas forman parte central del gobierno, la manera en que la gubernamentalidad actúa requiere de esta forma particular de subjetivación política.

Entonces podemos resumir algunas características de esta línea de trabajo. La gubernamentalidad produce el gobierno de los sujetos no a través de coacciones y mecanismos directos sobre los sujetos sino por medio de ciertas condiciones ambientales, que necesitan de la libertad de los sujetos para llevarse a cabo. Uno de los mecanismos claves será entonces la producción de representaciones sociales que pueden ser gobernables. Entre estas representaciones destacan la imágenes que los sujetos puedan presentarse a sí mismos. Estas imágenes deben ser concordantes con la forma general de gobierno que se quiera realizar. Los métodos de producción de estas subjetividades pueden considerarse 'técnicas de sí'. Estas técnicas en el contexto del liberalismo avanzado o neoliberalismo se orientan a formar una representación ético-política y psicológica de un sujeto gestor de sí mismo. Ahora bien, no hay que olvidar que las técnicas de sí son bivalentes, pues encierran siempre la posibilidad de que el sujeto subvierta las representaciones sociales generales, generando sus propias prácticas de sí o resignificando aquellas prácticas sociales generales. Me parece que pueden seguirse los artículos de Graham Burchell para una perspectiva general de la línea de trabajo en cuanto a la producción del sujeto, y para ver casos aplicados y algunos tópicos concretos más desarrollados, se pueden seguir los estudios de Pat O'Malley.

<sup>175</sup> BURCHELL Graham, Peculiar interests: *civil society and governing 'the system of natural liberty'*. En BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «Foucault Effect. Studies in governmentality». Chicago Press, Chicago, 1991, p. 119.

<sup>176</sup> Ver GORDON, Collin. *Governmental rationality: an introduction*, p.42.

### 2.2.3. Políticas públicas, reformas neoliberales, economía política

Además de la línea de análisis del *gobierno de sí* en lo que podríamos llamar hoy una ética neoliberal, podemos seguir la línea de análisis en la que insistía Procacci ya en 1979, es decir, el análisis del gobierno de la pobreza y en general de las políticas públicas. Si atendemos además a la sugerencia de Rose estas *policy* serían precisamente la clave para entender el nuevo campo que es el gobierno. Aunque esta sugerencia de Rose me parece que no ha sido lo suficientemente explorada.

Sobre las políticas públicas hay varios trabajos interesantes. En general se sigue la lógica de mostrar cómo estas políticas públicas van cambiando: no hay que esperar una descripción general de este cambio ni una explicación general de tales transformaciones; sino más bien, el ejercicio de mirar una política en particular y descubrir un rasgo específico de gubernamentalidad en estas mutaciones. Es el caso del artículo de Dean Mitchell en 1992 *‘A genealogy of the government of poverty’*<sup>177</sup>. Es cierto que Mitchell tiene ciertas tensiones con algunas ideas del grupo; pero este artículo sigue bastante las líneas generales de trabajo y continúa también en bastante sentido el trabajo anterior de Procacci. Otro tanto en esta línea lo anota Pat O’Malley con *‘Risk, power and crime prevention’*<sup>178</sup> que analiza ciertas transformaciones de los programas de administración o prevención del crimen, a través del acento sobre el problema del riesgo, que será un tema característico de muchos otros artículos; de modo que confieren a la administración del riesgo un carácter definitorio de la Razón Gubernamental. Sobre la transformación de los sistemas de bienestar, asunto que me parece de primer orden, encontramos el trabajo de Patrick Ring sobre los nuevos sistemas de pensiones en el Reino Unido<sup>179</sup>. Y Thomas Osborne en *‘On liberalism, neo-liberalism and the ‘liberal profession’ of medicine’*<sup>180</sup>, se dedica al tema de las relaciones entre gubernamentalidad y medicina, centrándose en el problema de la administración médica en el proceso neoliberal británico. Vale la pena volver sobre estos dos últimos artículos pues salen del contexto generalizador de ‘sociedades liberales avanzadas’ para enmarcar el análisis en las transformaciones específicas relacionadas con el thatcherismo<sup>181</sup>. Además se trata de políticas

<sup>177</sup> MITCHELL, Dean. *A genealogy of the government of poverty*. «Economy and Society». Vol. 21, N° 3, 1992.

<sup>178</sup> O’MALLEY, Pat. *Risk, Power And Crime Prevention*. «Economy and Society». Vol. 21, N° 3, 1992.

<sup>179</sup> RING, Patrick. *Governance and governmentality: a discussion in the context of UK private pension provision*. «Economy and Society». Vol. 39, N° 4, 2010.

<sup>180</sup> OSBORNE, Thomas. *On liberalism, neo-liberalism and the ‘liberal profession’ of medicine*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.

<sup>181</sup> En principio podría suponerse que este sería un elemento más recurrente en el análisis, pero me parece que se evita bastante realizar estas conexiones políticas evidentes y concretas. Incluso así, hay algunos otros artículos y fuentes que tratan explícitamente sobre la relación entre gubernamentalidad y el thatcherismo. Ver, por ejemplo JOHNSON, Terry. *Expertise and State*. En GANE, Mike; JOHNSON, Terry. *Foucault’s new domains*. Routledge, London, 1993. Es uno de los pocos artículos que parte de inmediato con el horizonte del thatcherismo explícitamente a la vista y como contexto principal del análisis. También. HUNTING, Ian. *Personality as vocation. The political rationality of the humanities*. En GANE, Mike; JOHNSON, Terry. *Foucault’s new domains*. Routledge, London, 1993. También se toca el tema en BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas. *Foucault and political reasons. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. The



generales que se aplican al conjunto de población como la política sanitaria y de pensiones. Pueden revisarse los números de *Economy and Society* y se encontrarán una serie de ejemplos en esta línea, no pretendo hacer un resumen de cada uno de estos artículos: lo que quiero destacar aquí consiste en que el problema de la transformación de las políticas públicas es un bloque temático fuerte al interior del grupo y una de las líneas de fuerza desde el artículo de Procacci en 1979. No puede reducirse entonces la perspectiva de trabajo, a una especie de analítica del sujeto gubernamentalizado; aunque toda la dimensión de ‘las técnicas de sí’ haya resultado más llamativa, esta dimensión de análisis de dispositivos sociales específicos ha estado siempre presente en el trabajo de este grupo. Muchos de los artículos iniciales analizarán el contexto británico; pero posteriormente hay análisis también sobre algunas reformas políticas en Estados Unidos<sup>182</sup>, Canadá<sup>183</sup>, Nueva Zelanda<sup>184</sup> y Australia<sup>185</sup>. También algunos otros análisis,

---

University of Chicago Press, Chicago, 1996. El que realmente incorpora el thatcherismo al análisis es Rose. Ver ROSE, Nikolas. *Powers of freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Hay que decir, además, que es uno de los pocos libros unitarios, que no son sólo recopilación de artículos anteriores. La perspectiva de Rose es oscilante, en algunos textos iniciales como *Governing Economic Life*, que aquí he comentado, prefiere hablar de sociedades neoliberales avanzadas, con una descripción en realidad bastante vaga en relación a otros investigadores de este mismo grupo. pero en otros textos apunta directamente al neoliberalismo en el contexto británico. Y especialmente en *Powers of freedom* realiza un análisis crítico mucho más comprometido del que muestra en artículos anteriores.

<sup>182</sup> Ver Davies, William. *Economics and the ‘nonsense’ of law: the case of the Chicago antitrust revolution*. «Economy and Society». Vol. 39, N° 1, 2010. Analiza la ley antimonopolios en Estados Unidos. Su análisis de esta legislatura confirma la tesis de Foucault sobre la racionalidad neoliberal, en cuanto que el Estado y la política pública actúan como facilitadores de las condiciones de mercado.

<sup>183</sup> Ver MITCHELL, Katharyne. *Transnationalism, neo-liberalism, and the rise of the shadow state*. «Economy and Society». Vol. 30, N° 2, 2001. Propone una interpretación del programa de inmigración de negocios en Canadá a partir de la década de 1980. Este programa implicó el uso de organizaciones de voluntariado que terminaron por crecer y cubrir gran parte de la demanda de beneficios sociales de la población, de modo que sirvió como palanca de legitimación para la reversión de una serie de programas estatales. Algunos han llamado a esto el ‘Estado en la sombra’, aunque obedece a una delegación de los sistemas de bienestar, que afianzan la política neoliberal, y generan sus propios objetivos mucho más que ajustarse a los intereses del Estado.

<sup>184</sup> LARNER, Wendy. *The legacy of the social: market governance and the consumer*. «Economy and Society». Vol. 26, N° 3, 1997. Un artículo imprescindible, que además puede ayudar a animar un debate con algunas posturas de Rose —en las que reinterpreta la idea de ‘ciudadanía social’ propuesta por Marshall— sobre ‘la muerte de lo social’ como resultado de la gubernamentalidad neoliberal. En el artículo, Lerner explora la experiencia neozelandesa de una imagen de sí mismo o subjetividad como producto de la gubernamentalidad neoliberal, identificando algunas imágenes de consumidor. La imagen del consumidor, es para la autora un punto principal de afianzamiento de la gobernanza neoliberal. Ahora bien esta imagen implica no la muerte de lo social, sino la transformación del campo de lo social. Analiza la industria de telecomunicaciones neozelandesa, y como una imagen de consumidor aspira a nivel general a una comunidad de consumidores, que equivale a una nueva forma de lo social. En este caso el Estado de bienestar y la condición de derechos sociales, son cambiados por una forma social generalizada de comunidad de consumidores y por supuesto unos nuevos derechos del consumidor. Creo que este es un camino de análisis con muchos frutos por recoger.

<sup>185</sup> A propósito de la política indígena O’MALLEY, Pat. *Indigenous governance*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 3, 1996. Además hay un número completo de *Economy and Society* que analiza la realidad australiana y que entrega datos interesantes, aunque me inclino a mirar con cautela este número, pues en muchas ocasiones los planteamientos están más cerca del análisis autoevaluativo del planificador social, que de una genealogía crítica de la biopolítica neoliberal. Particularmente la introducción de Deborah Tyler y David Mc Callum declara explícitamente que ven la idea de

aunque más arriesgadas se enfocan en formas de gubernamentalidad en los procesos chinos de generación de una economía de mercado<sup>186</sup> y artículos puntuales sobre Argentina<sup>187</sup>, Suecia<sup>188</sup> y Nepal<sup>189</sup>.

Quisiera destacar el artículo de Kevin Stenson, “*Community policing as a governmental technology*”; pues es un texto que sirve de *bisagra* entre la política pública y la gubernamentalidad no pública. Vale la pena detenerse en este asunto. El artículo presenta algunas problemáticas sobre pensar la comunidad y lo público como dos esferas distintas, a partir de las políticas del neoliberalismo británico. En particular de lo que Stenson llama las *Community policing*. Aquí la idea de comunidad no debe desviarnos. Se trata de la gestión, autogestión, o gestión delegada de los ‘asuntos comunes’ por la comunidad local. Es un discurso en principio interesante. No obstante en la práctica gubernamental implica que la desaparición del concepto de lo público resulta útil para eliminar la acción del Estado. De manera que mucho de lo que antes era parte de la gestión de lo público, ahora puede hacerse cargo la localidad, el municipio, o incluso la asociación de vecinos. A Stenson le interesa el problema del control policial, el control del crimen y las policías privadas; pero el asunto va más allá de este tema. Este traspaso de poder y descentralización administrativa redundando en la privatización de estos problemas comunes y en su manejo, por lo tanto, siempre puntual. A este manejo atomizado, le siguen resultados atomizados y segmentados, de modo que -para seguir con los ejemplos de Stenson- un pueblo que es parte de una conurbación mayor puede manejar la delincuencia y el desorden público en estándares mucho mayores que el pueblo siguiente, de modo que la ‘seguridad pública’ como tal se atomiza y segmenta en muchas unidades distinguibles y los efectos globales son cada vez más escasos. Creo que este análisis sirve de bisagra para mostrar algo que intuía Rose, no se trata sólo del examen de las nuevas formas de

---

gubernamentalidad de Foucault como una manera de ‘superar la dicotomía que ve en las ciencias sociales o un aliado del control social o una herramienta de emancipación’. Operan, en mi opinión, una cierta neutralización política del planteamientos, entonces la perspectiva de la gubernamentalidad funciona como instrumento técnico de análisis y mejora de programas específicos. Sobre la posición de Foucault en esta dicotomía, no creo que haya discusión posible. Revisar *Economy and Society*. Vol. 26, N° 2, 1997.

<sup>186</sup> Revisar el número especial de *Economy and Society*. Vol. 35, N° 4, 2006.

<sup>187</sup> FRIDMAN, Daniel. *A new mentality for a new economy. performing the homo economicus in Argentina (1976–83)*. «*Economy and Society*». Vol. 39, N° 2, 2010.

<sup>188</sup> LARSSON, Bengt. *Neo-liberalism and polycontextuality: banking crisis and re-regulation in Sweden* «*Economy and Society*». Vol. 32, N° 3, 2003. Aunque el autor no parece formar parte del grupo principal de investigadores propone algunos análisis interesantes sobre la crisis financiera sueca de 1990 y como la *gubernamentalidad liberal* está conceptualizada como *Gobernanza* en el ámbito de las finanzas. Señala algunas de las paradojas de la autorregulación del mercado en esta línea. Es un artículo que puede ser interesante para un análisis global y que puede ayudar a mostrar las relaciones entre gubernamentalidad y gobernanza que sugieren Laval y Dardot, para un análisis más contemporáneo. Ver DARDOT, Pierre; LAVAL Cristian. *La nueva Razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013.

<sup>189</sup> RANKIN, Katharine. *Governing development: neoliberalism, microcredit, and rational economic woman*. «*Economy and Society*». Vol. 30, N° 1, 2001. Analiza la práctica del microcrédito en Nepal, como instalación de estrategias de gubernamentalidad neoliberal (además de sesgo de género); de modo que se promueve a través de estas prácticas un tipo de ciudadanía (una ciudadanía social) que quizás podríamos calificar como de consumo-emprendimiento.

política pública (*police*) sino que estas nuevas políticas gubernamentalizadas (*policy*) tienen un estatus completamente diferente. Ya no son realizadas por el Estado; sino que distribuyen a través de lo que podría considerarse cierta gubernamentalidad corporativa y también -tomando prestada la categoría desde otras tradiciones teóricas-, lo que podría considerarse una gubernamentalidad producida desde la sociedad civil o como aquí plantea Stenson desde las comunidades locales. Las políticas públicas, lo que Foucault llamaba la policía, juegan un papel importante en el proceso de conformación de una política neoliberal. Pues se debe modificar una serie de políticas que obedecían a la Razón de Estado, para conformarlas a una Razón Gubernamental. Ahora bien una de las características de esto reside precisamente en que lo 'público' administrado por el Estado disminuye, y surgen formas de gestión corporativa, ambiental o técnica, y también local o comunitaria. Esto se refleja también en algunos de los temas de análisis de estos investigadores.

Nikolas Rose propone "*Government, authority and expertise in advanced liberalism*"<sup>190</sup>. Al igual que otros artículos vuelve a describir las intenciones del enfoque e intentar caracterizar sus rasgos más generales. Pero además le entrega un papel importante a la generación de '*expertise*' al interior del arte de gobierno. Esto se conecta con lo que planteaba antes Stenson pues precisamente, una de las formas de extender la gubernamentalidad fuera de la administración del Estado consiste en representar el gobierno como algo puramente técnico, que puede ser manejado en la medida que se cuenta con un cúmulo de conocimientos, experiencias y formas de 'saber hacer'. Precisamente esto que el management gubernamental llama '*expertise*'. Por otra parte, Andrew Barry en "*The European Community and European government: harmonization, mobility and space*"<sup>191</sup>, propone precisamente el análisis del discurso de la 'armonización' como un tema coherente con la gubernamentalidad. La armonización se encontraría entre la homogenización y la ultradiferenciación, es decir, como un modo de administración de los rangos diferenciales. Es interesante además que éste sea uno de los pocos trabajos que sale del contexto del Estado-Nación, en el que los estudios de gubernamentalidad siguen demasiado enmarcados. Este proceso de armonización, de administración de rangos diferenciales -o en un lenguaje más gerencial- de estandarización, es precisamente otro de los núcleos que permite la extensión de la gubernamentalidad fuera de los límites del Estado. En la medida que se consideran estandarizaciones generales y rangos establecidos técnicamente, cualquier institución o corporación puede administrar estos rangos, o incluso asumirse como una medida ambiental que todos los actores o agentes pueden asumir respecto de un determinado fenómeno.

<sup>190</sup> ROSE, Nikolas. *Government, authority and expertise in advanced liberalism*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.

<sup>191</sup> BARRY, Andrew. *The European Community and European government: harmonization, mobility and space*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.

## 2.2.4. Perspectivas, críticas y posiciones

La gubernamentalidad puede devenir una herramienta para el desarrollo político, no meramente una analítica. Eso es, la gubernamentalidad provee una técnica para el diagnóstico del gobierno existente. Por lo que, puede devenir un recurso analítico para el desarrollo de formas alternativas de gobierno que minimicen la dominación<sup>192</sup>

Ya a partir del año 1997 se proponen algunas críticas y autocríticas al interior del grupo. Las principales se relacionan con la neutralidad política aparente del enfoque de la gubernamentalidad. Es decir que no toma postura crítica frente a las condiciones de dominación o directamente que no las expresa en su calidad de condiciones de dominación; que no puede pasar de la descripción a la proposición; que está muy cercana al rediseño político, o que sus resultados en realidad son más productivos para quien diseña e implementa políticas, es decir, que sería un saber al servicio del poder, y también que se trata de un enfoque que no se soporta en una teoría general, y por lo tanto es un enfoque fácil de confundir con casuística. En resumen, una crítica débil al liberalismo y casuístico-descriptiva en términos epistémicos. Me parece que el artículo de 1998 de Kevin Stenson es especialmente útil para ejemplificar cada una de estas críticas. No está clara la identificación de Stenson con el grupo, pero su conocimiento del trabajo que realizan es bastante amplio como para pensar en una posición completamente externa. El artículo recibe el sugerente nombre de *“Beyond of the histories of the present”*<sup>193</sup>. Lo que me parece, muestra desde ya el deseo de situar el enfoque *más allá* del trabajo que ha venido realizando el grupo. Diez años después Ryan Walter insistirá en otro punto clave: una razón de gobierno o económica no explica por sí misma el desarrollo del liberalismo económico, es necesario que surja no sólo una Razón Gubernamental, sino de hecho una economía, unas condiciones y organizaciones materiales específicas<sup>194</sup>. Este es un punto clave como decía, porque se repetirá como crítica al trabajo del Grupo desde otros sectores<sup>195</sup>. Es una crítica razonable y justa a nivel general, aunque más bien superficial en lo específico; pues como se ha visto aquí, en el grupo de investigación no se descuida el análisis de las condiciones materiales, y hay toda una línea que trabaja en esta materia desde el artículo de Procacci en 1979. Es cierto que el término *Governmentality*, no es muy bueno para aclarar este punto y puede llevar a pensar en un trabajo orientado sólo en la ‘mentalidad de gobierno’. También es cierto que sobran los pasajes en que los autores del grupo presentan la Gubernamentalidad precisamente de este modo como una ‘mentalidad de gobierno’, lo que

<sup>192</sup> O’MALLEY, Pat. *Experimentos en gobierno. Analíticas gubernamentales y conocimiento estratégico del riesgo*. «Revista Argentina de Sociología». Año 5 Nº 8, 2007, p. 158.

<sup>193</sup> STENSON, Kevin. *Beyond histories of the present*. «Economy and Society». Vol. 27, Nº 4, 1998.

<sup>194</sup> WALTER, Ryan. *Governmentality accounts of the economy: a liberal bias?* «Economy and Society». Vol. 37, Nº 1, 2008.

<sup>195</sup> En Hispanoamérica hay que destacar el artículo de Pablo de Marín que ayuda por una parte a una descripción temprana del trabajo del grupo, y también a aclarar algunas críticas. Ver DE MARÍN, Pablo. *Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (O un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)*. En RAMOS, Ramón; GARCÍA Fernando. «Globalización, riesgo, reflexividad». CIS, Madrid, 1999.

tampoco ayuda y es responsabilidad de los propios investigadores del grupo. Pero una vez avanzados en el análisis y revisadas las investigaciones del grupo de manera amplia, esta imagen es insostenible, el grupo no sólo aspira analizar una racionalidad política; sino que describe y analiza sus dispositivos concretos, sus reformas sociales, los nuevos mecanismos de administración de la vida, de los recursos y de las poblaciones que se crean a partir de este 'estilo de pensamiento'. Aquí hay un tema interesante que reflexionar sobre lo que consideramos 'condiciones materiales', pues el grupo de trabajo, como he dicho, analiza condiciones materiales, aunque su análisis no sea precisamente o primeramente económico; pues le interesan los mecanismos de la conducción de conducta. Por eso mismo la dualidad 'razón de gobierno - condiciones materiales' no expresa el trabajo del grupo, que requiere hacer ingresar la subjetividad, las técnicas de sí, la construcción de sí mismo. La crítica de Walter es entonces razonable, en la medida que se piensa en esta dualidad; pero al mismo tiempo inaplicable, en la medida que el esquema de trabajo del grupo no depende de esta dualidad, sino de un juego de tres variables: Razón Gubernamental, dispositivos materiales y técnicas de sí. Como he dicho antes, me parece que hay que comprender estas tres líneas de trabajo desde los primeros artículos de 1979 y durante el periodo activo de la *History of the Present Network*. Atendidas estas críticas generales, quisiera dialogar con algunas de las críticas internas propuestas por O'Malley. Es un gesto interesante especialmente viniendo de O'Malley; pues si en el primero momento hay que destacar la influencia de Pasquino, Procacci y Donzelot, creo que durante el desarrollo de la *History of the Present Network* los nombres que me parecen más influyentes son Rose, O'Malley y Gordon. En tal sentido estas revisiones de O'Malley laten con una sonoridad especial. Me parece que algunas de ellas han sido recogidas ya desde la *History of the Present Network* y otras han quedado desplazadas, pero pueden sernos útiles: Se expresan primero en un texto de 1997<sup>196</sup>, aunque aquí me ayudo más de un artículo de 2003<sup>197</sup> publicado finalmente en castellano en la Revista Argentina de Sociología. Revista que ha hecho varios aportes en la difusión de este enfoque. Veamos cómo presenta estas críticas.

¿Cómo podemos operar con estas políticas? Puedo sugerir, aquí, que un análisis que bosqueje la literatura de la gubernamentalidad, una analítica gubernamental, ofrece una promesa considerable al respecto. Tal enunciado puede aparecer como una sorpresa, por varias razones: es común que la crítica gubernamental se niegue a comprometerse con políticas normativas, así como que se focaliza, principalmente, en el diagnóstico de programas gubernamentales y presta poca atención a las posibilidades de resistencia. Esto a veces ha sido interpretado como una forma de complicidad, o raramente como una crítica, si es que alguna vez emerge, de las respuestas de los regímenes de gobierno. Sin embargo, deseo proponer que no hay nada en la analítica gubernamental que la aleje del compromiso político o del desarrollo de alternativas futuras. Más bien, las dificultades son sólo con ciertas formas de demanda de verdad y de programas políticos de dominación que los regímenes de gobierno engendran<sup>198</sup>.

<sup>196</sup> O'MALLEY Pat, WEIR Lorna; SHEARING Clifford. *Governmentality, criticism, politics*. «Economy and Society». Vol. 26, N° 4, 1997.

<sup>197</sup> Según el testimonio de Nan Hunter, quien data el manuscrito en tal fecha, aunque no se publicará hasta algunos años después. Ver HUNTER, Nan. *Risk Governance and Deliberative Democracy in Health Care*. Georgetown law Journal, 2008, p 42, Nota 260.

<sup>198</sup> O'MALLEY, Pat. *Experimentos en gobierno*, pp. 154-155.

Como, se puede apreciar, hay una declaración explícita de las críticas que se le han hecho a este enfoque; pero también un reconocimiento de los límites del trabajo que se ha realizado. O dicho de otro modo, que tales críticas se afirman en un base efectiva, y no son sólo fruto de malos entendidos o lecturas parciales. O'Malley se enfoca en el problema de la falta de propuestas, que surge de un enfoque puramente diagnóstico y de la complicidad técnica que puede implicar esto respecto al poder. La postura de O'Malley es clara, el enfoque no tiene por qué alejarse ni del compromiso, ni de la posibilidad de oferta política. Se trata, por otra parte, de una crítica que podría hacerse -y que de hecho se le hace- al propio Foucault. Es una crítica fundada y seria. Y las preocupaciones de O'Malley sobre el posible *rendimiento político* de la gubernamentalidad son atendibles. Ahora bien, el lenguaje con el que responde O'Malley no me agrada demasiado, veo innecesario hablar de propuestas 'normativas'; se pueden hacer propuestas políticas sin tener que apelar a este concepto a la vez confuso y manoseado<sup>199</sup>. Pero entiendo lo que quiere plantear O'Malley. Todas estas herramientas son herramientas críticas de los sistemas de dominación, y en la medida que así funcionan, son instrumentos imprescindibles para cualquier proyecto alternativo. Es cierto que habría que preguntarse por las condiciones de una *altergubernamentalidad*. O'Malley señala sus distancias tanto con los componentes de dominación que implica el realizar gobierno, como con las demandas de verdad que implica asumir una teoría general de la sociedad<sup>200</sup>. Son razonables ambas cosas tanto la crítica como las precauciones y aquí hay que notar de hecho que se apunta en la dirección de un problema de importancia mayor. Veo que, mientras la 'analítica de la gubernamentalidad' puede ser complementada y rediseñada, en términos metodológicos, como una 'diagramática de las tecnologías del poder'; el problema general del gobierno para pasar a una perspectiva propositiva requerirá de algo más complicado. Una comprensión más amplia que no pueda confundirse con una teoría general de la sociedad y que sea capaz de construir formas de organización -quizás una idea más adecuada que la de gobierno- cada vez más alejadas de los modos de dominación y generar propuestas estratégicas que no se confundan con los espejismos de la normatividad. Todo esto por supuesto está más allá de las posibilidades

<sup>199</sup> Por ejemplo me resultan muy interesantes ciertas perspectivas del transfeminismo norteamericano, muy cercano a las perspectiva de Foucault, que plantea la noción de 'identidades estratégicas' como vehículo reivindicativo para la obtención de derechos sociales, pero sin una perspectiva normativa que solidifique tales identidades en géneros, o patrones subjetivos de conducta y autodefinición. Hay aquí alternativas políticas que no tienen por qué decidirse necesariamente como gobierno o resistencia. Por otra parte, es cierto que muchas veces se interroga desde estas nociones: "¿cuál sería la perspectiva normativa que se deduce de este análisis diagnóstico?" Pero creo que no hay que repetir los términos de una pregunta cuando está mal formulada; por el contrario reformular la pregunta ayuda a despejar el problema: si en vez de lo anterior nos preguntamos "¿Qué estrategias, cuándo y en qué condiciones, permiten pasar de la crítica y el diagnóstico. a la propuesta y la organización?"

<sup>200</sup> "Siguiendo los análisis foucaultianos más generales, la gubernamentalidad no busca reducir estas racionalidades y tecnologías gubernamentales a una única variable exploratoria, tal como la posmodernización o el desarrollo del „modo de producción. La analítica gubernamental, así, específicamente, se opone a las grandes teorizaciones exploratorias que pretenden reducir los amplios fenómenos a unos determinantes subyacentes(...) Aun más, estas explicativas rendiciones de cuenta proporcionan mapas de la historia, el pasado y el futuro, donde el cambio significativo sólo puede lograrse dirigiéndose hacia los factores identificados por la teoría como relevantes e importantes". O'MALLEY, Pat. *Experimentos en gobierno*, pp. 156

del enfoque de la gubernamentalidad, e incluso, muy probablemente más allá de las posibilidades de una perspectiva exclusivamente foucaulteana.

Para cerrar este breve, pero necesario capítulo, vale la pena enfatizar que a pesar de que muchas veces se insiste en el problema de la mentalidad de gobierno, el trabajo general del grupo es más completo que esto: Se trata por una parte de la racionalidad política, pero también de las reformas y políticas específicas que administran las poblaciones, y finalmente las técnicas de sí. Por otra parte, es necesario tomar en cuenta que aunque la *History of the Present Network* finaliza su actividad, mucho de lo que aquí se ha desarrollado se proyectará en el trabajo posterior de Nikolas Rose y otros investigadores en lo que designa como *biopolítica molecular* o *economía política de la vitalidad*. Me parece que este trabajo posterior al 2006 ya no se enmarca en la dinámica del enfoque de la gubernamentalidad como hasta aquí hemos revisado, y además se hace de cara a la publicación de los cursos de Foucault, y tratando desde ya de incluir el concepto de biopolítica. Por lo tanto considero este trabajo más cercano y quizás parte de una segunda recepción de estos problemas; por eso me referiré a estas propuestas al final del libro en conjunto con las propuestas de Lazzarato, que aunque en una vertiente muy distinta, me parece que comparte con los últimos trabajos de Rose este carácter y se encuentra también en los inicios de una segunda recepción. Pido entonces al lector que llegado el momento conecte esas últimas líneas del libro con lo que aquí se ha planteado.

Para finalizar es importante sincerar la mirada, por una parte, la *History of the Present Network* ha generado una batería de estudios imprescindibles para entender el neoliberalismo contemporáneo en el ámbito anglo, estos estudios deben ser retomados, revisados y complementados. Por otra parte, hay que reconocer también que desde el punto de vista teórico han sostenido un trabajo serio con muy poco y esto es en sí mismo meritorio; aunque también en sí mismo muestra la necesidad de complementar teóricamente el trabajo, ya con las propuestas del propio Foucault que no han sido expresadas en el trabajo del grupo; pero también con perspectivas diferentes a las de Foucault. Si a algunos de los proyectos teóricos que aquí revisaremos se les puede objetar que a veces confunden sus propias ideas con las de Foucault, a la perspectiva de la Gubernamentalidad habría que invitarla a dar algún paso fuera de Foucault y reforzar su aparato conceptual.

### 3. DESPUÉS DE LAS DISCIPLINAS

Los estudios más importantes que han recogido la problemática del biopoder presentada por Foucault no suelen tomar en cuenta los comentarios de Deleuze. Los tres italianos que más se han destacado en la primera recepción del problema, así lo testimonian. Agamben, siguiendo un orden cronológico, omite toda referencia a Deleuze en *Homo Sacer*; Hardt y Negri, si bien recogen buena parte de la batería conceptual deleuziana y potencian la relación entre biopoder y *sociedad de control*, al mismo tiempo, entregan una imagen errática de la sociedad de control y omiten muchos de los matices que Deleuze propone para entender la idea de biopoder foucaultea. Finalmente, Esposito repara en la perspectiva de Deleuze a propósito de la noción de ‘vida’, aunque con demasiado optimismo, toda vez que el francés mantendría cierta prudencia respecto a las posibilidades del vitalismo; sin embargo, y a pesar de este gesto de recolección, tampoco Esposito hace evidente el acercamiento de Deleuze al problema del biopoder, ni siquiera en *Bíos, Biopolítica y Filosofía* donde el italiano problematiza el concepto y traza un hipótesis para su reconstrucción. Todo esto genera un efecto *óptico* que invisibiliza un hecho clave: Deleuze es el primer autor de circulación internacional que presta atención a la idea de biopoder y es el primero en comentarla y proponer matices e hipótesis al respecto, prácticamente diez años antes que Agamben, y en un texto altamente notorio –obligado según mi opinión– titulado *Foucault*<sup>201</sup> y publicado en 1986. Se trata de algunos comentarios no muy extensos, pero sí muy explícitos, en los que Deleuze convoca a prestar atención a esta idea. Además son los primeros comentarios sobre el tema y su ausencia en los estudios introductorios sobre el biopoder resulta injustificada. Habrá que saldar en las siguientes líneas esa deuda. Por otra parte, Deleuze ha tocado el problema de la *salida de las sociedades disciplinarias*, que atendiendo al desarrollo de los cursos del Colegio de Francia, puede considerarse otra formulación, para el mismo problema que había propuesto Foucault bajo la idea de biopolítica. Deleuze trata sobre este problema en algunas conferencias y entrevistas, proponiendo la categoría de “sociedad de control” como una fórmula para captar dicha salida o transformación de las sociedades disciplinarias. Tales conferencias y entrevistas datan de finales de la década de 1980 y principios de 1990, con lo que además adelantan bastante el éxito posterior a 1995 –posterior al *Homo Sacer*– que ha tenido la categoría de biopoder. Tal propuesta de la sociedad de control ha sido recogida por Negri en su caracterización del *Imperio* como matriz para pensar el biopoder, con lo cual estas conferencias y entrevistas se vuelven aún más importantes. Algunas de estas relaciones resultan muy explícitas y otras requieren un ejercicio más arduo; sin embargo, cierta *correspondencia* entre las perspectivas de Deleuze y Foucault autoriza, al menos, a intentar tales relaciones<sup>202</sup>.

<sup>201</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vázquez. Paidós, Barcelona, 1987.

<sup>202</sup> Me parece innecesario ampliar aquí las múltiples relaciones entre las perspectivas de trabajo de Deleuze y Foucault. Por supuesto tienen diferencias importantes pero sobre todo un haz de relaciones y una cierta *correspondencia* respecto al rumbo político de los discursos. Por otra parte, el trabajo de Deleuze no puede considerarse una recepción del análisis foucaultea. A los temas



### 3.1. Funciones y materias del diagrama

¿Qué es un diagrama? Es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder <sup>203</sup>.

Los comentarios de Deleuze sobre las propuestas foucaulteanas están cargados muy fuertemente de un lenguaje propio e identificable, con numerosas innovaciones léxicas, que en algunas ocasiones tiene la amabilidad de traducir a las categorías de Foucault y en otras, parece exigir este ejercicio al lector. En el libro titulado *Foucault*, este ejercicio aparece con mediana claridad. La primera noción clave para entender cómo este texto ilumina respecto al problema del biopoder, es la noción de *diagrama*. Deleuze la introduce para explicar dos temas; por una parte, la dimensión concreta y otras veces abstracta que parece tener una figura como el panóptico, y en segundo lugar cómo este tipo de formaciones se van transformando históricamente.

¿Cómo explicar, pues, la coadaptación? Podemos concebir puras materias y puras funciones, haciendo abstracción de las formas en las que se encarnan. Cuando Foucault define el Panoptismo, unas veces lo determina concretamente como un agenciamiento óptico o luminoso que caracteriza a la prisión, otras lo determina abstractamente como una máquina que no sólo se aplica a una materia visible en general (taller, cuartel, escuela, hospital en tanto que prisión), sino que en general también atraviesa todas las funciones enunciables. La fórmula abstracta del Panoptismo ya no es, pues, «ver sin ser visto», sino *imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera*. Sólo es necesario que la multiplicidad considerada sea reducida, incluida en un espacio restringido, y que la imposición de una conducta se realice por distribución en el espacio, ordenación y seriación en el tiempo, composición en el espacio-tiempo... siempre concierne a materias no formadas, no organizadas, y a funciones no formalizadas, no finalizadas, con ambas variables indisolublemente unidas. ¿Cómo llamar a esta nueva dimensión informal? Foucault en una ocasión le da su nombre más preciso: «diagrama» <sup>204</sup>

No se trata de un pasaje que se caracterice por su claridad. El Panoptismo es un diagrama constituido por materias y funciones. Se trata de un diagrama disciplinario, que tiene una especial relación con la cárcel y más en general con los lugares de encierro. A Deleuze le parece que puede relacionarse también con la fábrica, la escuela, el cuartel y el hospital, en lo que éstos tienen de prisión, en cuanto reproducen las funciones del lugar de encierro. Esta enumeración de lugares de encierro es importante, pues se repetirá como fórmula en el análisis de las

---

que aquí menciono me gustaría sumar que la figura del *Cuerpo sin Órganos* me parece una propuesta interesante de comparar con la perspectiva de la *nuda vita* y de lo que parece ser un vitalorganicismo que subyace a la perspectiva de Esposito, e incluso frente a la biopoética molecular de Rose. No podré desarrollar estas ideas aquí, aunque algunas cosas he propuesto en SALINAS, Adán. *¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?, aproximación ético política a Gilles Deleuze*. En «Hermenéutica Intercultural, Revista de Filosofía». Nº 12, UCSH, Santiago de Chile, 2002-2003. Me parece que es momento de volver a revisar estas propuestas a la luz de esta organología más amplia y reconectar con los análisis biopolíticos.

<sup>203</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 63.

<sup>204</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 60.

sociedades de control, que se tratarán más adelante. Por el momento quiero llamar la atención sobre lo que Deleuze llama *materias* y *funciones*. Plantea que se pueden concebir abstractamente *puras materias* y *puras funciones*; luego señala que el diagrama concierne a materias no formadas y funciones no finalizadas. Un diagrama es justamente esto, la relación entre *materias* y *funciones*. El diagrama del panoptismo impone una conducta a una multiplicidad cualquiera a partir de dos estrategias, a) reducir la multiplicidad y restringirla en un espacio y b) que la imposición de la conducta se realice en una composición de espacio y tiempo que equivale a este lugar de encierro. Sin embargo, estas estrategias son sólo las estrategias del panoptismo y de los lugares de encierro, no pueden ser concebidas como elementos de cualquier otro diagrama. De hecho Deleuze inscribirá una nota a pie de mucha utilidad “*Estas precisiones son tanto más necesarias cuanto que VS descubrirá otra pareja materia-función puras: en este caso, la multiplicidad es numerosa, en un espacio abierto, y la función ya no es de imponer una conducta, sino de «gestionar la vida». VS confronta las dos parejas, 182-185; volveremos más adelante sobre este punto*”<sup>205</sup>. Evidentemente la nota alude al diagrama biopolítico. De hecho, en la presente investigación se ha traído a colación tal pasaje de la *Voluntad de Saber*, la fórmula “gestionar la vida”, además deja pocas dudas al respecto. La materia de este diagrama ya no operaría por reducción de una multiplicidad, sino con una materia de hecho múltiple –la población–, y no requeriría el lugar de encierro; sino que usaría el espacio abierto; por otra parte, la función de imponer conductas quedaría transformada en la “gestión de la vida”. Este cambio se explica porque todo diagrama es histórico<sup>206</sup>, se trata de una composición de fuerzas que se va transformando. De hecho Deleuze distingue un diagrama de fuerzas constituido por el poder soberano bajo el modelo de la lepra y el exilio: el leproso es marginado de la ciudad, expulsado extramuros, o con suerte, a una colonia de leprosos, marginados de la ciudad<sup>207</sup>; por el contrario, el diagrama de las sociedades disciplinarias, se sitúa bajo el modelo de la peste, que no exilia; sino que encierra, controla y actúa sobre el sujeto individual. Esta diferencia entre el modelo de la lepra y de la peste, de la expulsión o del control focalizado ha sido destacada en muchos trabajos posteriores; sin embargo, es interesante la relación que Deleuze establece entre diversos tipos de diagramas que utilizan materias y funciones diversas, porque de este modo distingue entre un diagrama soberano, disciplinario y biopolítico. Sin embargo, como promete, vuelve de nuevo sobre el asunto e incluso con mayor claridad.

<sup>205</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 60. Ver nota a pie 17 en la edición citada.

<sup>206</sup> “Si hay muchas funciones e incluso materias diagramáticas, es porque todo diagrama es una multiplicidad espacio-temporal. Pero también porque existen tantos diagramas como campos sociales en la historia” DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 60.

<sup>207</sup> “...cuando se consideran las antiguas sociedades de soberanía, se ve que no carecen de diagrama, aunque las materias y las funciones sean otras: también en ellas una fuerza se ejerce sobre otras fuerzas, pero más bien para extraer que para combinar o componer: más bien para fraccionar masas que para fragmentar el detalle; más bien para exiliar que para controlar (es el modelo de la «lepra»). Es otro diagrama, otra máquina, más próximo del teatro que de la fábrica: otras relaciones de fuerzas.” DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 61.

La voluntad de saber considerará otra función que surge al mismo tiempo: gestionar y controlar la vida en una multiplicidad cualquiera, a condición de que la multiplicidad sea numerosa (población) y el espacio extenso o abierto. Ahí es donde «hacer probable» adquiere todo su sentido entre las categorías de poder y donde se introducen los métodos probabilísticos. En resumen, en las sociedades modernas las dos funciones puras serán la «anatomopolítica» y la «biopolítica», y las dos materias puras, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera <sup>208</sup>.

Este pasaje está más cargado del lenguaje foucaulteano y las modalidades y matices que se han repasado en detalle a propósito de los cursos del Colegio de Francia. Como es posible apreciar, no aparece el concepto de *biopoder*; sino directamente el de biopolítica en su uso restringido como estrategia diferenciada de poder sobre la vida. Hay que recordar un momento lo que se ha presentado a propósito de *Hay que defender la sociedad*: en este curso se utiliza muchas veces biopolítica como sinónimo de biopoder; pero en *La Voluntad de Saber* y a partir de *Seguridad, Territorio, Población*; ambos términos se diferencian claramente y la biopolítica designa una de las formas del biopoder diferente a la anatomopolítica. Esta concepción es la que aquí expone Deleuze, la biopolítica respondería a un diagrama distinto que el diagrama disciplinario, identificado con la anatomopolítica, es decir la reducción de la multiplicidad y el encierro. La biopolítica aparece aquí como expresión de un diagrama que se ejerce sobre una población y que ya no trata sobre la imposición de conductas sobre los cuerpos, sino sobre la gestión de la vida de las poblaciones. Ahora bien, el otro componente clave a partir de *Seguridad, Territorio, Población* será el neoliberalismo y tal componente no aparece en estos trabajos de Deleuze, al igual que la diferencia entre la Razón de Estado y la Razón Gubernamental; pero puede afirmarse que Deleuze ve con claridad la transformación diagramática que opera la biopolítica, respecto a la anatomopolítica disciplinaria.

Por otra parte, el desarrollo de la noción de Diagrama que Deleuze realiza aquí, me parece fundamental para los posibles rendimientos del discurso sobre el biopoder que ha desarrollado Foucault. Incluso tan importante como la noción misma de *dispositivo* con todas las repercusiones que ella ha tenido. Si se repasa el sentido general del diagrama en relación con el lenguaje foucaulteano, tenemos que los *dispositivos* descritos por Foucault, en lenguaje deleuziano corresponden a los *agenciamientos* concretos de una máquina de poder cualquiera<sup>209</sup>. El diagrama en sí mismo opera con diversidad de dispositivos, y los dispositivos mismos pueden cambiar, sin que por ello cambie ni el objeto ni el funcionamiento del diagrama. Deleuze habla de materias y funciones en relación con un diagrama, porque de hecho el diagrama es una máquina abstracta, que hace funcionar diversos dispositivos. Un diagrama tiene funciones y materias, por ejemplo la imposición de conductas y los cuerpos individuales, o la gestión de la vida y los conjuntos de poblaciones. Además de estas características generales un diagrama tiene ciertas propiedades que vale la pena atender.

<sup>208</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 101.

<sup>209</sup> “Existe, pues, correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto, entre la máquina abstracta y los agenciamientos concretos (para éstos Foucault reserva con frecuencia el nombre de «dispositivos»)”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 63.

A) En primer lugar, el diagrama es histórico, como ya se ha dicho, pero esto implica que admite formaciones intermedias, por lo tanto los flujos en su interior no se determinan de manera estanca. *“Se pueden concebir diagramas intermedios como pasos de una sociedad a otra: por ejemplo, el diagrama napoleónico, en el que la función disciplinaria se conjuga con la función soberana”*<sup>210</sup>. El Ejemplo napoleónico es interesante, pues se sitúa después de la caída del antiguo régimen, es decir, equivale a un antiguo régimen dentro del nuevo régimen. Las funciones al interior de un diagrama en específico se coordinan y pueden mezclarse. No se trata de tener que elegir, entre disciplinas o soberanía para referirse al caso Napoleón. Por el contrario, lo específico del caso es una mezcla de funciones. Esta idea no sólo engarza con la hipótesis que he presentado sobre la superposición y desplazamiento de estas lógicas de poder; sino que incluso la profundiza y ayuda a entenderla. Foucault había mostrado que hay un desplazamiento general del poder soberano al biopoder, y a la vez una superposición de ambos; con esta propuesta deleuziana eso se profundiza aún más; pues la lógica de los diagramas intermedios no aplica sólo entre el paso de una sociedad a otra, como si fuesen unidades determinables; sino que afirma que cada diagrama es único. O dicho de otro modo, que no sirve en absoluto para un análisis detallado decir que se ha pasado de una sociedad disciplinaria a una sociedad gubernamental; aquello es sólo una comprensión general del desplazamiento de funciones, cada formación diagramática, en específico, tiene su propia combinatoria de funciones.

B) Cada diagrama produce un nuevo tipo de verdad y a la vez es causa inmanente de sus propias formaciones. Por lo cual resulta inviable identificar la máquina abstracta de poder con un sujeto histórico determinado, o asumir un principio determinista según el cual, el diagrama se sitúa fuera o por encima de la historia, y por lo cual los acontecimientos históricos no pueden resistírsele. *“Por último, todo diagrama es intersocial, está en devenir. Nunca funciona para representar un mundo preexistente, produce un nuevo tipo de realidad, un nuevo modelo de verdad. No es ni el sujeto de la historia, ni el que está por encima de la historia”*<sup>211</sup>. Esto tiene efectos importantes. En primer lugar, el diagrama no funciona como fuerza mesiánica o causa eficiente. El tipo de causalidad que opera es inmanente<sup>212</sup>, es decir, que implica una reciprocidad entre causa y efecto. Por esta razón, el diagrama y los dispositivos se codeterminan y no se puede pensar que el diagrama exista como racionalidad previa al surgimiento de los dispositivos que lo expresan; sino que el surgimiento de ambos es codeterminante, la racionalidad que opera el dispositivo se desarrolla en la medida que surge el dispositivo, y a la vez el dispositivo mejora, se vuelve más eficiente; o, por el contrario, se transforma y muta a partir de la racionalidad que lo opera. Un diagrama está siempre en devenir, al igual que la racionalidad que le es inherente; y por tal razón un diagrama no puede aplicarse simplemente desde una época histórica a otra, pues debe coincidir con una forma de racionalidad. Tal forma

<sup>210</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 61.

<sup>211</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 62.

<sup>212</sup> *“¿Qué quiere decir aquí causa inmanente? Es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia”*. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 63.

de racionalidad implica un modo de producción de verdad. En términos foucaulteanos, un régimen de veracidad. Si se recuerda lo presentado en *El Nacimiento de la Biopolítica*, de esto se trata justamente la diferencia que hace Foucault entre ideología y régimen de veracidad a propósito del neoliberalismo. Pues la función principal del régimen de veracidad en el neoliberalismo, no es para Foucault, el encubrimiento de unas verdades; sino por el contrario la producción de un cierto tipo de verdad y de un cierto tipo de discurso utópico. El diagrama respecto a la verdad es performativo.

C) El diagrama no es una estructura, en el sentido de una formación invariable capaz de explicar cualquier formación social<sup>213</sup>. Como lo son las diversas explicaciones sociológicas de raíz funcionalista o la antropología estructuralista. Por lo tanto, hablar de sociedad disciplinaria o también de biopoder, es precisamente lo opuesto a considerar formas fijas de distribución de las relaciones de fuerza, capaces de explicar todos los acontecimientos de una época histórica por ejemplo, o extrapolables a cualquier sociedad. Me permito una cita algo extensa, en atención a las lecturas que pretenden caracterizar las propuestas foucaulteanas sobre el poder y los procesos de subjetivación dentro del marco general de las explicaciones estructuralistas.

Foucault nunca se ha interesado directamente por las sociedades llamadas primitivas. Sin embargo, constituirían un ejemplo privilegiado, casi demasiado privilegiado. Pues lejos de carecer de política y de historia, esas sociedades presentan una red de alianzas que no es posible deducir de una estructura de parentesco, ni reducir a relaciones de intercambio entre grupos de filiación. Las alianzas pasan por pequeños grupos locales, constituyen relaciones de fuerzas (dones y contradones) y dirigen el poder. El diagrama pone aquí de manifiesto su diferencia con la estructura, en la medida en que las alianzas tejen una red flexible y transversal, perpendicular a la estructura vertical, definen una práctica, un método o una estrategia, distintos de cualquier combinatoria, y forman un sistema físico inestable, en continuo desequilibrio, en lugar de un ciclo de intercambio cerrado <sup>214</sup>.

La alusión directa a la explicación de Levi-Strauss sobre la organización de las sociedades primitivas, más allá de su verificación posible, tiene como objeto diferenciar el diagrama, o la explicación diagramática, de cualquier explicación sobre las estructuras de organización. El diagrama es una descripción de las funciones y materias de las relaciones de fuerza. Tales

<sup>213</sup> El problema del estructuralismo o post-estructuralismo de toda esta generación de pensadores franceses está lejos de ser resuelto. Vincent Descombes, cuando específicamente comenta este asunto, caracteriza al estructuralismo en términos exclusivamente lingüísticos, es decir, por la adhesión a la estructura significante-significado. Sin embargo, esa no es la concepción de estructura que Deleuze tiene a la vista y de hecho critica. Para Deleuze, el asunto es la reducción de la multiplicidad a lo uno, mediante procedimientos que aplican una estructura preconcebida para explicar fenómenos disímiles. O dicho de otro modo, reducción de las diferencias a la identidad. Por ejemplo, cuando la teoría de sistemas propone que todas las sociedades se organizan a partir de cuatro subsistemas sociales, y los mismos en todos los casos, y que además se articulan siempre a partir de los mismos principios, independientemente del momento histórico o condiciones propias. El ejemplo que parece más claro para Deleuze es el del psicoanálisis, que asume las estructuras explicativas desarrolladas a partir de la histeria y las aplica por igual sobre estructuras neuróticas o sicóticas, sin atención a sus múltiples diferencias.

<sup>214</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p.62.

relaciones de fuerza, implican un componente de dominación, evidentemente, pero no coinciden con la concepción verticalista de la organización social. Ni la idea de sociedad disciplinaria, ni tampoco la de biopoder, pueden ser utilizadas en términos de análisis como estructura; por lo tanto, los desplazamientos señalados del poder pastoral, al poder soberano y luego al biopoder, son todo lo contrario a una ley de tres estadios o a cualquier otra forma de ley histórica.

d) Los agenciamientos, o dispositivos al interior de un diagrama tienen cierta dureza o flexibilidad. Se trata de cierta propiedad de diferenciación, o por el contrario de similitud entre los dispositivos. Por la primera propiedad los dispositivos se diferencian unos de otros con características, procedimientos e incluso funciones propias; por el contrario, a través de la segunda propiedad, los dispositivos tienden a actuar según un objetivo o una función común<sup>215</sup>.

Este juego entre rigidez o flexibilidad permite la dinámica de los lugares de encierro, que se pase continuamente de uno a otro; pero también permite que estos dispositivos muten y que finalmente se coordinen en una lógica común. Pero también permite la evolución al interior del diagrama. Los dispositivos mutan, sus funciones se lo permiten, responden a nuevas relaciones de fuerzas e incluso a nuevas materias. Esto es lo que explica que desde el diagrama disciplinario surja una nueva relación de fuerzas y un diagrama biopolítico, y a la vez que este nuevo diagrama tenga similitudes, antecedentes e incluso que requiera de las anteriores relaciones de fuerza como un basamento o entramado que le permite funcionar y lo sustenta. En cierto sentido esto permite anticipar cualquier crisis del encierro como dispositivo funcional. El encierro mismo, puede dejar de ser central. Esto es lo que pasa, en efecto, en los dispositivos biopolíticos. No se trata de una crisis general de los dispositivos; sino a lo sumo del agotamiento de una de sus funciones rígidas o duras, como el encierro o particularmente la prisión, que se transforma ante nuevas posibilidades que entrega el espacio abierto. La posibilidad de dispositivos que actúen sobre la *libre circulación* es una posibilidad inherente al diagrama disciplinario, está contenida en él, en sus capacidades de mutación y en sus funciones más flexibles.

La prisión como segmentaridad dura (celular) remite a una función flexible y móvil, a una circulación controlada, a toda una red que atraviesa también medios libres y que puede aprender a prescindir de la prisión. Algo similar a «la moratoria ilimitada» en Kafka, que ya no necesita arresto ni condena <sup>216</sup>

<sup>215</sup> *“Unas veces los agenciamientos se distribuyen en segmentos duros, compactos, bien separados por tabiques, cierres herméticos, discontinuidades formales (la escuela, el ejército, el taller, eventualmente la prisión, y, nada más entrar en el ejército, nos dicen «Ya no estás en la escuela...»). Otras, por el contrario, comunican en la máquina abstracta que les confiere una micro-segmentaridad flexible y difusa, de tal forma que todos se parecen, que la prisión se extiende a través de los otros, como las variables de una misma función sin forma, de una función continua (la escuela, el cuartel, el taller ya son prisiones...)”.* DELEUZE, Gilles. Foucault, p. 67.

<sup>216</sup> DELEUZE, Gilles. Foucault, p. 69.

Algunas de estas ideas serán retomadas posteriormente por Deleuze, particularmente en el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. Por el momento, quisiera enfatizar este elemento de flexibilidad en el que Deleuze insiste tanto. Hasta el momento hemos atestiguado que esta noción de diagrama implica funciones, materias, y que los agenciamientos que en ellos se producen implican racionalidades subyacentes e incluso tienen propiedades flexibles o más rígidas. Ahora bien, no pretendo aquí formalizar una suerte de mecánica de los diagramas de poder. Esta descripción que nos aporta Deleuze evidentemente incluye precisiones metodológicas, que ayudan a definir un diagrama y cómo operar con él, al menos conceptualmente. Pero esto no es una disciplina nueva, no estamos hablando ni de leyes, ni descubriendo un campo. Lo que sí es importante es que la noción de diagrama permite comprender más hondamente la propuesta de Foucault y sacarla de toda comprensión o estructuralista o inmovilista. Estas consideraciones metodológicas, no son por tanto ni reglas ni prescripciones; pero muestran elecciones y opciones importantes, que conviene tener a la vista e intentar reconocer los motivos en los que están basadas. Pues, no se trata de elecciones simples. En el caso del diagrama, vemos que se trata de algo por sí mismo cambiante, incluso inestable; aunque eso no es lo que se experimenta cotidianamente; pues los sujetos están en contacto con dispositivos o agenciamientos –en lenguaje deleuziano–, que tienden a la estratificación<sup>217</sup>.

<sup>217</sup> La estratificación, la formación de estratos, es un movimiento relativamente común a la territorialización y a la codificación. Estas ideas están emparentadas. Al igual que están emparentados sus contramovimientos, es decir la desterritorialización, la descodificación y la desestratificación. “Los estratos eran Capas, Cinturas. Consistían en formar materias, en aprisionar intensidades o en fijar singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, en constituir moléculas más o menos grandes en el cuerpo de la tierra, y en hacer entrar estas moléculas en conjuntos molares. Los estratos eran capturas, eran como ‘agujeros negros’ u oclusiones que se esforzaban en retener todo lo que pasaba a su alcance. Actuaban por codificación y territorialización en la tierra, procedían simultáneamente por código y por territorialidad” DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia, 2004, p. 48. Estas nociones dependen de la concepción geológica con la que Deleuze experimenta en *Mil Mesetas*. Toma la formación de estratos geológicos, para explicar una condición de veridicción general. El centro incandescente de la tierra siempre móvil se estratifica, no obstante, en diversas capas o estratos geológicos, es decir, se enfría, se fija, se endurece; aunque esto no quiere decir que la masa de la tierra deje de ser móvil, los estratos no eliminan el movimiento permanente de la tierra, sino que lo condensan momentáneamente; pues los estratos a pesar de su aparente estabilidad, en realidad están cambiando y moviéndose, pues son empujados por las fuerzas de la masa terrestre en permanente cambio, ebullición y despliegue de fuerzas. Se trata de un juego de intensidades y estratificaciones. Deleuze propone esta serie de ideas, a propósito de una *geología de la moral* que explica en *Mil Mesetas*. Aunque la estratificación es también una cualidad de los conceptos respecto a la realidad; mientras la realidad funciona como la masa terrestre y es permanente devenir, los conceptos funcionan como estratos que aprisionan, sedimentan y estructuran la verdad. En cierto sentido, todo concepto es provisorio, justamente porque es un estrato, una fosilización, una forma de estructurar el movimiento permanente de lo real. La idea de que *la filosofía crea conceptos* requiere explicitar qué tipo de conceptos son los que busca tal tipo de filosofía. Conviene a este respecto conectar *Diferencia y Repetición* con *¿Qué es la Filosofía?* En el primer texto hay que quedarse, me parece con una convicción fundamental, que sin pudor puede calificarse como ontológica. Se trata de la inversión de la fórmula aristotélica según la cual el ser se dice de muchas maneras. Para Deleuze la afirmación ontológica básica es que el ser se dice de una sola manera: siempre diferente. “Nunca ha habido más que una proposición ontológica: *el ser es unívoco (...)* En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el ser se diga de un solo y único sentido. Es el hecho de que se diga, en un solo y mismo sentido, de todas sus diferencias

En ese sentido, el diagrama se distingue de los estratos: sólo la formación estratificada le proporciona una estabilidad que de por sí no posee, en sí mismo el diagrama es inestable, agitado, cambiante <sup>218</sup>.

La estratificación es transversal al modo de plantear los problemas en las propuestas deleuzianas y tiene su raíz en una concepción de la diferencia y en una orientación hacia una filosofía no esencialista. En este tipo de elecciones está basado el proceder que hemos explicado. “¿En qué caso?, ¿dónde y cuándo?, ¿cómo?”; estas son justamente el tipo de preguntas que se hace Foucault respecto al poder. En ello insiste en múltiples ocasiones, el problema no consiste en preguntarse qué es el poder, sino en reconocer los mecanismos en los cuáles se expresa. Puesto que más allá de toda ontología política del poder, postulable o imaginable, en realidad lo que podemos saber sobre el poder es lo que se expresa en sus mecanismos. En lenguaje deleuziano podría decirse que interesa precisamente el acontecimiento poder. Si volvemos unas líneas atrás, esto sirve para entender las fuerzas al interior de un diagrama. Evidentemente hay dispositivos que tienden a la estratificación y por supuesto a inmovilizar y fijar de una vez las relaciones de fuerza. Pero esto no es lo único que sucede en el diagrama, sino que la capacidad de resistencia y de adaptación de las diversas fuerzas, muestra la necesidad de no perder de vista las nuevas formaciones que se gestan en el interior de estas relaciones de fuerza<sup>219</sup>. En realidad, de lo que Foucault proponía, debe concluirse que el poder es un desconocido, y estas descripciones diagramáticas tampoco lo develan; sino que funcionan como palancas o contramedidas, frente a los efectos de dominación. Pero estos efectos no deben asumirse como funciones permanentes e invariables. Me parece que en esto, tanto Deleuze como Foucault, no insistieron lo suficiente y es que los dispositivos incluyen en su interior estas tensiones de fuerza. Es cierto que la idea de *micropolítica* implica una cierta inversión de los diagramas, un esfuerzo de resistencia de contramedida, de acción directa, de insurrección o de construcción inversa; pero tales efectos recorren todo el diagrama y no sólo aquellos puntos regionales.

---

*individuales o modalidades intrínsecas*”. DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Trad. Ediciones Jucar, Barcelona, 1988, pp. 88-89. Lo ontológicamente más irrefutable es la multiplicidad de las diferencias individualizantes. Este es el convencimiento básico respecto a lo real. La reducción de la multiplicidad, o de la diferencia a lo uno, es un procedimiento de estratificación. La consideración esencialista del concepto es justamente un proceso de estratificación, pues intenta atrapar en una esencia única y sobretodo inmutable, una realidad que tiene como primera característica la multiplicidad. “La filosofía se ha ocupado siempre de conceptos, y hacer filosofía es intentar crear o inventar conceptos. Pero hay varios aspectos posibles en los conceptos. Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas -¿en qué caso?, ¿dónde y cuándo?, ¿cómo?, etc. -. Para nosotros, el concepto debe decir el acontecimiento, no la esencia. DELEUZE, Gilles. *Entrevista sobre Mil mesetas*. En «Conversaciones», p. 44.

<sup>218</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 114.

<sup>219</sup> “Por supuesto, el diagrama comunica con la formación estratificada que lo estabiliza o lo fija; pero, según otro eje, también comunica con el otro diagrama, con los otros estados inestables de diagrama, a través de los cuales las fuerzas prosiguen su devenir imitante. Por eso el diagrama siempre es el afuera de los estratos. El diagrama no es un desplegamiento de las relaciones de fuerzas sin ser, como consecuencia, una emisión de singularidades, de puntos singulares”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 115.



### 3.2. Biopoder y política de la vida

A menudo se ha hecho como si Foucault fuera ante todo el pensador del encierro (el hospital general *de La historia de la locura, la prisión de Vigilar y castigar*). Ahora bien, eso no es así, y ese malentendido nos impide captar su proyecto global <sup>220</sup>.

Agamben popularizó, como definición operativa del biopoder, la frase de Foucault que diferencia entre poder soberano y biopoder bajo el esquema de que el poder soberano *hace morir y deja vivir*, mientras el biopoder *hace vivir y deja morir*. El texto se ha citado con anterioridad y tiene muchas ventajas; aunque como se ha mostrado extensamente, dista mucho de ser la única caracterización, o la principal, entre las que ha dado Foucault. Deleuze, de hecho, no presta demasiada atención a la segunda parte de la fórmula, porque no está comentando *Hay que defender la sociedad*; sino la *Voluntad de saber*; por esta razón enfatiza como segunda parte de la fórmula *la gestión de la vida*.

Nuestras sociedades disciplinarias pasan por categorías de poder (acciones sobre las acciones) que pueden definirse así: imponer una tarea cualquiera o producir un efecto útil, controlar una población cualquiera o gestionar la vida. Pero las antiguas sociedades de soberanía se definían por otras categorías no menos diagramáticas: extraer (acción de extraer de acciones o productos, fuerza de extraer de fuerzas), decidir sobre la muerte («matar o dejar vivir», lo que es muy diferente de gestionar la vida) <sup>221</sup>.

Esto tiene un matiz interesante, *hacer vivir* es fundamentalmente *gestionar la vida*. El diagrama biopolítico es fundamentalmente un diagrama de gestión. En la cita anterior hay que detenerse además en un detalle. Deleuze asocia aquí la gestión de la vida y el control de las poblaciones con las sociedades disciplinarias. Se trata de un gesto algo diferente al que se atestiguaba en las páginas anteriores, es decir, que las sociedades disciplinarias eran fundamentalmente anatomopolíticas, mientras la biopolítica correspondería a un nuevo diagrama. También es diferente a las propuestas posteriores de Deleuze, donde se asocian los rasgos de la biopolítica a las sociedades de control y se las diferencia de las sociedades disciplinarias, como se verá en algunas páginas más adelante. ¿Cómo explicar esta dislocación? ¿Lo biopolítico es un nuevo diagrama u otra expresión de lo disciplinario, una segunda expresión luego de la anatomopolítica? Se trata de un problema importante que sólo recurriendo a la *Voluntad de Saber* resulta difícil de tratar. Me inclino a pensar que se trata de dos diagramas distintos: el de la anatomopolítica directamente disciplinario, y el de la biopolítica, un diagrama regulativo de gestión, gubernamental o de control, como llamará más tarde Deleuze. O, al menos, que pensar lo biopolítico como un diagrama distinto permite un mejor rendimiento analítico frente al modelo regulativo neoliberal. No obstante, tomo esta

<sup>220</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, pp. 68-69

<sup>221</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 114.

decisión, luego de repasar el itinerario completo de los Cursos del Colegio de Francia<sup>222</sup>. A pesar de ello, se trata de diagramas con múltiples conexiones y distinguirlos, en ningún caso anula los múltiples vínculos entre ellos. Especialmente, si se asumen las características presentadas por Deleuze sobre el diagrama y sus funciones sólidas y flexibles. Quisiera recordar ahora la hipótesis que he sostenido respecto a la superposición de estas lógicas, que asumiendo el aporte de Deleuze ya puedo caracterizar como superposición de diagramas. El biopoder se expresaría tanto en la anatomopolítica, como en la biopolítica; no obstante, la primera se relacionaría más claramente con las sociedades disciplinarias, mientras la segunda anuncia un nuevo diagrama de fuerzas, donde las formas toscas de la disciplina se transforman en maneras más sutiles aunque tanto o más efectivas. En cualquier caso tomo nota de esta fluctuación deleuziana.

Un segundo elemento interesante se relaciona con un asunto que no parece estar presente en Foucault, aunque es importante tanto para las propuestas de Esposito como de Negri. Se trata de la posibilidad de la *vida* como contrafuerza del diagrama. Pido excusas al lector, porque para tratar ambos temas adecuadamente, habrá que revisar los apartados siguientes donde en cada autor se toca la temática y se ofrecen los antecedentes necesarios. No obstante, por el momento hago un breve resumen, para presentar el debate. A) Esposito ha insistido en varios de sus textos en la posibilidad de inversión del biopoder, o al menos en la intención de invertirlo. Se trataría de que el poder sobre la vida pudiese transformarse en un poder de la vida o para la vida. Esposito también llama a esto una *biopolítica afirmativa*. B) Además sugiere que esta dimensión afirmativa estaría presente en Foucault, aunque no entrega mayores antecedentes sobre ello, es decir, no refiere a ningún trabajo en particular<sup>223</sup>. C) Esposito, también hace explícito que esta dimensión estaría presente en Negri, de manera extrema, de hecho, desliza una crítica a su compatriota, considerando que habría cierta *euforia*, en su manera de proponer una biopolítica afirmativa. D) Negri por su parte, al menos en algunas ocasiones, distingue entre biopoder y biopolítica. Situando al primero como un diagrama de dominación, es decir, el biopoder sería aquella máquina abstracta y lógica de poder que se impone a los sujetos, y por tanto un modo de subjetivación y dominación; mientras la biopolítica podría entenderse, al menos en algún sentido, como los procesos de lucha, formas de contrapoder e impulso emancipador que se expresaría en la acción de la multitud. En realidad, esta biopolítica afirmativa no parece tener un antecedente en el análisis de Foucault, a no ser de manera muy

<sup>222</sup> Resulta difícil hipotetizar lo que Deleuze tiene en cuenta. Es evidente que no participó, en los cursos el Colegio de Francia dictados por Foucault, aunque sería temerario suponer que no tiene noticia alguna de ellos. Lo más robusto, en cualquier caso, es el hecho de que hace alusión únicamente a *La Voluntad de Saber*.

<sup>223</sup> Para hablar con honestidad, en el curso de esta investigación no se han encontrado antecedentes que permitan validar la afirmación de Esposito. Es decir, no se ha encontrado ningún elemento que permita establecer que en los trabajos de Foucault existiría esta dimensión afirmativa de la biopolítica. Esto siempre puede deberse a una lectura deficiente del investigador y en cualquier caso, mostrar que una idea está presente en el trabajo de un autor es relativamente sencillo, y por el contrario, mostrar que no está, resulta prácticamente imposible. Como Esposito no tiene la amabilidad de señalar en qué sentido o de qué manera, o en qué trabajos de Foucault estaría presente una tal dimensión afirmativa de la biopolítica; debo decir que, al menos a la luz de la presente investigación, aquello resulta improbable.

general, en el sentido de que todo diagrama es un diagrama de fuerzas y que el poder es fundamentalmente una correlación de fuerzas. Al mismo tiempo que afirma en *La Voluntad de saber*, que la vida siempre se sustrae, nunca es captada completamente ni reducida sólo a un efecto del diagrama de fuerzas. La vida se resiste. En realidad hay muchas advertencias de este tipo a lo largo de los cursos: "...esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar"<sup>224</sup>. Pero esto es, tanto una convicción política y metodológica como una constatación y quizás lo segundo, mucho menos que lo primero; pues Foucault analiza y denuncia las relaciones de fuerza que constituyen el poder través de los dispositivos de subjetivación, y es allí donde encuentra los agenciamientos de resistencia y subjetividad. Deleuze recuerda que, en la *Vida de los hombres infames*, Foucault se hace esta misma crítica retórica "Alguien me dirá: he aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir"<sup>225</sup>. La respuesta es interesante: es en contacto con el poder que estos agenciamientos aparecen como resistencias, como fuerzas en relación a otra fuerza que pretende imponerse sobre ellos<sup>226</sup>. De este modo, la convicción de que la vida se resiste al diagrama de fuerzas, y que no es nunca completamente sometida por los dispositivos que allí actúan, es consistente con el planteamiento general de Foucault, e incluso una convicción política, sin la cual resultaría vano todo el trabajo realizado. Pero, evidentemente, ninguna de las nociones de biopolítica presentadas por Foucault coincide con la idea de Negri de que el *biopoder* indicaría al diagrama de poder y sus dispositivos y la *biopolítica* indicaría más bien, al menos en algún sentido, los procesos de resistencia y subjetivación, o una especie de contrapoder. Esto no quiere decir que lo que Negri plantea, esta posibilidad de lucha biopolítica no tenga sentido; sino, solamente, que no es una idea foucaultea, y que de hecho en cierto sentido tuerce el análisis de Foucault; pues la tónica general de Foucault es directamente un análisis crítico de las estrategias biopolíticas. Al mismo tiempo, Foucault presenta un diagnóstico y una descripción de las formas emergentes en que se articula el poder; pero este análisis, en términos concretos se centra siempre en las estrategias de subjetivación, y por tanto en las lógicas de dominación. Esa dimensión afirmativa de la biopolítica, incluso en forma tácita es difícil de admitir en los trabajos de Foucault. Otra situación muy distinta se da en Deleuze, donde tal posibilidad es expresada con claridad

<sup>224</sup> FOUCAULT, Michel. *La historia de la sexualidad. La Voluntad de Saber*, p 173.

<sup>225</sup> FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. Trad. Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría. Altamira, La Plata, 1996. p. 125.

<sup>226</sup> "El punto más intenso de estas vidas, aquel en que se concentra su energía, radica precisamente allí donde colisionan con el poder, luchan con él, intentan reutilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas. Las breves y estridentes palabras que van y vienen entre el poder y esas existencias insustanciales constituyen para éstas el único momento que les fue concedido; es ese instante lo que les ha proporcionado el pequeño brillo que les permitió atravesar el tiempo y situarse ante nosotros como un breve relámpago". FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*, p. 125.

Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esa capacidad de resistir de la fuerza? <sup>227</sup>

Se trata de un giro interesante, aunque no se le pueda atribuir a Foucault, y no es sólo un detalle que Deleuze concluya esta sugerencia con dos preguntas. En efecto, me parece que aquí se abre la posibilidad de pensar la vida como una categoría de resistencia. En la medida que la vida es una potencia. Es razonable pensar que el poder sobre la vida puede devenir también en una forma de vida que resista al poder, que este acercamiento al poder sea también un descubrimiento que desate la potencialidad de la vida. Para Deleuze, esto se relaciona con el problema del universal antropológico o la muerte del hombre. Porque ante el escenario de tal muerte es que la vida pasa a ser un concepto político clave y fértil como categoría de lucha.

Contrariamente a lo que decía el discurso preconcebido no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir. Como decía Nietzsche, la resistencia extrae del viejo hombre las fuerzas para una vida más larga, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades. El superhombre nunca ha querido decir otra cosa: es *en el propio hombre* donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla. La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida <sup>228</sup>.

Como se ve, el problema de fondo es el viejo problema del humanismo. Denunciadas las condiciones de dominación que el concepto de *hombre* incluye, queda el problema político de las condiciones sobre las que pensar la política. Eliminado el concepto de hombre, la condición universal de los derechos humanos o de la dignidad humana ya no sirve de fundamento jurídico <sup>229</sup> para enarbolar las banderas de un pensamiento que se oponga a las formas de dominación. En este sentido, las perspectivas de Negri y Esposito no son contraproducentes; pero obedecen a una relectura de la idea de vida, que en cualquier caso tiene también matices y dificultades; pues la idea de vida, no es en absoluto una idea clara. Deleuze de hecho amortizará cualquier euforia posible ante el eventual descubrimiento de la vida como potencia política.

¿Cómo «franquear la línea»? Y si hay que llegar a la vida como potencia del afuera, ¿quién nos dice que ese afuera no es un vacío terrorífico, y esa vida que parece resistir, la simple distribución en el vacío de muertes «parciales, progresivas y lentas»? <sup>230</sup>

<sup>227</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 122.

<sup>228</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 122.

<sup>229</sup> "Hace tres siglos, algunos necios se asombraban porque Spinoza deseaba la liberación del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que tanto había hablado de la muerte del hombre. Contra Foucault, invocan una conciencia universal y eterna de los derechos humanos, que debe estar por encima de cualquier análisis. No es la primera vez que el recurso a lo eterno es la máscara de un pensamiento demasiado débil y sumario, ignorante incluso de aquello que debería alimentarlo" DELEUZE, Gilles. *Foucault*, pp. 119-120

<sup>230</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 126.

Esposito dará unos pasos más allá de la muerte del hombre y propondrá la deconstrucción de la categoría de persona, como fundamento jurídico. Deleuze también entrevisté la relación jurídica entre las ideas de vida y hombre, enfrentadas a la idea de un sujeto de derecho<sup>231</sup>, aunque en esta discusión hay un elemento bastante ausente al que Foucault había señalado transversalmente y al que vuelve una y otra vez. En el caso de los cursos del Colegio de Francia, particularmente en la primera lección de *Hay que defender la sociedad* cuando aclara el objetivo que pretenden sus genealogías, y es el triángulo entre sujeto, subjetividad y subjetivación. La noción de vida, como contramedida a la noción de hombre o de sujeto – sujeto de derecho en este caso–; no puede ser pensada sin subjetividad. De otro modo, la vida queda atrapada como vida desnuda en un nuevo entramado jurídico de dominación, mucho peor que el entramado del sujeto o de los derechos del hombre: una vida desnuda sin derecho alguno. Es el problema que denuncia Agamben en su análisis del campo de concentración, aunque, y esto sí que parece contraproducente, a pesar de ejercer una crítica de tales condiciones; parece salvar la noción de vida desnuda. Me parece que para aportar algo a la discusión, habría que decir que, en efecto, este vitalismo político propuesto por Deleuze, y la posibilidad de una biopolítica afirmativa en la que se juegan tanto Esposito como Negri, requieren como primera condición el vínculo entre la idea de vida y subjetividad, es decir la condición básica de que no se puede pensar la política sólo a partir de la noción de vida; por el contrario, esto requiere también la noción de subjetividad. De otro modo, todo el proyecto de Foucault carece de sentido, en primer lugar, porque el objetivo de denunciar los procesos de subjetivación, es en buena parte, posibilitar las formas de subjetividad. En segundo lugar, porque los proyectos políticos que, al menos históricamente, han tenido a la base una noción de vida se orientan o al darwinismo social o a lo que Foucault llamó *guerra de razas*, que es uno de los puntos de partida de todo su análisis crítico. Por lo cual, esta política vitalista, o biopolítica afirmativa tiene que vérselas con el problema de no volver al punto de inicio del recorrido, que es el síntoma básico del extravío, es decir, andar en círculos. Evidentemente, éste no es un problema conceptual, en el sentido que no muestra sus aporías en el ámbito de los conceptos, sino de los rendimientos.

Me parece evidente que a la luz de estos comentarios ya no se puede pretender excluir a Deleuze si se quiere alcanzar una panorámica general respecto a los discursos sobre el biopoder; pero además de este trabajo de comentarista que realiza sobre *La voluntad de saber* y que en cualquier caso resulta altamente valioso, me parece que es necesario incluir algunas ideas más, presentadas por Deleuze sobre la sociedad de control.

<sup>231</sup> “El sujeto de derecho, en la medida en que se crea, es la vida, como portadora de singularidades, «plenitud de lo posible», y no el hombre, como forma de eternidad. Y, ciertamente, el hombre sustituye a la vida, al sujeto de derecho, cuando las fuerzas vitales compusieron un instante su figura, en la época política de las Constituciones”. DELEUZE, Gilles. Foucault, p. 120.

### 3.3. La sociedad de control

La categoría *sociedad de control* ha sido propuesta por Deleuze en algunas conferencias y textos breves que datan de finales de la década de 1980 y principios de 1990. El más célebre de estos textos es el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. Es un texto breve aunque muy sugerente; la categoría, propiamente tal, ha sido utilizada muy escuetamente por Agamben y luego con mayor extensión por Hardt y Negri. Aunque creo que hay una visión muy distinta entre la perspectiva de Hardt sobre esta idea y lo que ha planteado Deleuze. Por lo cual además de lo que propondré a continuación, volveré sobre la categoría a propósito de Hardt y Negri.

La celebridad alcanzada por el *Post-scriptum*, y por la categoría ‘sociedad de control’ debería sorprender; pues se trata de un texto e incluso de una idea apenas sugerida y en ningún caso desarrollada. E incluso al detenerse en ella, se descubre que hay pocas cosas que no hayan sido dichas por Foucault a propósito de la idea de gubernamentalidad y los modelos de seguridad y regulación, por supuesto en un léxico algo distinto, aunque no demasiado. Sin embargo, la categoría, a pesar de su vacío relativo parece tener una fuerza expresiva o retórica importante; a la que, me parece, es necesario atribuir parte de su éxito. La segunda razón que explica su éxito radica en que se puede decir, en el momento presente, que la categoría no aporta mucho más de lo que Foucault había dicho en los Cursos del Colegio de Francia; de hecho esa es mi impresión y, sin embargo, el *Post-scriptum* fue publicado casi 15 años antes que *Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*, que es donde estos asuntos son tratados. Lo que propongo es que puede ser una categoría mucho más fértil de lo que ha sido hasta hoy, en la medida que se conecte con los análisis del neoliberalismo o con la idea de una sociedad de seguridad, gubernamental o regulativa. Es decir en la medida que sirve como un elemento para comprender un cambio respecto al modelo de las sociedades disciplinarias.

Los trabajos de Deleuze involucrados son el breve ensayo titulado *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. También una entrevista entre Deleuze y Toni Negri, ambos textos están incluidos, en la compilación *Pourparlers*, que en castellano conocemos como *Conversaciones*; ambos textos, además, corresponden a la primavera de 1990. La entrevista con Negri hace suponer que aunque probablemente el *Post-scriptum* no hubiese sido publicado al momento de llevarse a cabo la entrevista y probablemente Negri no lo conociera como tal, Deleuze ya tiene el texto a la vista; pues la estructura de respuesta en la entrevista y algunos ejemplos de la misma, adelantan en buena medida lo que será el *Post-scriptum*. También muestra la relación temprana de Negri con esta idea.

Un tercer texto, algo anterior, remite a la conferencia titulada *¿qué es un acto de creación?* Se trata de una conferencia bastante breve, que se dictó en la Fundación Europea para los oficios de la imagen y el sonido (FEMIS) de París el 17 de Marzo de 1987<sup>232</sup>, en el contexto de las

<sup>232</sup> Además de la transcripción publicada, la conferencia se encuentra en video, con subtítulos en castellano en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/video52.html>.

cátedras sobre cine, que acostumbraban a realizarse los martes en tal institución y a las que seguía un diálogo. La Conferencia fue traducida y publicada por la Revista Archipiélago en el número 22. Bajo el título “*Tener una idea de cine*” en 1995. Luego el 2003, *Qu'est-ce que l'acte de création?*, formó parte del recopilatorio *Deux régimes de fous* que ha sido traducido el 2008, bajo el título *Dos regímenes de locos* por editorial Pre-textos.

La primera afirmación del breve pero celebre *Post-scriptum*, arroja algunos elementos de la mayor importancia para entender las sociedades de control. En primer lugar, hay que entenderlas en relación a las *sociedades disciplinarias*. Lo cual no es un asunto fácil, a pesar de la popularidad de tal categoría. Por el momento sólo quiero apuntar, en la línea de lo que vengo presentando, que esto exige remitirse a Foucault, y que se trata del gesto inicial de Deleuze para explicar la sociedad de control.

Foucault situó las sociedades disciplinarias en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del siglo XX. Operan mediante la organización de grandes centros de encierro. El individuo pasa sucesivamente de un círculo cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela (“ya no estás en tu casa”), después el cuartel (“ya no estás en la escuela”), a continuación la fábrica, cada cierto tiempo el hospital y a veces la cárcel, el centro de encierro por excelencia. <sup>233</sup>

Las sociedades disciplinarias quedan, así, caracterizadas fundamentalmente por el encierro y se afirma que la cárcel sería el centro de encierro por excelencia. Se trata de un asunto interesante, pues remite de forma casi inmediata a *Vigilar y Castigar*, el conocido texto de Foucault, donde el asunto principal consiste justamente en las prácticas de encierro, particularmente las de la cárcel. Si las sociedades de control son la *salida* de las sociedades disciplinarias, son justamente la salida de este modelo de encierro, dominado por la figura del panoptismo que en la literatura de inspiración foucaultea ha cobrado una relevancia a veces exagerada.

Un segundo elemento importante, es la situación histórica de las sociedades disciplinarias. Según la cita anterior, Foucault las situó en los siglos XVIII y XIX, y Deleuze afirma que ellas llegaron a su apogeo a principios del siglo XX. Esto implica dos posibles conclusiones, o estas sociedades disciplinarias han dejado de existir, o están en franca retirada; puesto que su *apogeo* ya ha sido alcanzado. Esto confirma lo que ya había presentado, es decir, que las sociedades de control se relacionan con las sociedades disciplinarias como su *salida*. Ahora bien, lo que esto quiera decir, por el momento, no es fácil de dilucidar. En principio, implicaría un cambio importante, de lo contrario no se explica –al menos en principio– una innovación terminológica. Este cambio es una salida; pero hay muchas formas de *salida*. Las sociedades de control podrían ser el reemplazo, la evolución, la superación, es decir cierta forma de *Aufhebung*; o una forma más sutil de *salida* como la sofisticación, el enmascaramiento, es decir, cierta forma de mala conciencia; o el desmembramiento, el quiebre, la desaparición, la supresión, es decir, cierta forma de clausura. Lo que está en juego por el momento, es que se

<sup>233</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. En «Conversaciones». Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 1995, p. 277.

opera un cambio, y esto significa, en principio, que no es posible entender las sociedades de control tal cual se entienden las sociedades disciplinarias. La forma de *la salida*, las condiciones de este cambio son justamente la cuestión más problemática. Y es un problema que en cierto sentido atraviesa las distintas propuestas sobre el biopoder que aquí revisaré ¿qué significa en este contexto, tránsito, salida, paso? Mi hipótesis, al menos para leer a Foucault, es que paso, salida o tránsito es sólo una parte de la descripción que indica la direccionalidad de una transformación: se opera un cambio desde una situación, desde un modelo a otro. Pero hay una segunda dimensión que reconocer, y es que esta transformación es más bien un cambio de eje, de centro o de lógica articuladora, pero no una desaparición forzosa de los elementos que configuraban el modelo anterior. En lo que estamos tratando ahora, me parece que esta hipótesis debe mantenerse; es decir, el surgimiento de un nuevo tipo de modelo de poder, el control (regulación, seguridad), no elimina las disciplinas; sino que las reemplaza en su papel central, genera una nueva hegemonía y nuevas lógicas. Pero se monta o superpone a las disciplinas, es así como éstas funcionaban, superpuestas respecto al poder soberano, y el poder soberano se mantiene incluso hasta nuestros días. Propongo que esto es aplicable a los planteamientos de Deleuze, por dos razones; en primer lugar por lo que ya se ha expuesto sobre los diagramas de poder y la lógica diagramática de las transformaciones en las relaciones de poder. En segundo lugar, Deleuze lo declara explícitamente.

Un pensador como Michel Foucault analizó dos tipos de sociedades muy cercanas a las nuestras. Unas, a las que llamaba sociedades de soberanía, y otras a las que llamaba sociedades disciplinarias. (...) Este análisis ha engendrado ciertas ambigüedades en algunos lectores de Foucault, porque han creído que éste era su pensamiento definitivo. Pero evidentemente no es así. Foucault nunca pensó, y así lo dijo con toda claridad, que las sociedades disciplinarias fueran eternas. Todo lo contrario: pensaba obviamente que estamos entrando en un nuevo tipo de sociedad. Claro que quedan toda clase de residuos de las sociedades disciplinarias, y así será durante años y años, pero ya sabemos que estamos ingresando en otro tipo de sociedad que podríamos llamar, según el término propuesto por Burroughs -por quien Foucault sentía una viva admiración-, sociedades de control.<sup>234</sup>

La primera característica propuesta por Deleuze consiste en que las sociedades de control son la 'salida' de las sociedades disciplinarias, aunque esta particular 'salida' no debe entenderse como la clausura de las disciplinas; sino como sucede con los diagramas de fuerza, es decir, como un proceso de superposición. A continuación Deleuze va proponiendo cuáles serían los rasgos de esta nueva conformación.

En primer lugar se detiene en el problema de los lugares de encierro y da cuenta de una crisis de los mismos. Se trataría de la modificación del modelo del encierro, por el modelo del *espacio abierto*.

<sup>234</sup> DELEUZE, Gilles. *¿Qué es un acto de creación?*. En «Dos regímenes de locos». Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 2008, p. 287.



‘Control’ es el nombre propuesto por Burroughs para designar al nuevo monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato. También Paul Virilio ha analizado continuamente las formas ultrarápidas que adopta el control ‘al aire libre’ y que replazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el período de los sistemas cerrados <sup>235</sup>.

La sociedad gubernamental impone formas de regulación a partir de lo que Deleuze designa como ‘espacio abierto’ o lo que he llamado antes, *libre circulación*. Deleuze afirma en el *Post-scriptum* que una de las características más notorias de los centros de encierro consiste en que son variables independientes entre sí, cerradas en su propia condición o lógica, aun cuando haya rasgos analógicos entre los diversos lugares de encierro. Hay semejanzas entre la escuela y la cárcel, pero cada cual tiene su lógica propia y sus propios muros procedimentales. En contraste, Deleuze utiliza la expresión *controlatorios*, serían más bien variables inseparables procesos permanentes.

Los diferentes internados o centros de encierro por los que va pasando el individuo son variables independientes: se sobreentiende en cada ocasión un comienzo desde cero y, aunque existe un lenguaje común a todos los centros de encierro, es un lenguaje analógico. En cambio, los diferentes “controlatorios” son variantes inseparables que constituyen un sistema de geometría variable cuyo lenguaje es numérico <sup>236</sup>.

En cierto sentido, de un lugar de encierro se sale, luego se pasa a otro. En el modelo de la libre circulación, los controlatorios, nunca se acaban, no se termina de entrar en ellos y nunca se acaba de salir, nunca se sale de la escuela, por ejemplo, el modelo de la libre circulación, impone la formación permanente. La expresión *controlatorio*, con la que innova terminológicamente Deleuze; tiende a evitar la expresión *lugar de encierro*, o incluso *dispositivo*. Los *controlatorios*, con una dinámica completamente distinta emergen como nuevas tecnologías de gobierno. El gesto léxico me parece que debe ser interpretado como un esfuerzo de establecer diferencias funcionales con los dispositivos de las sociedades disciplinarias. No parece que los lugares de encierro o los dispositivos desaparezcan; pero existen nuevos dispositivos, que actúan de manera tan distinta que vale la pena incluso nombrarlos, distinguirlos, como una tecnología distinta. Recuerdo a este respecto que Foucault utilizó la expresión *interfaz*<sup>237</sup> en un sentido similar. Es decir, intentando identificar o distinguir una tecnología que funciona de manera distinta. No hay que perder de vista que una microfísica del poder, un estudio de sus relaciones de fuerza,

<sup>235</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 278.

<sup>236</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 279.

<sup>237</sup> “La sociedad civil, como la locura, como la sexualidad. Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir, precisamente en el 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.” FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 337. También “El homo aeconomicus es la interfaz del gobierno y el individuo”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 292.

evidencia las singularidades procedimentales, muestra su funcionamiento y así las expone, debilita, fragmenta.

La lógica normalizadora de los lugares de encierro implicaba, dos efectos: un efecto clasificatorio y la imposición de un *molde*, de un sistema rígido de conductas; mientras los controlatorios, se desarrollan a partir de una modulación cambiante y adaptable.

Los encierros son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto <sup>238</sup>.

Ya no pretenden la imposición de un modelo rígido normalizante; sino que permiten cierta diferencia modulante, cierta absorción de lo diferente y también una mayor internalización de las conductas socialmente aceptables. Es evidente me parece la cercanía de esta idea con el modelo de regulación que según Foucault inaugura la biopolítica y en el que me he detenido bastante. Deleuze explica la continuidad entre controlatorio y controlatorio, con una sugerente alusión a Kafka y a las dos formas de proceso que presenta: absolución aparente y aplazamiento ilimitado <sup>239</sup>. La absolución aparente, permite salir de un encierro para pasar a otro, absuelto de la escuela, se ingresa en el ejército, luego en la fábrica, etc. El aplazamiento ilimitado –del proceso, del juicio, de la sentencia, de la pena– pertenece a los sistemas interrelacionados. Algo nunca acaba de suceder, un proceso nunca se termina. Este rasgo lo ampliará a propósito del ejemplo entre la escuela, la fábrica, y la formación permanente, que aparece en el Post-scriptum; pero que es más claro aún en la Entrevista Control y Devenir. En una afirmación que llega a ser intimidante, en cuanto a su actualidad.

Es previsible que la educación deje de ser progresivamente un compartimento estanco diferente del compartimento estanco profesional y que ambos desaparezcan en provecho de una terrible formación permanente, un control continuo que se ejercerá sobre el obrero–estudiante de secundaria o sobre el directivo–universitario. <sup>240</sup>

Me parece que la desaparición de los compartimentos estancos, y su reemplazo por un control continuo sobre la trama vital, pueden relacionarse con lo que Foucault presentaba respecto a la extensión de la racionalidad de mercado a los distintos ámbitos de la vida social e individual. E incluso con lo que he llamado el surgimiento de un mercado vital, como la trama

<sup>238</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 279.

<sup>239</sup> “Kafka, que se hallaba a caballo entre estos dos tipos de sociedad, describió en *El proceso* sus formas jurídicas más temibles: la absolución aparente (entre dos encierros), típica de las sociedades disciplinarias, y el aplazamiento ilimitado (en continua variación) de las sociedades de control son dos formas de vida jurídicamente muy distintas, y si el derecho actual es un derecho en crisis, vacilante, ello sucede porque estamos abandonando unas formas y transitando hacia las otras”.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 280-281.

<sup>240</sup> DELEUZE, Gilles. *Control y Devenir*. En «Conversaciones». Trad. José Luis PARDO. Pre–textos, Valencia, 1995, pp. 273-274.

interrelacionada de los procesos vitales atravesada por los procesos económicos del capitalismo avanzado: la forma empresa, la financiación como eje económico, el endeudamiento como proceso continuo de producción biopolítica, entre otros. En este caso, la forma empresa también será particularmente señalada por Deleuze, oponiéndola al modelo de la fábrica, en un ejercicio muy similar a otro que ya había propuesto Foucault.

La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrono podía vigilar cada uno de los elementos que formaban la masa y los sindicatos podían movilizar a toda una masa de resistentes. La empresa, en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente.<sup>241</sup>

En este punto emergen los aspectos que más relacionan la idea de sociedad de control, con la interfaz del *homo oeconomicus*, de la sociedad gubernamental. Como vemos en la cita que recién se ha puesto sobre la mesa, el modelo de la empresa introduce el problema de la competencia y la desigualdad, al que Foucault ha dedicado una buena parte del análisis del *homo oeconomicus*. De hecho, la desigualdad entre los individuos, es justamente el motor que estimula y requiere la competencia, oponiendo unos individuos a otros. Deleuze a partir de esto, se acerca mucho a la idea del hombre empresario de sí mismo<sup>242</sup>, aunque las alusiones al sujeto como gestor o empresario de sí, no son tan claras como en el caso de Foucault. Sin embargo, coinciden en que la imposición del modelo es ambiental, y no se dirige a cada uno de los sujetos en particular. Aunque existen medios coactivos que mantienen los flujos de la interfaz. Foucault ya había señalado que estos medios son fundamentalmente económicos. Deleuze es particularmente sugerente en esto cuando señala “*El hombre ya no está encerrado sino endeudado*”<sup>243</sup>, o “*Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños*”<sup>244</sup>.

Tal como en el caso de Foucault, esto se relaciona con una transformación del capitalismo. Hay que prestar atención a la distinción entre *el capitalismo del siglo XIX y el actual capitalismo*. La pretensión de Deleuze es precisamente que la sociedad de control debe entenderse en relación a este último.

<sup>241</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 280.

<sup>242</sup> “*La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un mismo propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que ya sólo tiene gestores.*”  
DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 283.

<sup>243</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 284.

<sup>244</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, pp. 283-284.

No es solamente una evolución tecnológica, es una profunda mutación del capitalismo. Una mutación ya bien conocida y que puede resumirse de este modo: el capitalismo del siglo XIX es un capitalismo de concentración, tanto en cuanto a la producción como en cuanto a la propiedad (...). En cuanto al mercado, su conquista procede tanto por especialización como por colonización, o bien mediante el abaratamiento de los costes de producción. Pero, en la actual situación, el capitalismo ya no se concentra en la producción, a menudo relegada a la periferia tercermundista, incluso en la compleja forma de la producción textil, metalúrgica o petrolífera. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas ni vende productos terminados o procede al montaje de piezas sueltas. Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados. Por eso es especialmente disperso, por eso la empresa ha ocupado el lugar de la fábrica. <sup>245</sup>

Más allá del análisis económico puntual, sin duda discutible; no es extraño, atendiendo a este contexto, que estas transformaciones de las modalidades del poder sobre los sujetos sean de índole especialmente económicas y tampoco es extraño que el problema de la articulación del modelo en su conjunto pase por el problema del consentimiento. Pues la interfaz del *homo economicus*, en cuanto depende de la desigualdad es tanto una fábrica de riqueza como de miseria -cuestión que también señalan Hardt y Negri-. El problema de la administración de la desigualdad, tal como presentaba Foucault, se vuelve un problema táctico-político para la mantención del modelo en su conjunto. Asunto que también señala Deleuze.

Sin duda, una constante del capitalismo sigue siendo la extrema miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarlas, demasiado numerosas para encerrarlas: el control no tendrá que afrontar únicamente la cuestión de la difuminación de las fronteras, sino también la de los disturbios en los suburbios y guetos <sup>246</sup>.

La cita anterior debe alertarnos sobre un aspecto de la mayor importancia, en términos conceptuales y metodológicos. Lo que aquí se ha expresado en términos de “lógicas puras” o abstractas, debe considerarse en un diagrama operacional. Me explico, en la cita anterior Deleuze apunta a un elemento clave de la desigualdad y es que se trata de una factoría de miseria. Ante la cual son insuficientes -en cierto sentido siempre lo han sido- las tecnologías de poder: “*demasiado pobres para endeudarlos y demasiado numerosos para encerrarlos*”. Recuerdo que Foucault comenta justamente en esta línea los desarrollos de seguridad social, necesarios para la administración de la desigualdad, de manera que se cumplan dos objetivos; por una parte, que los niveles de miseria sean administrables de modo que ningún sujeto quede totalmente fuera del juego económico. En segundo lugar, que los niveles de miseria no minen el necesario consentimiento social, que el modelo requiere para funcionar. Pero, la composición del diagrama efectivo que opera, muestra la contradicción de la lógica empresarial precisamente en la relación entre pobreza y desigualdad. Mientras la desigualdad es absolutamente necesaria para la sociedad gubernamental, por el contrario, la pobreza es disfuncional. Pero no hay

<sup>245</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 282-283

<sup>246</sup> DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 284.

desigualdad estructural, sin que esto genere tasas enormes de pobreza. Evidentemente esta contradicción debe ser reparada, y desde la racionalidad gubernamental, esto significa administrar la pobreza, conocer sus rangos, especialmente llegar a conocer qué nivel de pobreza es soportable; con qué índice de pobreza, de desempleo, de deserción escolar, las cosas siguen funcionando. La sociedad de control en este sentido tiene un dilema básico que resolver y se está preguntando permanentemente por él, investiga, planifica, teoriza y aplica planes y tácticas diversas. ¿Cómo administrar la pobreza para seguir manteniendo la estructura básica de desigualdad? Las respuestas son múltiples: bonos individuales, seguridad social de mínimos, sistemas de capitalización individual, entre otros. No quiero decir que en términos de política pública estas iniciativas sean exactamente lo mismo; por el contrario, pero responden a un mismo tipo de racionalidad gubernamental que expresa en ellas sus matices. Lo que me importa enfatizar es que esta racionalidad finalmente no logra universalizarse, por eso son importantes las figura de los suburbios y guetos, de los que habla Deleuze; porque en ellos se evidencia la superposición de lógicas. Pensemos en una ciudad<sup>247</sup> cualquiera, ni siquiera es necesario excluir a Europa occidental que tiene sus propios guetos y suburbios; pensemos en Santiago de Chile, que es mi ciudad y también uno de los íconos del neoliberalismo y de la racionalidad gubernamental. Si pensamos en Santiago de Chile estas estrategias del hombre empresario de sí mismo, y de las sociedades neoliberales, como sociedades regulativas o sociedades de control, en efecto, funcionan ampliamente; pero no de manera universal. Muchos tienen posibilidades de hacerse empresario de sí mismo; pero a la vez, hay sectores sociales, que desde esta lógica aparecen absolutamente disfuncionales. Para los primeros, funcionan las interfaces de regulación, la auto-inversión, el sueño del capital humano, del

<sup>247</sup> Este tema es de la mayor importancia. La idea de gueto, nos reconduce al problema de la ciudad, que es donde se realizan las condiciones de este montaje. No sólo porque la mayor parte de la población mundial sea población urbana, ni tampoco porque los pronósticos de los organismos mundiales apunten a que esta situación será mayor incluso en el futuro, a través de megacombustiones de millones de habitantes; aunque estos aspectos reclaman tomarlos en cuenta. Sino que especialmente porque el problema del biopoder, como poder sobre la vida reclama el análisis de las prácticas y condiciones concretas de vida de los sujetos. Como sugerencia, me parece interesante que en cuanto a la espacialidad, Agamben haga hincapié en el campo de concentración, y Hardt y Negri en la disolución del problema espacial en un mundo desterritorializado; aunque presentan matices al respecto; ambas posturas tiende a coincidir en la expansión de la lógica del encierro, y no en la convivencia de lógicas. Mientras Para Agamben la lógica del campo de concentración se ha extendido como norma, para Hardt y Negri el Imperio constituye un encierro sin afuera. En este escenario, resulta interesante resituar un pensamiento sobre la ciudad, que más que una construcción jurídica es el lugar donde se desenvuelven tanto la trama vital de los sujetos, como las prácticas de poder y subjetividad. La figura del gueto en este contexto, remite a espacios desiguales de subjetivación y construcción política, el gueto en cierto sentido es una forma de encierro; pero no generalizado, más bien responde a un sector de la población. Las ciudades en la época de la globalización, curiosamente expanden y estandarizan prácticas de libre circulación, de acceso a servicios, y a la vez desarrollan espacios de exclusión. La ciudad, aparece así como el lugar de realización de un *diagrama* donde se superponen distintas lógicas de biopoder, lógicas normalizadoras y disciplinarias, a la vez que lógicas regulativas, gubernamentales y de libre circulación. Desde la perspectiva de las prácticas, no hay una matriz única, sino un diagrama donde operan con cierta articulación elementos de control de estas diferentes matrices que hemos estado analizando. La ciudad aparece -en realidad vuelve a aparecer-, como el caso de verificación de estas racionalidades políticas. Se trataría de una ciudad que no es una sola, sino muchas ciudades a la vez. Una ciudad multiforme, un diagrama urbano.

hipotecario, del condominio. En estos sujetos, funciona como estrategia de control la extendida racionalidad de mercado; pero, en esta misma ciudad, una gran cantidad de la población vive más cercana al gueto que al condominio, y allí la capacidad utópica del hombre que se hace a sí mismo, no funciona del mismo modo. El discurso de *“endéudate asistiendo a la universidad para forjarte un futuro”* no tiene sentido en el gueto, no tiene capacidad de venta, ni de compra; allí se procede mediante las disciplinas, la estigmatización y los recursos policiales. Evidentemente hay procesos de lucha, subjetivación y resistencia, de diverso tipo, pero estos son contruidos desde los sujetos; por el contrario, desde la racionalidad de control, en el gueto funciona el modelo familiarista, pre-estatal, y también los dispositivos disciplinarios. Se trata sólo de un ejemplo, pero quiero decir lo siguiente; estas lógicas puras operan en un diagrama concreto; por lo cual, no se presentan nunca en estado puro. Por eso en una ciudad pueden convivir espacios de libre circulación y libre mercado, y al mismo tiempo, espacios altamente disciplinarios, altamente policiales y represivos. Dicho de otro modo, no existe un paradigma biopolítico, ni una matriz única; sino diagramas operacionales concretos y diversos los unos de los otros, aunque estén compuestos de los mismos elementos<sup>248</sup>. Por eso el ‘paso’ de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control no es ni una explosión de lo disciplinario que constituya un gran encierro sin afuera; ni tampoco la supresión de lo disciplinario; sino una nueva racionalidad que logra superponerse sobre lo legal y lo disciplinario, los cuerpos y las poblaciones y administrar estos dispositivos anteriores; pero en una dirección que ya no es aquella con la que surgieron, sino que está determinada y conducida por la racionalidad gubernamental neoliberal y sus innovaciones.

### 3.4. Síntesis y proyecciones

Sospecho que es posible pensar el biopoder de dos maneras muy diferentes, según la interpretación que ha realizado Agamben y que en realidad en muchos aspectos domina toda la comprensión actual del biopoder, reinscribiendo el discurso del biopoder en el de la soberanía con todas sus implicancias teóricas, y particularmente con la resurrección de Schmitt y de la teología política. En cierto sentido esto ha tentado a Esposito, que ha seguido una vía especialmente jurídica y léxica en sus estudios. Con un camino antagónico, por cierto, al de Agamben en muchos sentidos, pero también, haciéndose cargo en buena medida de los temas instalados por éste. Incluso Negri, en lo que respecta a la sociedad de control y el análisis soberano, ha tenido permanentemente a Agamben como antagonista, y ha hecho ver con claridad sus distancias. Pero en esta operación de discusión, finalmente la perspectiva de Agamben se ha vuelto el foco de interpretación del problema del biopoder, incluso después de la publicación de *Seguridad, Territorio, Población y El Nacimiento de la biopolítica*, pues en

<sup>248</sup> *“En las sociedades modernas las dos funciones puras serán la «anatomopolítica» y la «biopolítica», y las dos materias puras, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera. El diagrama se podrá, pues, definir de varias maneras que se encadenan: es la presentación de las relaciones de fuerzas propias de una formación; la distribución de los poderes de afectar y de los poderes de ser afectado; la mezcla de las puras funciones no formalizadas y de las puras materias no formadas”.* DELEUZE, Gilles. Foucault, 102.

cierto sentido, las cartas del juego ya estaban sobre la mesa. Mi sospecha, es que siguiendo estas insinuaciones deleuzianas, el problema del biopoder cambia rotundamente y deja de ser un problema ontológico, o de paradigmas, o incluso biológico, para situarse en el plano de la subjetivación política y de los procesos de subjetivación del capitalismo.

En particular será importante la idea de diagrama propuesta por Deleuze, como hipótesis metodológica clave, sobretodo en relación a las propuestas paradigmáticas –o arcanas y signaturales- de Agamben, y en cierto sentido también de Esposito. Pero también como clave de problematización del enfoque léxico y de la insistencia jurídica.

En términos generales, hay que situar a las propuestas de Deleuze para el biopoder, no tanto como herramientas capaces de sostener una perspectiva por sí mismas, sino más bien como un complemento fructífero para la propuesta foucaultiana y como un foco de contraste interesante para los discursos posteriores.

## 4. CAMPO DE CONCENTRACIÓN, NUDA VIDA Y TEOLOGÍA ECONÓMICA

### 4.1. Antecedentes generales

#### 4.1.1. Dos ciclos en el trabajo de Agamben

El trabajo de Agamben, en los textos que conforman el ciclo del *Homo Sacer*, ha resultado de un especial interés durante ya casi dos décadas. Este ciclo se abre con una tesis que se ha hecho eco de diversas maneras, y a través de diferentes voces y que podría resumirse del siguiente modo: *el campo de concentración es el paradigma biopolítico de la actualidad*. Como es evidente, se trata de una propuesta con un potencial crítico de gran impacto. Esta propuesta está contenida en un primer nudo del ciclo, donde veo como centro el *Homo Sacer I, el poder soberano y la Nuda Vida*. Hay un segundo núcleo, que en cierto sentido es antagónico al anterior y que estaría contenido en *El reino y la gloria, Homo Sacer II, 2*. Aquí la hipótesis principal es que el modelo de gobierno que Foucault ha mostrado como la racionalidad de la biopolítica, estaría conectado con un arcano teológico, de modo que se puede proponer una teología económica a la vez como paradigma del gobierno económico actual, y también como posibilidad para elaborar propuestas alternativas a tal racionalidad.

En Agamben se atestigua un tránsito no poco frecuente en la filosofía contemporánea, que va desde el análisis de algunos temas que podríamos llamar ‘estéticos’, hacia una reflexión política cada vez más marcada, de la cual, el ciclo del *Homo Sacer* constituye la culminación<sup>249</sup>. De este modo, es posible reconocer un ciclo inicial de su trabajo donde predomina la reflexión sobre la obra de arte, y constituye una cierta lectura de la modernidad y, como segunda instancia, un recorrido hasta el ciclo del *Homo Sacer*. Edgardo Castro opina al respecto que aunque se trata de dos temáticas distintas, es posible tender vínculos entre ellas<sup>250</sup>. Estos vínculos, no obstante, tienen un punto de inflexión a través de la inclusión de la propuesta foucaultiana. Vale decir, la presencia de Foucault en este segundo ciclo resultaría novedosa respecto del primer ciclo, y a la vez marcaría el giro hacia el problema político y la forma de tratamiento que Agamben realizará en *Homo Sacer*<sup>251</sup>. En cualquier caso, como he dicho me parece que el segundo ciclo, el ciclo

<sup>249</sup> “*Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda (1995) marca, sin duda, un momento decisivo en el pensamiento de Agamben. A partir de este momento sus intereses y sus temas se reorientarán en torno a un eje dominado por la problemática política del siglo XX*”. CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. UNSAM, Buenos Aires, 2008, p. 49.

<sup>250</sup> “*En ellos, el autor busca orientarse en el pensamiento: elige sus temas y sus autores de referencia, formula sus hipótesis, forja su vocabulario y vislumbra los problemas que deberá afrontar. La comprensión de los trabajos sucesivos depende, en gran medida, de haber seguido este recorrido*”. CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, p. 15.

<sup>251</sup> “*In Agamben’s early works from the seventies to the early nineties, Foucault is remarkably absent. In his first six books, only one short reference to Foucault is found (in *Infanzia e storia*, 1979). This*



del *Homo Sacer*, tiene en realidad dos núcleos. Uno es el campo de concentración en el *Homo Sacer I* y el segundo núcleo sería la teología económica en *El reino y la Gloria, Homo Sacer II, 2*.

Todo el ciclo del *Homo Sacer* es una particular recepción del problema del biopoder planteado por Foucault y reelaborado por Agamben según estos dos núcleos.

#### 4.1.2. La estructura del *Homo Sacer*

Agamben divide el *Homo Sacer* en cuatro grandes volúmenes, algunos de ellos también subdivididos. *Homo Sacer I*. Subtitulado *Il potere sovrano e la nuda vita*, data de 1995 por Einaudi. La primera edición en castellano, pertenece a Pre-textos en 1998, en traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Aunque al menos dos secciones del mismo, habían sido publicadas previamente en castellano. Es el caso, del apartado 7 de la tercera parte de tal volumen: *El campo de concentración como nómos de lo moderno*, que había sido publicado casi sin modificaciones, por la Revista *Artefacto*, Nº 2. Buenos Aires, 1998, en la traducción de Flavia Costa y bajo el título *¿Qué es un campo?*, a veces, esta traducción ofrece ciertas ventajas. También es el caso del apartado 2 de esta tercera parte, *Los derechos del hombre y la biopolítica*, publicado en la revista *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, Barcelona, Nº 26–27, 1996, en la traducción de Dante Bernardi, y bajo el título *Política del Exilio*. En este caso, a pesar de algunas diferencias importantes, pueden leerse ambos textos en paralelo. Este primer volumen de *Homo Sacer* es uno de los núcleos más importantes para el desarrollo de los análisis biopolíticos; por el carácter inaugural de este texto y porque aquí se funda la interpretación paradigmática de la biopolítica.

El segundo texto del ciclo de *Homo Sacer*, que se publicó en 1998, corresponde al volumen III: *Ciò che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*. Este texto, también presenta interés para lo que trabajamos; pues Agamben abordará, según sus propias palabras, las posibilidades de un sujeto ético en la figura del testigo<sup>252</sup>. Asunto de la mayor importancia, pues implicará una dinámica entre el *testigo* y el *musulmán* -las dos figuras presentadas allí-, en lo que podría calificarse como correlatos de fuerza ante la *nuda vida*. Especialmente porque tal *dinámica de correlatos de fuerza* es una de las ausencias importantes del análisis de la *nuda vida* en *Homo Sacer I*. Este tercer volumen se publicó en castellano en 2002, también bajo la traducción de Antonio Gimeno Cuspinera por Pre-textos. De todos modos éste es un texto que según mi visión depende del núcleo anterior

---

*changes with the publication of Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita (1995), which was the first of a cycle of books, and was Agamben's philosophical breakthrough. In Homo Sacer Agamben gives an alarming analysis of the contemporary political situation, and in this analysis Foucault's notion of biopolitics plays an important role. Since 1995 Foucault has been a well-known guest in the work of Agamben, especially through-out the Homo Sacer cycle".* SNOEK, Anke. *Agamben's Foucault: An overview*. En «Revista. Foucault Studies», No. 10, Noviembre. 2010, p. 45.

<sup>252</sup> "El tercer volumen, que contiene una teoría del sujeto ético como testigo, apareció en el año 1998 con el título *Lo que queda de Auschwitz*". AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 10.

El segundo volumen de *Homo Sacer*, se ha publicado en varios tomos, desde el 2003, cuando aparece *Stato di eccezione* que equivale a *Homo Sacer* II, 1. Luego en 2007 *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, que respectivamente equivale al tomo II, 2. Finalmente, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, publicado en 2008, y que consecuentemente equivale al *Homo Sacer* II, 3. Se trata de tres investigaciones distintas que el propio Agamben caracteriza del siguiente modo. “Al primer volumen (...) seguirá un segundo, que tendrá la forma de una serie de investigaciones genealógicas sobre los paradigmas (teológicos, jurídicos y biopolíticos) que han ejercido una influencia determinante sobre el desarrollo y el orden político global de las sociedades occidentales”<sup>253</sup> y a continuación puntualiza “...comprenderá una suerte de arqueología de la biopolítica bajo la forma de diversos estudios sobre la guerra civil, sobre el origen teológico de la oikonomia, sobre el juramento y sobre el concepto de vida (zoé) que estaban ya en los fundamentos de *Homo Sacer* I”<sup>254</sup>. Si nos atenemos a las declaraciones de Agamben, y tomando en cuenta que estas fueron realizadas en una entrevista posterior a *Stato di eccezione*, sólo se han publicado dos entre las cuatro temáticas que anuncia, quedando pendiente los estudios sobre la guerra civil y sobre el concepto de vida. Si esta suposición es correcta, el panorama completo del segundo volumen debería abordar cinco tomos, con dos investigaciones aún pendientes. Los tres tomos de este volumen tienen, cada cual, dos versiones en castellano. Las versiones de Pre-textos, que continúa la serie desde *Homo Sacer* I, con la traducción de Antonio Gimeno Cuspinera y sede en Valencia, a la que se suman las versiones de Adriana Hidalgo editora, en la traducción de Flavia Costa con sede en Buenos Aires. Para *Stato di eccezione*, Pretextos y Adriana Hidalgo publican *Estado de Excepción*, ambos en 2004, aunque la edición argentina incluye como proemio una entrevista del autor con la traductora, a la que se ha echado mano aquí, para explicar la estructura del ciclo del *Homo Sacer*. Luego para *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Pretextos publicó, en 2008, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. También el 2008, con una pequeña modificación en el título, Adriana Hidalgo publicó *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Finalmente *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* ha sido publicado por Adriana Hidalgo, en 2010, bajo el título *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*; la casa de Valencia ha publicado su versión con título homónimo en 2011. En 2011, Agamben publicó *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Que corresponde a *Homo Sacer* II, 5 el 2013 ya cuenta con traducción de Adriana Hidalgo y Pretextos. Como se ve, quedaría pendiente el volumen II, 4; pero también hay aquí, me parece, ciertas transformaciones del proyecto original. Por otra parte *Opus dei* sale de la estructura proyectada por Agamben en 2004 para el volumen II. Pues según la entrevista con Flavia Costa, quedarían pendientes un estudio sobre la idea de vida y otro sobre la guerra civil. *Opus dei*, no refleja ninguna de las dos temáticas, sino que reflexiona sobre la idea de oficio, con la que se designó entre otros conceptos a la liturgia. Se puede suponer o que se trata de una adición posterior y que estos dos libros proyectados estarían pendientes aún, o que la estructura

<sup>253</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 10.

<sup>254</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 10.

ha sido modificada y alguno de los libros proyectados será reemplazado finalmente por *Opus dei*. En cualquier caso el volumen II, 4 se mantendría pendiente.

En 2011 se publicó *Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo*. Que corresponde a Homo Sacer IV, 1. Ha sido publicado en Argentina por Adriana Hidalgo, en la traducción de Flavia Costa durante el 2013. Pretextos tiene aún pendiente su versión. Es un texto muy interesante, muy posible de conectar con los trabajos posteriores de Foucault en torno a una estética de la existencia y donde a mi juicio se termina por abandonar el excesivo zoologismo del *Homo Sacer I* y centrar la mirada en los ‘modos de vida’, que es en última instancia la noción de *bíos* foucaultea presente en *El Coraje de la Verdad*. Lamentablemente aquí no prestaré mayor atención a este libro porque sale del marco de análisis que me he propuesto. Pero, para mostrar su papel en la estructura general del *Homo Sacer* quisiera apelar nuevamente a la entrevista con Flavia Costa.

Pero quizá será sólo con el cuarto volumen que la investigación completa aparecerá con luz propia... Puedo decir únicamente que en el centro de ese cuarto libro estarán los conceptos de forma-de-vida y de uso, y que lo que está puesto en juego allí es el intento de asir la otra cara de la nuda vida, una posible transformación de la biopolítica en una nueva política<sup>255</sup>.

Como se ve, este volumen corresponde a *la propuesta* y la propuesta se resuelve entonces de manera similar a cómo la resolvió Foucault: es decir una propuesta en torno a los modos de vida. E incluso en el caso de Agamben dando un paso más que Foucault, en el sentido que se trata de una propuesta de ‘modos de vida en común’; aunque por supuesto esto no alcanza a ser una propuesta política, en el sentido que tales modos de vida en común no afectan la estructura general de la organización social. En todo caso, esto puede decirse en primer lugar de las propuestas del propio Foucault, e incluso hasta con mayor razón. Ahora bien, sobre la estructura del *Homo Sacer* esto nos indica que quedaría además pendiente al menos un segundo tomo, del volumen IV; pues la altísima pobreza lleva la calificación “IV, 1”.

Si tomamos entonces la información de la entrevista y lo que se ha publicado, podría suponerse que están pendientes entre dos y tres textos: al menos el tomo II, 4 que debería tratar o sobre la idea de vida o sobre la guerra civil, según la enumeración que hizo Agamben en la entrevista, y al menos también el IV, 2, puesto que la altísima pobreza corresponde al IV, 1. Si el proyecto del 2004 siguiera en pie tal cual, en realidad, habría que esperar un tomo II, 6, y así la vida y la guerra civil tendrían cada cual su respectivo texto. No obstante, en una entrevista para el diario *La Nación* de Argentina en Marzo del 2013, Agamben ha sorprendido con el anuncio de que está terminando el último texto del *Homo Sacer*. “*En realidad, me gustaría anunciar a los lectores argentinos algo que saben muy pocos: en estos días estoy terminando la última parte de Homo Sacer. Es una cuestión de semanas. El volumen se llamará El uso de los cuerpos. Acabo de decir que estoy*

<sup>255</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 10.

«terminando». Naturalmente es impreciso decir que uno pueda «terminar» un libro o una obra de estas proporciones”<sup>256</sup>.

El camino parece sinuoso desde el biopoder a la teología económica y a la interpretación litúrgica de la política. Pero además nos encontramos con un trabajo en progreso, que aún no está completamente terminado, y además parece que en estos casi 20 años la estructura del proyecto general ha cambiado. El último libro ya anunciado *L'uso dei corpi* ocupará el puesto del volumen IV, 2. Lo cual además es coherente con la condición propositiva de este libro. Es evidente el eco que hace del título de la *Historia de la sexualidad III*. Mi impresión es entonces que el II, 4 quedará sin publicarse y que los temas a desarrollar en el proyecto general sobre la guerra civil y la vida quedarán sin tocar. Sobre este último tema en todo caso se puede consultar *L'aperto* del 2002, hay traducción castellana como *Lo abierto* que data del 2006, también en Adriana Hidalgo Editora. Aunque evidentemente no es un reemplazo del volumen proyectado, sirve para hacerse una idea del problema tal como Agamben lo pensaba en la fecha aproximada de la entrevista. En todo caso me parece coherente el abandono de este tema, pues en *Homo Sacer I* el problema de la nuda vida parecía muy robusto, y las relaciones entre lo humano y los límites de lo humano; pero este mismo tema prácticamente no aparecerá en los textos posteriores a *El archivo* y *El Testigo*. Para el tema de la guerra civil, que me parece podría ser una continuación de *Estado de Excepción* no hay una réplica o estudio complementario que pudiese servir de reflejo. Personalmente lo lamento, pues me parece que *Estado de Excepción* es precisamente uno de los puntos más altos del recorrido, insisto, para mi muy particular manera de ver las cosas, *Estado de Excepción* es un texto mucho más interesante que el *Homo Sacer I*, a pesar del mayor éxito de este último.

Si bien, como afirmaba Edgardo Castro, la inclusión del tema del biopoder, que había analizado Foucault incorpora un giro hacia el problema político del siglo XX a partir de *Homo Sacer I*; por otra parte, el desarrollo general de la propuesta agambeniana toma opciones diferentes a las de Foucault, y digo opciones y no rumbos, pues el rumbo no es tan distinto a fin de cuentas, como lo muestran los textos del volumen IV. Es cierto que los presupuestos de análisis abandonarán la senda del trabajo foucaulteano, aun cuando Agamben se esfuerce en calificar de arqueológicos o genealógicos, la serie de estudios del volumen *II de Homo Sacer*. Me parece que esforzarse en calificar estos trabajos como prolongaciones del trabajo de Foucault es un gasto vano de energía. Esto no quiere decir, que tales estudios carezcan de valor; sino que se encuentran bajo otro *signo*. De hecho lo que propongo para leer a Agamben, es precisamente abordar estos trabajos como un proyecto propio, y no como una prolongación del trabajo de Foucault. Creo que si asumimos esta opción de lectura las investigaciones de Agamben brillan por sus propios aportes; en cambio si subordinamos la lectura de Agamben las propuestas de Foucault, el italiano pierde, pues efectivamente hay discontinuidades complicadas. Propongo esta lectura de Agamben como un proyecto independiente de Foucault, porque me parece que es la opción que más saca partido al trabajo de Agamben; pero hago esta opción en contra del

<sup>256</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Entrevista con Alejandro Patat*. La Nación, Buenos Aires, Viernes 22 de marzo de 2013. Disponible en <<http://www.lanacion.com.ar/1565417-giorgio-agamben-en-europa-asistimos-a-un-vaciamiento-de-la-democracia>>

propio Agamben que insistirá más allá de lo recomendable en presentar su trabajo como prolongación. Por otra parte, la explicitación de la estructura del *Homo Sacer*, debe ponernos sobre aviso respecto del intento de análisis de una obra inacabada, de la que su propio autor nos adelanta que las consecuencias finales aún no resultan diáfanas. Sin embargo, esta obra inacabada, y particularmente *Homo Sacer I*, y *El Reino y La Gloria* han repercutido fuertemente en la reflexión política actual. Lo que al menos en cierto sentido, autoriza su abordaje.

## 4.2. El campo de concentración, o una soberanía biopolítica

### 4.2.1. El campo como estructura jurídico política

Agamben asume el modelo jurídico como punto de partida de su análisis respecto del campo de concentración<sup>257</sup>. Se trata de una elección en cierto sentido metodológica; pero también tópica, pues implicará que los objetos de su investigación y sus resultados respondan fundamentalmente a dicha esfera. De este modo, se produce una traslación comprometedora, al menos desde la perspectiva de análisis del biopoder que había propuesto Foucault, es decir, como análisis de una serie de prácticas de poder en relación con la producción de ciertas formas de saber y producción de subjetividad<sup>258</sup>. De esta manera el análisis del *campo de concentración*, propuesto por Agamben, quedará determinado por la esfera jurídica. Como decía, se trata de una elección legítima, pero que condicionará los resultados del análisis. Consecuentemente, *el campo de concentración*, será para Agamben, una forma jurídica que opera como condición de realización de lo que podría considerarse el *campo de concentración histórico*.

Lo que tuvo lugar, en los campos de concentración supera de tal forma el concepto jurídico de crimen que con frecuencia se ha omitido sin más la consideración de la estructura jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron.

El campo es así tan solo el lugar en que se realizó la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra: esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad. Aquí vamos a seguir de manera deliberada una orientación inversa. En lugar de deducir la definición del campo de los acontecimientos que allí tuvieron lugar, nos vamos a preguntar más bien: ¿qué es un campo de concentración? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, esa estructura que permitió que pudieran llegar a suceder acontecimientos de tal índole? Todo esto nos conducirá a considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos, eventualmente, situaciones comparables), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que vivimos todavía<sup>259</sup>.

<sup>257</sup> “La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario-aunque oculto-del poder soberano”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 15

<sup>258</sup> Este es un asunto que el propio Agamben tiene a la vista. “Una de las orientaciones más constantes de la obra de Foucault es el decidido abandono del enfoque tradicional del problema del poder, basado en modelos jurídicos-institucionales (la definición de la soberanía, la teoría del Estado) a favor de un análisis no convencional de los modos concretos en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 14.

<sup>259</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 211-212.

Esta serie de afirmaciones son del mayor interés, aunque se requiera comentarlas por separado. Por lo cual volveré a ellas continuamente. En primer lugar, se encuentra el presupuesto tópico-metodológico, que comentaba con anterioridad: El campo de concentración, se analizará no como un suceso histórico; sino como la estructura jurídico-institucional, o jurídico política, que permitió –y que permite según Agamben- que los sucesos históricos del *Lager*, se llevaran a cabo. Por esta razón, es viable la conclusión de Agamben, es decir, que el campo sería el *nómos* o la *matriz oculta del espacio político que vivimos todavía*. Esta inversión deliberada del análisis, resulta en sí misma problemática; no en cuanto a su punto de partida, sino en cuanto a sus conclusiones. Me explico. Si existe un marco jurídico-político que posibilita el campo de concentración, éste es un dato de análisis; sin embargo, la proyección de ese análisis, implica proyectar esas condiciones jurídicas, a un marco de sucesos históricos diferente. En definitiva esto implica que *el espacio político que vivimos* pueda ser determinado exclusivamente desde los presupuestos jurídicos y no desde los sucesos históricos. Se trata de una condición formal, el campo es en primer lugar una condición, modelo o estructura jurídico-política, y no una serie de sucesos históricos.

#### 4.2.2. Campo y Estado de Excepción

El segundo rasgo importante de la idea agambeana de *campo*, ya no es formal; sino de contenidos. Esta condición jurídico-política realiza o concreta el *Estado de Excepción*, que a su vez es el núcleo de la soberanía o del poder soberano y produce la *nuda vida*<sup>260</sup>. Se trata de dos asuntos separados. En primer lugar, que *el campo de concentración* realice el Estado de Excepción es un asunto que puede resultar tan evidente como problemático. Por otra parte, Agamben en un texto llamado justamente *Estado de Excepción* -que corresponde a *Homo Sacer II, I-*, ha problematizado esta idea y formulado un recorrido histórico donde analiza una serie de ordenamientos jurídicos. Todo este análisis tiende a mostrar cómo la excepción se transforma en norma, en lo regular, en lo cotidiano. “*El Estado de Excepción deja así de referirse a una situación exterior y provisional de peligro real y tiende a confundirse con la propia norma*”<sup>261</sup>. En el recorrido que Agamben propone se va determinando cómo el Estado de Excepción se vuelve una realidad constante. De este modo, la categoría *Estado de Excepción* referirá tanto a la doctrina alemana que acuña la expresión, como también a otras tradiciones jurídicas que utilizan expresiones distintas para aludir a fenómenos similares. De este modo, las expresiones decreto (bando) de urgencia, Estado de sitio, ley marcial o poderes emergentes, aludiendo a las distintas tradiciones jurídicas, quedan descritas también por la idea de *Estado de Excepción*. Como es posible apreciar, el concepto salta desde la discusión eminentemente teórica entre Benjamin y Schmitt, al análisis de las prácticas jurídico-políticas de los estados modernos. De

<sup>260</sup> “Si en esencia del campo de concentración consiste en la materialización del Estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entra en un umbral de indistinción, tendremos que admitir entonces que nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se comentan y cualesquiera que sean su denominación o sus peculiaridades topográficas”.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 221.

<sup>261</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, p. 214.

esta manera, el Estado de Excepción será la estructura<sup>262</sup> que permita comprender una técnica de gobierno, técnica cada vez más habitual y que ha salido del ámbito de la suspensión puntual de derechos políticos. Así, pueden comprenderse al interior del Estado de Excepción desde las dictaduras abiertamente establecidas hasta los procesos de ampliación de los poderes del poder ejecutivo, mediante el recurso cada vez más explícito del decreto con fuerza de ley.

Agamben recorre ciertos capítulos de la historia jurídico-política moderna. a) La aplicación de la estructura del Estado de Excepción en Francia entre 1914 y 1919, y luego reinstaurado en 1924, 1935, 1937, 1938, 1939, 1940 y 1961<sup>263</sup>. b) El uso constante de este recurso en Alemania entre 1919 a 1933, el periodo nazi, y la reposición de un “Estado de necesidad interna en 1968<sup>264</sup>. c) Suiza en 1914<sup>265</sup>. d) Italia desde 1923 a 1924, luego durante el régimen fascista entre 1926 y 1939, luego del cual, la constitución republicana incluyó el recurso en el artículo 77, finalmente la práctica constante del decreto con fuerza de ley<sup>266</sup> e) Inglaterra introduce el recurso en 1914, y ya como enmienda permanente en 1920<sup>267</sup>. f) En Estados Unidos desde su fundación en el artículo I de la constitución, y ya en el siglo XX entre 1917 y 1918, 1933, 1939, 1941, 1942, y luego refiere ya a la actuación de Bush el 2001<sup>268</sup>. Todos estos recorridos, en cualquier caso toman en cuenta prácticas distintas, como las diversas formas de dictadura, la sesión provisional de derechos desde el poder legislativo al ejecutivo, la promulgación de decretos puntuales, que van desde la autorización de encarcelamiento y deportación de poblaciones enteras, al racionamiento alimentario; y finalmente la presencia de artículos en las diversas constituciones, que permitan legalmente la suspensión de derechos bajo determinadas circunstancias. Agamben es consciente de las diferencias entre estas modalidades, y sin embargo acentúa las líneas de continuidad entre ellas. Resultan particularmente interesantes una serie de conclusiones intermedias, de las que vale la pena tomar una, como botón de muestra.

Y es significativo que una transformación similar del orden constitucional que hoy se da en medida diversa en todas las democracias occidentales, si bien es percibida perfectamente por juristas y políticos, permanezca totalmente inobservada por parte de los ciudadanos. Precisamente en el momento en que pretende dar lecciones de democracia a culturas y tradiciones diferentes, la cultura política de Occidente no se da cuenta de que ha perdido por completo el canon<sup>269</sup>.

El campo de concentración sería el lugar paradigmático de esta condición. La situación jurídica del campo, es también la situación generalizada. *El Estado de Excepción* generalizado, queda así

<sup>262</sup> “...la elección del término ‘Estado de excepción’ implica una toma de posición en cuanto a la naturaleza del fenómeno que nos proponemos investigar y a la lógica más adecuada de su comprensión”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 28.

<sup>263</sup> Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 41-43.

<sup>264</sup> Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 44-47.

<sup>265</sup> Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 47-48.

<sup>266</sup> Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 49-51.

<sup>267</sup> Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 52-53.

<sup>268</sup> Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 53-58.

<sup>269</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 51.

determinado por la suspensión de las leyes que rigen a los sujetos y que forman parte del pacto social supuesto en una situación de normalidad, la situación de campo se generaliza a partir de la posibilidad de tal suspensión. Por tanto, que la excepción se transforme en norma, implica que este estado de anormalidad devenga lo normal. Implica una forma de suspensión de la ley, pero jurídicamente establecida, una situación paradójica de exterioridad-interioridad respecto a la ley, según la discusión Benjamin-Schmitt. Agamben expresa esto a través de una serie de oxímoron a lo largo de su análisis: se trataría de una *localización dislocante*<sup>270</sup>, o de algo que *se incluye por su propia exclusión*<sup>271</sup>. Se genera entonces un efecto de indiferenciación –o indistinción– entre hecho y derecho.

Este análisis de casos particulares, sin duda tiene aportes importantes, es, en efecto, incontestable que el recurso al Estado de Excepción se haya vuelto recurrente en las formas jurídicas modernas y actuales, bajo diferentes modalidades y nomenclaturas. Pero, aquí se cruzan dos líneas de análisis. La primera es que, en efecto, el campo realiza un Estado de Excepción, la segunda es que el Estado de Excepción se ha vuelto recurrente, al punto que se produce un efecto de indiferenciación entre la norma y la excepción, pero son dos conclusiones que no se incluyen necesariamente, lo contrario sería afirmar que todo Estado de Excepción resulta en un campo, y como se ha visto, se trata de modalidades diferentes, que van desde una dictadura a la presencia de un artículo habilitante en la constitución.

Conviene detenerse en otro aspecto importante, y que es especialmente sensible, a propósito de la relación entre campo de concentración y Estado de Excepción. Y es que esta serie de prácticas diversas a nivel jurídico político, deberíamos entenderlas a partir del análisis biopolítico. Y desde tal perspectiva, ellas aparecen bajo modalidades fundamentalmente diversas. El campo es un espacio, territorio o lugar que tiene ciertas características. *“Es menester reflexionar sobre el estatuto paradójico del campo de concentración en cuanto espacio de excepción: es una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior”*<sup>272</sup>. Es decir, se trata de una estructura jurídica que concretiza el Estado de Excepción y produce un efecto de nuda vida sobre los sujetos; pero realiza esto en una cierta espacialidad. Está, por decirlo de algún modo, delimitado a un espacio de acción. Esto resulta particularmente interesante, pues si bien el campo no funciona como una cárcel, cuestión en la que Agamben insiste<sup>273</sup>, incluso así, mantiene cierta relación con la lógica de los

<sup>270</sup> “El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 224.

<sup>271</sup> “Lo que en él se excluye, es, según el significado etimológico del término excepción, sacado fuera, incluido por medio de su propia exclusión”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 216.

<sup>272</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 216.

<sup>273</sup> En este punto Agamben distinguirá el campo del modelo de la cárcel, justamente a partir de la idea de excepción. Mientras la cárcel, y las instituciones que funcionan mediante el encierro, en las sociedades disciplinarias, están en una situación normal jurídicamente hablando. El campo, en cambio pertenece a la lógica del Estado de excepción, donde la excepción funda la normatividad. Podríamos decir que se trata de modelos normalizadores, pero que implicarían una relación distinta con la norma. Mientras el modelo disciplinario se encuentra superpuesto en un modelo jurídico, el modelo del campo tiene una relación de interioridad-exterioridad con la ley.



lugares de encierro, que no es sólo una lógica jurídica, sino una lógica de dispositivo. Dicho de otro modo, se trata de la articulación de elementos muy diversos, donde evidentemente están presentes los elementos jurídicos; pero también elementos de otro orden, prácticas de coacción, de castigo, modelos de gestión, estructuras jerárquicas, aplicación de saberes específicos y por supuesto una articulación de fuerzas, muchas de ellas enfrentadas entre sí. Esto refuerza lo que proponía antes, que aquí se están jugando dos conclusiones distintas que no necesariamente se incluyen. Su relevancia, bien vale una reiteración. a) El campo realiza un Estado de Excepción. b) Es posible apreciar que la estructura del Estado de Excepción se generaliza en las prácticas jurídico políticas modernas.

#### 4.2.3. Campo y Nuda Vida

El campo tiene como efecto la producción de la nuda vida. Con esto incluimos una nueva variable que permite completar la fórmula entre *campo*, *Estado de Excepción* y *nuda vida*. Ahora bien, en cierto sentido, se trata de la variable más importante de las tres. Por tres razones distintas, pero que confluyen en ella. En primer lugar, porque esta categoría define el proyecto de *Homo Sacer I*, en cuanto persigue hacer confluír una reflexión sobre el totalitarismo, y el biopoder, la primera de ellas según Agamben comenzada por Arendt, y la segunda por Foucault. Así lo testimonian sus palabras al comienzo del análisis del campo de concentración. “*Que los dos estudiosos que quizás han pensado con mayor agudeza el problema político de nuestro tiempo no hayan conseguido entrecruzar sus propias perspectivas es ciertamente un buen indicio de la dificultad de este problema. El concepto de «nuda vida» o «vida sagrada» es el foco a través del cual vamos a tratar de hacer converger sus puntos de vista*”<sup>274</sup>. Es decir, se intentará resolver la relación entre biopoder y totalitarismo, a partir de esta noción. La segunda razón que hace relevante esta noción, es que nos muestra la forma en que Agamben entiende el problema biopolítico.

La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicancias del concepto de biopolítica y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella; pero, en cualquier caso, el ingreso de la *zoé* en la esfera de la polis, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico<sup>275</sup>.

El problema biopolítico, queda curiosamente descrito en la fórmula anterior como ingreso de la *zoé* en la *polis*<sup>276</sup>. Esto muestra una suerte de identificación entre *zoé* y nuda vida, que sirve para

<sup>274</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 153.

<sup>275</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 13.

<sup>276</sup> Esta caracterización presenta varias polémicas. En primer lugar, por elegir dos conceptos “antiguos”, para graficar un fenómeno que al menos en el diagnóstico de Foucault debe ser considerado específicamente moderno. Además, este arcaísmo, puede generar –y de hecho existe alguna literatura al respecto– una falsa discusión sobre los presupuestos etimológicos del concepto biopolítica, que habría que descartar de plano. Si, asumimos la distinción entre *bíos* y *zoé* a la que apela Agamben, esto explicaría una suerte de zoopolítica, más que de biopolítica. El término *biopolítica*, aparece en los trabajos de Foucault por primera vez en la conferencia de Río de Janeiro, en 1974. Luego se le sumará el término biopoder, y de ambos se tratará especialmente en los

entenderla inicialmente. Además muestra que el sentido fundamental que asume la reflexión sobre el biopoder, para Agamben, es el de “biologización de la política”, lo que no parece cambiar a lo largo del texto<sup>277</sup>. Aunque según mi visión esto se atenúa mucho en los textos posteriores.

Agamben toma la expresión *nuda vida* de Benjamin<sup>278</sup>. Si analizamos la manera en que Agamben explica la nuda vida, tenemos que ella puede ser comprendida de dos maneras bien diferentes: a) como indeterminación entre *bíos* y *zoé*; b) como vínculo entre nuda vida y ciudadano. Esto quiere decir, según el primer paso, una vida que en sus condiciones específicas no puede discernirse. Pero hay que tener cuidado, pues muchas veces esta indeterminación entre *bíos* y *zoé* opera como reducción del *bíos* a la *zoé*. Es decir una vida reducida a sus condiciones puramente biológicas, y despojada de cualquier determinación, ética, cultural o política. El segundo paso implica que tal reducción, afecta a la totalidad de los sujetos, excepto al soberano, pues sobre todos se ejerce el Estado de Excepción, y la calidad de ciudadano queda así suspendida; -como hemos visto- a partir de la generalización de la excepción transformada en regla, que suspende el derecho. La *nuda vida*, es el efecto del Estado de Excepción sobre los sujetos. Esta nuda vida es inherente a la estructura de la soberanía y es imposible por tanto

---

cursos del Colegio de Francia hasta el curso de 1978-1979. En ninguna de estas ocasiones Foucault hace algún ejercicio etimológico que justifique una reflexión de este tipo. Por el contrario, el término parece ir tomando fuerza con el tiempo; pues de hecho en la conferencia de 1974 que he mencionado se trata de una expresión adjetivante, que Foucault no explica mayormente. Ver FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la Medicina Social*. En «Estrategias de Poder, Obras esenciales, Volumen II». Trad. Fernando Álvarez Uría, Julia Varela. Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México. 1999, p. 366. Los desarrollos del concepto tomarán cuerpo a lo largo de los cursos del colegio de Francia

<sup>277</sup> En cualquier caso esta forma de “biologización de la política” sólo puede ser asumida como una de las acepciones posibles del término *biopolítica*, incluso al interior de la Obra de Foucault. El término biopolítica debe entenderse como un término en disputa entre diversos sentidos, legítimamente establecidos en la reflexión foucaultiana. “*En primer lugar, como acabamos de mostrarlo, es necesario tener en cuenta que no existe en los trabajos de Michel Foucault una única concepción de la biopolítica. En segundo lugar, también hay que tener en cuenta que no sólo no nos encontramos con una concepción única, sino que tampoco hallamos una teoría general al respecto. A diferencia de cuanto pueden sugerir algunos desarrollos actuales sobre la biopolítica, para Foucault no se trata de una categoría general, de carácter historiográfico, sino, más bien, de un concepto que debe mostrar su potencialidad analítica en la minuciosidad de los procesos históricos*”. CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «Revista Latinoamericana de Filosofía», Vol. XXXIV. Nº 2. Primavera 2008, p. 190-191.

Esta forma de biologización de la política coincide efectivamente con uno de esos sentidos, claramente identificable, y quizás el primero en términos cronológicos. Esposito, llama a este sentido el “matiz biomédico”, en diversos momentos de *Immunitas*. Como he dicho, en todo caso se trata en cualquier caso de uno de los sentidos posibles; pues la propuesta de Foucault no puede considerarse un análisis del concepto de vida, sino de una serie de prácticas de poder sobre el sujeto, en primer lugar a través de los cuerpos individuales, luego a través de las regulaciones de la población y, finalmente, a través de la gestión de la libertad.

<sup>278</sup> “*Por esto no es un azar que Benjamin, más que en definir la violencia divina, se concentre en un desarrollo expositivo aparentemente brusco, sobre el portador del nexo entre violencia y derecho, que denomina «nuda vida» (Bloß Leben). El análisis de esta figura, cuya función decisiva en la economía del ensayo ha permanecido hasta ahora impensada, instauro un vínculo esencial entre la nuda vida y la violencia jurídica*”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 87.

deslindar tal estructura de sus efectos. Ahora bien, en términos generales, en *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, la referencia fundamental que caracteriza la nuda vida es la figura del *Homo Sacer*. La figura del derecho romano, que configura un sujeto al que se le puede matar, sin cometer homicidio, y a la vez que es insacristable, desde el punto de vista ritual. Es decir, está excluido de la condición jurídica que aplica a los otros hombres, y a la vez todos resultan soberanos respecto de él, pues cualquiera puede ejercer sobre él, el derecho de muerte.

...en el caso del *Homo Sacer* se pone sencillamente fuera de la jurisdicción humana sin que por ello pase a la divina. No sólo la prohibición de la inmolación excluye, en efecto, cualquier equiparación entre el *Homo Sacer* y una víctima consagrada, sino, como observaba Macrobio citando a Trebacio, la licitud de matarle implicaba que la violencia que se le hacía no constituía sacrilegio, como en el caso de las *res sacrae*<sup>279</sup>.

La dificultad es evidente. La traslación de una categoría del derecho romano a las condiciones del campo de concentración, para explicar una condición, que por lo demás resulta bastante explicable a través de recursos más accesibles. El propio Agamben está consciente de esta dificultad y lo hace explícito en instancias posteriores<sup>280</sup>. Por tal razón, quisiera centrar el análisis en la figura que me parece aporta más para la comprensión de la nuda vida en las condiciones del campo de concentración<sup>281</sup> y que Agamben propondrá en el volumen III, del ciclo del *Homo Sacer*, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Se trata de la figura del *Muselmann*<sup>282</sup>, que sirve como polo de tensión a la figura del *testigo*. Esta tensión, es clave para la comprensión de la nuda vida, y despeja una dimensión de fuerzas que la figura del *Homo Sacer* no alcanza a despejar.

<sup>279</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 107.

<sup>280</sup> En la misma entrevista que sirve de introducción a la versión argentina de Estado de Excepción, Agamben se hace cargo de algunas críticas y defiende la categoría. "...el *Homo Sacer* no es solamente una oscura figura del derecho romano arcaico, sino también la cifra para comprender la biopolítica contemporánea". AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 13.

<sup>281</sup> Con todo, la figura del *Homo Sacer*, juega un papel relevante en la propuesta de Agamben; aunque para el análisis de la nuda vida, pueda ser más oscura que diáfana, y por tanto no tenga tanto interés para el presente estudio. Este papel, se juega sobretodo en una línea muy diferente que es la crítica de Agamben a la idea de *lo sagrado*, y especialmente la crítica a la idea de *sacralidad de la vida humana*, como elemento de valor, o criterio básico. En el caso del campo de concentración enlaza con la imposibilidad de otorgarle valor sacro, ritual, o expiatorio al exterminio judío, es decir, a catalogarlo como *holocausto*, o incluso como *shoah*. Agamben no sólo niega esta posibilidad; sino que ve en estas consideraciones, lo que podríamos calificar como una forma de *mala conciencia* inexcusable. El *Homo Sacer*, revela que la denominación *sagrado*, no apela a una condición de inviolabilidad de la vida humana; sino por el contrario. Además, esta crítica podría vincularse, o contrastarse, con el trabajo que ha propuesto Esposito en *Terza persona*, respecto a la necesidad de deconstruir la categoría de *persona*, en vista al problema de los derechos humanos y ciudadanos.

<sup>282</sup> La traducción vierte el término por *Musulmán*. Agamben ensaya algunos ejercicios para explicar la terminología, se trata de una expresión al menos curiosa, pues son prisioneros judíos, que en la medida que llegan a un punto de degradación física y mental, son considerados por los demás prisioneros como *Muselmann*. Se trata de un término más bien despectivo que piadoso. La denominación se usa especialmente en *Auschwitz*; aunque otros campos de concentración tendrán sinónimos para graficar la misma situación. En cualquier caso, la expresión no deja de albergar cierta ambigüedad político-religiosa, que parece casi innecesario mencionar.

El musulmán es la figura que expresa la nuda vida, se trata del prisionero que ha llegado a condiciones de vida que podríamos considerar extremas o mínimas. Para graficarlo Agamben se vale de una serie de testimonios de sobrevivientes del campo, recojo aquí el testimonio de Carpi, citado por Agamben.

Recuerdo que, mientras bajábamos las escaleras que conducían a los servicios, hicieron bajar con nosotros a un grupo de Muselmann, como los llamaríamos después, que eran los hombres momia, los muertos vivos; y los hicieron bajar con nosotros sólo para hacérselo ver, como para decirnos: llegaréis a ser igual que ellos<sup>283</sup>.

Esta figura encarna, así, la condición más extrema de nuda vida, al punto que hace plausible un umbral, difícil de observar en otras condiciones. *“El campo como situación extrema por excelencia, permite decidir qué es humano y qué no lo es, separar al musulmán del hombre”*<sup>284</sup>. *“El musulmán es no sólo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; señala, más bien, el umbral entre el hombre y no-hombre”*<sup>285</sup>. El musulmán, en efecto, ha llegado a una situación tal que se vuelve para los otros prisioneros un ser incalificable, al que se evita, no sólo individualmente. Su propia condición resulta en cierto sentido incalificable, una huella muda, o que expone el mutismo que implica tal nuda vida. El musulmán se vuelve lo intestimoniado. *“Lo intestimoniado tiene un nombre. Se llama en la jerga del campo, der Muselmann, el musulmán”*<sup>286</sup>.

Ahora bien, el musulmán, figura y efecto de la producción de la nuda vida en *Auschwitz*, tiene su contrapeso. La figura que tensiona la producción de la nuda vida es el testigo. Agamben, recupera estos relatos del campo, justamente por la presencia de *testigos*, que traspasan estos relatos. De hecho llega a concluir que *“En un campo, una de las razones que pueden impulsar a un deportado a sobrevivir es convertirse en un testigo”*<sup>287</sup>. El testigo se nos presenta entonces como el otro polo de la tensión, la evidencia viva, que no todos en el campo se convierten en musulmán. Un prisionero se convierte en testigo. Lo que este proceso refleja es justamente un paso de construcción de sí mismo, una forma de subjetividad. Agamben elabora esta idea a partir del testimonio de Primo Levi. Lo explica del siguiente modo.

En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término ‘testigo’, significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él. Es evidente que Levi no es un tercero; es, en todos los sentidos, un superviviente<sup>288</sup>.

<sup>283</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos, Valencia, 2000, p. 42.

<sup>284</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*, p. 49.

<sup>285</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*, p. 56.

<sup>286</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*, p. 41.

<sup>287</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*, p. 13.

<sup>288</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*, p. 15.

Es razonable pensar, además, que la tensión entre el musulmán y el testigo, abre también una serie de posibilidades intermedias. Que un prisionero sobreviva para ser testigo, abre también la opción a que sobreviva para la venganza, o por cualquier otro motivo que resulte suficientemente capaz de sostenerlo ante ese umbral de nuda vida, que de otro modo se presentaría absoluto e incontestable. De la misma manera, también es razonable pensar que un prisionero muchas veces roza el musulmán, está a punto de convertirse en él, de traspasar dicho umbral; probablemente, el prisionero que logró sobrevivir al campo, lo hizo no de una vez para siempre; sino que sobreviviendo cada vez. Se trata de una paradoja, el *Muselmann* es intestimoniable, y sin embargo sólo se le reconoce a través del testigo.

Para que el campo pueda ser asumido como *la matriz del espacio político que todavía vivimos*, este efecto de producción de *nuda vida* debería cumplirse. Sin embargo, si nos detenemos con delicadeza en el asunto, la nuda vida aparece como un objetivo del campo, un hecho consumándose, mucho más que un estado consumado de una vez y para siempre. Una cosa es que el campo se oriente a la producción de la nuda vida, otra distinta es que tal objetivo se logre. Así visto, resulta bastante cuestionable que esto haya llegado a realizarse incluso en el campo de concentración nazi. Una cosa es que el *establishment* del campo, haya considerado al prisionero de tal modo, y haya creado las condiciones para reducir a los prisioneros a nuda vida, otra cosa es que el prisionero haya llegado a transformarse en esa nuda vida. El testigo es precisamente una forma de subjetividad posible, al interior del campo, es decir, una manera de no transformarse en nuda vida, de mantener su determinación como sujeto, ya consideremos que se trata de un gesto ético, como lo plantea Agamben, o político, o humano. El testigo y el musulmán nos reconducen a un nuevo esquema. Si la nuda vida es reducción absoluta, no hay subjetivación posible. Si la nuda vida, por el contrario se asume como el horizonte de efectos del campo; el testigo es justamente su contraparte, vale decir, el eje de fuerzas que se contraponen en tanto formación de subjetividad. Hay aquí una situación que nos vuelve a mostrar la necesidad de salir del análisis jurídico del campo – no a obviarlo por supuesto-. El campo es también un espacio de fuerzas y de luchas, no sólo la plasmación sin interferencias de un marco jurídico diseñado para la producción de ciertos efectos específicos. Conviene no dejar pasar esta peculiar condición, que podemos asumir como una matización de la relación entre campo y nuda vida.

#### 4.2.4. El campo como continuidad entre totalitarismo y democracia

Este tópico bien puede ser el más importante entre los que he propuesto tratar. Pues permite el paso del análisis del campo, a las condiciones políticas actuales. Si recomponemos la propuesta de Agamben, ella puede entenderse en tres tópicos que interactúan. a) Un análisis del campo de concentración. b) Un análisis de la estructura de la soberanía totalitaria, que coincide con la estructura jurídico-política del campo de concentración. c) El diagnóstico de que esta soberanía totalitaria coincide también con las estructuras jurídicas de las ‘democracias occidentales actuales’. Sólo el entramado de estos tres tópicos, permite comprender que el campo de concentración sea el paradigma, o la matriz de la actualidad.

Es como si, a partir de un cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían librarse<sup>289</sup>.

Las democracias modernas encierran una contradicción, un estatuto paradójico, expresado, en este caso, en las luchas por las libertades individuales, que a pesar de sus conquistas, no logran despegarse de la forma de la soberanía; y por el contrario, con este gesto profundizan su inscripción en ella. Esta propuesta puede verse vinculada, a los distintos diagnósticos actuales que hablan de un capitalismo tardío con capacidad de reinventarse e incorporar en su interior, los procesos de lucha política. Para el análisis del biopoder, Esposito ha planteado este asunto con suma claridad a partir de la categoría *Immunitas*. Lo inmunitario del capitalismo, consiste justamente en esta capacidad de incorporación de lo patógeno y exógeno, de lo diferente y resistente<sup>290</sup>. Aunque Esposito no ve en esto una traslación de la estructura soberana; sino un paradigma emergente de gobierno, que coincide a grandes rasgos con la modernidad. Esta propuesta, de estatuto paradójico en la lucha por las libertades, también coincide con la propuesta foucaultea respecto al neoliberalismo, como modelo biopolítico que ‘consume libertad’. Aunque Foucault, tampoco ve que esto asiente el modelo del poder soberano, ni que esto remita al ‘orden estatal’, sino a una nueva forma de gubernamentalidad más compleja que el Estado. Quisiera explicitar, por el momento, que este *estatuto paradójico*, esta doble faz, de la que habla Agamben, es un asunto base de los discursos sobre el biopoder.

Tal estatuto paradójico, muestra cómo la ‘democracia moderna’ guarda una estrecha relación con el desarrollo del *proceso disciplinario*<sup>291</sup>. En efecto, la coincidencia de ambos procesos se ha leído de dos maneras. En primer lugar, si se estima que la modernidad es un proceso homogéneo, entonces esta coincidencia tensional tiende a mostrar los rasgos persistentes de un modelo que se está dejando atrás, o dicho de otro modo, los residuos autoritarios que aún persisten en la sociedad moderna, incluso en pleno proceso de gestación y desarrollo de las nacientes democracias. En segundo lugar, si se entiende, que la idea misma de modernidad es de suyo una paradoja, que pretende homogenizar procesos no sólo distintos, sino que en abierto conflicto. Entonces, puede considerarse que estos componentes no son residuales; sino

<sup>289</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 154.

<sup>290</sup> "La vida del cuerpo político, precisamente por ser constitutivamente frágil, debe ser colocada preventivamente al resguardo de aquello que la amenaza". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Amorrortu Editores. Madrid, España. 2005, p. 163.

<sup>291</sup> "Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide grosso modo con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como objeto, sino como sujeto del poder político. Estos procesos, opuestos en muchos aspectos, y (por lo menos en apariencia) en acervo conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad". AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 19.

que, por el contrario, resultan elementos integrantes y claves del proceso moderno. Ahora bien, si nos detenemos con cuidado en lo que está presentando Agamben, nos encontramos con una tercera forma de entender el asunto; pues la soberanía, fundada en el Estado de Excepción, y que se expresa ya antaño, en la figura del *Homo Sacer*, muestra que esta es la forma, del poder político no sólo moderno, sino estructuralmente hablando<sup>292</sup>. Se trataría entonces de una paradoja política y no sólo moderna, que se expresa en estructuras que evolucionan, en conjunto con los sistemas políticos. Este asunto tiene bastante sentido, aun cuando también encierra un problema que podríamos llamar usando una expresión del propio Agamben el recurso al *mitologema político*, que es el recurso que el propio Agamben reconoce en nociones como *estado de naturaleza*, *contrato social*, y que más allá de Agamben podemos reconocerla en ideas como *velo de ignorancia o posición originaria*, entre otras. Es decir, una proposición que no puede ser histórica, sino una condición lógica; pero que en definitiva sirve como base explicativa, anulando la necesidad de la explicación histórica. En definitiva, si consideramos la relación entre *bando*, *Estado de Excepción*, *Homo Sacer* o *nuda vida*, como la relación estructurante del poder político independientemente de sus condiciones históricas, al menos en cierto sentido, nos acogemos a tal recurso. Lo digo con bastante precaución, pues de hecho Agamben también toma una serie de precauciones al respecto. De algún modo está consciente de este problema, que se hace especialmente sensible si pensamos los vínculos entre totalitarismo y democracia, que es la raíz del asunto.

La tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo (tenemos que anticipar aquí, aunque sea con toda prudencia) no es obviamente (como tampoco lo es la de Strauss sobre la convergencia secreta entre liberalismo y comunismo en relación con la meta final) una tesis historiográfica que autorice la liquidación o la nivelación de las enormes diferencias que caracterizan su historia y sus antagonismos. Pero, a pesar de todo, en el plano histórico-filosófico que le es propio, debe ser mantenida con firmeza porque sólo ella puede permitir que nos orientemos frente a las nuevas realidades y las imprevistas convergencias de este final de milenio, y desbrozar el terreno que conduce a esa nueva política que, en gran parte, está por inventar<sup>293</sup>.

Me parece que en esta serie de afirmaciones de Agamben se juega un gesto de entereza y honestidad intelectual. Pues se arriesga a afirmar una convicción que es básica para lo que pretende, incluso cuando dicha afirmación contenga una serie de condiciones altamente discutibles, y cierta debilidad. Asumo el gesto de Agamben y en un símil de honestidad, debo decir que a pesar de que comparto el fondo de esta convicción, resulta imposible -en este acercamiento que se pretende crítico-, no poner en evidencia un problema que será central para pensar junto con Agamben y que se expresa en este triángulo que propone entre *historiografía*, *historia* y *plano histórico filosófico*. La tesis es que hay una íntima solidaridad entre totalitarismo y

<sup>292</sup> “La contigüidad entre democracia de masa y Estados totalitarios no tiene, sin embargo la forma de una transformación imprevista: antes de emerger impetuosamente a la luz de nuestro siglo, el río de la biopolítica, que arrastra consigo la vida del *Homo Sacer*, discurre de forma subterránea pero continua”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 154.

<sup>293</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 20-21.

democracia, como bien dice Agamben, esto debe ser afirmado no con la intención de igualar históricamente procesos que de hecho son muy distintos. Esta tesis quedaría en el *plano histórico filosófico*, categoría bastante cuestionable y que muestra un asunto al que volveré a propósito de la discusión con Foucault y de la idea de paradigma, y es que Agamben presenta una manera de concebir la aplicación histórica de las categorías filosóficas, que no está solucionada. En primer lugar habría que preguntarse qué sería este *plano histórico filosófico*, si es que en efecto se trata de algo distinto al *plano histórico*. Es un asunto central. Si retomamos la reconstrucción en tres tópicos, que presenté al comienzo del presente apartado, el asunto se vuelve más claro. Agamben toma la estructura de la soberanía desde el debate Benjamin y Schmitt, y se sitúa en un punto intermedio de ambos: el Estado de Excepción no está ni dentro ni fuera del derecho; sino que está en un umbral de indiferenciación entre hecho y derecho. Tal umbral de indiferenciación permite comprender la nuda vida del *Homo Sacer*, que es también umbral de indiferenciación entre humano y no humano. Esta estructura se aplica al campo. Su efectividad histórica ya ha sido discutida: el debate Benjamin-Schmitt es altamente aplicable al campo de concentración, pues tiene el problema del totalitarismo como horizonte de discusión; asunto distinto es el del *Homo Sacer*, que tiene un horizonte de aplicación muy diferente. En esta aplicación de la forma jurídica de la excepción, y de la nuda vida al campo, ya hay una dificultad que podríamos llamar ‘histórica’, respecto al *Homo Sacer*. Pero el segundo movimiento es más complejo aún. Agamben propone que esta estructura es el paradigma, el nomos, la matriz oculta de la actualidad. El campo, es la estructura de la soberanía que realiza el Estado de Excepción y convierte al ciudadano en nuda vida. Hay una segunda traslación que ya contiene no una, sino muchas dificultades que nuevamente podríamos llamar ‘históricas’. Ahora bien, tal traslación, se sustenta justamente en esta tesis de la *íntima solidaridad*. Si tal solidaridad entre totalitarismo y democracia no existe, resulta inaplicable la estructura del campo. Sin embargo, ante el problema con este trío de categorías -*historiografía, historia y plano histórico filosófico*-, vale la pena preguntar ¿Esa íntima solidaridad está en el *plano histórico*, o en el *plano histórico filosófico*? Para consumir el gesto de honestidad al que aludía antes, me parece que se debe rastrear tal solidaridad justamente en el *plano histórico*. A la vez, esto reinterroga la propuesta agambeana ¿Cuándo se afirma que el campo es el paradigma, la matriz, el nomos de la actualidad, esto se afirma en el *plano histórico* o *histórico filosófico*? Si somos coherentes, debiéramos responder que esto se afirma según el segundo modo, es decir, en el *plano histórico filosófico*. Para continuar con el ejercicio de honestidad, debo decir que me parece una categoría poco acertada y que no hay necesidad de ensañarse con ella. Pero es importante evidenciar que tal desacierto señala una forma de aplicabilidad histórica que no está resuelta, y que en tal falta de resolución, encierra no sólo dificultades; sino también, errores de interpretación, que de hecho es posible apreciar en ciertas recepciones a-críticas que finalmente tienden a afirmar la total homologación entre totalitarismo y democracia, a partir de esta figura del campo. En cualquier caso, esta dificultad no elimina la categoría, vale decir, aunque haya un problema en la forma de la aplicabilidad, esto no quiere decir que la tesis no sea aplicable; sino que las condiciones de aplicabilidad de la tesis quedan por ser pensadas. No hay que desechar entonces que haya una solidaridad entre totalitarismo y democracia; sino que queda por despejar, en qué sentido se realiza tal relación, y en qué sentido determina el presente.



#### 4.2.5. Foucault y Agamben, sobre el campo de concentración

Muchos de los temas planteados por los autores que estoy revisando en este libro me parece que pueden ser objeto de discusiones. La mayoría de estas discusiones las he minimizado en forma de notas a pie, para este libro<sup>294</sup>. He minimizado las discusiones para evitar cualquier 'lectura correctiva', es decir para evitar que el lector piense que este libro pretende 'corregir' interpretaciones, como ya he dicho no es el sentido de esta propuesta. Por otra parte, me parece incluso de 'mal gusto' escribir un libro con tales pretensiones. Pero, por otra parte, sería deshonesto no destacar aquellos puntos que parecen especialmente difíciles en tal o cual propuesta. Y es el punto en el que me veo ahora, por lo cual en las líneas siguientes haré explícita una discusión demasiado oscurecida por el silencio de comentaristas e investigadores especializados.

Agamben propone el análisis del campo de concentración como una manera de completar el trabajo de Foucault sobre el biopoder. La intención de completar el trabajo de Foucault es conocida y polémica. Agamben la expresa en *Homo Sacer I*, justamente como punto de arranque del análisis del campo. Aunque, en otros textos posteriores, también declara similares intenciones. Lo polémico en ello, no es que alguien se proponga continuar o corregir el trabajo de Foucault; sino justamente ciertas elecciones. La elección de Carl Schmitt como interlocutor permanente, la asimilación del análisis foucaulteano del poder soberano, con la teoría del soberano de Schmitt, la inversión del concepto de *bíos* foucaulteano y su reemplazo práctico por el concepto de *zoé*. Pero de todas estas elecciones probablemente la más compleja sea la del 'campo de concentración', como eje de continuación del análisis sobre el biopoder.

Michel Foucault comenzó a orientar sus investigaciones con una insistencia cada vez mayor en lo que definía como *bio-política*, es decir la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder..., pero no transfirió su instrumental de trabajo, como habría sido legítimo esperar, a lo que puede aparecer como el lugar por excelencia de la Biopolítica moderna: la política de los grandes estados totalitarios del siglo XX. La investigación, que se había iniciado con la reconstrucción del *grand enfermement* en los hospitales y en las prisiones, no concluye con un análisis de los campos de concentración<sup>295</sup>.

En la cita hay una serie de elementos interesantes. El totalitarismo en primer lugar y el campo de concentración como su expresión serían algo así como una dirección lógica de los análisis sobre el biopoder, casi como continuación del análisis de los lugares de encierro. Esto no quiere decir que el campo de concentración sea disciplinario, Agamben señala con claridad el modelo

<sup>294</sup> En mi tesis doctoral he dejado un capítulo entero para las discusiones, que aquí por motivos de espacio no puedo reproducir. Por cierto, en muchas de estas discusiones tengo más preguntas que propuestas. De todos modos espero desarrollar algunas próximamente y otras las he expresado en algunos artículos.

<sup>295</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 151-152.

del encierro no aplica al campo<sup>296</sup>. Éste no sería, *un gran encierro*, ahora sin murallas ni alambradas; como el caso de la sociedad de control de Hardt; sino más bien, operaría un biopoder distinto. En vez del modelo disciplinario que operaba por dispositivos normativos, el campo efectúa el modelo del Estado de Excepción, como su concreción espacial y localizable como modelo jurídico<sup>297</sup>. Se trata de la materialización de estas condiciones que “*crean un espacio donde entre la nuda vida y la norma se genera un umbral de indistinción*”<sup>298</sup>. Sólo de este modo, es posible entender que cuando tales condiciones se repliquen, estemos en un campo. Pues en efecto, cuando las condiciones jurídicas que explicaron el campo de concentración se repiten, ahí tenemos un nuevo campo de concentración. Incluso sin alambradas o cámaras de gases. Pues el campo como elemento biopolítico está constituido por una estructura jurídica.

(...) tendremos que admitir entonces que nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se comentan y cualesquiera que sean su denominación o sus peculiaridades topográficas<sup>299</sup>.

El campo de concentración puede ser una ciudad y no un espacio amurallado extraurbano, por ejemplo. Esto ha causado múltiples críticas y sospechas, y con razón. Se trata de una forma bastante abstracta de concretar algo que en sí mismo resulta tan concreto, tan corporal, tan *biopolítico* como un campo de concentración. En esta abstracción de las condiciones jurídicas del campo, se da un doble proceso. Por una parte, tal abstracción permite reconocer la estructura jurídica del campo en diversos fenómenos –actuales o de cualquier época–, por lo cual podemos considerar el campo –desterritorializado de las condiciones históricas– y situarlo así convenientemente en unas condiciones u otras. Pero al mismo tiempo, el campo histórico se vacía de contenido, pierde su singularidad. Y así, lo que vivieron los prisioneros del campo es semejante a lo que viven hoy los inmigrantes en los radios urbanos de las grandes ciudades europeas por ejemplo. Es el doble efecto de aquél slogan ya antiguo, ‘todos somos judíos alemanes’. Por un lado denuncia las condiciones actuales y solidariza con las víctimas del campo. Pero por otra parte se pone a sí mismo en un lugar que tergiversa la memoria histórica. Pues en efecto cargar este slogan, en un cartel, por la calle, en una manifestación pública es el ejemplo más claro que lo que dice el cartel no es cierto. En el campo, las protestas de este tipo no son posibles: decir ‘soy judío alemán’ se paga con la muerte y no con una carga policial.

<sup>296</sup> “No es posible, por esto, inscribir el análisis del campo de concentración en la estela abierta por los trabajos de Foucault, desde la *Historia de la locura a Vigilar y castigar*. El campo, como espacio absoluto de excepción, es topológicamente diverso de un simple espacio de reclusión. Y es este Estado de excepción, en el que el nexo entre localización y orden jurídico se rompe definitivamente, el que ha determinado la crisis del viejo «nomos de la tierra»”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 33.

<sup>297</sup> “Una de las tesis de la presente investigación es precisamente que el Estado de excepción, como estructura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en la regla. Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar una localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración. No la cárcel sino el campo de concentración es, en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del nomos”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 32-33.

<sup>298</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 221.

<sup>299</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 221.

Que el campo de concentración sea el paradigma biopolítico de la actualidad, significa que se le puede trasladar a las condiciones actuales, y en realidad a cualquiera otras. Agamben supone que Foucault no ha reparado en los campos de concentración. Se trata de una suposición que es necesario revisar. Me parece que Foucault no ha omitido el análisis de los campos de concentración por descuido o porque no logró ver su papel. Más bien, los antecedentes apuntan a que Foucault desechó tal análisis y los motivos de ello son de la mayor importancia. De este modo lo presenta en *El nacimiento de la biopolítica*.

Un análisis, por ejemplo, de la seguridad social y del aparato administrativo sobre el que esta se apoya nos va a remitir, a partir de algunos deslizamientos y gracias al juego con algunas palabras, al análisis de los campos de concentración. Y de la seguridad social a los campos de concentración se diluye la especificidad -necesaria sin embargo- del análisis.

(...) estos análisis permiten evitar pagar el precio de lo real y lo actual, en la medida en que, en efecto, en nombre del dinamismo del Estado, siempre se puede encontrar algo así como un parentesco o un peligro, algo así como el gran fantasma del Estado paranoico y devorador. En ese sentido, poco importa en definitiva qué influjo se tiene sobre lo real o qué perfil de actualidad presenta éste<sup>300</sup>.

Todo este pasaje de la clase del 7 de marzo de 1979 sobre 'el carácter inflacionario de la crítica al Estado', me parece magistral. El peligro que Foucault ve en este tipo de análisis es la elisión de la actualidad. Creo que es uno de los argumentos más incontestables frente a este tipo de análisis. Por supuesto que se pueden hacer vínculos entre el Estado nazi, el estalinismo y cualquier Estado actual. Por supuesto que se puede pensar que el campo de concentración es el nómos oculto pero actuante y efectivo de la actualidad. 'Todo gobierno es totalitario, todo Estado es absoluto, todo lo estatal es un aparato de dominación: Todos somos judíos alemanes'. Estos análisis tienen un problema importante según Foucault: Evitan pagar el precio de lo real y lo actual. En otras palabras si en efecto queremos intentar acercarnos al fenómeno del poder en la gubernamentalidad neoliberal hay que estar dispuestos a mirar este fenómeno en su singularidad, y renunciar a estas homologaciones, desplazamientos e intercambios entre los análisis. Aunque retóricamente tales desplazamientos sean potentes, y aunque parezcan tener un potencial crítico. Pues en definitiva, una crítica que elude el presente es teóricamente débil, aunque tenga una retórica elegante y seductora.

Foucault, veía que era necesario tener sumo cuidado con este tipo de desplazamientos que trasladan condiciones y realidades de un ámbito a otro. Foucault desliza esta crítica a propósito de lo que llama *fobia al Estado*, y que constituiría una especie de '*lugar común*' entre los discursos críticos del momento<sup>301</sup>. Califica esto también como "*efecto inflacionario*", en el sentido de una

<sup>300</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 220.

<sup>301</sup> "...el segundo elemento que encontramos de manera constante en esos temas generales de la fobia al Estado es la existencia de un parentesco, una suerte de continuidad genérica, de implicación evolutiva entre diferentes formas estatales, el Estado administrativo, el Estado benefactor, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario, todos los cuales son -según los análisis, poco importa- las ramas sucesivas de un solo y el mismo árbol que crece en su continuidad y su unidad y que es el gran árbol estatal. Estas dos ideas vecinas entre sí y que se sostienen una a otra -a saber,

exageración del foco de la crítica hacia el Estado. Un tema especialmente relevante en este caso es que, según Foucault, en este efecto inflacionario, se propone una línea de continuidad entre distintas formas estatales.

Ahora bien, me parece que estos temas ponen en circulación cierto valor crítico, cierta moneda crítica que podríamos calificar de inflacionaria. ¿Por qué inflacionaria? Ante todo, porque creo que esta temática hace crecer, y con una velocidad que se acelera sin cesar, el carácter intercambiable de los análisis. Desde el momento, en efecto, en que se puede admitir que entre las distintas formas estatales existe esa continuidad o parentesco genérico, y puesto que se puede atribuir al Estado un dinamismo evolutivo constante, resulta posible no sólo apoyar los análisis unos sobre otros, sino remitirlos unos a otros y hacerles perder la especificidad que cada uno de ellos debería tener<sup>302</sup>.

Vale decir, una suerte de homologación por continuidad entre el Estado totalitario o fascista, el Estado burgués, el Estado benefactor, efecto que tiende a eliminar sus diferencias y especificidades. Este punto en específico se conecta especialmente con la propuesta de Agamben; puesto que en ella es posible ver un efecto similar, a propósito de esta deshistorización del campo, que redundaría en que se pueda establecer con facilidad una línea de continuidad entre el *Lager* y sus efectos sobre los sujetos, con diversas situaciones del presente, toda vez que aquél se constituye en la matriz del presente. Precisamente el análisis del biopoder en el escenario neoliberal es algo completamente diferente a un campo de concentración. Se trata de formas de poder más universalizables, más invisibles y más eficientes desde el punto de vista de la gestión de la vida. De hecho la diferencia substancial que en este sentido tiene el campo de concentración y el campo de exterminio es fundamental. Si bien en la actualidad se tiende especialmente a hablar de los campos de concentración, la estructura de administración de la muerte que aquí está descrita corresponde no a los campos de concentración; sino a los campos de exterminio. *Auschwitz Birkenau*, es el más famoso de ellos, aunque *Birkenau* es sólo una de las instalaciones de *Auschwitz* o cercanas a *Auschwitz*. Más allá de la estructura jurídica, los nazis distinguían en realidad entre varias estructuras de gestión, las más importantes son el campo de concentración (*Konzentrationslager*), el campo de trabajos forzados (*Arbeitslager*), y el campo de exterminio (*Vernichtungslager*). Höß en el juicio y luego en su autobiografía ha narrado bastante de la gestión de estos campos<sup>303</sup>. Es interesante por las diferentes modalidades de gestión de la población, que no siempre coincide con la idea agambeana de una indiscernibilidad entre humano y no humano, *bíos y zoé*, etc. Esas estructuras muestran toda una escala de calificación de los prisioneros, donde hay una primera condición biológica, los

---

[primero,] que el Estado tiene una fuerza de expansión indefinida con respecto al objeto/blanco sociedad civil, y segundo, que las formas estatales se engendran unas a otras a partir de un dinamismo específico del Estado- constituyen, a mi entender, una especie de lugar común crítico que encontramos con mucha frecuencia en la hora actual". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 219.

<sup>302</sup> FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 219.

<sup>303</sup> Se habla comúnmente de la autobiografía o biografía. En realidad se trata de unas notas y apuntes con carácter biográfico que Höß nunca publicó; pero que Jürg Amann ha encontrado y publicado como novela bajo el título *Der Kommandant*. Hay versión en castellano en AMANN, Jürg. *El comandante*. Rocaeditors, Barcelona, 2011.

enfermos ancianos y niños. Pero luego, la administración de los gitanos es familiar<sup>304</sup> y no por sexos, como la administración general de prisioneros, que se encuentran en *Birkenau*. Por otra parte, la calificación técnica es un elemento central para *Buna-Werke*, también conocido como *Auschwitz III*. Es más cercano a un campo de trabajo esclavista, financiado además con una estructura mixta con capitales privados<sup>305</sup>, pero que requiere una población especialmente diseñada con un porcentaje de población cualificada técnicamente, o incluso de nivel superior, y una gran cantidad de población criminal cuidadosamente seleccionada, para hacer de vigilancia interna. Mientras que en *Auschwitz I* están reclusos la mayoría de los intelectuales polacos. La esperanza de vida de éstos en el campo, es mucho más alta, que en el caso de *Buna-Werke*. Por el contrario *Auschwitz-Birkenau*, es propiamente un campo de exterminio. Al mismo tiempo, no hay que olvidar que la figura del exterminio proliferó con la conferencia de Wannsee<sup>306</sup>, que resulta especialmente interesante en términos de racionalidad administrativa. El problema de la solución final aquí no es jurídico; las discusiones se relacionan con los sistemas de transporte para la deportación, las cantidades de judíos por país europeo, la distribución porcentual de sus oficios, los márgenes de morbilidad esperables durante el transporte, etc. Pero este tipo de racionalidad no sólo se aplica al campo sino a la población en su conjunto. Las actas de *Nüremberg* de hecho tratan de manera diferenciada los crímenes contra la población civil alemana y de los países ocupados, en segundo lugar, los prisioneros de guerra y finalmente los campos de concentración y exterminio. En realidad, mirado como conjunto la experiencia es mucho más decidora, para el análisis diagramático que aquí he propuesto. Pues existen estos diversos campos, hay que reparar en el detalle de que los campos están fuera de Alemania, esto es clave. Pero también están los *ghettos*. En efecto, la cantidad de población judía sobretudo en Polonia hace imposible el exterminio total. El *ghetto* es una forma de administración completamente distinta a la del *Lager*. Pero no hay que olvidar que el proyecto nazi no es un proyecto de exterminio judío, sino un proyecto sobre el pueblo alemán, y la biopolítica nazi no sólo se ejerce en el campo sino también en la producción de un tipo de población. No sólo es mortífera, sino que busca producir un tipo específico de población, un cuerpo sano. El problema del biopoder y del racismo no puede centrarse en los campos de concentración, sino en la sociedad nazi como conjunto. Este es un rasgo que Foucault tiene a la vista, no le interesa el campo de concentración, le interesa la totalidad del fenómeno biopolítico nazi y sus singularidades y diferencias. Lo que hace del régimen nazi un fenómeno inusitado es la articulación de tecnologías distintas, mientras ejerce una potencia mortífera y generaliza en el cuerpo militar el derecho soberano, al mismo tiempo articula y genera una serie de experiencias biopolíticas que no responden al poder soberano, sino a una racionalidad distinta.

<sup>304</sup> Nuevamente las notas de Höß son útiles para entender la gestión de la población gitana y los estudios raciales que llevaron a los nazis a considerar que dos poblaciones en específico formaban parte de la raza indo-germana original, y mantuvieron una gestión privilegiada de esta población.

<sup>305</sup> Ver especialmente el capítulo 9 BORKIN, Joseph. *The Crime and Punishment of IG Farben*. Versión electrónica disponible en <  
[http://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/sociopol\\_igfarben02.htm](http://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/sociopol_igfarben02.htm)>

<sup>306</sup> Traducción íntegra del acta en ROSEMAN, Mark. *La villa, el lago, la reunión. La conferencia de Wannsee y la solución final*. Trad. Claudio Molinari. RBA, Barcelona, 2002.

En la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico y arcaico que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, y el nuevo mecanismo organizado alrededor de la disciplina y la regulación, en síntesis, el nuevo mecanismo de biopoder, coincidieron exactamente. De modo que podemos decir lo siguiente: el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte<sup>307</sup>.

Quisiera detenerme en algunos puntos esenciales. Primero Foucault ve la sociedad nazi como algo extraordinario, un escenario único. Una anomalía, incluso, y en cualquier caso no algo generalizable. En nuestro lenguaje podríamos decir, un diagrama particular. Por una parte es cierto como plantea Agamben que se trata de una expresión del poder soberano. Pero en esto no es tan importante la figura de Hitler, es decir, del *Führer* o de quien decide sobre el Estado de Excepción. De modo que hay una administración estatal de la muerte. Lo interesante y delirante al mismo tiempo, es que cada teniente de las SS, es en cierto sentido un soberano y puede decidir sobre la vida y la muerte de sus soldados, de los prisioneros a cargo; pero también respecto a la población civil. Se trata no sólo de una dictadura personal, sino de *una dictadura militar del movimiento*, en que la autoridad militar del movimiento reproduce a diversas escalas, la estructura soberana del derecho a quitar la vida. No hay que perder de vista este rasgo, especialmente ante la excesiva personalización del poder soberano que sugieren ciertas lecturas históricas sobre el régimen nazi. El régimen nazi no fue sólo una dictadura personal; sino una dictadura militar en la que está incorporado el aparato militar del movimiento como figura soberana. No es el *Führer* la realización del soberano; sino un cuerpo basto del movimiento que se ha militarizado. Hago la distinción de este movimiento militarizado con el ejército. Pues el poder soberano estaba menos en el ejército que distribuido en las SS, una suerte de prolongación del *Führer*. Es distinto al ejército, hablando en rigor, pero lo invade y asume la lógica militar. El *Führer* lidera al ejército, al movimiento y al pueblo; y es cierto que el ejército está en cierta medida, invadido por el movimiento, de eso se tratan las SS. La estructura completa del Estado se encuentra militarizada y no tanto personalizada. Lo segundo es que este poder soberano militar, que se expresa no sólo en el campo de concentración; sino también en el dominio del movimiento sobre el pueblo, está acompañado de un biopoder que tiende a la producción de vida de la nación. Esto no está suficientemente destacado por Agamben. Esposito en cambio lo logra ver a través de aquello que llama el ciclo del *genos*. El régimen nazi no es sólo mortífero; sino que requiere la producción de una cierta vida biológica<sup>308</sup>. Esto es lo

<sup>307</sup> FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*, p. 235.

<sup>308</sup> "El régimen nazi llevó a un grado nunca antes alcanzado la biologización de la política: trató al pueblo alemán como a un cuerpo orgánico necesitado de una cura radical, consistente en la extirpación violenta de una parte de él muerta ya espiritualmente. Desde este ángulo, a diferencia del comunismo, con el cual todavía se lo equipara en homenaje póstumo a la categoría de

que explica las grandes inversiones y los grandes planes de higiene pública, salud física, escolarización, organización del trabajo. No es posible reducir la experiencia biopolítica nazi al campo de concentración. De hecho hacerlo significa simplificar el régimen nazi a su potencialidad soberana, y suponer que la captura biológica es parte de la estructura soberana. Me parece que ésta es precisamente la tesis de Agamben en el campo de concentración, a través de la producción de *nuda vita* se reinscribe el biopoder en el poder soberano. Pero esto es completamente inverso a lo que pensaba Foucault, de hecho lo aclara al introducir las relaciones entre poder soberano y biopoder en *La Voluntad de Saber*.

Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población<sup>309</sup>.

Retomemos. La visión de Foucault muestra un régimen que logra articular activamente dos tecnologías de poder. Un poder soberano militarizado y una biopolítica estatal. Quiero recordar lo que he dicho sobre las diferencias entre una biopolítica gubernamental y una biopolítica de la Razón de Estado. El régimen nazi, el campo de concentración, son expresiones de la biopolítica de la Razón de Estado. Y sin embargo la forma biopolítica dominante en la actualidad no es aquella; sino la biopolítica gubernamental. Muy lejana del régimen nazi y al campo de concentración.

Me parece importante hacer énfasis en estas ideas; pues en general la línea de interpretación que sigue a Agamben, tiende precisamente a amalgamar, a propósito del régimen nazi, la soberanía y el biopoder. Es fácil a partir de ciertas operaciones de comparación acabar diciendo, que vivimos en una nueva forma de nazismo más elegante, que las democracias neoliberales son puro totalitarismo, o que los niveles de endeudamiento son en realidad un nuevo campo de concentración. Nada de esto pasa de ser una alegorización y abstracción del campo de concentración y una aplicación injustificada sobre condiciones históricas y políticas distintas. Pero además, este tipo de interpretaciones disfrazadas de izquierda crítica, en realidad lo que hace es desactivar los avances que había hecho Foucault en sus análisis del poder, estableciendo cuidadosas distinciones. Se desactiva a Foucault y se vuelve activar a Arendt, a su dualismo funcional entre totalitarismo y democracia, que consagró durante el siglo XX al libre mercado como la plataforma de defensa de la democracia. ¿Quién puede desconocer que eliminado el nazismo, la categoría 'totalitario', siguió funcionando como un estigma de penalización política a los regímenes socialistas y como un resorte de legitimización para la guerra fría, el imperialismo, la intervención militar? Todo en defensa de la democracia y contra el monstruo del totalitarismo. Totalitarismo, es la categoría inversa a la de sociedad disciplinaria. Mientras Foucault se encargó de denunciar las tecnologías de subjetivación en las democracias

---

*totalitarismo, el nazismo ya no se inscribe en las dinámicas autoconservadoras de la primera o de la segunda modernidad.*" ESPOSITO, Roberto. *Bios, Biopolítica y Filosofía*, p. 19.

<sup>309</sup> FOUCAULT, Michel. *La historia de la sexualidad. La Voluntad de Saber*, p. 166.

occidentales y de entregar armas teóricas para la desactivación y crítica de estas tecnologías; la categoría de totalitarismo ha hecho todo lo contrario ha enturbiado conceptualmente echando un manto de indistinción sobre las tecnologías del poder. Todo el discurso de Foucault sobre el poder está lleno de distinciones, eliminar las distinciones es un error estratégico.

El análisis de Agamben sobre el campo parece valioso, pero en cualquier caso requiere situarse bajo ciertas condiciones, si quiere asumirse en la estela de una ontología crítica del presente como lo planteó Foucault. Lo primero es substraerse de la lógica de los ‘análisis intercambiables’. No existe un análisis que pueda reemplazar al del presente; por supuesto que no, el análisis del campo de concentración. En segundo lugar, resituar el campo en sus dispositivos específicos y no sólo como una estructura jurídica. Reinstalar la distinción entre poder soberano y biopoder; en la medida que el campo de concentración sirve de palanca para reinscribir el poder soberano en el biopoder, enturbia el análisis completo. Reconocer la condición extraordinaria y anómala del régimen nazi, y en cualquier caso descartar su supuesta condición paradigmática respecto a la actualidad. Me parece que una última condición, especialmente útil para el análisis del presente es renunciar a la tesis de la solidaridad entre totalitarismo y democracia, de hecho lo que parece más razonable es desactivar por completo esa dualidad.

### 4.3. Trinidad y liturgia, o el arcano del gobierno.

#### 4.3.1. El gobierno teológico

*El Reino y la Gloria* es un libro altamente enigmático y al mismo tiempo muestra un trabajo arduo, probablemente inexpugnable si el lector no tiene conocimientos previos de teología. Se nos plantean allí, algunos asuntos que es necesario exponer ahora a propósito de su relación con los discursos sobre el biopoder y con el problema de la economía. Pues el texto se propone como una continuación del discurso tanto del *Homo Sacer* en general, como de una genealogía del gobierno en particular.

Este estudio se propone investigar los modos y las razones por los que el poder ha ido adquiriendo en Occidente la forma de una *oikonomia*, es decir, del gobierno de los hombres. Se sitúa, por tanto, en la estela de los trabajos de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad; pero trata, a la vez, de comprender las razones internas por las que aquellos no alcanzaron su culminación. La sombra que la interrogación teórica del presente proyecta sobre el pasado alcanza aquí de hecho, mucho más allá de los límites cronológicos que Foucault asignó a su genealogía, a los primeros siglos de la teología cristiana, que contemplaron la primera e incierta elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una *oikonomia*<sup>310</sup>.

<sup>310</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II, 2*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos, Valencia, 2008. p, 13



La argumentación agambiana cambia de foco, respecto de lo que habíamos analizado en textos anteriores. De este modo, podemos apreciar una suerte de tránsito desde el problema del biopoder y la soberanía, al del gobierno y la economía. Agamben deja de hablar de biopoder y en cambio hace un uso prolongado de la idea de gobierno. Lo que en principio es coherente con el giro que el propio Foucault ha dado al problema del biopoder en los últimos dos cursos<sup>311</sup>. Aunque al mismo tiempo, estos cursos aparecen sólo parcialmente en el análisis. *El nacimiento de la biopolítica* directamente no se encuentra en la bibliografía, y en cuanto a *Seguridad, Territorio, Población* se nota una apropiación parcial. En efecto, Agamben en este texto asume que la biopolítica se desarrolla en relación con el gobierno. Esto es un cambio importante en el discurso respecto a lo planteado en *Homo Sacer* donde biopolítica y biopoder parecen confundirse entre sí y por supuesto con la soberanía. De hecho la famosa tesis de *Homo Sacer* según la cual *El campo de concentración sería el paradigma biopolítico de la actualidad* resulta insostenible en *El Reino y la Gloria*; pues la biopolítica ya no es extensión de la soberanía que opera bajo el principio de excepción de la teología política y que sería el fundamento del campo como se planteaba en *Homo Sacer*. Por el contrario, ahora Agamben propone que la biopolítica se originaría en la teología económica y no en la teología política, dos paradigmas completamente distintos. De hecho, gobierno, biopolítica y teología económica formarían un bloque; mientras que soberanía y teología política formarían otro bloque distinto. La formación del primer bloque, y el abandono del biologicismo –o del zoologicismo en este caso-. Son todos antecedentes que muestran cómo *Seguridad, Territorio, Población* ha influenciado el trabajo de *El Reino y la Gloria*. Evidentemente, el hecho de que Agamben emprenda la búsqueda de una genealogía de la economía moderna, es el argumento más robusto en este sentido y es una forma de leer *Seguridad, Territorio, Población*. Aunque el rumbo teológico de la investigación, la falta de desarrollo del problema de la seguridad y especialmente del problema de la población, muestran que se trata de una apropiación parcial. Además si se lee en detalle, *Seguridad, Territorio, Población* aparece directamente en no más de seis o siete páginas de *El Reino y la Gloria*. Al mismo tiempo, la ausencia de *El nacimiento de la biopolítica* es muy clara, no sólo porque no aparece en la bibliografía; sino también, porque sus perspectivas de análisis son esquivadas completamente. Personalmente agradecería que se hiciera explícita la transformación o los giros del discurso, por ejemplo, que Agamben dijera en algún momento: ‘las ideas sobre el biopoder que he planteado en *Homo Sacer* no pueden mantenerse intactas, sino que deben reentenderse, a partir de *Seguridad, Territorio Población*, texto al que no tenía acceso durante la redacción de *Homo Sacer*, diez años antes’; sin embargo este gesto está todavía pendiente, no sólo en el caso de Agamben, hay que aclarar, también de Esposito y de Negri. Es muy difícil que cualquiera de estos autores pudiera adelantar lo que sucedería con el análisis del biopoder en *El Nacimiento de la biopolítica*, el giro foucaulteano es demasiado profundo. En cierto sentido esto excusa al *Homo Sacer I*, en algún sentido. Pero es complejo que *El reino y la Gloria* omita a *El Nacimiento de la biopolítica*, pues el texto ya está disponible tres años de la

<sup>311</sup> Esto es precisamente lo que ha planteado Edgardo Castro brevemente en *De la soberanía al Gobierno*, y que en el capítulo dedicado a los trabajos de Foucault he desarrollado paso a paso. Sin embargo la noción de gobierno aquí implicada, me parece que no se corresponde de manera directa con la de gubernamentalidad presentada por Foucault, como se verá a continuación.

publicación de *El Reino y la Gloria*, y no es posible decir que sea un texto prescindible si se pretende continuar el trabajo de Foucault, como ha declarado Agamben.

Son importantes estos antecedentes, pues la deriva teológica de la economía en Agamben, choca completamente con lo que se puede extraer como proyecto de continuidad de *El nacimiento de la biopolítica*. Creo –en realidad quiero pensar– que la deriva teológica agambeana no es un gesto distractor para ontologizar, teologizar o alegorizar el problema biopolítico y alejarlo de una crítica a la economía política en el contexto del neoliberalismo. Pues éste sería precisamente el rumbo, que asume el discurso foucaulteano todavía tímidamente en *Seguridad, Territorio, Población*, pero con una claridad y contundencia irrenunciables en *El Nacimiento de la Biopolítica*. Las propuestas de *El Reino y la Gloria*, quedan entre estos intersticios, y con estas ideas parciales Agamben toma opciones, que podrían parecer extrañas, a quien ha seguido el desarrollo del problema en Foucault; pero que en realidad se explican por esta situación compleja de ‘información a medias’ respecto al análisis foucaulteano, y por supuesto por las opciones previas del trabajo de Agamben. Con todo no se puede excusar el silencio de Agamben sobre un texto como el *Nacimiento de la biopolítica*. Esta omisión pone en tela de juicio el proyecto completo del *Homo Sacer*, como opción hermenéutica válida de los discursos sobre el biopoder.

El problema principal, en esta etapa del trabajo agambeano, es el del gobierno como economía. Para mirar esto Agamben propone una genealogía –usando sus propios términos– del problema teológico, este gesto sería un gesto ‘experimental’, se trataría de un ejercicio de laboratorio. Es decir, se trata de un gesto auxiliar, de una hipótesis presuntiva y de una exploración. Al menos estas son las pretensiones iniciales; para ser honestos, a lo largo de la investigación parece perderse de vista la vocación exploratoria del análisis y encauzarse a afirmaciones fuertes. Pero las pretensiones iniciales están propuestas como una exploración.

Situar el gobierno en su locus teológico en la economía trinitaria no significa tratar de explicarlo por medio de una jerarquía de las causas, como si a la teología le correspondiera necesariamente un rango genético más originario; significa, en cambio, mostrar que el dispositivo de la *oikonomia* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación –interna y externa a la vez de la máquina gubernamental. Porque en él; por decirlo así, aparecen en su forma paradigmática los elementos –o las polaridades– en que se articula la máquina<sup>312</sup>.

Como se ve, las pretensiones deben ser modestas. Particularmente no debe otorgársele a las explicaciones teológicas una jerarquía mayor, aunque sí un lugar privilegiado, que se explica porque funcionarían como ‘paradigma’. Ya ha expresado mis distancias con esta idea de paradigma como matriz explicativa. Por lo cual, en realidad la explicación teológica me parece que debe asumirse como una entre otras, y no como matriz. Me parece que asumiendo esta llamada a reconocer los propios límites resulta más valiosa esta genealogía de la *oikonomia*.

<sup>312</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p 13.

Todavía queda por despejar en qué sentido habría una idea de gobierno en la teología trinitaria y si esa noción de gobierno en realidad autoriza, o no, a hacer los vínculos entre la idea moderna de economía –particularmente la de economía política que es la que ha preocupado a Foucault– y la idea específica de gubernamentalidad que serían, como he mostrado, el punto de llegada del análisis de Foucault, y que aquí Agamben señala como referencia.

Quisiera tratar de reconstruir argumentalmente el análisis de Agamben, para así tener a la vista el panorama completo desde el principio. Me parece importante realizar esto porque es fácil perderse en la jungla de las discusiones patrísticas y luego en los decorados de la tratadística medieval y dejar de mirar el conjunto, la dirección general del argumento y finalmente las opciones que se asumen, que son lo que verdaderamente importa en la presente investigación. Me parece que el análisis de Agamben puede dividirse entre tres tramos.

El primero de estos tramos es el que propone que existen dos paradigmas, el de la teología política y el de la teología económica. Me parece que puede resumirse en los siguientes pasos. A) El problema del gobierno, en el occidente moderno, tiene un antecedente importante en los discursos sobre la *oikonomia* de la patrística cristiana<sup>313</sup>. B) Estos discursos han sido profundamente malentendidos por la teología contemporánea que asigna al término *oikonomia* la significación exclusiva de *un plan y una historia de la salvación*<sup>314</sup>. C) El análisis de las discusiones trinitarias y cristológicas entre el siglo II y hasta el siglo V, muestran que el significado originario del término remite más bien a la administración<sup>315</sup>. D) Este significado continúa la acepción doméstico-administrativa que el término tenía en la propuesta de

<sup>313</sup> “Por razones que irán apareciendo en el curso del estudio, la historia de la teología económica, que conoció un imponente desarrollo entre los siglos II y V de nuestra era, ha permanecido en la sombra, no sólo entre los historiadores de las ideas sino hasta en los propios teólogos, hasta tal punto que incluso el significado preciso del término ha caído en el olvido”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 17.

<sup>314</sup> “Tanto Hipólito como Tertuliano se ven confrontados a adversarios (Noeto, Práxeas), llamados por ello monarquianos, que se atienen a un monoteísmo riguroso y ven en la distinción personal entre el Padre y el Verbo el peligro de una recaída en el politeísmo. El concepto de *oikonomia* es el operador estratégico que, antes de la elaboración de un vocabulario filosófico apropiado, que sólo tendrá lugar durante los siglos IV y V, permite una conciliación provisional entre la trinidad y la unidad divina. La primera articulación del problema trinitario se produce, pues, en términos ‘económicos’ y no metafísico-teológicos, y por esta razón, cuando la dogmática nicenoconstantinopolitana alcance su forma definitiva, la *oikonomia* desaparecerá progresivamente del vocabulario trinitario para conservarse sólo en el de la historia de la salvación”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 51.

<sup>315</sup> “La *oikonomia* se presenta aquí como una organización funcional, una actividad de gestión que no está vinculada a otras reglas que no sean el ordenado funcionamiento de la casa (o de la empresa en cuestión). Es este paradigma “de gestión” el que define la esfera semántica del término *oikonomia* (como la del verbo *oikonomein* y el sustantivo *oikonomos* y determina su progresiva ampliación analógica más allá de los límites originales. Ya en el *Corpus Hippocraticum* (Epid., 6, 2, 24), *hē perí noseonta oikonomiē* designa así el conjunto de las prácticas y de los dispositivos que el médico debe poner en acto con el enfermo (...) Aquí *oikonomia*, según una inflexión semántica que ya se convertirá en inseparable del término, designa una praxis y un saber no-epistémicos, que, aunque en sí mismos puedan parecer no conformes al bien, deben juzgarse solamente en el contexto de las finalidades que persiguen. Ésta es la base sobre la que, en la época cristiana, el término *oikonomia* se trasladó al ámbito teológico”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, pp. 34-36

Aristóteles<sup>316</sup>. E) Esto debe llevar a refutar la idea de plan salvífico, mal atribuida a las cartas paulinas, por la tradición teológica más contemporánea<sup>317</sup>. F) Lo anterior elimina la idea de un *misterio de la economía*, manteniendo la de una *economía del misterio*, vale decir, un sentido administrativo o de gobierno, y no un sentido metafísico como historia de la salvación<sup>318</sup>. G) Esto muestra cómo el problema del gobierno mantiene una determinación teológica, aunque esta determinación no sería la de una teología política (la monarquía del dios único); sino la de una economía teológica (la acción, el orden o el gobierno de las relaciones trinitarias)<sup>319</sup>. H) Estas dos posibilidades conformarían en realidad dos paradigmas teológicos completamente diferentes, uno identificable con la teología política y otro con una teología económica.

El segundo momento busca establecer cómo la discusión anterior transmite su núcleo de sentido a una segunda problemática teológica, que en principio no es identificable con la primera. Me refiero a las discusiones sobre *la providencia*. Me parece que los pasos serían los siguientes. A) Los principios anteriores se continúan en la diferencia entre Reino (teología política) y Gobierno (teología económica)<sup>320</sup>. B) No obstante, del reino político y del gobierno

<sup>316</sup> “*Oikonomia* significa “administración de la casa”. En el tratado aristotélico (o pseudoaristotélico) sobre la economía, se lee así que la *technē oikonomikē* se distingue de la política, como la casa (*oikia*) se distingue de la ciudad (*polis*). La diferencia se subraya en la Política, donde el político y el rey, que pertenecen a la esfera de la polis, se contraponen cualitativamente al *oikonomos* y el *despotēs*, que se refieren a la esfera de la casa y de la familia. Hasta en Jenofonte (un autor en que la oposición entre casa y ciudad es ciertamente menos pronunciada que en Aristóteles), el *ergon* de la economía es la ‘buena administración de la casa’...”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 33.

<sup>317</sup> “Entre los ejemplos significativos se encuentran el uso de *oikos* en 1 Tm 1,3-15, en que la comunidad se define como “casa” (y no “ciudad”) de Dios” (*oikos theou*) y el de *oikodomē* y *oikodomeo* (términos, que se refieren a la construcción de la casa) en el sentido “edificante” de construcción de la comunidad (Ef 4,16; Rm 14,19; Ca 12, 19). El que la comunidad mesiánica sea representada desde el principio en los términos de una *oikonomia* y no en los de una política es un hecho cuyas implicaciones para la política occidental están todavía por examinar”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 41.

<sup>318</sup> “Ahora es posible aprehender con más precisión el significado decisivo de la inversión de la expresión paulina “economía del misterio” en “misterio de la economía”. Lo misterioso no es, como en Pablo, el plan divino de la redención, que requiere una actividad de actuación y de revelación – una *oikonomia*, precisamente- en sí misma clara. Lo misterioso es ahora la propia economía, la propia *praxis* a través de la cual Dios dispone a la vez la vida divina, articulándola en una trinidad, y el mundo de las criaturas, confiriendo a cada acontecimiento un significado oculto. Pero este significado oculto no es sólo, según el modelo de la interpretación tipológica, alegoresis y profecía de otros acontecimientos salvíficos, que se disponen así a constituir una historia; sino que coincide con la “economía misteriosa”, con la dispensación misma de la vida divina y de su gobierno providencial del mundo”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 66.

<sup>319</sup> “Entre el unitarismo inarticulado de los monarquianos y del judaísmo y la proliferación gnóstica de las hipóstasis divinas, entre el extrañamiento del mundo del Dios gnóstico y epicúreo y la idea estoica de un *deus actuosus* que ejerce su providencia sobre el mundo, la *oikonomia* hace posible una conciliación en la que el Dios trascendente, uno y trino a la vez, puede –sin dejar de ser trascendente- asumir sobre sí el cuidado del mundo y fundar una *praxis* inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 66.

<sup>320</sup> “Por nuestra parte, hemos puesto de manifiesto, por el contrario, que el primer germen de la división entre reino y gobierno está en la *oikonomia* trinitaria, que introduce en la divinidad misma una escisión entre ser y *praxis*. La noción de *ordo* en el pensamiento medieval-y singularmente en Santo Tomás de Aquino- no consigue suturar tal escisión si no es reproduciéndola en su interior como fractura entre un orden trascendente y un orden inmanente (y entre *ordinatio* y *executio*)”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 127.

económico la teoría de la providencia hace surgir el *gobierno providencial*, que reconoce al mismo tiempo el principio de poder absoluto y el gobierno a partir de las causas segundas<sup>321</sup>. D) Este gobierno providencial es trascendente en cuanto apela al principio soberano e inmanente en cuanto está en relación con el orden natural y económico<sup>322</sup>. E) Tal idea de providencia en cuanto expresa un orden del mundo concebido como gobierno del mismo, se pone en contacto con la idea de gobierno contenida en la economía moderna<sup>323</sup>, pues ésta nace con la idea de orden natural sostenida por los fisiócratas y desde aquí con la idea de gobierno presentada por Foucault como administración económica<sup>324</sup>.

El tercer momento de la argumentación general va a intentar despejar una nueva vía a partir de la propuesta asignada a Peterson<sup>325</sup> de que el modelo teológico para interpretar la política no estaría en la soberanía, sino en la liturgia. Los pasos me parece que son los siguientes. A) La liturgia como asamblea (*ekklesia*) terrena y celestial muestra la importancia de los ángeles<sup>326</sup>

<sup>321</sup> “Dios gobierna el mundo como causa primera (*ad modum primi agentis*: *ibid.*, 1, q. 105, a. 5, ad. 1) y confiere a las cosas creadas su forma y naturaleza propias y las conserva en el ser; pero esto no impide que su operación implique también la de las causas segundas (*‘nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente*’: *ibid.*, 1, q. 105, a. 5, ad. 2). El gobierno del mundo resulta así de la articulación de una jerarquía de causas y órdenes, de Reino y gobiernos particulares”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 111.

<sup>322</sup> “Si Reino y Gobierno están separados en Dios por una distinción tajante, ningún gobierno del mundo será, en realidad, posible: tendremos, por una parte, una soberanía impotente y, por otra, la serie infinita y caótica de actos (violentos) de providencia particular. El gobierno sólo es posible si Reino y Gobierno están correlacionados en una máquina bipolar: éste es, en rigor, el resultado de la coordinación y articulación de la providencia general y de la providencia especial; o, en palabras de Foucault, del *omnes* y del *singulatum*”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 130.

<sup>323</sup> “A partir de ahora debería quedar claro en qué sentido se puede decir que el dispositivo providencial (que no es el mismo más que una reformulación y un desarrollo de la *oikonomia* teológica) contiene algo similar a un paradigma epistemológico del gobierno moderno. Es conocido que, en la historia del derecho tardó en formarse una doctrina del gobierno y de la administración pública (por no hablar del derecho administrativo que como tal, es una creación específicamente moderna). Pero mucho antes de que los juristas empezaran a desarrollar los primeros elementos de aquélla, los filósofos y los teólogos habían elaborado ya su canon en la doctrina de la *gubernatio* providencial del mundo”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 158.

<sup>324</sup> “El haber pasado por alto esta precaución metodológica es lo que no sólo impidió a Foucault desarrollar hasta el final de una manera convincente su genealogía de la gubernamentalidad, sino también lo que ha comprometido las valiosas investigaciones de Michel Senellart sobre *Arts de gouverner. Du «régimen» médiéval au concept du gouvernement. El concepto moderno de gobierno no continúa la historia del régimen medieval, que representa, por decirlo así, una especie de vía muerta en la historia del pensamiento occidental, sino la de la tratadística sobre la providencia, mucho más amplia y articulada por lo demás, que, a su vez, tiene su origen en la *oikonomia* trinitaria.*” AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 128.

<sup>325</sup> “En 1935, en el mismo año en que, en su monografía sobre el Monoteísmo como problema político, había negado resueltamente la posibilidad de una teología política cristiana, Peterson afirmaba el carácter “político” y “público” tanto de la ciudad celestial como —a través de su participación litúrgica en ésta de la Iglesia. Y lo hizo, inesperadamente, en forma de un breve tratado sobre los ángeles (*Das Buch van den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus, de 1935*), que ha permanecido apartado de la bibliografía del teólogo, pero que debe ser leído junto a su libro más conocido, del que constituye, en algún modo, un complemento esencial”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 161.

<sup>326</sup> “y si la politicidad y la verdad de la *ekklesia* se definen por su participación en los ángeles, entonces también los hombres sólo pueden alcanzar su plena ciudadanía celestial imitando a los ángeles y participando con ellos en el canto de alabanza y de glorificación. La vocación política del hombre es

(asamblea celestial) que en su función ministerial-administrativa<sup>327</sup>, develan la verdadera condición de la gubernamentalidad<sup>328</sup>. B) De este modo, el problema teológico clave en torno al gobierno no se relaciona con dios, sino con los ángeles, no con el rey, sino con los ministros y funcionarios<sup>329</sup>. C) La gloria expresada en la liturgia con sus salmodias, himnos y doxologías, es así un elemento central de la función política<sup>330</sup>. D) Esta función gloriosa es fundamental en los regímenes fascistas y la experiencia totalitaria contemporánea<sup>331</sup>. E) Las democracias actuales, también pueden ser interpretadas a partir de esta función gloriosa.<sup>332</sup> Esto es lo que habría notado también Debord<sup>333</sup>, al mostrar la importancia y la función del espectáculo,

---

*una vocación angélica y la vocación angélica es una vocación al canto de gloria*". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 164.

<sup>327</sup> "Una vez establecido el carácter central de las nociones de jerarquía, ángeles y burócratas, exactamente como en el universo kafkiano, tienden a confundirse: no sólo los mensajeros celestiales se disponen según oficios y ministerios, sino que incluso los funcionarios terrenales adquieren a su vez características angélicas y, como los ángeles, llegan a alcanzar la capacidad de purificar, iluminar y perfeccionar. Y, según una ambigüedad que caracteriza de modo profundo la historia de la relación entre el poder espiritual y el poder secular, la relación paradigmática entre angelología y burocracia oscila de un lado a otro". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 174.

<sup>328</sup> "El que la angelología coincida inmediatamente con una teoría del poder, el que el ángel sea la figura por excelencia del gobierno del mundo se manifiesta ya en el simple hecho de que los nombres de los ángeles se identifican con los de los poderes de la tierra: arkai, exousiai, kyriotētes (en la traducción latina principatus, potestates, dominationes). Esto es ya evidente en Pablo, en cuyas cartas no es siempre fácil distinguir entre los nombres de los ángeles y los de las autoridades mundanas". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 182.

<sup>329</sup> "Lo que nuestra investigación ha puesto de relieve es, en efecto, que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey sino el ministro, no es la ley sino la policía; en definitiva, la máquina gubernamental que todos ellos forman y mantienen en movimiento". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 298.

<sup>330</sup> "Hemos tratado de mostrar, además, que esto se produce porque la doxología y las aclamaciones constituyen, de alguna manera, un umbral de indiferencia entre la Política y la teología. Y del mismo modo que las doxologías litúrgicas producen y refuerzan la gloria de Dios, las aclamaciones profanas no son un simple ornamento del poder político, sino que lo fundan y justifican". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 250.

<sup>331</sup> "Entre los siglos XIII y XVI, el uso de las alabanzas en la liturgia y en las ceremonias de coronación comenzó a decaer en todas partes. Pero conoció una resurrección inesperada en el curso de los años veinte del siglo pasado, de la mano de teólogos y musicólogos, precisamente en el momento en que, 'por una de esas ironías que la historia parece amar' (Kantorowicz 2, p. 184), la escena política europea estaba dominada por la aparición de regímenes totalitarios". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 211.

<sup>332</sup> "Más que la singular anexión (presente ya en el ensayo de 1927) a la tradición genuinamente democrática de un elemento, la aclamación, que parece pertenecer más bien a la tradición del autoritarismo, nos interesa aquí la indicación según la cual la esfera de la gloria —de la que hemos tratado de reconstruir el significado y la arqueología— no desaparece de las democracias modernas, sino que sencillamente se desplaza a otro ámbito, el de la opinión pública. Si esto es cierto, el problema tan debatido hoy de la función política de los media en las sociedades contemporáneas adquiere un nuevo significado y una nueva urgencia". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 275.

<sup>333</sup> "En 1967, con un diagnóstico cuya corrección damos hoy por descontada, Guy Debord constataba la transformación a escala planetaria de la política y de la economía capitalistas en "una inmensa acumulación de espectáculos"; en que las mercancías y el propio capital asumen la forma mediática de la imagen. Si conjugamos el análisis de Debord con la tesis de Schmitt sobre la opinión pública como forma moderna de la aclamación, todo el problema del actual dominio espectacular de los media sobre cualquier aspecto de la vida social aparece en una dimensión nueva. Lo que se halla en cuestión es nada menos que una nueva e inaudita concentración, multiplicación y diseminación de la función de la gloria como centro del sistema político". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 275.

forma secularizada de la liturgia. F) El análisis de la Gloria, muestra que es necesario reconsiderar no la praxis; pues no es la acción divina, el asunto principal de una teología de la Gloria; sino su reposo, su inacción (*inoperosidad*)<sup>334</sup>, que es precisamente la característica de la vida eterna y ésta es la vida (*zoé* y no *bíos*)<sup>335</sup> que debe ser explorada para la rearticulación del gobierno económico del porvenir.<sup>336</sup>

He presentado estos argumentos en resumen, para que se vea la dirección de cada uno de estos tramos. En realidad hay muchos momentos del argumento que darían lugar a discusiones interesantes, pero que distraerían del curso general que me he propuesto. Mucho de lo expuesto tiene valor teológico y teórico en general, aunque en la presente investigación importan dos cosas. Primero, cómo esto efectivamente cumple la hipótesis propuesta por Agamben, es decir, que funciona como genealogía de la gubernamentalidad biopolítica moderna y actual. Lo segundo consiste en si acaso es viable que un análisis del biopoder derive legítimamente en una interpretación teológica del poder político, en este caso una ‘teología económica’. La hipótesis general me parece que no puede darse por asentada, por dos razones de peso. La primera es que existe un problema metodológico general que explica la gran cantidad de saltos argumentales. Se trata de un procedimiento que en cierto sentido ya estaba presente en *Homo Sacer I*, pero que en *El Reino y la Gloria* es particularmente abusivo. Puede describirse en tres pasos: vinculación léxica de un concepto actual con uno teológico, alegoresis que permite establecer coincidencias entre los fenómenos descritos y finalmente homologación de estos conceptos dando por sentado su vínculo. La segunda razón es que toda la propuesta requiere tomar partido entre un uso fuerte o accesorio de la teología. Me parece que a la base de esta situación confusa hay una indefinición importante sobre el problema de la secularización, que es en definitiva el problema principal de Schmitt. Ya se verá que mantengo una posición bastante contrapuesta a la de Agamben. Quisiera a continuación hacerme algunas preguntas en voz alta, para intentar *salvar* la propuesta agambeana. O dicho de otro modo preguntarse por el rol y el status de esta particular investigación que es *El reino y la Gloria*, en el contexto más general de los discursos sobre el biopoder.

<sup>334</sup> “En el inicio y en el final del poder más alto está, según la teología cristiana, no una figura de la acción y del gobierno, sino de la inacción. El misterio inenarrable que la gloria, con su luz resplandeciente, debe ocultar a la mirada de los scrutatores maiestatis es el del reposo divino, de aquello que Dios hace antes de crear el mundo y después de que el gobierno providencial del mundo se haya consumado”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 272.

<sup>335</sup> “Vivir en el mesías significa precisamente revocar y privar de eficacia en todo instante y en todos los aspectos la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida para la que vivimos, que Pablo llama la “vida de Jesús” (*zōē tou lesou, jzōē, no bios!*)”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 268.

<sup>336</sup> “En la majestad del trono vacío el dispositivo de la gloria alcanza su cifra perfecta. Su objetivo es apresar en el interior de la máquina gubernamental –para hacer el motor secreto de ésta- esa impensable inoperatividad que constituye el misterio último de la divinidad. Y la gloria es tanto gloria objetiva, que exhibe la quietud divina, como glorificación, en la que también el descanso humano celebra su sábado eterno. El dispositivo teológico de la gloria coincide con el dispositivo profano, y según la intención que ha orientado nuestra investigación, podemos servirnos de él como del paradigma epistemológico que nos permitirá penetrar el arcano central del poder”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 265.

### 4.3.2. Teología política y teología económica

La clave del problema que nos ocupa es la diferencia propuesta por Agamben entre ‘teología política’ y ‘teología económica’. De lo primero ya había dado cuenta Schmitt; la teología económica en cambio será retomada en esta investigación. Se trata de dos modalidades –dos paradigmas –en lenguaje agambeano– del poder.

Una de las tesis que trataré de demostrar es que de la teología cristiana derivan los paradigmas políticos en sentido amplio, antinómicos pero funcionalmente conexos: la teología política, que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que la sustituye con la idea de una *oikonomia*, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político en sentido estricto– tanto en la vida divina como en la humana. Del primero, proceden la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el triunfo actual de la economía y del gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social<sup>337</sup>.

Aquí hay varios elementos interesantes. Primero quisiera llamar la atención con el juego de identificaciones ‘teología política y soberanía’, por una parte; y por otra, ‘biopolítica, gobierno y teología económica’. Agamben plantea que existiría un paradigma político y otro doméstico del poder, ambos expresados en los debates trinitarios. De los que derivan las posturas monárquico-teológicas respecto a la soberanía y burocrático teológicas respecto al modelo económico. Aquí hay que detenerse en tres detalles.

A) El uso de la expresión ‘teología política’ está restringido a la aplicación del principio soberano, es decir al concepto schmittiano de teología política. La teología económica no aplicaría este principio, sino incluso un principio contrario que podemos llamar de gobierno. Es importante aclarar esto, porque en términos generales, por supuesto que la teología económica es una forma de teología política, en la medida que asume una concepción teológica como fundamento o modelo explicativo de la actividad política. Pero en la propuesta de Agamben hay que diferenciar estas acepciones restrictas. Por lo tanto, hablaré de teología política en el sentido restricto que le asigna Agamben, es decir, una legitimación del poder político a partir del principio de soberanía monoteísta. También hablaré de teología económica según lo que plantea Agamben.

Agamben realiza una innovación léxica, usa el concepto de ‘teología económica’ como antagonista del concepto de ‘teología política’, y al hacerlo, limita el concepto de ‘teología política’ a la aplicación del principio soberano, es decir, a la legitimación de los regímenes monarquiales como extensión del poder único divino. Este procedimiento es propio de Agamben, no hay que suponerlo en las discusiones de Peterson, Schmitt, Benjamin o Bataille –el olvidado del debate–. Aquí asumo la distinción propuesta por Agamben en términos explicativos, pero no en términos epistémicos. Vale decir, como estoy tratando a Agamben, estoy dispuesto a asumir las distinciones que realiza, y por lo tanto a establecer una distinción

<sup>337</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 17.



conceptual entre teología política y teología económica; pero al mismo tiempo hay que tener siempre a la vista que el status epistémico de ambos argumentos es el mismo, es decir, que ambos proceden tomando una concepción estrictamente teológica y luego usándola como forma de explicación de las relaciones del poder político. Ya sea que esta explicación tenga como base la idea del monoteísmo, la concepción trinitaria o la existencia y organización de los ángeles. En cualquier caso se toma una concepción que ha sido desarrollada en la teología y luego se le traslada a las explicaciones sobre el poder político. Es necesario mantener esta advertencia, a riesgo de ponerse a hacer teología. Por tal razón, sumaré una expresión a las distinciones que ha hecho Agamben y hablaré de una ‘interpretación teológica del poder político’, para no hablar de teología política en sentido amplio irrestricto o no agambeano. Por lo tanto, cuando hablo de ‘interpretaciones teológicas del poder político’, me refiero tanto a la teología política y a la teología económica, según la distinción de Agamben, como también a cualquier otra forma de proyección del pensamiento teológico en el análisis del poder político.

B) La formulación de esta distinción entre teología política y teología económica es una hipótesis paradigmática –usando el lenguaje agambeano- y no histórica. De hecho la teología económica en términos históricos, nunca se ha usado como legitimación política. Me explico. La teología política o aplicación del principio soberano, es evidente desde la antigüedad, Agamben, de hecho, presenta el antecedente más claro de este tipo de posturas en la legitimación del poder imperial hecha por Eusebio; mientras que la existencia de una interpretación teológico-económica a lo largo de la historia no tiene esa claridad. Veamos el contraste, precisamente a partir del caso de Eusebio, que Agamben comenta muy bien.

Eusebio establece una correspondencia entre la venida de Cristo a la tierra como salvador de todas las naciones y la instauración por Augusto de un poder imperial sobre toda la tierra. Antes de Augusto, los hombres vivían en la poliarquía, en una pluralidad de tiranos y de democracias, pero «cuando apareció el Señor y Salvador y contemporáneamente a su llegada, Augusto, llegó a ser el primer romano soberano de las naciones, desapareció la poliarquía pluralista y la paz se extendió por toda la tierra»<sup>338</sup>.

Lo que encontramos es un paralelismo entre el poder político y una interpretación teológica del poder político, particularmente la de un poder divino único, en este caso representado por ‘el Cristo salvador de todas las naciones’. Evidentemente la finalidad de tal paralelismo es la legitimación del poder político de Augusto como poder supremo, heredado después por Constantino. Este argumento monarquial, está presente en gran parte de la historia del occidente cristiano y es utilizado tanto para la legitimación del poder imperial, primero como para las monarquías particulares, después. Pero el principio antagónico, el de la ‘teología económica’, no aparece de manera evidente en la historia de occidente, tampoco Agamben presenta evidencias de ello. Agamben cita el pasaje de Gregorio Nacianceno, antes analizado por Peterson. Pero en este pasaje lo que plantea Gregorio contra Eusebio, es que no se puede usar como legitimación la idea de un poder divino único, porque dios es una trinidad. Lo que

<sup>338</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p 25.

no hace Gregorio es decir: como dios es una trinidad hay que pensar en un poder político dividido en tres. No lo hace Gregorio, ni tampoco hay evidencias que esto suceda alguna vez. Es decir, que históricamente se halla usado el dogma trinitario como legitimación directa de una forma de poder triarquial o poliarquial. No hay que pensar que Agamben pase por alto esto. Lo que sucede es que su hipótesis no es histórica. Agamben desarrolla con mucho detalle la discusión teológica sobre la trinidad que utiliza la palabra *oikonomia*. Con este análisis afirma con razón que el significado originario de los debates trinitarios incluía un concepto distinto de *oikonomia* al que usa actualmente la teología. Es decir ‘acción divina y plan de salvación’; el sentido originario sería el de un ‘orden interno’, un sentido administrativo o de gobierno, siguiendo la idea presente en el griego más clásico, por ejemplo, en el tratado pseudoaristotélico que he citado anteriormente, y desde ahí trasladada al lenguaje organizativo de la iglesia cristiana primitiva y finalmente a la discusión trinitaria. Agamben lo comenta del siguiente modo:

Aquí *oikonomia*, según una inflexión semántica que ya se convertirá en inseparable del término, designa una praxis y un saber no-epistémicos, que, aunque en sí mismos puedan parecer no conformes al bien, deben juzgarse solamente en el contexto de las finalidades que persiguen.

Ésta es la base sobre la que, en la época cristiana, el término *oikonomia* se trasladó al ámbito teológico, donde, según la opinión común, adquiriría el significado de “plan divino de la salvación”, (en particular en referencia a la encarnación de Cristo). Puesto que, como hemos visto, está todavía por realizar una investigación léxica rigurosa, la hipótesis de un tal significado teológico del término *oikonomia* debe ser sometida a verificación<sup>339</sup>.

Se puede rastrear un modelo que apela al dios único, como fundamento trascendente del poder político absoluto o monarquial; al mismo tiempo, se puede reconocer, ese otro modelo que reflexiona sobre las relaciones de las personas trinitarias y su acción. Es justo conceder a este segundo modelo el adjetivo de ‘económico’, en la medida que el teólogo busca expresar en la trinidad las relaciones familiares. Lo que parece más dudoso es que esto coincida con las ideas de economía y de gobierno implicadas en los discursos sobre el biopoder. Es dudoso, porque estas modalidades del poder descritas por Foucault se originan en una serie de ‘prácticas’ de subjetivación en formaciones históricas precisas. La hipótesis de Agamben es que el principio teológico-económico estaría formulado teóricamente en la doctrina trinitaria y se desplazaría de manera relativamente invisible hacia los discursos de la providencia y a través de ella al discurso económico moderno, de manera que el paradigma de gobierno descrito por Foucault, sería, en el fondo, teológico. Se trata de una hipótesis ‘paradigmática’ y no histórica. De hecho históricamente nunca ha sucedido que el principio de teología económica haya legitimado a una forma de poder político. Lo que Agamben está presentando es que en tal signatura trinitario-patristica, está encerrado el paradigma de gobierno que afloraría en la modernidad. Ya he planteado que no me convence ni la idea de signatura, ni la de paradigma y que me parecen altamente inadecuadas, si lo que se pretende es desarrollar la hipótesis foucaultiana sobre el

<sup>339</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 36.

biopoder, y al contrario he propuesto la idea de diagrama, como clave metodológica. Digo lo anterior, no porque concuerde con la hipótesis; sino porque es necesario entender la hipótesis de Agamben tal como la ha presentado y no hay que confundirla con una hipótesis histórica, ni solicitarle rendimiento histórico. Para Agamben la trinidad es gubernamental en cuanto es un ‘arcano’.

C) Por otra parte, es importante destacar esta suerte de distinción entre lo político y lo económico. Para no ser injusto, hay que decir que Agamben señala –aunque tímidamente– que la distinción antigua entre doméstico y político pierde su asidero con el tiempo<sup>340</sup>. Pero, no obstante, mantiene una estructura interpretativa donde hay *dos paradigmas* uno político y otro administrativo, mantener esta dualidad tiene complejas implicaciones políticas. Si existe alguna idea política relativamente clara en los discursos que toman en cuenta la subjetividad política en el siglo XX, y no sólo en Foucault, es que la división entre lo doméstico y lo político no es viable. Por ejemplo, el sentido de una ‘historia de la sexualidad’ es mostrar precisamente que la sexualidad es un asunto político y no ‘meramente’ doméstico, que la familia patriarcal, es un modelo de sujeción política y no de mera administración familiar. Y así sucede con las ideas de normalidad, salud mental, género, entre otras. Se trata de problemas políticos. En el interior de las casas hay procesos políticos claves para las formas de sujeción actuales. En definitiva la división *oikos-polis* es una división funcional al orden de cosas tradicional. La economía ya no es –no lo es hace varios siglos– la administración de la casa. Agamben es consciente de eso, pero mantiene una separación entre política y gobierno. Es cierto que Foucault insiste en los aspectos administrativos cuando describe la gubernamentalidad, pero no considera que la soberanía sea política, y esto otro –el gobierno– en cambio no lo sea. Si lo pensamos un momento, mantener esta división es regresivo en términos emancipatorios y es además uno de los presupuestos tecnocráticos caros al neoliberalismo. Habría que decir, entonces, que la economía hace tiempo que no es ‘la administración de la familias’; pero habría que agregar también que es una dimensión política fundamental y una forma de constituirse las sociedades. Asumir que la biopolítica neoliberal es un paradigma administrativo, a semejanza de su signatura trinitaria, es validar el discurso tecnocrático; quizás lo más importante sea mostrar precisamente lo contrario: que se trata de un modelo con alta intervención política.

Aquí Agamben, según mi parecer, traiciona sus propias intenciones y el análisis que era en principio ‘un laboratorio’, un gesto auxiliar y coadyuvante, tiende a la hipertrofia, de modo que la economía trinitaria queda convertida en la explicación de la biopolítica y la economía actuales, lo que resulta desproporcionado. Creo que el análisis puede aportar, si se elimina la hipertrofia. Evidentemente las categorías teológicas son importantes para ciertos debates

<sup>340</sup> “Ya a partir de la época helenística y después, sin ambages, en la era imperial, vocabulario político y vocabulario económico entran en una relación de contaminación recíproca, que tiende a convertir en obsoleta la oposición aristotélica de *oikos* y *polis*. Así el desconocido autor del segundo libro del tratado pseudoaristotélico sobre la Economía añade a la economía en sentido estricto (definida *idiōtikē*, privada) una *oikonomia basilikē* y hasta una *oikonomia politikē* (un auténtico sinsentido en la perspectiva de Aristóteles). En la *koiné* alejandrina y en la Estoa la contaminación de los paradigmas es evidente”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 40.

específicos actuales<sup>341</sup>, otra cosa muy distinta es que la política actual dependa de la teología. Si bien es cierto, el rol inicial que Agamben le asigna a su investigación es modesto, la consideración de la misma va creciendo de modo abrumador; un ejemplo: “*Los dos paradigmas conviven y se entrecruzan hasta formar un sistema bipolar, cuya comprensión condiciona como preliminar cualquier interpretación política de la historia de Occidente*”<sup>342</sup>. Finalmente, la interpretación teológica no sólo será ‘condición de interpretación’, sino que incluso se sustancializa, el discurso político queda reducido a teología y la modernidad es cumplimiento de la providencia. Anótese el modo en que termina el libro:

En esta imagen grandiosa, en que el mundo creado por Dios se identifica con el mundo sin Dios y en que contingencia y necesidad, libertad y servidumbre se desvanecen una en otra, el centro glorioso de la máquina gubernamental aparece a plena luz. La modernidad, al remover a Dios del mundo, no sólo no ha salido de la teología, sino que, en cierto sentido, no ha hecho más que dar cumplimiento al proyecto de la *oikonomia* providencial<sup>343</sup>.

Me parece evidente la desproporción -puede decirse con propiedad en este caso- ‘metafísica’ de la conclusión, y también su correspondencia con la tesis de la historia del ser. Pero incluso asumiendo esto como un mero exceso de entusiasmo ¿Cuál sería entonces el papel de la estructura de propiedad, del constitucionalismo, del sufragio universal, del Estado nacional, de la tecnología y la racionalidad científica? Por nombrar sólo algunas de las variables más inmediatas que explican esto que llamamos gubernamentalidad. ¿Cuál el papel de los movimientos sociales, los conflictos y antagonismos, las revoluciones, los proyectos de subjetividad? Para sumar algunas otras que, incluso fuera del marco de la gubernamentalidad, explican esto que llamamos presente. ¿Sólo hay continuidad entre mundo antiguo y modernidad? ¿Las rupturas políticas y científicas son aparentes? En realidad son preguntas muy gruesas, y por lo mismo, preguntas fáciles de ver y de responder. Pero la pregunta que me parece tácticamente más importante puede fácilmente perderse de vista ¿Realmente conviene identificar la política con la soberanía y concebir la economía separada de la política? Me hago esta pregunta en voz alta, pues me parece una de las claves políticas del momento que vivimos, ya no de ‘la modernidad’ como conjunto histórico desbordante, sino del presente. Proponer la posibilidad de un gobierno económico y ‘no político’, ya sea bajo legitimación teológica, o técnica, o de cualquier otra índole, funcionaliza el discurso, y desde luego no es el sentido del análisis del biopoder en Foucault, en el que la gubernamentalidad efectivamente es altamente política. El problema aquí no es comparar a Agamben con Foucault, sino el alcance político del problema. Y el alcance político es precisamente que despolitiza el gobierno. No importa que esta operación se realice a partir de la teología o desde tecnicismos económicos.

<sup>341</sup> Esto es importante para discutir con Schmitt y en general para el desarrollo de la problemática teológico-política. En particular, según mi visión, para desarticular toda teología política.

<sup>342</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 82.

<sup>343</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 310.

El análisis histórico-teológico de ciertos conceptos políticos no me parece intrínsecamente perverso o retrogrado, aliento a Agamben en su discusión con Schmitt, pero creo que no se puede compartir los resultados del análisis sin riesgo de tergiversar todo el discurso sobre el biopoder, es decir, bajo riesgo de prestar legitimación teórica a las nuevas tecnologías de subjetivación que pretenden un gobierno sin política.

#### 4.3.3. Condición teológica de la economía moderna

Quiero detenerme en algunos elementos del final del argumento de *El Reino y la Gloria*, pero unos elementos centrales para lo que aquí estamos tratando. Toda la investigación teológica de Agamben se presenta como una ‘genealogía de la gubernamentalidad moderna’; por lo cual es necesario explicitar los vínculos de estas derivas teológicas con la política moderna. Se trata del punto neurálgico de la investigación, a pesar de ello, Agamben sólo le dedica unas cuantas páginas al final de *El reino y la Gloria*, y en un capítulo que lleva por nombre *Anexo*. Los elementos que aquí menciona, muestran que hay un fondo de sentido en la hipótesis, pero está muy lejos de dejarla despejada. De modo que el ‘origen teológico’ se muestra precisamente como eso: un origen remoto relacionado con ciertas convicciones generales, pero muy poco convincente en cuanto a las propuestas económicas en sí. Los argumentos que Agamben menciona como evidencia de la condición teológica del concepto moderno de economía son cuatro.

A) La idea de Voluntad General en Rousseau, dependería del uso de esa misma noción en Malebranche, uso explícitamente teológico. Esto suposición quedaría autorizada por la influencia de Malebranche en el primero<sup>344</sup>. Sin discutir esta influencia, se trata de un argumento con dificultades, en la medida que la consideración teológica no está directamente en Rousseau, sino que se le transmitiría, a través de dicha influencia. No pongo en duda la documentación de esta influencia. No obstante, es de honestidad intelectual decir que se trata de una evidencia débil para asignarle a Rousseau un contenido teológico, tomando en cuenta, el trabajo general del francés, sus presupuestos históricos y los vínculos políticos directos de su trabajo, que me parece, no requieren prueba de laicidad. Particularmente sobre el tema en Rousseau habría que revisar su propuesta de una religión civil<sup>345</sup>, que precisamente no es prueba de influencia teológica, sino todo lo contrario. Aun así se podría admitir que la noción

<sup>344</sup> “En particular, la monografía de Patrick Riley, *The general will before Rousseau*, ha trazado una amplia genealogía de las nociones de *volonté générale* y de *volonté particuliere*, que conduce de la teología del siglo XVIII al Contrato social. Rousseau no inventó estas nociones, sino que las tomó de los debates teológicos sobre la gracia, donde, como hemos visto, cumplían una función estratégica en la concepción del gobierno providencial del mundo. Riley demuestra que la voluntad general en Rousseau puede ser definida sin ninguna duda como una secularización de la categoría correspondiente en Malebranche y que, más generalmente, el pensamiento teológico francés de Arnauld a Pascal, de Malebranche a Fénelon, ha dejado huellas consistentes en toda la obra de Rousseau”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 296

<sup>345</sup> Me parece que el capítulo VIII del contrato social, sobre la religión civil, no deja espacio a dudas sobre la perspectiva no teológica de Rousseau, y por el contrario el carácter ‘civil’ de las relaciones religiosas.

‘Voluntad General’, tiene un uso teológico anterior en Malebranche, como lo muestra Agamben; pero esto no concluye en asignarle un contenido teológico a la propuesta de Rousseau, o a las democracias modernas, en la medida que resultan herederas de Rousseau, herencia por lo demás relativa, entre otras herencias.

El equívoco que liquida el problema del gobierno al presentarlo como mera ejecución de una voluntad y de una ley general ha gravitado de forma negativa no sólo sobre la teoría, sino también sobre la historia de la democracia moderna. Porque esta historia no es otra cosa que el progresivo salir a la luz de la sustancial no verdad de la primacía del poder legislativo y de la consiguiente irreductibilidad del gobierno a simple ejecución. Y si hoy asistimos al dominio aplastante del gobierno y de la economía sobre una soberanía popular vaciada de todo sentido, esto significa quizá que las democracias occidentales están registrando las consecuencias políticas de un legado teológico que, a través de Rousseau, habían asumido sin advertirlo<sup>346</sup>.

Como se aprecia, el paso es demasiado rápido, el contenido teológico de la idea de Voluntad General estaría en Rousseau y a partir de él secretamente en las democracias modernas. No se trata de una conclusión demasiado importante que invalide el resto del trabajo de *El Reino y la Gloria*, pero es necesario decir que está en un lugar central de la argumentación. Luego de que Agamben ha destinado gran cantidad de páginas a discusiones teológicas ahora debe mostrar que estas discusiones tienen alguna relación con la realidad política moderna y no son sólo un resabio. Especialmente si se quiere establecer que la historia de la democracia moderna se explica más por el poder de ejecución administrativa que como preeminencia del poder legislativo. Ni siquiera discuto esta idea que me parece aún más delicada, lo que aquí me parece discutible es que se presente como evidencia de esto, el supuesto contenido teológico de la idea de Voluntad General en Rousseau.

B) Ya directamente en los fisiócratas, se encontraría este contenido teológico en Quesnay, también a través de la influencia nuevamente de Malebranche. En este caso Quesnay apelaría directamente a un orden natural instaurado por Dios.

La influencia de Malebranche sobre Quesnay está bien documentada (Kubota en Quesnay, vol. 1, pp. 169-196) y, más en general, la influencia del modelo del orden providencial sobre el pensamiento de los fisiócratas no necesita ser probada. Y sin embargo no se ha reflexionado lo suficiente sobre las implicaciones de la curiosa circunstancia que determina de esta forma que la ciencia moderna de la economía y del gobierno se haya construido a partir de un paradigma que había sido elaborado en el horizonte de la *oikonomia* teológica y cuyos conceptos y signaturas es posible reconstruir con precisión<sup>347</sup>.

Me parece que debe dividirse en dos lo que está presentado Agamben, y resulta tan indiscutible lo primero como discutible lo segundo. Nuevamente sobre la influencia de Malebranche, acepto el testimonio de Agamben. Y sobre la relación entre el pensamiento de los fisiócratas y la

<sup>346</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 298.

<sup>347</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 303.

idea de un orden natural, me parece que se trata de una afirmación que no requiere prueba, como dice Agamben –tal como no la requiere el carácter laico del pensamiento de Rousseau– se trata de ideas tan claras e importantes en la cultura moderna que están en el acervo general. Pero creo que hay que poner atención en lo segundo, pues esta idea de ‘orden providencial’ no parece teológica. Me explico, la convicción de que exista un Dios y de que opere según un fin es evidentemente una convicción teísta, aunque no necesariamente teológica. Las ideas de Quesnay en su conjunto, muestran precisamente aquello. Muy, pero muy lejos de las sutilezas teológicas de los debates trinitarios, o de los armazones argumentativos medievales, Quesnay sostiene un teísmo minimalista y casi ingenuo en el cual el orden natural y divino actúa también en los procesos económicos, a condición de que no se le impida actuar con multiplicidad de regulaciones. Insisto, esto está muy lejos de las sutilezas patrísticas primero y escolásticas después, de las que ha hecho gala Agamben. Aunque la argumentación agambeana sea seductora, quienes hemos pasado por las rudas y sinuosas vías de la escolástica no podemos dejarnos seducir fácilmente y vale la pena recordar algunos pasajes de tales asperezas, en particular uno: no hay que pensar que todo discurso sobre un orden natural sea teológico. La idea de un orden natural es muy anterior al cristianismo, es una de las ideas que la historia de la filosofía registra con más antigüedad<sup>348</sup>, y en la modernidad reviste muchas formas: y no todas esas formas remiten al *horizonte de la oikonomia teológica trinitaria*. Quiero llamar la atención sobre la cita que Agamben destaca de Quesnay, su lenguaje no es teológico, sino teísta.

«Los hombres no pueden penetrar los designios del Ser Supremo en la construcción del universo, no pueden elevarse hasta el destino de las reglas inmutables que ha establecido para la formación y conservación de su obra. Pero si examinan con atención esas reglas, se advertirá que las causas físicas del mal físico son ellas mismas las causas del bien físico, que la lluvia, que molesta a los viajeros fertiliza la tierra» [Quesnay, vol. 2, p. 73.](El ejemplo de la lluvia, benéfica y destructiva a la vez es, y no por azar, el que utiliza Malebranche para definir los mecanismos de la providencia.) Esta idea –sustancialmente teológica– de un orden natural impreso en las cosas se halla tan presente en el pensamiento de los *économistes*, que la ciencia que llamamos ‘economía política’ corrió el riesgo de llamarse ‘ciencia del orden’

Agamben sólo comenta que la figura de la lluvia está presente, y no por azar, en Malebranche (lo hace entre paréntesis). En este caso, el entusiasmo traiciona al argumento. Agamben se apura en considerar que *toda idea de un orden natural impreso en las cosas, es sustancialmente teológica*. Hay que detenerse en la expresión ‘Ser Supremo’. No se trata de una expresión cristiana, los teólogos cristianos no suelen hablar de ‘ser supremo’; por el contrario la expresión es usual en los discursos deístas y teístas contemporáneos a Quesnay. Al igual que la figura de la ‘construcción del universo’. Precisamente la expresión “ser supremo” fue la escogida por

<sup>348</sup> Casi me parece una falta de elegancia decirlo, pero este es precisamente el problema del Logos heracliteano. Mucho antes que el concepto de logos fuese cristianizado por el autor del evangelio joánico. Y luego la idea de un orden del mundo se repite por doquier entre los autores griegos, en algunos casos incluso de manera específica en forma de ‘teología natural’.

Robespierre, para la inauguración de un culto civil<sup>349</sup>. También es una expresión frecuente en la francmasonería de la época, particularmente en Inglaterra, pero también en Francia<sup>350</sup>. Como último testimonio de este apelo al uso específico que Kant, también contemporáneo, hace de la expresión ‘ser supremo’ en *Los prolegómenos*<sup>351</sup>, como una concepción en este caso puramente teísta, y que intercambia regularmente con las ideas de ‘razón suprema’ y ‘causa suprema’, atribuyéndole además la racionalidad del mundo.

La expresión conveniente a nuestros débiles conceptos será: que pensamos el mundo como si, por lo que toca a su existencia y a su determinación interna, procediera de una razón suprema, con lo cual en parte conocemos la constitución que a él, al mundo, le corresponde, sin pretender, empero, determinar la constitución de su causa en sí misma, y en parte, por otro lado, colocamos en la relación de la causa suprema con el mundo, el fundamento de esa constitución (de la forma racional en el mundo), sin encontrar el mundo, por sí mismo, suficiente para ello<sup>352</sup>.

Recuerdo estos antecedentes entre muchos otros contemporáneos a Quesnay porque la idea de un ‘orden natural y racional instaurado por un ser supremo’, no autoriza el llenar de contenido trinitario y hacer saltar el concepto de *oikonomia* desde la patrística a los fisiócratas. Se trata de una idea en los límites de la razón y que no depende de la revelación cristiana. Éste es el componente básico, la *conditio sine qua non*, que transforma un planteamiento en teológico: la revelación cristiana. Me parece que no se requieren evidencias de que el *Logos ordenador del mundo*, es un concepto precristiano, el hecho de que la tratadística medieval, asuma el orden del mundo como una evidencia racional de la providencia, lo que hace es convertir la idea de providencia en algo racional, o al menos no reñido con la razón; pues es racional pensar un orden del mundo, incluso fuera de la teología. Pero aquí se pretende lo inverso, es decir, puesto que los teólogos tomaron la idea de ‘orden del mundo’ ahora esta idea es teológica. Esto no se puede conceder, la idea de un universo ordenado es una idea metafísica, teísta, no teológica, aunque los teólogos concuerden con ella. ¿Es cierto que la idea teísta de un orden natural tiene

<sup>349</sup> Me refiero a las ‘Fiestas del ser supremo’ decretadas como culto civil, y complementarias al ‘culto de la razón’ y los ‘carnavales de la libertad’. Un tratamiento amplio del asunto puede encontrarse en LABICA, Georges. *Robespierre una política de la filosofía*. pp. 81-100.

<sup>350</sup> Revisar por ejemplo COMBES, André. *La francmasonería jacobina y revolucionaria*. En FERRER, José Antonio. *Masonería, revolución y reacción*. Instituto alicantino Juan Gil-Albert, Instituto de estudios e investigaciones masónicas de París, Alicante-París, 1990.

<sup>351</sup> Son particularmente ilustrativas las refutaciones de Kant a los argumentos contra el deísmo propuesto por Hume. Como antropomorfización de la idea natural (teísta) de un ser supremo. “*el único camino posible para llevar hasta el máximo grado, en completa coherencia consigo mismo, el uso de la razón con respecto a toda experiencia posible en el mundo sensible, es el admitir una razón suprema como causa de todas las conexiones en el mundo; un principio tal debe ser, en todo respecto, ventajoso para la razón, y no puede perjudicarla de ninguna manera en su uso en la naturaleza. Pero en segundo término, con ello no se transfiere la razón, como propiedad, al Ser primordial en sí mismo, sino sólo a la relación del Ser supremo con el mundo sensible*”. KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Istmo, Madrid, 1999, § 58, p. 269.

<sup>352</sup> KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, § 58, p. 271



semejanzas evidentes con la idea teológica de providencia? Por supuesto, pero esto no autoriza su homologación<sup>353</sup>.

C) Esta idea, de un orden del mundo también estaría presente en Le Trosne. En efecto, Agamben pone como evidencia una cita de Le Trosne en la que afirma con mucho entusiasmo, no sólo la idea de un orden natural, o de un ser supremo, que instaura dicho orden; sino que directamente habla de *que Dios ha instaurado ese orden esencial e inmutable para gobernar las sociedades humanas*. Aquí la hipótesis de Agamben gana un punto, o quizás medio punto, pues se habla de ‘Dios’ en cristiano, y no sólo de un ‘ser supremo’, como lo hace Quesnay. Pero el principio sigue estando dentro de los límites del teísmo. Ciertamente es que en este caso se trataría de un teísmo cristiano con claridad y no tanto de un teísmo laico, gnóstico o masónico, nuevamente hay que aclarar que esto no es por consecuencia teológico. Pero incluso con este medio punto a favor en que Le Trosne partiera de un teísmo cristiano no invalida por ejemplo que Turgon<sup>354</sup> o Condorcet, aun afirmando la idea de un orden natural, sostengan una crítica radical a la religión y particularmente a la visión teológica del mundo. El último en particular se opone incluso a las formas de religión civil, las concepciones religiosas o incluso emotivas de la política<sup>355</sup>. Con lo cual un posible componente teológico en los fisiócratas queda descartado, lo que existe es la suposición de un orden natural de carácter teísta, en algunos casos, según el fisiócrata en cuestión, tal teísmo estará más cerca del cristianismo o del gnosticismo, e incluso en los límites del ateísmo.

<sup>353</sup> Por otra parte, la idea de un orden primordial es tan antigua como la de un caos primordial, incluso en sentido teológico, de modo que pueden oponerse el relato del Génesis y del Evangelio de Juan, sobre el origen. Mientras el Génesis presenta que en el principio había caos y oscuridad, el Evangelio de Juan, plantea que en el principio existía el Logos. Si se pretende en efecto, asumir que en la oikonomía trinitaria hay un arcano, es necesario reconocer dos cosas, primero, que la teología trinitaria sería una expresión de tal arcano, pero que ese arcano en realidad es muy anterior. En segundo lugar que se trata de un arcano conflictivo, pues alberga en su interior un conflicto primordial, representado aquí por Logos y Caos. Pensar la unitalidad del orden es apostar por una metafísica de lo Uno en contra de una ontología de la multiplicidad.

<sup>354</sup> Un elemento que llama la atención, es que se excluye al barón Turgot, el único del que se conoce un discurso explícitamente teológico: La primera de las conferencias sorbónicas. En el que de hecho se menciona, la idea de providencia, e incluso se habla de una ‘economía judía’ aunque en el sentido opuesto al que destaca Agamben, es decir, como historia de salvación. Esto es importante pues de hecho Turgon, tiene formación teológica, maneja la idea teológica de economía, como plan salvífico, y, no obstante, mantiene una distancia explícita entre la economía y cualquier idea teológica. Bury, especula incluso que el uso del término ‘providencia’, obedece a una cierta ‘hipocresía’ políticamente necesaria. Lo que ha sido un argumento no poco frecuente sobre el teísmo ilustrado. Sin necesariamente aceptar lo que plantea Bury, es importante destacar que el uso del término ‘economía’ en sentido estrictamente salvífico muestra que se trata de una acepción en uso, al menos en los estudios teológicos. “Las ventajas de la Religión católica”. Es un discurso completamente cristiano; pero se trata más bien de una exhortación. Aun así, el gobierno económico está ausente del discurso. El discurso data de 1750, antes de los trabajos económicos de Turgon, pero, hay que anotar que no hay vínculo alguno entre teología y economía. Por otra parte Condorcet, igual de fisiócrata que Quesnay, con igual adhesión a la idea de un orden natural, y al mismo tiempo con una aversión profunda a la teología.

<sup>355</sup> Ver por ejemplo COUTEL, Charles. *Condorcet instituir al ciudadano*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2005, pp. 24-29.

D) El cuarto es el concepto de providencia en relación a la mano invisible de Adam Smith, habría que repetir la dificultad anterior: esto no es necesariamente evidencia de la teología cristiana de la providencia, como de un discurso teísta general. Por lo demás, el esquema económico de Smith es mucho más complejo que el de los fisiócratas y plantea contradicciones importantes de interpretación, precisamente en lo que concierne a la organización natural del mercado<sup>356</sup> y a los presupuestos ontológicos de sus argumentos<sup>357</sup>.

Aunque se admitan los argumentos anteriores, hay que notar que los fisiócratas se encuentran todavía entre el antiguo régimen y la revolución francesa, que en términos generales equivale a decir dentro del modelo de la soberanía, por lo tanto, la presencia de principios soberanos, teístas, teológico-políticos o incluso teológico-económicos en el sentido agambiano; aun no constituye evidencia de la relación entre el concepto actual de economía y el gran trabajo reconstructivo que ha planteado Agamben en relación a una *oikonomia* teológica. De hecho, si examinamos en detalle lo que ha planteado Foucault, que ha sido quien ha asignado a la economía un papel biopolítico, tenemos que este papel está en directa relación con el neoliberalismo y la principal característica, el elemento de distinción respecto al liberalismo económico clásico, según Foucault, sería precisamente la ruptura con la naturalización de la realidad económica. Lo que lleva a Foucault a pensar las prácticas económicas como fuente de la racionalidad biopolítica es precisamente lo contrario a lo que Agamben está señalando como su principal carácter teológico. Es decir, aunque la idea de orden natural fuese teológica -lo que aquí se pone en duda-, esta idea es precisamente antagónica a la idea de gobierno que Foucault considera en relación con la biopolítica: una idea de gobierno que no considera que exista un orden natural a mantener; sino por el contrario una serie de condiciones de gobierno a crear y administrar. Condiciones artificiales y no, orden natural.

La adhesión de la economía moderna a la idea de orden natural, sería para Agamben el principal elemento que configura su realidad teológica; pero esto es precisamente lo que Foucault niega, es decir, la economía actual, neoliberal y biopolítica, es precisamente no naturalista. Insisto, estos análisis se encuentran en *El nacimiento de la biopolítica*, libro que no está presente en el estudio de Agamben; pero hay que tomar en cuenta este giro si se pretende asumir el modelo de análisis agambiano como análisis del presente. Ahora bien, es necesario

<sup>356</sup> Revisar a este respecto el Libro V de La riqueza de las naciones, sobre los deberes del soberano, en los que Smith repasa una serie de aspectos que en las sociedades avanzadas no llegan a organizarse natural, espontáneamente o por iniciativa privada, sino que requieren de intervención política. Entre ellos, la organización de los tribunales de justicia, las labores de defensa nacional y la instrucción pública. Este es uno de los aspectos que los estudiosos de Smith han visto como elementos de contradicción respecto a la idea de la mano invisible.

<sup>357</sup> Nuevamente un elemento que ha sembrado controversias corresponde a los supuestos antropológicos de Smith en el llamado *Das Adam Smith problem*, que acumula varios miles de páginas de comentarios y explicitación de esta contradicción de Smith, quien a veces propone el interés personal y en otras la simpatía y la sociabilidad natural como elementos organizadores de las acciones humanas. Lo interesantes de estas discusiones, para lo que estamos tratando aquí, es que muestran la relatividad del 'orden natural' en este caso antropológico. Pues a cada principio natural se le opondría la condición específica en la que se vive socialmente, de modo que este supuesto natural, no puede nunca explicar la totalidad de las acciones humanas.

decir, para matizar esto, que el análisis de Foucault sobre este tema presta importancia casi exclusiva al antinaturalismo de los ordoliberalistas; mientras que Hayek y la escuela norteamericana seguirán un principio que los estudios de gubernamentalidad llaman ‘optimismo programático’, es decir que insisten en la organización espontánea –aunque no natural– del mercado. Hayek recurrirá para esto a la noción griega de *catalaxia*<sup>358</sup>. Foucault no presta atención a esta posición; pero esto no puede ser asumido como un refuerzo a la interpretación teológica. Por supuesto que aquí hay una metafísica involucrada o en realidad hay posiciones metafísicas antagónicas y también convicciones ético-políticas en pugna que sobrepasan los límites del saber económico, pero no puede aplicarse la reducción teológica a toda idea metafísica.

#### 4.3.4. Secularización, mesianismo y soberanía

Siguiendo el recorrido desde *Homo Sacer I*, hasta *El Reino y la Gloria*, la investigación de Agamben comienza a perfilarse mucho mejor como una discusión con Schmitt, sobre el sentido y el alcance de la teología política, que como una continuación de los trabajos sobre el biopoder que propuso Foucault. Ya habíamos visto que en *Homo Sacer I* los trabajos de Foucault a los que echa mano Agamben, son apenas unas páginas de *La Voluntad de Saber* y de *Hay que defender la sociedad*. Es cierto que en ese momento no están publicados los dos cursos siguientes, pero estos cursos están disponibles desde el 2004 y, a pesar de ello, el 2007 en *El reino y la Gloria*, la presencia de *Seguridad, Territorio, Población* es bastante instrumental y muy breve<sup>359</sup>. Desde esta perspectiva, de discusión con Schmitt y no tanto de continuidad del trabajo foucaultiano, se entiende mucho mejor, primero, la distinción que propone entre Teología política y Teología económica, y también que pretenda a la liturgia como modelo, en el intento de alinearse con Peterson en contra de Schmitt. Ahora bien, Agamben y Schmitt tienen historia, ya en *Homo Sacer I*, el problema de la soberanía schmittiano parecía robarse la trama del argumento y ahora parece un caso similar. Por tal razón conviene recordar estos debates, primero el debate entre Benjamin y Schmitt y luego el de Peterson y Schmitt.

Si recordamos el debate condensado por Agamben entre Benjamin y Schmitt en *Homo Sacer I* y después en *Estado de Excepción*, lo que se planteaba era el problema del mesianismo, o la violencia divina, y la soberanía. Pero se optaba finalmente por la soberanía, a través de una operación bastante particular; convertía este debate entre mesianismo y soberanía en una discusión sobre la excepción y reinterpretaba las propuestas de Benjamin sobre el mesianismo y la violencia revolucionaria, en la óptica de la excepción. Me explico, la soberanía es un principio teológico-político que propone un poder absoluto, a imagen del poder absoluto de dios, y así, ha servido de legitimación para las formaciones políticas imperiales, primero, y luego monárquicas, como hemos atestiguado. Si además vemos las condiciones en las que se llegaron a usar las propuestas de Schmitt, este principio llegó a servir como legitimación de un *Führer*,

<sup>358</sup> Ver HAYEK, Friedrich. *Estudios de filosofía, política y economía*. Unión Editorial, Madrid, 2007

<sup>359</sup> Se trata de dos ocasiones y apenas cinco o seis páginas sumando estas dos ocasiones. Ver AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, pp. 125-126; 295-296.

imagen del poder absoluto divino. El mesianismo, a su vez sería un principio opuesto, en términos teológico-políticos, vale decir, que legitima la violencia revolucionaria, el quiebre del orden establecido por un suceso único, extraordinario y fundante de un nuevo orden que reemplaza al anterior. El orden que se pretendía natural por el principio soberano es puesto en jaque por el principio mesiánico. Sin embargo, Agamben, a pesar de ver la oposición entre ambos principios, reconduce el discurso al problema de la excepción, es decir, al interior de la soberanía, al interior de la ley y el orden. Y así el problema queda expresado para Schmitt en que la violencia fundante es interior a la ley y se expresa en la decisión, mientras que para Benjamin es exterior. De este modo, la posición intermedia asumida por Agamben alude a una situación paradójica de interioridad y exterioridad, que es precisamente la excepción. Se trata en realidad de una opción por la soberanía y de un abandono del mesianismo. Es decir, se opta por Schmitt. Es cierto que Agamben muestra que su relación teórica con Schmitt es tensional. En la entrevista con Flavia Costa, Agamben declara esta tensión. La entrevista se publica como Introducción a *Estado de Excepción, Homo Sacer II, I*. Se trata de la respuesta a una pregunta algo punzante, que interroga sobre las posibilidades de un pensamiento emancipatorio sobre las bases, cuestionables para estos efectos –debe presuponerse– de Heidegger y Schmitt.

El encuentro con Carl Schmitt se dio, en cambio, relativamente tarde. Era evidente (creo que es evidente para cualquiera que no sea estúpido ni tenga mala fe, o, como sucede a menudo, las dos cosas juntas) que si quería trabajar con el derecho y la política, era con él con quien debía medirme. Como un enemigo, desde ya –pero la antinomia amigo-enemigo era precisamente una de las tesis schmittianas que quería poner en cuestión<sup>360</sup>.

Es cierto, es imposible considerar que el análisis del campo de concentración no sea una postura crítica sobre el mismo, y que no esté a su vez en el ámbito de la denuncia a las formas de totalitarismo que expresa; pero por otra parte, se remite permanentemente a la estructura teórica de la soberanía que permitió a Schmitt ser una base de justificación jurídica de esas mismas formas de totalitarismo. De este modo, en *Homo Sacer I*, Agamben presenta la estructura de la soberanía en dependencia de Schmitt, según la concebida fórmula de que el soberano es quien puede proclamar el ‘Estado de Excepción’<sup>361</sup>. Esta estructura de la soberanía

<sup>360</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción. Homo Sacer II, I*. Trad. Flavia Costa. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires. 2004, p. 11. Luego profundiza y amplía “No se trata, entonces, de distinguir lo que es bueno de lo que es malo en Heidegger y Schmitt, dejemos esto a los bien pensantes. El problema, sobre todo, es que si no se comprende lo que se pone en juego en el fascismo, no se llega a advertir siquiera el sentido de la democracia”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 12.

<sup>361</sup> Ver Respecto a la dependencia de la idea de soberanía. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*. pp. 27, 28, 174. Respecto al problema de la *nuda vida*, en cuanto vida que carece de valor y no merece ser vivida pp. 174, 180. En cualquier caso, lo expresa de la forma más clara en un artículo, anterior a la publicación castellana de *Homo Sacer I*, y que puede leerse en paralelo con el apartado 2, de la tercera parte de *Homo Sacer I*, titulado. *Los derechos del hombre y la biopolítica*. “Si el soberano, en palabras de Carl Schmitt, es quien puede proclamar el Estado de excepción y así suspender legalmente la validez de la ley, entonces el espacio propio de la soberanía es un espacio paradójico, que, al mismo tiempo, está dentro y fuera del ordenamiento jurídico”. AGAMBEN, Giorgio. *Políticas del exilio*. Trad. Dante Bernardi En «Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura». Barcelona, Nº 26–27, 1996, p. 47.

es la que permitirá a Agamben, elaborar uno de los criterios básicos que caracteriza al campo, es decir, el efecto de indiferenciación, o condición paradójica de inclusión-exclusión, que permitirá entender el Estado de Excepción, la nuda vida, e incluso la noción de paradigma.

Respecto a Benjamin, el asunto pareciera más claro. No sólo Agamben presenta permanentemente a Benjamin, como un referente teórico; sino que la perspectiva general de análisis, vuelve permanentemente a él. En *Homo Sacer I*, se le cita constantemente e incluso se hace coincidir el diagnóstico agambeano sobre el *Estado de Excepción*<sup>362</sup> y la categoría de *nuda vida*<sup>363</sup>, con el trabajo benjaminiano.

La idea de Estado de Excepción de Agamben tiene, al menos, dos afluentes, o puede descomponerse en dos formulaciones. En primer lugar como ya se ha dicho, *el soberano es quien puede declarar el Estado de Excepción*, idea que proviene fundamentalmente de Schmitt, y *tal Estado de Excepción se constituye en una indistinción entre hecho y derecho, dentro y fuera, norma y exclusión*. Esta segunda nota característica, provendría más bien de Benjamin, según el análisis que Agamben hace del intercambio entre ambos pensadores.

Para analizar la polémica, Agamben propone, en primer lugar, invertir los términos de tal intercambio respecto a la soberanía y el Estado de Excepción. No se trataría de Benjamin refiriendo a Schmitt; sino de Schmitt contestando a Benjamin.

Buscaremos, de hecho, demostrar que como primer documento se debe inscribir en el dossier no la lectura benjaminiana de la *Teología política*, sino la lectura schmittiana del ensayo benjaminiano *Para una crítica de la violencia* (1921) (...). El interés de Benjamin por la doctrina schmittiana de la soberanía ha sido siempre juzgado escandaloso (...); invirtiendo los términos del escándalo, intentaremos leer la teoría schmittiana de la soberanía como una respuesta a la crítica benjaminiana de la violencia<sup>364</sup>.

El ‘rescate’ del escándalo es discutible, las razones que Agamben propone para invertir los términos de la discusión apelan a presuposiciones. No obstante, la manera en cómo resuelve tal intercambio, nos entrega una clave para entender, sus propias intenciones, que serían continuar la propuesta de Benjamin. El debate avanza según algunos pasos bastante reconocibles: a) El artículo de Benjamin propone una forma de violencia capaz de romper la relación entre violencia y derecho, dejando atrás la dialéctica entre violencia que instaura el derecho y

<sup>362</sup> “Hoy, en un momento en que las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución y la excepción, como Benjamin había presagiado, se ha convertido en regla, el tiempo está maduro para plantear desde el principio, en una nueva perspectiva, el problema de los límites y de la estructura originaria de la estatalidad”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 22.

<sup>363</sup> “Y sólo una reflexión que, recogiendo las sugerencias de Benjamin y Foucault, se interrogue temáticamente sobre la relación entre la nuda vida y la política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas entre sí, podrá hacer salir a la política de su ocultación, y a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 13.

<sup>364</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 104.

violencia que lo conserva<sup>365</sup>. Esta violencia, sería la violencia pura, divina o revolucionaria<sup>366</sup>. “*Tal violencia, ni instala ni conserva el derecho, sino que lo depone (...) e inaugura así una nueva época histórica*”<sup>367</sup>. b) Schmitt tomará la senda contraria, es decir, “*reconducir una tal violencia a un contexto jurídico*”<sup>368</sup>. De esta manera, el *Estado de Excepción*, inscribe la violencia pura o anómica en los umbrales del derecho<sup>369</sup>. El Estado de Excepción schmittiano, por tanto, no admite esta violencia fuera del derecho. c) Schmitt plantea, en *La Dictadura*, texto de 1921, una distinción entre *poder constituyente* y *poder constituido*, como fundamento de la *dictadura soberana*; tal distinción será abandonada por Schmitt en *La Teología política* de 1922 a favor del concepto de *decisión*. Según Agamben, esto debe entenderse como un *contraataque* para neutralizar la dupla de Benjamin entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva<sup>370</sup>. d) La *violencia soberana* de Schmitt es un contrapeso de la idea de *violencia pura* de Benjamin<sup>371</sup>. Como precisamente no es posible decidir sobre la necesidad de su utilización, para Schmitt, esto funda la *decisión soberana*. La *decisión soberana* de Schmitt, sería la respuesta a la tesis de Benjamin respecto a lo indecible, como característica última de los problemas jurídicos<sup>372</sup>.

Esta propuesta de relectura del intercambio entre Benjamin y Schmitt resulta interesante para recomprender la idea de *Estado de Excepción* que Agamben está presentando; pues ella queda dibujada justamente como heredera de este ‘escandaloso intercambio’. Pero en esta forma de entender el debate hay un desplazamiento notorio. El problema inicial es la diferencia entre violencia que instauro el derecho y violencia que lo hace permanecer, o en clave schmittiana, entre poder constituyente y poder constituido. El debate implica elegir entre violencia revolucionaria y violencia soberana. Pero aquí el debate termina girando sobre la decisión, o dicho de otro modo se inclina por la posición de Schmitt. No digo que sea una interpretación errada; sino que es una forma particular de leer el debate que finalmente opta por la óptica de Schmitt. Siempre podría decirse lo contrario, que la decisión soberana no existe, es siempre una

<sup>365</sup> “...una violencia absolutamente ‘por fuera’ y ‘más allá’ del derecho, que, como tal, podría despedazar la dialéctica entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 104-105.

<sup>366</sup> “Benjamin llama a esta otra figura de la ‘violencia pura’ (reine Gewalt) o ‘divina’ y, en la esfera humana, ‘revolucionaria’”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 105.

<sup>367</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 105.

<sup>368</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 106.

<sup>369</sup> “El Estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del nomos”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 106.

<sup>370</sup> “La distinción entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva –que era el blanco de Benjamin– corresponde de hecho literalmente a la oposición schmittiana; y es para neutralizar la nueva figura de una violencia pura, sustraída de la dialéctica entre poder constituyente y poder constituido, que Schmitt elabora su teoría de la soberanía”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 106-107.

<sup>371</sup> “En la *Teología política*, la violencia soberana responde a la violencia pura del ensayo benjaminiano con la figura de un poder que ni instala ni conserva el derecho, sino que lo suspende”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 107.

<sup>372</sup> “...es en respuesta a la idea benjaminiana de una indecidibilidad última de todos los problemas jurídicos que Schmitt afirma la soberanía como lugar de la decisión extrema”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 107.

demostración de fuerza y que los problemas jurídicos se mantienen indecidibles, aunque sean zanjados por la fuerza. Lo cual sería optar por Benjamin, o por una forma de poder no coincidente con el derecho. El *Estado de Excepción*, del cual *el campo de concentración* sería plasmación, se sitúa respecto del derecho en una situación de indiscernibilidad entre adentro y afuera, norma y exclusión, y es justamente ese *umbral de indiferenciación* el que reconduce el problema del biopoder al de la soberanía.

En paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé* (sic), derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. El Estado de Excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político. Cuando sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la nuda vida que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él<sup>373</sup>.

Al menos según la discusión precedente, el problema de la soberanía y del Estado de Excepción en Agamben habría que entenderlo como situado entre los intersticios de la discusión entre Benjamin y Schmitt. Si la violencia pura para Benjamin se sitúa por fuera y más allá del derecho, y Schmitt, por su parte, con la idea de Estado de Excepción, quiere capturar la violencia benjaminiana, e inscribir la anomía en el nomos, Agamben situaría el Estado de Excepción en una posición de exterioridad-interioridad, inclusión-exclusión, dentro-fuera. Pero con este desplazamiento se ha inscrito todo el debate en el Estado de Excepción, que es el elemento fundante para la identificación del soberano. Y el mesianismo, la violencia divina o revolucionaria ha quedado fuera del centro. Aquí hay que preguntarse, cómo el problema sigue centrado en la soberanía (en el orden) y no en el mesianismo (la revolución). El *Homo Sacer I* podría haberse centrado en el mesianismo, en la violencia divina o revolucionaria; pero se centra en el poder soberano, en su estructura omnipresente, en su capacidad de inscribir la vida al interior de la soberanía y en su potencial de producción de vida desnuda. Independientemente de que Agamben opte por criticar a Schmitt, opta por Schmitt, por su forma de comprender el debate y por lo que quiere dejar asentado. El antagonismo de Agamben, al situarse en el terreno schmittiano de la soberanía, ejerce un efecto de resurrección de Schmitt, vuelve a darle vida a su concepción de la soberanía, pues todo antagonista lo es respecto de un protagonista. Esto, desde una perspectiva que podríamos llamar 'táctica de los discursos' es un gesto ambiguo; pues a través de la enorme influencia de Agamben en las últimas dos décadas, Schmitt ha encontrado un protagonismo insospechado antes del *Homo Sacer I*. Me parece que este efecto es aún más claro en la discusión con Peterson.

<sup>373</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, pp. 18-19.

En *El Reino y la Gloria*, varios años después, nuevamente Agamben presenta dos principios teológicos en pugna, pero, esta vez, entre Peterson y Schmitt. Por una parte, la idea seguida por Peterson, donde ninguna teología política es posible<sup>374</sup>, básicamente porque la teología no es, ni puede ser fundamento de las teorías políticas. Y otra idea seguida por Schmitt, donde los principios teológicos sirven para legitimar el orden político. Hay que insistir en ello: la perspectiva de Peterson, es precisamente que ninguna interpretación teológica del poder político es posible; porque las ideas teológicas del poder refieren al poder divino, nunca homologable al poder político, jamás realizable en las realidades terrenas, sino sólo escatológicamente<sup>375</sup>. Me parece que el debate toma dos rumbos distintos al interior del trabajo de Agamben. Uno es el rumbo trinitario, y el segundo es el rumbo litúrgico, aunque el nudo problemático queda sin plantearse que es a fin de cuentas el de la secularización.

Hablaré primero del problema trinitario. Peterson plantea en *El monoteísmo como problema político* la inconveniencia de la interpretación política de la soberanía, es decir, la legitimación política de los regímenes monarquiales que se hace a partir de la idea de un poder divino único, indivisible y supremo. Peterson recorre la historia de estas legitimaciones en la patrística y muestra especialmente con la perspectiva trinitaria de Gregorio Nacianceno, que una justificación teológica de un poder soberano es inviable. Es inviable, porque la teología cristiana es trinitaria, por lo cual el monoteísmo presunto no es absoluto, ni tampoco la idea de un poder divino supremo. Este argumento que Gregorio – y toda la escuela de Capadocia- había esgrimido contra quienes pretendían legitimar el poder del único emperador como forma vicaria del poder divino en la tierra, es un argumento teológico. Peterson lo recoge pues le interesa oponerse a La *ReichsTheologie*<sup>376</sup>, que entre otras cosas plantea esta justificación del poder soberano para aplicarla al tercer *Reich*, como extensión del sacro imperio romano germánico<sup>377</sup>. Por supuesto esto implica oponerse a Schmitt y su interpretación de la soberanía.

<sup>374</sup> “El envite de la discusión era la teología política, que Peterson ponía inequívocamente en tela de juicio; pero es posible que al igual que había sucedido en la contienda de la secularización, también esta vez el núcleo declarado del debate ocultase otro, esotérico y más temible, que es el que precisamente se trata de sacar a la luz”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 22.

<sup>375</sup> “Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la Pax Augusta con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política”. PETERSON, Erik. *El Monoteísmo como problema político*. En «Tratados teológicos». Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, p. 62.

<sup>376</sup> Puede verse a este respecto la biografía NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Herder, Freiburg, 1994, pp. 704-707.

<sup>377</sup> Esta idea también está presente en Schmitt como hace notar Agamben. “Para Schmitt este elemento que demora es el Imperio; para Peterson la negativa de los judíos a creer en Cristo. Tanto para el jurista como para el teólogo, la historia presente de la humanidad es, pues, un interin fundado en el retraso del Reino. En un caso, sin embargo, tal retraso coincide con el poder soberano del Imperio cristiano ‘La fe en una fuerza que frena, capaz de detener el fin del mundo, arroja los únicos puentes que desde la parálisis escatológica de todo acontecer humano conducen a una grandiosa potencia histórica como la del Imperio cristiano de los reyes germánicos’; en el otro caso, la suspensión del Reino debida a la frustrada conversión de los judíos funda la existencia histórica de la Iglesia”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 22. Aunque en realidad sea difícil compaginar completamente los presupuestos populistas de la *Reichstheologie* con la imagen estatista de Schmitt.



El asunto central es que para Peterson esta interpretación no es posible, porque no se puede establecer el Reino de los cielos como gobierno en la tierra. No hay cielo en la tierra. El poder de las instituciones políticas humanas no puede ser concebido vicariamente. Enfatizo esto, porque la argumentación de Agamben tiende a olvidar este aspecto, y desarrolla la idea de gobierno 'a semejanza de la trinidad'. Es decir exactamente lo que hace la interpretación soberana con la idea de monoteísmo, pero en este caso, con la idea de trinidad y sus discusiones patrísticas. Cuando Peterson se opone a las interpretaciones teológico-políticas no se opone sólo a la interpretación soberana, sino a toda interpretación teológica del poder político. El trabajo de Agamben resucita a Schmitt, de forma inversa por supuesto, pues la idea de la teología económica es el reverso trinitario de aquella forma monoteísta soberana. Pero es también una forma de interpretación teológica del poder político, una forma de entender *vicariamente* el poder político, como extensión del poder divino. Aquí la pregunta que es necesario hacerse y que los comentaristas de Agamben parecen no tener a la vista, apunta precisamente a la finalidad, sentido, o intención de este gesto argumental ¿para qué, por qué, con qué sentido, se vuelve a proponer aquí una interpretación teológica del poder político? ¿Acaso el neoliberalismo necesita una justificación teológica como lo hacía el tercer *Reich*? ¿Existe hoy una '*LaissezfaireTheologie*' que pretenda justificar el dominio de la economía porque Dios así lo determina? ¿Una contrateología política no sigue siendo igualmente una teología política? La interpretación teológico-económica de Agamben no sigue a Peterson, no hay que equivocarse, Peterson rechazó toda interpretación teológica del poder político. La propuesta de Agamben sigue a Schmitt, lo sigue como interlocutor antagonista, pues propone un modelo interpretativo opuesto, pero sobre el mismo fundamento, es decir que es lícito establecer una interpretación teológica del poder político. La teología económica de Agamben es precisamente el reverso de Schmitt, una interpretación teológica del poder político que ya no tiene como centro el poder monarquial soberano; sino que pretende ser la génesis del poder gubernamental biopolítico. Un eco resuena en esta operación, *los conceptos políticos son todos conceptos teológicos secularizados*. Es el eco de Schmitt. Conviene recordar la respuesta de Peterson. *Los conceptos teológicos son conceptos políticos trascendidos*. El origen de los conceptos políticos no es teológico, el origen de la mayoría de estos conceptos es griego, precristiano y en muchos casos político. Estos conceptos tienen una influencia y un momento teológico importante, como lo tiene en realidad toda la cultura occidental. Pero ese momento e influencia es consecuencia y no causa, proceso y no origen, adaptación y no generación. No hay arcanos teológicos, la teología cristiana no crea, recoge y adapta; desde la cultura griega y judía, también desde Persia, Egipto y después desde Roma y de los germanos. Ésta es la perspectiva de Peterson.

El segundo rumbo propuesto por Agamben a partir de Peterson, ya no es el de la trinidad, sino el de la liturgia. Nuevamente Peterson parece estar a la base de la argumentación, con su tratado litúrgico sobre los ángeles. Agamben plantea que Peterson propone a la liturgia como modelo político de la iglesia y de la vida cristiana. Aunque el propio Agamben había reconocido antes

que Peterson coincidía con el rechazo a toda teología política<sup>378</sup>, tampoco se puede asumir esto como un cambio en el pensamiento de Peterson, pues ambos textos, *El Monoteísmo* y *Sobre los ángeles* son del mismo año, 1935. Téngase a la vista el contexto de Alemania. Hay que introducir un matiz en la propuesta interpretativa de Agamben. Cuando Peterson propone la liturgia como modelo de la acción pública de la iglesia, no está hablando de la función política; sino de la función pública de la Iglesia en la sociedad política, que es algo bastante distinto. La liturgia, es el modo en que la Iglesia actúa públicamente en una sociedad, no a través de partidos eclesiales, o de movimientos políticos, como lo pretendía la *ReichsTheologie*. La iglesia, por supuesto tiene un papel en la vida pública de una nación, es el papel que tiene la catedral en una ciudad. Este papel lo tiene la liturgia, reunión pública, pero cultural, que sigue y acompaña los acontecimientos públicos de una nación, celebra sus hitos históricos pero que no se constituye en asamblea política ‘terrenal’. La asamblea política tiene un lugar distinto. La liturgia muestra precisamente que el cristiano participa en cuanto tal de una asamblea cultural-celeste, en este sentido ‘el Reino’ es espiritual cósmico y escatológico, y no histórico, nacional o político, nunca puede trasladarse al mundo, nunca se convierte en gobierno<sup>379</sup>. No quiero decir con esto que Agamben, o quien lo desee, no pueda asumir la liturgia como modelo político con sus respectivas proyecciones, sólo que Peterson no propuso esto, y hay que tener a la vista la razón de ello: Peterson propone que no es viable ninguna interpretación teológica del poder político, ninguna. Nótese el desplazamiento, nuevamente la posición de Schmitt sale fortalecida. Peterson proponía que ninguna interpretación teológica del poder político es posible, contra Schmitt que proponía una teología política; pero ahora Peterson se transforma en la base para dos interpretaciones teológicas del poder político realizadas por Agamben, una a partir de la trinidad y otra a partir de la liturgia. Este es un aspecto necesario de profundizar, y que conecta de manera inmediata, con lo que ya he anunciado que me parece el nudo central de todo el problema y es el rol que juega en esto la secularización

Agamben lo ve con claridad. Para Schmitt, secularización significa que la teología sigue actuando y fundamentando las ideas políticas. Agamben lo explica contraponiendo la postura de Schmitt con las propuestas de Weber.

<sup>378</sup> “Los motivos por los que Peterson pretende mantener el paradigma reino/gobierno dentro de los límites de la teología política judía y pagana son pues exactamente los mismos que le habían llevado a silenciar la originaria formulación “económica” de la doctrina trinitaria. Se trataba, en consecuencia, una vez eliminado, en contra de Schmitt, el paradigma teológico-político, de impedir a toda costa —esta vez de acuerdo con Schmitt— que el puesto de éste fuera ocupado por el paradigma teológico-económico. Tanto más urgente se hace entonces una nueva y más profunda investigación genealógica sobre los presupuestos y sobre las implicaciones teológicas de la distinción Reino/Gobierno”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 88.

<sup>379</sup> Planteo esto en términos de Reino y Gobierno, como lo hace Agamben, aunque Peterson rechaza la noción de Reino incluso escatológico y proponga incluso en este caso no hablar del Reino de los cielos, sino de la Jerusalén celestial, la asamblea celeste o incluso la polis. Ver por ejemplo PETERSON, Erik. *Cristo como Imperator*. En «Tratados teológicos». Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, p. 63-70.

La estrategia de Schmitt es, en cierto modo, inversa a la de Weber. Mientras que para éste la secularización era un aspecto del proceso del creciente desencantamiento y des-teologización del mundo moderno, en Schmitt tal secularización muestra, por el contrario, que la teología sigue estando presente y actuante de manera eminente en la modernidad. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno, ni una perfecta identidad de significado entre los conceptos religiosos y los conceptos políticos; se trata más bien de una relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndolos a su origen teológico<sup>380</sup>.

Esta cita es de la mayor importancia. Hay toda una línea de pensamiento que concibe la secularización como un proceso de desfundamentación teológica y religiosa, o lo que aquí se dice en términos weberianos de desencantamiento, desteologización y podría añadirse también, progresiva racionalización. En realidad, podría hablarse directamente de descristianización de occidente; en el sentido que, el cristianismo, su aparato de convicciones e incluso de instituciones dejan de articular de manera hegemónica el desarrollo de la cultura occidental. El eje y fundamento de la cultura occidental ya no es el cristianismo, como lo había sido durante un milenio al menos. Esto no quiere decir que el cristianismo haya perdido toda importancia cultural y política o desaparecido para siempre; sino que ha perdido su hegemonía y nuevas formas culturales ocupan su lugar. De eso se trata el giro cultural moderno, la ilustración, la revolución francesa y también el liberalismo político, el pluralismo moral, entre otros aspectos. En términos políticos, esto implica por una parte que la iglesia ya no puede asumirse como un poder político a semejanza de otros poderes, o no es posible una teoría moderna de las dos espadas. A nivel epistémico, esto implica que la teología ya no tiene un papel de supervisión y legitimación de otros saberes, ya no se requiere a la teología para hacer filosofía, ni ciencia y por supuesto ya no se le requiere en el ámbito jurídico: Está fuera de lugar argumentar con la biblia en la mano en una reunión legislativa. Esto no quiere decir que la teología no pueda 'aportar' en estos ámbitos, lo que quiere decir es que ya no es un patrón de verificación, como de hecho lo era en los tiempos de la hegemonía cultural del cristianismo. En efecto, la teología fue un patrón de verificación del saber científico, filosófico y político. Según rezaba el adagio medieval *philosophia ancilla theologiae*. Una justificación teológica de una teoría jurídica, política o incluso científica tenía peso e importancia social y por el contrario una teoría que contradijera a la teología tenía asegurada su deslegitimación social. La teología evidentemente no juega ese papel en la cultura actual, en que el cristianismo ha perdido su hegemonía cultural.

Schmitt resiste esta postura, -con sentido de oportunidad política, hay que decirlo- y así replantea la secularización, no como el cese de la hegemonía del cristianismo; sino como su reposición a un rol latente que anima los discursos y los conceptos políticos incapacitados para desprenderse de su origen. Esta idea de Schmitt tiene cierto sentido, eso es indiscutible; pero se trata de una operación retórica, pues a través de ella, de la evocación del sentido teológico cristiano oculto en los conceptos, termina por eliminarse la idea de secularización. De modo que el cristianismo sigue operando en el corazón mismo de los conceptos políticos de occidente y la teología sigue indemne, como si lo que dijera hoy, fuese igual de importante, que en los

<sup>380</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 19.

tiempos de la religión oficial del Imperio. Como si las estructuras políticas actuales requirieran la unión teológica. Agamben, por supuesto no plantea esto, pero tampoco lo desmiente. Puede decirse que quizás no sea necesario incluso andar desmintiéndolo, es decir, quizás el supuesto básico hoy en filosofía, particularmente en filosofía política, sea que se asume la secularización como un hecho constitutivo e indiscutible del momento actual. Pero por lo mismo, no es lo usual presentar como filosofía política, sendos tratados teológicos. Preferiría, en este sentido que Agamben tomara postura explícita frente al asunto, o asume la teología como metáfora general y auxilio interpretativo; o al contrario, es solidario con Schmitt al asumir que la teología es el corazón de la política actual y lo que justifica este gigantesco trabajo teológico. Y hay que decirlo con claridad, al menos por lo que hemos podido revisar, el trabajo de Agamben, no es sólo una metáfora teológica, lo que equivale a decir que tiene un status epistémico débil o auxiliar, como línea de apoyo a otra línea fundamental de análisis; sino que asume la teología como la línea principal de análisis del pensamiento político, y esto es más cercano a la posición de Schmitt, que a la de cualquier otro autor de los aquí mencionados.

El origen teológico -o habría que decir el pasado teológico- de los conceptos evoca precisamente un momento teológico que hoy resta como residuo, y que en cuanto tal sigue operando; pero que no tiene en absoluto la importancia cultural o política de los siglos que vieron nacer estas operaciones. De hecho, tampoco los tiempos de Schmitt pueden compararse teológicamente con los de Eusebio, aunque la *ReichsTheologie* buscara fortalecer la comparación. En realidad, frente a un trabajo como el de *El reino y la Gloria* conviene hacerse preguntas muy sencillas por ejemplo ¿Por qué un discurso que se pretende emancipador habla hoy de teología? ¿Qué importancia podría tener discusión teológica alguna para hablar sobre los fenómenos políticos, en particular discusiones teológicas tan específicas y hasta extravagantes, para ser sinceros, como los conflictos trinitarios de la patrística? La respuesta está precisamente en la cita anterior. Hay toda una línea de pensamiento que no acepta la existencia del proceso de secularización de occidente, y ve que el sentido teológico sigue explicando de manera directa las realidades políticas actuales. Esta línea por supuesto que incluye a Schmitt, y a Donoso Cortés, entre otros. Por esta misma razón, es fácil suponer que un discurso que se concibe como discurso ‘crítico’, ‘emancipador’, o que se opone y denuncia el orden –como el discurso sobre el biopoder-, debiera situarse en la vereda contraria a la de Schmitt. Pero aquí la inclinación de Agamben por Schmitt, lo empuja a rescatarlo; tal como había hecho con el debate Benjamin-Schmitt sobre el mesianismo y la soberanía, que en el análisis de Agamben queda transformado en un debate sobre la excepción. Sobre esto me parece que Agamben tiene una deuda y debe pronunciarse.

La opción crítico-emancipatoria pareciera apuntar hacia fuera de Schmitt; mil razones políticas claman por abandonar la tesis de la teología política. La más importante, digámoslo con claridad, es que la teología política ha sido fundamento para un fascismo trascendentalista, afirmación de un sentido único, absoluto y trascendente. Pero contra cualquier pronóstico emancipatorio, Agamben termina por afirmar, en este caso, la actualidad de una interpretación teológica del poder político. La opción es siempre el trascendentalismo, de modo que secularización, significa precisamente lo contrario a ‘sin fundamento teológico operante’;

secularización significaría que la teología sigue siendo el fundamento político de occidente, pero de manera invisible, una suerte de inconsciente teológico actuante. Es cierto que Agamben termina apostando en contra del modelo monárquico o absoluto de Schmitt y propone una interpretación teológica que en definitiva apunta a la trinidad y a los ángeles; pero los fundamentos son los mismos por los que Schmitt proclamaba la soberanía. Mientras que para Schmitt el dios único era modelo de la soberanía, aquí el dios trinitario es modelo de la gubernamentalidad y la vida eterna, el arcano desde el que proponer un nuevo modelo económico basado en la *inoperosita*, una economía sabática y escatológica. Para la discusión con Schmitt, en realidad, me parece más razonable la denuncia de Peterson de que toda interpretación teológica del poder político es inviable; mucho más que el titánico esfuerzo por levantar una interpretación contraria. Como también me parece que era más conveniente mantener el conflicto mesianismo-soberanía, que hacer de ambos, dos polos de la decisión.

#### 4.4. Síntesis y proyecciones

Es importante poner el trabajo de Agamben en perspectiva respecto a los diversos proyectos teóricos que aquí analizamos. En tal sentido, el proyecto de Agamben funda una interpretación de los análisis biopolíticos y a partir de este gesto, se despliega, según mi perspectiva, lo que algunos han llamado la recepción italiana, o lo que aquí también he designado como la *recepción biopolítica* para diferenciarla de aquella otra recepción que son *los estudios sobre gubernamentalidad*. Esto básicamente por tres motivos, en primer lugar porque Agamben apuesta a que la noción de biopolítica tiene algo que decir sobre el presente, y no se trata sólo de un concepto puesto al azar en algunas páginas de *La Voluntad de saber*. Esta convicción es la que seguirán también los proyectos posteriores de Hardt-Negri y Esposito, además de una serie de estudios específicos que recogen la batería analítica de Agamben para aplicarla en diversos ámbitos. En segundo lugar, porque realiza esta apuesta de cara a unas fuentes muy parciales de lo que había propuesto Foucault sobre el tema, y que como ya he mostrado aquí, llegará a estar disponible para el público en general, unos diez años después de que Agamben iniciara el proyecto del *Homo Sacer*. En tal sentido, el procedimiento de Agamben será intentar llenar el vacío teórico de estos análisis de Foucault que parecen incompletos –aunque hoy sabemos que en realidad no estaban disponibles– con una serie de desarrollos propios y el auxilio de otras fuentes teóricas. Me parece que Hardt-Negri y Esposito, seguirán también este mismo procedimiento realizado primero por Agamben, aunque acudiendo a fuentes distintas en cada caso. En tercer lugar, porque la propuesta de Agamben se operacionaliza como la búsqueda de un paradigma que pueda traer los análisis biopolíticos al presente. Nuevamente se trata de una operación que después recogeran Hardt-Negri y Esposito, y también otros. Es cierto que a lo largo de las investigaciones de Agamben esta noción de paradigma crecerá en importancia, alcanzando una consistencia ontológica que no está presente en las propuestas de Hardt-Negri o Esposito; pero a partir del *Homo Sacer*, los proyectos desarrollados en esta línea de recepción pueden ser calificados precisamente como proyectos que buscan encontrar y describir el paradigma biopolítico de la actualidad y esto es precisamente una impronta agambeana.

Por otra parte, es cierto que el estado actual de los análisis muestra que muchos de estos rumbos son discutibles, que la propuesta misma de la búsqueda de paradigmas deba ser probablemente reconsiderada y que por supuesto las afirmaciones más rotundas del *Homo Sacer I* han revelado con el tiempo múltiples dudas. Aunque ha pasado menos tiempo, pienso que esto mismo sucederá con las tesis principales de *El Reino y la Gloria* que albergan no pocas dificultades. Pero, para proponer un tratamiento justo de las perspectivas de Agamben es necesario insistir en primer lugar que se trata de un proyecto completamente diferente al de Foucault. Si en las líneas anteriores he contrastado las perspectivas de Agamben y Foucault, esto ha sido sólo por rigor interpretativo. Pero Foucault no es la vara para medir el proyecto de Agamben, es necesario reconocer las dinámicas internas de este proyecto. Me parece que de hecho ha sido un error estratégico proponer el proyecto agambeano como continuación del trabajo de Foucault; a mi juicio el proyecto de Agamben se sostiene mejor sin Foucault. Por otra parte las proyecciones del proyecto agambeano son enormes y repercuten en diversas líneas de trabajo y estudios específicos. Como decía antes, sobre las concepciones actuales del biopoder resulta el proyecto que ha tenido más influencia y en tal sentido probablemente la recepción más importante. Pero en el proyecto agambeano no hay que esperar una incorporación sistemática de los análisis de Foucault, por el contrario las propuestas de Foucault en tal proyecto están subordinadas a otras elecciones de fondo, lo que se ve con mucha contundencia en los textos de Agamben posteriores a la publicación de los cursos *Seguridad Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*.

Como lector de Agamben, me parece que su trabajo tiene un valor importante y muchos aportes. Sin embargo estos aportes se ven más destacados en la medida que se le separa del trabajo de Foucault. Pero, tal separación sólo puede realizarse en contra de Agamben; ya que el propio Agamben insiste en los vínculos con Foucault y tales vínculos muestran una serie de conflictos. Aquí he analizado los trabajos de Agamben en cuanto se relacionan con los análisis biopolíticos, y creo que esta es la forma de asumir tales trabajos que da menos frutos, por lo tanto el lector no debe sancionar otras posibilidades de las investigaciones agambeanas. Por el contrario, si cambiamos la forma de lectura, creo que *Estado de Excepción*, y *La altísima pobreza* son trabajos que resultan mucho más valiosos a largo plazo que el *Poder soberano y la Nuda Vida* o *El Reino y la Gloria*, que no obstante, en mi análisis anterior han tenido mayor protagonismo porque se relacionan más con el desarrollo de un análisis biopolítico.

## 5. IMPERIO Y MULTITUD

Los trabajos de Hardt y Negri han tenido gran circulación a nivel mundial y se han transformado en una referencia importante; por lo mismo, han sido foco de diversas controversias. Lo que interesa en el marco de la presente investigación, no es la totalidad de sus propuestas, empresa por lo demás muy compleja; sino lo que está estrictamente relacionado con las ideas de *biopolítica* y *biopoder* que Hardt y Negri plantean. Como se verá, en este caso, conviene tratar estas nociones de manera diferenciada. El texto más importante para lo que planteo es *Imperio*, porque inaugura este proyecto teórico, pero leo *Imperio* en permanente contrastación con lo que se presentará diez años más tarde en *Common Wealth*. También incorporo los planteamientos de *Multitud*. Estos tres textos están íntimamente unidos, al punto que forman parte de un mismo ciclo o proyecto intelectual, que es precisamente el ciclo que recoge las nociones de biopoder y biopolítica.

Los textos aquí involucrados corresponden principalmente a Hardt y Negri, aunque aludo también a algunos textos de Negri en solitario, y a otros realizados en común con autores diferentes a Hardt, como Lazzarato o Guattari. Para aclarar la cronología hay que tratar aparte *Imperio*, *Multitud* y *Common Wealth*, pues estos tres libros constituyen un proyecto definido y específico. En el prefacio de *Movimientos en el imperio*, Negri ofrece algunas señas sobre la unidad de la trilogía *Imperio*, *Multitud*, *Common Wealth*. En tal momento el último libro aún no tiene nombre; pero se encuentra proyectado en sus temas y objetos<sup>381</sup>. Esto también muestra que *Common Wealth* cierra el ciclo, asunto fundamental para la presente investigación. *Imperio* terminó de escribirse en 1997<sup>382</sup>, aunque no fue publicado hasta el año 2000. *Multitud* corresponde al año 2004 y *Common Wealth* al año 2009. Entre los tres textos el único que tendría posibilidades de integrar los temas de la fase neoliberal del biopoder presentados

<sup>381</sup> “Así como *Guías* (sic) había representado ya un esfuerzo y una profundización del discurso entre *Imperio* y *Multitud*, este *Movimientos en el Imperio* representa una etapa del trabajo que lleva desde *Multitud* hasta...todavía no sé cómo se llamará el tercer volumen de la serie. Sé sin embargo, que la investigación debe avanzar sobre las dimensiones subjetivas de la transformación, en torno a las determinaciones ontológicas de la condición revolucionaria”. NEGRI, Antonio. *Movimientos en el Imperio*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 10.

<sup>382</sup> Así lo señala Negri en las conferencias de la Universidad de Padua en 2002, que después serán recogidas en *Guías*. “La redacción de *Imperio* finalizó en 1997. Si se compara con la experiencia que tenemos de los acontecimientos políticos cotidianos, se advertirá que el libro no se ocupa de algunas cuestiones hoy fundamentales: por un lado la fuerte insistencia estadounidense sobre la unilateralidad de la acción imperial; por otro, el perfeccionamiento de los mecanismos de control que se extienden hacia la guerra y que en ocasiones le son inherentes”. NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Trad. Rosa Ruis, Pere Salvat. Paidós, Barcelona, 2004, p. 12.

por Foucault es *Common Wealth*; pero a pesar de algunas declaraciones de Negri en solitario<sup>383</sup>, no se aprecia una integración sistemática de los planteamientos, e incluso el léxico foucaulteano de los últimos cursos se integra parcialmente. Además de estos textos que forman parte de un mismo ciclo, puede considerarse que ciertas compilaciones de conferencias de Negri funcionan como textos auxiliares de este ciclo. Tales textos compilatorios ofrecen datos y explicaciones valiosas y es frecuente encontrar formulaciones más concisas y claras que en los tres libros principales. Así, *Guías: cinco lecciones en torno a Imperio*, publicado en 2003, recopila conferencias del 2002 en Padua. *Movimientos en el Imperio*, publicado en 2006 recopila conferencias realizadas entre los años 2003 y 2004 en distintas ciudades del mundo. *La Fábrica de Porcelana* también publicado en 2006, recoge unas lecciones dictadas en el Colegio Internacional de Filosofía en París, en el curso académico 2004-2005. En estos ciclos es posible ver alguna integración, o al menos mención de los cursos de Foucault sobre la fase neoliberal del biopoder, aunque insisto, no hay recepciones sistemáticas o explícitas.

Fuera de estos trabajos, para comprender algunas claves generales del ciclo *Imperio*, *Multitud*, *Common Wealth* -que es el que interesa aquí-, es necesario revisar otros textos más antiguos para dilucidar algunos temas puntuales, en particular *Marx Más allá de Marx* publicado por Negri en 1978; *Las verdades nómadas* y *General Intellect, poder constituyente y comunismo*, de 1989 escrito en coautoría entre Negri y Guattari; también el artículo *Trabajo inmaterial* escrito en coautoría entre Negri y Lazzarato y publicado en 1991; finalmente, de Negri en solitario, *Kairòs*, *Alma Venus*, *Multitudo*, publicado el año 2000.

Como puede verse, el ciclo de *Imperio*, y los textos que aquí cito como auxiliares, están completamente incorporados en lo que he calificado como la primera recepción de los análisis sobre el biopoder, una recepción que se ha hecho con una zona ciega respecto a los cursos de Foucault. En el caso de Hardt y Negri, esta zona ciega es mucho menor que en otros autores, pues como se verá, al menos tienen a la vista las ideas centrales de estos cursos a través de los resúmenes en francés y también, al menos en *Common Wealth* se nota que hay contacto con los textos de los llamados anglofoucaulteanos y sus estudios sobre la gubernamentalidad. Es evidente que se trata de contactos interrumpidos, pues muchos de los temas de *El Nacimiento de la biopolítica* enlazan muy bien con las propuestas de Hardt y Negri; y no obstante, tales temas sólo están a medias incorporados en los análisis que veremos a continuación. Esto también muestra que sería especialmente importante realizar tales conexiones pendientes. En cualquier caso, si pensamos que el análisis de Foucault desemboca en el examen de dispositivos preferentemente económicos, las propuestas de Hardt y Negri cobran importancia, y al mismo tiempo hay que mantener siempre a la vista, que los análisis de estos autores y los análisis de Foucault no son coincidentes, aunque convergen de diversas maneras.

<sup>383</sup> Revisar por ejemplo la conferencia Un nuevo Foucault, del 11 de junio del 2004. Ver NEGRI, Antonio. *Un nuevo Foucault*. En *Movimientos en el Imperio*. Paidós Barcelona, 2006.



No es fácil intentar resumir el proyecto teórico que anima los tres libros del ciclo de *Imperio*. Ambos autores lo califican de distintas maneras a través de las páginas y los años, y es cierto que se trata de proyectos en curso que además van madurando y perfilándose. En todo caso, me parece que el trazado general queda bien recogido en *Common Wealth*, es decir, que el proyecto sería algo así como una crítica trascendental de la modernidad-colonialidad-racismo. El adjetivo ‘trascendental’ remite a las condiciones de posibilidad de esta modernidad, que serían por una parte las condiciones jurídicas, el derecho; y por otra parte la estructura de propiedad, el capital. En tal sentido, todo el proyecto pretendería hacer evidente que el proceso político moderno, sería el de una república de la propiedad, que plasma jurídicamente la estructura de propiedad y las relaciones sociales del capital. Esto implica que el Imperio, es la transformación y culminación de tal proceso político moderno, en unas condiciones nuevas. Al mismo tiempo, el proyecto se encarga de relevar que este proceso hegemónico de la ‘República de la propiedad’, no ha logrado tampoco eliminar las fuerzas de resistencia, expresadas en la multitud, como forma política antagonica a la del pueblo, o en el común, como forma económica y social opuesta a la propiedad. El papel que juegan los discursos sobre el biopoder en este proyecto, me parece que es semejante al que juegan discursos como los estudios coloniales, subalternos, los estudios de género y otros, que también son integrados teóricamente por Hardt y Negri. Tal papel sería el de un componente dentro del aparato crítico general que utilizan para el análisis de esta formación *modernidad-colonialidad-racismo*. En cualquier caso, el componente principal de este aparato crítico es el análisis de Marx, en su versión operaísta, desligada de las ortodoxias de la segunda y tercera internacional y con especial atención al *Capital* y los *Grundrisse*. En tal perspectiva la noción de biopolítica jugaría un doble papel; por una parte permitiría describir nuevas relaciones sociales del capital y, por otra, entender las fuerzas sociales que surgen y se organizan como contrafuerza a las estrategias del capital. En cualquier caso este proyecto que aquí me atrevo a resumir, ha sido presentado de diversas maneras por estos autores y con más de algún traspie, formulaciones erráticas, redundancias u omisiones; sin embargo, especialmente a partir de la lectura de *Common Wealth* es posible reconstruir un esquema general para comprender las apuestas teóricas que han intentado.

En la sección a continuación trato aquellos aspectos importantes para situar las propuestas de Hardt y Negri como una recepción de los discursos sobre el biopoder; aunque evidentemente el volumen de sus propuestas hace imposible detenerse en otros temas que pueden resultar interesantes, como son los aspectos más propositivos en términos políticos.

## 5.1. Supuestos teóricos

La soberanía del Estado-nación fue la piedra angular de los imperialismos que construyeron las potencias europeas a lo largo de la era moderna. No obstante, lo que hoy entendemos por «imperio» es algo por completo diferente del «imperialismo»<sup>384</sup>.

Hardt y Negri eligen el concepto de *Imperio* para describir el nuevo contexto de soberanía que da forma política a la estructura de propiedad y a las relaciones sociales del capital en el escenario de pérdida de hegemonía de las soberanías y los proyectos políticos nacionales y territoriales. Este término pone en juego una evidente analogía con la idea antigua de imperio que tiene múltiples aristas<sup>385</sup>; pero esta analogía debe ser tratada con cuidado, porque, así como hay características análogas, hay, al mismo tiempo, elementos fundamentalmente distintos. Si bien se trata de una nueva forma de poder soberano, que se pretende universal, no coincide ni con la idea antigua de imperio, que tiene como patrón el imperio romano; ni tampoco con los imperialismos modernos, como señala el epígrafe. Se trata de una nueva forma de poder en proceso y con un fuerte carácter universalizante; pero a la vez descentrado y flexible.

Si nos detenemos un momento en la analogía con la idea antigua de imperio, tenemos que el imperio antiguo establece una relación entre ética y política; pues el imperio es el dominio de la justicia y el lugar de la paz. En este sentido hay que entender la alusión a Rawls y a Luhmann como dos de los pilares teóricos, o ideológicos del imperio<sup>386</sup>. La mención de ambos autores no parece accidental. En cierto sentido la teoría de sistemas permite comprender la interacción descentralizada; a la vez que, mantiene una figura social integrada, que de hecho puede comprenderse a través de la idea de organismo. Por otra parte, la afamada teoría de la justicia de Rawls, tiende a establecer los vínculos entre ética y derecho que Hardt y Negri presentan como elemento sustancial del imperio. Las propuestas de Luhmann también aparecerán como una estructura teórica importante del paradigma inmunitario según el planteamiento de Esposito. Se debe, al efecto inmunitario, que Hardt y Negri no plantean en el mismo léxico, pero describen en su lógica más fundamental<sup>387</sup>, coincidente con la idea de *protección negativa* de Esposito.

<sup>384</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 14.

<sup>385</sup> “El imperio -y en particular, la tradición romana de derecho imperial-es peculiar por cuanto lleva al extremo la coincidencia y la universalidad de lo ético y lo jurídico: en el imperio hay paz, en el imperio existe la garantía de justicia para todas las personas. El concepto imperio se presenta como un concierto global bajo la dirección de un único conductor, un poder unitario que mantiene la paz social y produce sus verdades éticas. Y para que ese poder único alcance para fines, se le concede la fuerza indispensable a los efectos de liberar -cuando sea necesario- «guerras justas», en las fronteras, contra los bárbaros y, en el interior, contra los rebeldes”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 27.

<sup>386</sup> “Concebimos la estructura, en una especie de simplificación intelectual, como un híbrido entre la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann, y la teoría de la justicia de John Rawls”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 30.

<sup>387</sup> “La totalidad sistémica tiene una posición dominante en el orden global, rompe resueltamente con toda dialéctica previa y desarrolla una integración de los actores que parece lineal y espontánea. Sin

Hardt y Negri comienzan la argumentación en *Imperio* con análisis analógicos respecto a ciertas figuras imperiales antiguas, haciendo alusión tanto al imperio romano como a la formación de la cristiandad medieval. En cualquier caso se cuidan de no forzar demasiado la analogía y destacar la concepción novedosa de la formación del imperio. Pero esto puede llevar a múltiples confusiones. Algunos elementos interesantes en este análisis analógico son el problema de la universalización de ciertos valores, y la promoción del imperio con características morales: el imperio asegura la paz y la justicia. Al mismo tiempo que implica una suerte de suspensión del desarrollo histórico, toda vez que se pretende como un orden final.

No obstante, desde el comienzo deberíamos excluir dos concepciones comunes de este orden que se sitúan en los extremos opuestos del espectro: en primer lugar, la noción de que el orden creciente de algún modo surge espontáneamente de las interacciones de fuerzas globales radicalmente heterogéneas, como si este orden fuera un armonioso concierto orquestado por la mano oculta, natural y neutral del mercado mundial; en segundo lugar, la idea de que quien dicta el orden es un poder único y un único centro de racionalidad que trasciende las fuerzas globales y guía las diversas fases del desarrollo histórico de acuerdo con su plan consciente y omnividente, algo así como una teoría de la conspiración de la globalización<sup>388</sup>.

El lugar del poder es el de una serie de interacciones entre los distintos grupos de interés, fuerzas antagónicas, donde existen hegemonías parciales; y sin embargo, los equilibrios de poder resultan altamente complejos. Pero por otro parte, se remarca el carácter artificial del imperio y se previene contra cualquier intento de naturalización del proceso. Intentar describir el proceso de surgimiento del Imperio es precisamente una estrategia para situarlo en condiciones singulares y desactivar sus pretensiones de naturalización.

Estos elementos ético-políticos, el problema del imperio como presente indefinido y por supuesto las perspectivas territoriales requieren un análisis más detallado. Pero quiero recalcar que esta función analógica está presente en el análisis. Y me parece que puede considerarse un supuesto teórico de la elección misma del concepto de Imperio, que por su posición inaugural ha jugado un papel central. En cambio en la elección de *Common Wealth*, el procedimiento léxico es completamente diferente, se trata de encontrar una palabra capaz de englobar la propuesta de una democracia del común. En cualquier caso me parece que para comprender las propuestas de Hardt y Negri hay que partir por *Imperio* y viendo como esta analogía tiene un doble filo, pues -y gran parte del libro se tratará precisamente de esto-, será necesario proponer la analogía y luego dedicarse de manera permanente a desarrollar los aspectos que funcionan analógicamente y los que no. Sea como fuere, aquí hay en juego una analogía problemática como punto de partida no sólo del libro sino del proyecto completo.

Una segunda forma de acceso se puede encontrar en *Guías, cinco lecciones en torno a Imperio*, texto posterior, Negri en solitario resume los supuestos teóricos de *Imperio* en tres tesis.

---

*embargo, al mismo tiempo, la efectividad del consenso se hace aún más evidente bajo una autoridad suprema del ordenamiento. Todos los conflictos, todas las crisis y todos los disensos efectivamente impulsan el proceso de integración y por eso mismo exigen más autoridad central".*

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 30.

<sup>388</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 21.

La primera tesis es que *no existe globalización sin regulación*. No existe un orden económico, un orden de intercambios que no exija algún tipo de regulación. Es inútil alimentar mitologías como aquella liberal relativa a la «mano invisible», la que nos habla de una providencia que regula un mercado sin sujeto<sup>389</sup>.

Esta primera tesis aclara el problema de cómo se presenta la globalización en cuanto proceso histórico, se trata de un proceso que tiene sujetos, y no que simplemente se desarrolla<sup>390</sup>. Vuelve a lo que ya se había planteado en *Imperio*, es decir que es necesario descartar toda naturalización del proceso. En la explicación, Negri también alude a las formas de regulación privada que las agencias, consorcios y transnacionales elaboran por su propia intención. No es el momento de desarrollar los vínculos de estos planteamientos con las propuestas de Foucault; pero el problema de la intervención política es una de las claves de estos vínculos. Por otra parte, Negri -y también cuando escribe con Hardt- tiende a rehuir los contenidos específicos de aquello en qué consistiría la globalización, es decir, se rehúye por ejemplo el adjetivo neoliberal. Si bien es evidente que se trata de una globalización capitalista y de una mutación del capitalismo, esta nueva forma del capitalismo queda poco descrita; al menos en *Imperio*; por otro lado *Common Wealth* será bastante más claro al respecto. La segunda tesis sería la crisis de la soberanía en la forma del Estado-nación, es decir una apuesta interpretativa del dato anterior. Subrayo la diferencia epistémica entre ambas afirmaciones, que el Imperio apunte a la globalización es un juicio que se mueve en lo descriptivo, ahora bien asumir, que la globalización tal como la

<sup>389</sup> NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, pp. 12-13.

<sup>390</sup> A continuación las páginas Negri incluye un esquema que atribuye a Hardt, sobre las posiciones frente al problema de las relaciones entre globalización y democracia. Citar el análisis completo puede ser excesivo; pero básicamente las ordena en dos posturas de izquierda o socialdemócratas, una que es pesimista y otra optimista, y lo mismo con dos posturas de derecha. El análisis es altamente pedagógico, sencillo pero interesante y puede resumirse así. 1) postura socialdemócrata que denuncia la pérdida de profundidad democrática con la globalización; pues la democracia sólo es posible en el Estado-nación, y además la globalización elimina las barreras de protección que los Estados-nación habían elaborado en contra de un capitalismo salvaje. A esta postura asocia autores como Hirst Thompson, Korten, Barnett, Cavanagh, Greider, Jones. En general autores defensores del tercer mundo y sindicalistas. 2) El cosmopolitismo liberal, también socialdemócrata o de izquierda, que entiende que la globalización, transmite también los derechos humanos, la interacción, el multilingüismo, etc., y que tiende a una sociedad civil global, más democrática. Aquí los autores mencionados son Falk, Held, Beck. 3) Postura de derechas. La globalización del capital es idéntica a la de la democracia; pues el capitalismo es el sistema democrático por excelencia y se plasma en el *american way of life*, es decir la hegemonía de Estados Unidos, constituye el triunfo de la democracia global; Los autores asociados a este tipo de posturas son Thomas Friedman o Fukuyama. 4) Postura de derechas pesimista que opina que la globalización desnaturaliza los valores nacionales, la falta de control del Estado-nación genera anarquía. Path Buchanan lleva al extremo esta posición planteando que la globalización produce un mestizaje que terminará acabando con los valores estadounidenses y con el *american way of life*. En su forma más matizada esta postura la refleja John Gray, y en la forma más extrema Samuel Huntington, quien propone el “choque de civilizaciones” como imposibilidad de expandir la democracia a partir de la globalización. Además de la valiosa síntesis, a Negri le interesa mostrar que la perspectiva de Imperio, es metodológicamente distinta; pues no analiza los posibles resultados; sino las dinámicas que producen la globalización. “La variante metodológica de Imperio, respecto de las posiciones arriba descritas, consiste en considerar el proceso de globalización no tanto en su representación final cuanto en sus dinámicas. Dinámicas éstas esencialmente determinadas por los conflictos que se originan dentro del desarrollo capitalista” NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 19.

conocemos implica una crisis del Estado-Nación, es por supuesto una interpretación y gruesa. Mientras lo primero puede ser un dato, lo segundo es una apuesta teórica más contundente.

La segunda tesis es que la *soberanía de los estados nación está en crisis*. Crisis significa que la soberanía se transfiere del Estado nación y se encamina hacia otra parte. El problema es definir hacia dónde; este conflicto sigue abierto. Por ello decimos que la soberanía imperial se encuentra en un «no-lugar»<sup>391</sup>.

Para Negri, la globalización pone en jaque la soberanía del Estado-nación, lo que es congruente con el análisis foucaulteano que veía el poder soberano especialmente unido al dominio de un territorio. Negri, coincide con el análisis territorial, aunque no explicita el vínculo con Foucault. Por otra parte, los temas que menciona a propósito de este problema de traslado de la soberanía, son interesantes y conectan con otros autores. Así el problema del derecho internacional, o de la aplicación del derecho, cuando éste supone la dependencia de un Estado nación. La idea misma de derecho internacional desplaza el problema de la soberanía; pues el derecho aplica a un territorio, a sus límites y confines. Para Negri sucede, que los confines quedan como problema abierto. Negri insiste además del dominio sobre el territorio, en el problema de una cultura y una lengua común como dominio del Estado nación, y de hecho con la actual imposibilidad de mantener la hegemonía cultural al interior de los Estados, asunto que no estaba explícito en Foucault. Me parece que el debate de las resistencias e identidades culturales apoya la idea de Negri. Además asocia a esta discusión de la soberanía, el problema que llamará de ‘las jerarquías’. Con esto alude a las divisiones como primer mundo y tercer mundo o las teorías de la dependencia Norte-Sur. Pues en la actualidad, un mismo territorio alberga sectores del primer y del tercer mundo, pues precisamente los mecanismos de control se han dislocado geográficamente. Una propuesta similar también ha sostenido Deleuze, en el *Post-scriptum*, y Esposito, al comienzo de *Communitas*, e incluso en cierto sentido Agamben a través de la problemática de los suburbios y guetos. La tercera tesis, completa el panorama teórico.

He aquí, pues, una tercera tesis fundamental del trabajo de *Imperio*, después de la institucionalista que declaraba que no se produce globalización sin regulación, y de la antinacionalista, que veía la soberanía en curso de transición hacia nuevas formas. La tercera tesis consiste en asumir estos fenómenos dentro de la relación de capital: ésta es la pretensión científica fundamental de *Imperio*; y es evidente que aquí seguimos la estela de la enseñanza marxiana. (...) Sigue siendo fundamental el hecho de que es la lucha, la división social de la relación de capital, lo que constituye toda realidad política<sup>392</sup>.

Esto es clave, todas las transformaciones descritas son parte de las transformaciones del capital y fruto de sus procesos de construcción de realidades sociales. Tales transformaciones son tensiones de lucha entre la estructura del capital y las fuerzas antagónicas. Pero en cualquier caso, esta tesis es central: todas estas transformaciones, son transformaciones del capitalismo.

En *Imperio* Hardt y Negri también hablarán sobre las bases teóricas del proyecto, pero remitirán a autores, más que a problemas y condiciones de análisis. En realidad los conceptos de

<sup>391</sup> NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 12.

<sup>392</sup> NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 19.

biopoder, sociedad de control y trabajo inmaterial, adelantan de inmediato los vínculos léxicos de *Imperio* con una serie de autores. Pero estas tres tesis, que recién acabo de revisar, son en realidad más prácticas, pues dibujan mejor los contornos del proyecto general y también qué puede exigírsele. Dicho de otro modo, leyendo las tres tesis expuestas se puede de inmediato proyectar que el análisis se encaminará a hacer visibles los poderes, actores y dispositivos actuantes en el proceso de globalización, puesto que no es un proceso espontáneo. Además la segunda tesis muestra de inmediato que la soberanía será un elemento problemático a lo largo de todo el planteamiento y que en definitiva quedará sin resolver. Si se pierde esto de vista probablemente se tropezará continuamente con argumentos que dicen y desdicen respecto a la soberanía y el imperio. La tercera tesis aclara el problema de la *vida social* que será el nuevo objeto de poder, la nueva biopolítica del imperio; pues se trata en definitiva de la estructura del capital la que determina la vida política, y al situar esto en la estela del trabajo de Marx, hay que entender, en primer lugar, que el análisis necesariamente supone que esa estructura del capital no se ha modificado y en segundo que producción biopolítica, no es sólo la totalización de la realidad social; sino la extensión de la estructura del capital al ámbito cultural y social.

Me parece que con estos supuestos teóricos como líneas de orientación es más fácil despejar los varios cientos de páginas con los que Hardt y Negri han materializado este proyecto de análisis. En cualquier caso es necesario mencionar que en *Imperio*, se alude directamente como herramienta teórica a las propuestas del operaísmo italiano, las perspectivas de Deleuze y Foucault, y por supuesto Marx. Por otra parte, los cientos de páginas de *Common Wealth* sus referencias y el léxico ampliado que en este último libro se utiliza, muestran que Hardt y Negri también tienen a la vista los nuevos aparatos críticos de la modernidad: los estudios subalternos<sup>393</sup>, la perspectiva *queer*<sup>394</sup>, los movimientos de resistencia cultural<sup>395</sup>, por

<sup>393</sup> En específico ven que la perspectiva de trabajo de los *estudios subalternos* tiene un carácter común con el autonomismo italiano y cierto obrerismo francés, es decir, integrar una perspectiva de análisis desde los subordinados. “Las revistas *Socialisme ou barbarie* en Francia y *Quaderni rossi* en Italia se cuentan entre las primeras que en la década de los sesenta plantean la importancia teórico-práctica del punto de vista de los cuerpos en el análisis marxista. En muchos aspectos, las investigaciones de las insurgencias obreras y campesinas de la revista sudasiática *Subaltern Studies* se desarrollan con arreglo a trayectorias paralelas, y sin duda hay otras experiencias similares que surgen en los análisis marxistas de este periodo en todo el mundo. La clave es la inmersión del análisis en las luchas de los subordinados y explotados, considerados como la matriz de toda relación institucional y de toda figura de organización social”. respecto HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth, El proyecto de una revolución del común*. Akal, Madrid, 2011, p. 41.

<sup>394</sup> “Tal vez las corrientes contemporáneas del feminismo «centrado en la libertad», tales como el trabajo de Linda Zerilli que mencionábamos anteriormente, deberían considerarse en consonancia con esta concepción del feminismo revolucionario, en la medida en que la búsqueda de la libertad no se concibe como un proceso de emancipación, sino de liberación, que no conserva y afirma la identidad de género, sino que abole la identidad y transforma las relaciones de género”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 336. En otras ocasiones, hay alusiones también a Haraway, Butler y Brown.

<sup>395</sup> Por ejemplo otorgan un rol de instrumento crítico al situacionismo, particularmente al situacionismo obrero en su condición autonomista, y también recogen la condición crítica de las *jacqueries* como expresión de revuelta social y cultural permanente a lo largo de la modernidad, o incluso al franciscanismo, en cuanto movimiento de reforma cultural-religiosa. Revisar HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, pp. 41s, 59, 242-246. En general hay que considerar que la relación que Hardt y Negri proponen en *Common Wealth* entre la estructura de propiedad del capitalismo y la estructura modernidad-colonialidad-racismo, los lleva a ampliar sus marcos teóricos de referencia; de modo que estos ‘nuevos’ instrumentos críticos quedan integrados al análisis general.

mencionar elementos notorios que incorporan en sus argumentaciones y léxico. Una mención especial habría que hacer de las perspectivas de la desposesión especialmente Harvey<sup>396</sup> y de las teorías de los sistemas mundo, especialmente Arrighi<sup>397</sup>. Por otra parte, se reconocen como interlocutores antagonicos, la “filosofía liberal”<sup>398</sup> y en cierto sentido, aunque en menor grado, la sociología socialdemócrata<sup>399</sup>; aunque con esta última el debate es más teórico que político o táctico. Respecto a los discursos sobre el biopoder, en la medida que los años avanzan se ve un distanciamiento crítico de Agamben y también de Esposito, aunque se trata de críticas aisladas, que no constituyen propiamente una discusión.

<sup>396</sup> El concepto de desposesión apela a Harvey, pero Hardt y Negri mencionan también otros autores que siguen una línea de trabajo en orden a describir las nuevas tácticas de apropiación o ‘pillaje’ del capital. Mencionan por ejemplo la fórmula de Klein *capitalismo del desastre*. Se hace referencia a los textos principales de Harvey *El nuevo imperialismo, Una breve historia del neoliberalismo*, y el texto de Aihwa Ong *Neoliberalism as exception*. Ver HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 151.

<sup>397</sup> En cierto sentido la teoría de Hardt y Negri de una transformación global del capital puede considerarse en la línea de análisis de los sistemas mundo. Así lo sugieren en *Common Wealth*. Revisar a este respecto HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, pp. 95ss, especialmente la nota de la página 99. Aunque esto requeriría más de alguna aclaración; pues si bien es fácil conceder que el Imperio tal como lo presentan Hardt y Negri, sería precisamente un sistema-mundo, hay que notar al mismo tiempo, que por la tesis principal de Arrighi sobre los ciclos hegemónicos del capital describe hegemonías geográficas de acumulación, lo que en realidad es bastante contradictorio con la idea general de un Imperio descentralizado o deslocalizado en términos territoriales, e incluso a primera vista parece apoyar mucho más la tesis del desarrollo imperialista del capital que de una nueva formación imperial. Este punto en particular, me parece que no está suficientemente explicado por los autores de *Imperio*.

<sup>398</sup> Es una categoría bastante indeterminada en cuanto a autores, en cualquier caso hay que entender como ejes de este tipo de posturas las teorías de contrato social, individual, de la ciudadanía de los derechos individuales, es decir, las bases de lo que Hardt y Negri han llamado *República de la propiedad*, en contra de una idea política del común.

<sup>399</sup> Se trata de una categoría demasiado amplia y en bastantes sentidos no muy afortunada. Aunque Hardt y Negri mencionan algunas posiciones “*De esta suerte, la versión de la socialdemocracia que encontramos en Habermas y Rawls se hace eco de la idea de Ilustración del Kant mayor, que, a pesar de su retórica de la enmienda, refuerza el orden social existente mediante esquemas de formalismo trascendente. (...) Anthony Giddens y Ulrich Beck proponen una versión de la socialdemocracia cuya base es mucho más empírica y pragmática. Mientras que Habermas y Rawls exigen un punto de partida y una mediación que en cierto modo están «fuera» del plano social, Giddens y Beck comienzan «dentro». Giddens, adoptando un punto de vista escéptico, intenta crear desde los niveles empírico y fenoménico una representación adecuada de la sociedad en proceso de reforma, trabajando, podríamos decir, desde el plano social hacia el trascendente. Sin embargo cuando la sociedad se niega a obedecer, cuando los guetos en revuelta y los conflictos sociales que brotan por todas partes hacen imposible mantener una idea de mediación reformista que surge directamente de la realidad social, Giddens recurre a un poder soberano que pueda llevar a su conclusión el proceso de reforma. Paradójicamente, Giddens introduce un proyecto trascendente y luego se ve obligado posteriormente a violarlo con ese llamamiento a un poder trascendente (...) Posiciones socialdemócratas análogas son habituales entre teóricos contemporáneos de la globalización tan distintos como David Held, Joseph Stiglitz y Thomas Friedman. Aquí las resonancias kantianas no son tan fuertes, pero estos teóricos predicán efectivamente la reforma del sistema global sin poner nunca en tela de juicio las estructuras del capital y de la propiedad. En todas estas diferentes figuras, la esencia de la socialdemocracia es la propuesta de reforma social, que a veces aspira incluso a la igualdad, la libertad y la democracia pero que no llega a poner en tela de juicio –e incluso llega a reforzar– las estructuras de la república de la propiedad.* HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, pp. 34-36. Es evidente que hay que tener algunas otras precauciones con estos múltiples vínculos. De hecho Hardt y Negri en *Common Wealth* hacen ciertas propuestas que pueden ser consideradas ‘socialdemócratas’ según esta descripción y que persiguen una ‘transición’ desde la república de la propiedad a un régimen biopolítico de lo común. Ver por ejemplo HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, pp. 309-313.

## 5.2. Genealogías del imperio

### 5.2.1. La formación de lo supranacional: excepción y guerra

Queremos evitar definir el tránsito al imperio en términos puramente negativos, en términos de lo que no es, como se hace, por ejemplo, cuando uno dice: el nuevo paradigma se define por la decadencia definitiva de los estados-nación soberanos, por la desregulación de los mercados internacionales, por el fin de los conflictos antagónicos entre los sujetos estatales, etcétera. Si el nuevo paradigma consistiera únicamente en esto, sus consecuencias serían realmente anárquicas. Sin embargo, el poder -y Michel Foucault no es el único que nos lo enseñó- teme y desprecia el vacío. El nuevo paradigma funciona en términos por completo positivos y no podría ser de otro modo<sup>400</sup>.

Hardt y Negri intentan una doble descripción del proceso que lleva al Imperio, a esta descripción llaman genealogía, lo que en principio entronca con las propuestas de Foucault al respecto y tiene dos componentes, una genealogía jurídica y otra genealogía de las condiciones materiales<sup>401</sup>. Pero antes de referirme a ambas, me parece importante lo que queda planteado en el Epígrafe; pues se insiste en la necesidad de una caracterización del imperio no sólo en términos negativos. Pero a la vez se aprovecha la oportunidad para, en efecto, realizar tal caracterización negativa: “*la decadencia definitiva de los estados-nación soberanos... la desregulación de los mercados internacionales... el fin de los conflictos antagónicos entre los sujetos estatales*”. Para la discusión que ha estado animando las páginas anteriores es importante esta caracterización; pues el imperio aparece como oposición a la soberanía moderna y destaca en tal caracterización un elemento que Foucault mencionaba con mucha importancia y que, sin embargo Agamben olvida respecto al poder soberano. Me refiero a la relación con el territorio y a la identificación del poder soberano, con la forma de las soberanías nacionales. Este es uno de los aportes más valiosos del trabajo de Hardt y Negri, volver a enfocar la cuestión de la soberanía sobre el problema de los estados nacionales y el ejercicio del poder territorial, que es uno de los elementos claves del problema de la soberanía moderna. Probablemente la lejanía de Hardt y Negri de las propuestas de Schmitt los protege respecto a confundir una teoría de la soberanía con una teoría del soberano, como es en definitiva la teoría de la decisión y del Estado de Excepción en cuanto principios de identificación del soberano. Aquí por el contrario, en esta caracterización negativa, Hardt y Negri, entregan los primeros acercamientos para retomar el problema de la soberanía en relación al territorio y en identificar la crisis de la soberanía con la emergencia de formas de poder supranacionales. El problema jurídico de la excepción no estará

<sup>400</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 29.

<sup>401</sup> En *Common Wealth* cambian de nomenclatura y hablarán de una crítica trascendental de la modernidad-colonialidad-racismo. Tal crítica en todo caso tiene estos mismos dos componentes: el derecho y la estructura de propiedad, que en *Common Wealth* son considerados las condiciones de posibilidad que estructuran la formación política moderna.



ausente del análisis y sin embargo este problema no será ni el fundamental ni el que forma la condición biopolítica del imperio. Se analizan a continuación ambas genealogías.

Hardt y Negri comienzan la propuesta refiriéndose a las Naciones Unidas. No hay que pensar que tal institución representa al imperio, ni tampoco que su forma de actuar es la prefigura de este paradigma; y sin embargo al proponer el problema de lo supranacional y de la universalización, detenerse en las Naciones Unidas parece una parada obligada<sup>402</sup>. En cualquier caso, esta parada sólo es un primer paso que puede considerarse incluso didáctico, en el sentido que facilita el análisis; pero en realidad esta genealogía implica preguntarse por las transformaciones jurídicas en la interrelación de los estados y administración del derecho, en lo cual las Naciones Unidas y otro tipo de organismos internacionales son más bien un síntoma que una explicación. Y síntoma precisamente del dislocamiento<sup>403</sup> de un paradigma más que de un signo claro del nacimiento de uno nuevo. En realidad lo que el análisis de la formación y despliegue de las Naciones Unidas muestra es la contradicción y la dificultad de pensar lo supranacional; pues la estructura misma de la ONU, depende del modelo de la soberanía del Estado nacional.

La ONU funciona como una bisagra en la genealogía de las estructuras jurídicas, desde las internacionales hasta las globales. Por un lado, toda la estructura conceptual de la ONU se basa en el reconocimiento y la legitimación de la soberanía de los estados individuales, y, por consiguiente, se ubica directamente dentro del antiguo esquema de derecho internacional definido por pactos y tratados. Por otro lado, sin embargo, este proceso de legitimación sólo es efectivo en la medida en que transfiera el derecho soberano a un centro *supranacional real*.

No es nuestra intención criticar o lamentar aquí las graves (y a veces trágicas) insuficiencias de este proceso; en realidad, nos interesan las Naciones Unidas y el proyecto de orden internacional no como fines en sí mismos, sino más bien por la función real de palanca histórica que cumplieron al impulsar la transición hacia un sistema estrictamente global. Precisamente, las insuficiencias del proceso son las que lo hicieron efectivo<sup>404</sup>.

Como es posible apreciar Hardt y Negri no identifican la ONU con un nuevo orden, sino como un gran síntoma que muestra un desplazamiento; mientras los antiguos poderes montados sobre la lógica de la soberanía nacional comienzan a articularse en torno a la idea de un nuevo orden supranacional, internacional o global, al mismo tiempo que ven dicha necesidad, topan con la dificultad de su propia condición soberana-nacional-territorial. Es bastante lógico, mientras la Segunda Guerra Mundial, fue la última gran guerra geopolítica –

<sup>402</sup> “En una primera aproximación, podemos concebir este análisis como la genealogía de las formas jurídicas que llevaron -y actualmente llevan aún más lejos- a atribuir un papel supranacional a las Naciones Unidas y a sus diversas instituciones afiliadas”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 21.

<sup>403</sup> “En cualquier caso, no hay duda de que desde la época de la Primera Guerra Mundial y del nacimiento de la liga de las naciones, quedó definitivamente establecida la noción de un orden internacional y también la de su crisis”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 22.

<sup>404</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 22.

asumiendo el lenguaje de Kjellen y luego de Ratzel<sup>405</sup>- el fin de dicha guerra no marcó el fin de la tensión geopolítica que dominó durante todo el periodo de la llamada guerra fría. Esta tensión geopolítica tiende a dejar en la sombra el proceso biopolítico que implica y que de hecho no aparece como síntoma principal; sino hasta la implosión de dicha tensión geopolítica, es decir, hasta la caída del muro de Berlín, la implosión del socialismo soviético y la expansión del capitalismo financiero todavía en vías de mundialización. Esta tensión geopolítica y la urgencia política de articulación explican también la falta de articulación conceptual de un nuevo paradigma de lo supranacional; pues a juicio de Hardt y Negri, en términos teóricos toda la proliferación de pactos, tratados, cartas de derechos y declaraciones que acompañaron a este proceso de las Naciones Unidas, sigue bajo modelos teórico-jurídicos del Estado nación<sup>406</sup>, con modulaciones y adaptaciones más bien exteriores, pero manteniendo la misma comprensión de la soberanía del Estado nacional.

Hasta aquí el primer aspecto de la genealogía. Honestamente funciona más como una advertencia que como un elemento que permita avanzar. Mejor dicho, revisado el planteamiento, todo el análisis de las Naciones Unidas parece decir: Las naciones Unidas por supuesto que tienen que ver con este proceso; pero no hay que asignarles un lugar central o preponderante; de hecho toda la estructura de las Naciones Unidas sigue manteniéndose dentro de la lógica del Estado-nación, más que en la lógica imperial, o al menos los aspectos de poder imperial no son más importantes que las estructuras de la soberanía moderna. De modo que, Hardt y Negri cambian de foco hacia un tema que va a conectar con el problema del Estado de Excepción y también de la protección inmunitaria. Comienzan el análisis con una analogía respecto al derecho imperial romano.

El imperio -y en particular, la tradición romana de derecho imperial-es peculiar por cuanto lleva al extremo la coincidencia y la universalidad de lo ético y lo jurídico: en el imperio hay paz, en el imperio existe la garantía de justicia para todas las personas. El concepto imperio se presenta como un concierto global bajo la dirección de un único conductor, un poder unitario que mantiene la paz social y produce sus verdades éticas. Y para que ese poder único alcance para fines, se le concede la fuerza indispensable a los efectos de liberar -cuando sea necesario- «guerras justas», en las fronteras, contra los bárbaros y, en el interior, contra los rebeldes<sup>407</sup>.

Yo aceptaría en mejor grado lo que viene a continuación si se obviara esta analogía. Pues como ya se ha visto con anterioridad, a pesar de lo meritorio de estas analogías, es decir, que en efecto aportan comprensiones y ayudan a despejar problemas, asunto que no niego. Al mismo tiempo,

<sup>405</sup> Revisar a este respecto lo que planteo más adelante al comentar el trabajo de Esposito y el análisis del vital-organicismo de las primeras décadas del siglo XX.

<sup>406</sup> *“En lugar de reconocer lo que tenían realmente de nuevos proyectos procesos supranacionales, la vasta mayoría de los teóricos jurídicos intentó meramente reflatar modelos anacrónicos y aplicarlos a los nuevos problemas. En realidad, lo que hicieron, en gran medida, fue desempolvar los modelos que habían presidido el nacimiento del Estado-nación y volver a proponerlos como esquemas interpretativos que permitían describir la construcción de un poder supranacional”.* HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 24.

<sup>407</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 27.

el traslado de categorías históricas ha implicado extravíos demasiado importantes, como lo he planteado a propósito del campo de concentración y también insistiré en ello a propósito del paradigma inmunitario cuando llegue el momento. En la analogía anterior hay elementos interesantes, primero la coincidencia entre los ámbitos jurídicos y éticos, sobretodo una particular idea de justicia y de paz; además de la capacidad de producción de verdades; pero al mismo tiempo la analogía empuja hacia la concepción de un poder único bajo una única conducción. Que es algo a lo que Hardt y Negri se oponen; pues en muchas ocasiones insisten en la descentralización del imperio y en su conformación de red descentrada.

El tránsito al imperio se da a partir del ocaso de la soberanía moderna. En contraste con el imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato descentrado y desterritorializador<sup>408</sup>.

Pero, a pesar de esta insistencia en la condición descentralizada del imperio, la figura histórica que han elegido en cierto sentido los traiciona ¿Se puede concebir el imperio sin un emperador? No es tan fácil concebir una figura imperial descentrada; pues una de las claves del imperio es que *todos los caminos llevan a Roma*<sup>409</sup>. El *Imperio* no es sólo una antigua categoría jurídica; sino que además ha sido reflatada como categoría para hablar del imperialismo moderno. Pero también es una suerte de símbolo político que forma parte del acervo político de occidente, un trauma de infancia; así como la democracia es un *objeto perdido* del mismo inconsciente político. Por eso aunque, Hardt y Negri insistan en que la lógica imperial de la que hablan no hay que confundirla ni con el imperio antiguo, ni con el imperialismo moderno; de todos modos, *imperio* es una palabra traicionera. Hardt y Negri tienen que hacerse cargo que esta elección implica una contradicción muy difícil de alejar. Una categoría siempre puede ser malentendida, usada salvajemente o simplemente destrozada ampliando su uso ilimitadamente; sin embargo, *imperio*, es una categoría con vocación para ser malentendida, más allá de cualquier defecto de lectura. Teniendo en cuenta todos estos reparos, hay un elemento de la analogía anterior que permitirá continuar con el análisis jurídico, que es el problema de la guerra justa, o de la defensa. Aun cuando lo mismo podría haberse dicho sin necesidad de recurrir a la analogía del derecho imperial romano, e incluso siguiendo en la línea anterior de análisis de los dictámenes de la ONU, por ejemplo de la comisión de seguridad de Naciones Unidas. Lo realmente relevante en este asunto es que Hardt y Negri ven uno de los elementos claves que ya no están en la lógica soberana nacional; sino que se abren a las formas de un nuevo poder supranacional, a través de la idea de defensa o guerra justa.

<sup>408</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 14.

<sup>409</sup> El refrán marca este simbolismo milenario que hoy se puede encontrar en múltiples idiomas de origen latino, además de inglés alemán y griego. Pero además el simbolismo de los fascismos del siglo XX, lo vuelve aún más fresco en la memoria. A Mussolini se le atribuye esta elegía al marchar sobre la otrora capital del Imperio: "*Roma, antigua señora del mundo, en nombre de nuestros muertos gloriosos que dieron su vida para hacer posible este día maravilloso, te saludamos*".

En este concepto de la guerra justa se combinan dos elementos distintivos: primero, la legitimidad del aparato militar, siempre que tenga una base ética, y, segundo, la efectividad de la acción militar para lograr el orden y la paz deseados. La síntesis de estos dos elementos puede ser en realidad un factor clave que determine la fundación y la nueva tradición del imperio. Hoy el enemigo, al igual que la guerra misma, llega a banalizarse (se lo reduce a un objeto de rutina de la represión política). Quizás la guerra del golfo nos dio el primer ejemplo plenamente articulado de esta nueva epistemología del concepto. La resurrección del concepto de guerra justa puede ser sólo un síntoma del advenimiento del imperio, ipero es un síntoma sugestivo y potente!<sup>410</sup>

La clave está en la formulación de la idea de '*defensa justa*', en relación a un entramado ético, una idea de justicia, que parece ser el *leit motiv* de gran parte de la filosofía norteamericana actual. Esto entrega una nueva base de legitimación al poder militar, o a los aparatos militares que se basa en una formulación del orden y la paz, como principios de organización y elementos fuertes a mantener incluso a través de la intervención. Esto marca un desplazamiento con el que Agamben – o Agamben leyendo a Arendt, no estoy seguro- tropieza, que Hardt y Negri no logran ver del todo y en el que Esposito avanza bastante más aunque tampoco se anima a formular con toda claridad. Intentaré esbozar esto al menos inicialmente.

La geopolítica de la guerra fría, hizo uso de una legitimación de la intervención soberana. No una legitimación de la violencia al interior de un Estado, no hay que confundir estos dos problemas. La legitimación de la violencia al interior de un Estado prácticamente no requiere ayuda, está legitimada y muy pocas veces se pone en duda – al menos en términos internacionales- el uso de la violencia en un Estado al interior de sus propios límites territoriales. En esto funciona la soberanía territorial moderna. Me refiero a otro problema, al problema de la intervención en la soberanía de otro Estado, a través de la ocupación militar, el bloqueo económico, o la no aceptación de los sistemas políticos, económicos o la autodeterminación de ese otro Estado. Aclarado esto, vuelvo al comienzo. La geopolítica de la guerra fría, hizo uso de una legitimación de la intervención soberana en base a la defensa de la democracia. Legitimación ético-política que limpiaba y exoneraba la intervención. Esta base de legitimación tenía como asidero filosófico-político, la diferencia entre totalitarismo y democracia que alimentaba la representación de un mundo dividido en dos bloques: el bloque de la democracia y el bloque totalitario, que además era el residuo de los totalitarismos derrotados por el mundo democrático durante la Segunda Guerra Mundial, pero que había sobrevivido y proliferado al otro lado del muro. La democracia amurallada, la proliferación totalitaria extramuros. Esta representación geopolítica y esta legitimación filosófico-política son desplazadas, por un nuevo escenario de legitimación que ya no puede echar mano a la imagen de los dos bloques; sino que elabora una idea de orden y paz social, basadas en una idea común de justicia. El mundo en paz, no tanto la democracia, se ve amenazado porque se quiebre la justicia del orden. Este desplazamiento es interesante por varios motivos. A) Hace visible uno de los problemas básicos de la teoría jurídica de la democracia, como oposición al totalitarismo y construcción

<sup>410</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 29.

privilegiadamente institucional-electoral-parlamentaria. B) Permite comprender lo supranacional como problema, al menos en su primera formulación, como legitimidad de suspender la soberanía nacional. C) Hace evidente que lo supranacional, al menos tiene también un componente de militarización. D) Muestra el entramado ético-político de esta lógica política y sus nuevas correlaciones filosóficas. Ya se ha comentado lo primero y lo último, conviene volver a los dos puntos intermedios que es por donde avanza el análisis de Hardt y Negri.

Podemos pues reconocer la fuente inicial e implícita del derecho imperial en términos de acción policial y de la capacidad de la policía para crear y mantener el orden<sup>411</sup>.

Estos serían los rudimentos jurídicos que estarían actuando: una forma de suspensión de la soberanía, que opera por un principio de excepción, pero un principio que no estaría legitimado en la decisión soberana, sino en la mantención de la paz y el orden, en relación a una idea justicia<sup>412</sup>. Aquí Hardt y Negri utilizan la expresión *policial*, para referirse a este nuevo orden, lo que además estrecha los vínculos con el planteamiento de Foucault<sup>413</sup>. Pero también muestra como progresivamente esta genealogía jurídica del Imperio tiende a coincidir con las formas de la policía y actúa jurídicamente por excepción. Es decir, algo que -con enormes diferencias, pero a pesar de ellas y junto con ellas-, conecta con la línea del diagnóstico de Agamben. A pesar de las enormes críticas que se pueden sostener contra el planteamiento de Agamben, y de las que yo mismo he sostenido, el asunto más robusto en su planteamiento sigue siendo el análisis del Estado de Excepción, no porque sea el paradigma biopolítico de la actualidad; sino porque, como muestran aquí Hardt y Negri, es una de sus líneas de desarrollo. El núcleo de la discusión, me parece, radica en dejar de pensar el problema en los límites de la tensión democracia-totalitarismo, de lo cual lo único que puede resultar, a la luz de lo anterior, es terminar diciendo que las democracias son tan totalitarias como los totalitarismos. De hecho, ésta es también la principal advertencia de Hardt y Negri cuando formulan el problema del Estado de Excepción y de la lógica policial<sup>414</sup>. Como último elemento hay que aclarar que

<sup>411</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 32.

<sup>412</sup> "No obstante, llegados a este punto, bien podemos preguntarnos si, en este contexto, es adecuado continuar empleando el término jurídico «derecho». ¿Cómo podemos llamar derecho (y específicamente derecho imperial) a una serie de técnicas que, fundadas en un Estado de excepción permanente y en un poder policial, reducen el derecho y la ley a una cuestión de mera efectividad?" NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 33.

<sup>413</sup> Es cierto que esta idea de lo policial no es la idea presentada por Foucault, aunque en cierto sentido podría devenir de ella. Por otra lado, también es cierto que en el lenguaje franco de las ciencias sociales el concepto de policía está mezclado entre la idea de una *ilimitación de gobierno* que sería la idea matriz de Foucault, con una idea más general de *aparatos represores y aplicación de disciplinas*, que es más bien una proyección de la idea de Foucault, e incluso con la idea más actual presentada por Rancière de *policía* como arte contrastiva de la política, arte gubernamental del orden en contraste a la acción del disenso.

<sup>414</sup> "Aun cuando el Estado de excepción y las tecnologías policiales constituyente un núcleo sólido y un elemento central del nuevo derecho imperial, este nuevo régimen nada tiene que ver con las jurídicas de la dictadura del totalitarismo que en otros tiempos y con bombos y platillos fueron descritos a fondo por tantos (¡en realidad demasiados!) autores". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 40.

Hardt y Negri ven este proceso como un proceso en curso; así como este fenómeno policial es un primer paso y no necesariamente un elemento definitivo, sino una primera expresión de formas de poder supranacionales que ponen en jaque las condiciones de la soberanía moderna, pero que al mismo no tiempo son más bien elementos circunstanciales que instituciones robustas, permanentes o indiscutibles<sup>415</sup>. Aquí es necesario decir todavía algunas palabras más. Pues este primer paso en definitiva desembocará en una propuesta que ve una guerra global como Estado de Excepción permanente; aunque esto no está tan claro en Imperio como en propuestas posteriores.

La noción de guerra va a ocupar un puesto mucho más central en los trabajos de Hardt y Negri posteriores a *Imperio*. Si bien en *Imperio* se menciona la ‘Guerra’, como un elemento que conduce a la formación de un poder supranacional militarizado, parece que es uno de los mecanismos del Estado de Excepción. Pero va a ganar más terreno e importancia progresivamente. Negri en el prefacio a *Guías, cinco lecciones en torno a Imperio*, aclara algunos pasos interesante. El texto, recopila conferencias y debates sobre el libro *Imperio*, evidentemente hechos con posterioridad a la publicación del mismo. Este segundo texto *Guías*, resulta particularmente útil para deslindar múltiples detalles. Respecto a la importancia creciente de la idea de guerra, el prefacio aclara:

La redacción de Imperio finalizó en 1997. Si se compara con la experiencia que tenemos de los acontecimientos políticos cotidianos, se advertirá que el libro no se ocupa de algunas cuestiones hoy fundamentales: por un lado la fuerte insistencia estadounidense sobre la unilateralidad de la acción imperial; por otro, el perfeccionamiento de los mecanismos de control que se extienden hacia la guerra y que en ocasiones le son inherentes. Guerra que en nuestros días constituye la soberanía, la política soberana, exactamente como ayer la componían la disciplina y el control, si nos atenemos a la tipificación foucaultiana del poder. En la actualidad, la guerra se adhiere por completo al cuerpo soberano, no es simplemente como el tercer estadio de un misil (después de la disciplina y el control), sino su integridad; es la envoltura de la muñeca rusa que contiene otras técnicas de mando. Éstos son elementos nuevos sobre los que deberemos interrogarnos si queremos mantener vivo el método y entender de qué modo y con qué tiene que confrontarse continuamente la subjetividad.<sup>416</sup>

En realidad el texto pareciera retroceder en algún sentido; nuevamente, lo importante es la soberanía, que se expresaría en la guerra y las formas de control que ésta lleva a cabo y que englobaría las disciplinas y el control. Además de una serie de precisiones sobre el método y la cronología<sup>417</sup> que necesariamente debo obviar para no distraer del problema de la guerra, vale

<sup>415</sup> “En este momento, el problema del nuevo aparato jurídico se nos presenta en su apariencia más inmediata: un orden global, una justicia -que aún son virtuales, pero que, sin embargo, ya están siendo aplicados”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 34.

<sup>416</sup> NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 12.

<sup>417</sup> Esta serie de declaraciones sobre el método, y particularmente sobre la actualización que requeriría Imperio son fundamentales para entender el modo de recepción del trabajo foucaulteano por parte de Negri. En primer lugar, un dato cronológico importante. *Imperio*, estaría terminado para 1997, es decir, algunos años después de las escuetas formulaciones de Deleuze sobre *la sociedad de control*, a las que se alude en Imperio, a las que Hardt hace algunas referencias en solitario y Negri atestigua en una entrevista con Deleuze, algo anterior al célebre y

la pena formularse algunas preguntas ¿Podría esbozarse entonces una ‘sociedad de guerra’ como antes se echaba mano a la sociedad de control, reemplazo de las sociedades disciplinarias? Se trataría de algo bastante grueso en el caso que la respuesta fuese positiva; pues la lógica imperial revelaría su rostro más allá de cualquier maquillaje, su identificación con la guerra, o al revés como propone Negri, la muñeca rusa capaz de envolver las lógicas anteriores. Si bien Hardt y

---

breve texto del francés *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. Esto es importante, pues la referencia directa al modelo de control, parece remontarse mucho más a Deleuze que al propio Foucault, al menos como está presentado en *Imperio*. En segundo lugar, la fecha es posterior dos años a la publicación de *Homo Sacer I, el poder soberano y la nuda vida*, de Agamben, donde también se señala esta idea de la sociedad de control. Ambos asuntos son importantes, pues en Imperio Negri y Hardt caracterizan el Imperio justamente como “la sociedad de control a nivel mundial”, pero en las anteriores afirmaciones pareciera que tal comprensión debiera ser actualizada proponiendo la *Guerra* como el modelo de poder predominante. En segundo lugar, Agamben había emparentado la idea de control, o la de una sociedad de control con los rasgos autoritarios, o totalitarios de las democracias contemporáneas, toda vez que *el campo de concentración es el paradigma biopolítico de la actualidad*. En cierto sentido, predominantemente la propuesta de Deleuze, pero también la propuesta de Agamben sobre la sociedad de control y su caracterización, están presentes en Imperio, pues en tal libro, el Imperio es la sociedad de control mundializada, que aparece como una sofisticación de los rasgos disciplinarios y autoritarios, proyectados a nivel mundial, aunque en efecto, con presencia de otros rasgos más específicos de la fase actual del capitalismo avanzado y en vías de mundialización. La mundialización equivaldría ahí a la imagen del “gran encierro”. Estos datos cronológicos son importantes para leer la forma de recepción de Negri, respecto al trabajo de Foucault sobre el poder, particularmente porque esta fecha 1997, es bastante anterior a la publicación de *Seguridad, Territorio, Población*, y *El nacimiento de la biopolítica*, ambos cursos fundamentales para comprender la propuesta de Foucault, sobre una posible salida de las sociedades disciplinarias y la concreción de un nuevo modelo de poder, sobre los andamios de las antiguas sociedades disciplinarias y del poder soberano. Es decir, ambos cursos son fundamentales para entender el problema del biopoder. La distancia de Agamben y Negri, respecto a estos cursos, incluso la del propio Deleuze, muestran que las formulaciones sobre el problema del control y del biopoder, son, en cierto sentido, intuitivas y en cierto sentido “a tientas”. Más que en Foucault, que efectivamente no propone el problema de las sociedades de control al menos de este modo, estas intuiciones se basan en Deleuze, y asumen un camino propio. Por otra parte, la propuesta de actualización del modelo de control, por el modelo de la guerra, no hace sino reforzar la hipótesis anterior puramente cronológica; pues al menos el nacimiento de la Biopolítica, y en cierto sentido ya *Seguridad, Territorio, Población*, muestran que el modelo del biopoder es altamente flexible y está sometido al cambio, por lo cual se vuelve en cierto sentido poco fructífero centrar la mirada en las formulaciones contingentes del mismo, como en este caso serían el control y la guerra, y por el contrario el esfuerzo debe centrarse en las condiciones estructurantes de este biopoder, que es un asunto en buena medida intocado, aunque Foucault entregó algunas pistas para ello. Lo que, por otra parte, resulta muy interesante es esta propuesta de actualización es la figura de la muñeca rusa, pues termina de aclarar un asunto que en Imperio no estaba muy claro, y en el que Agamben directamente se equivoca. Me refiero al problema de la salida de las sociedades disciplinarias y su reemplazo. La figura de la muñeca rusa, donde la Guerra incluye el control y las disciplinas es adecuada para mostrar la superposición de los andamiajes del poder. El biopoder, en efecto, no acaba con el poder soberano, ni la biopolítica destruye la anatomopolítica disciplinaria; sino que se trata de una estrategia nueva, con sus propios dispositivos e interfaces, pero que interactúa superponiéndose a las estrategias anteriores. La figura de la muñeca rusa, muestra que el esfuerzo no debe centrarse en considerar cuál sería el paradigma o la matriz de análisis del biopoder; sino entender el diagrama completo en el que se montan de diversas formas las estrategias del biopoder y el poder soberano, las estrategias disciplinarias, de control y regulación, la anatomopolítica y al biopolítica, la razón de Estado y la razón gubernamental. En cierto sentido, ni el control, ni el campo de concentración, ni el Imperio, ni la Guerra dan cuenta en forma única de esta superposición que constituye la ontología del presente. Tal ontología requiere un acercamiento y un método que pueda dar cuenta del diagrama, las superposiciones y los desplazamientos.

Negri no han llegado a ocupar la fórmula *sociedad de guerra*, al parecer la idea se vuelve cada vez más predominante a partir del texto *Multitud* que Hardt y Negri publican en 2004. De hecho, se llega a identificar la enorme presencia de conflictos armados de distinto tipo algunos declarados y otros latentes con una situación de guerra global y de excepción permanente.

Sin embargo, el concepto jurídico por sí solo no nos brinda una base adecuada para entender el nuevo estado de guerra global. Es preciso relacionar ese «Estado de Excepción» con otra excepción, la excepcionalidad de Estados Unidos como la única superpotencia hegemónica. La clave para la comprensión de nuestra guerra global reside en la intersección de esas dos excepciones<sup>418</sup>.

Hardt y Negri proponen cruzar la idea de Estado de Excepción de la ‘tradición germana’, es decir el tratamiento jurídico del Estado de Excepción como suspensión de la ley o primacía del soberano por sobre la ley<sup>419</sup>, con otro tipo de excepcionalidad que ya no es jurídica sino que refiere al poderío material, tanto económico como militar, y que refiere a la posición privilegiada y excepcional que tiene Estados Unidos en la nueva formación imperial. No se puede dejar de mencionar que en términos de diagnóstico al menos esto vuelve a conectar con la idea del Estado de Excepción permanente presentada por Agamben. Pero en este caso tal Estado de Excepción no se verifica a través de la condición jurídica de campo de concentración; sino en la guerra como instrumento privilegiado del biopoder.

La guerra se ha convertido en un régimen de biopoder, es decir, en una forma de dominio con el objetivo no solo de controlar a la población, sino de producir y reproducir todos los aspectos de la vida social. Esa guerra acarrea la muerte pero también, paradójicamente, debe producir la vida. Esto no significa que se haya domesticado la guerra, ni atenuado su violencia, sino más bien que la vida cotidiana y el funcionamiento normal del poder se han impregnado de la amenaza y la violencia bélicas<sup>420</sup>.

Este tema de la Guerra tiene ciertas complejidades y también aciertos. Resulta fundamental el problema de la militarización. Aunque en general el problema no es únicamente jurídico. Por otra parte se tiende a homologar demasiado lo jurídico y lo político. Hasta aquí la primera genealogía que propone Hardt y Negri y que puede considerarse un especie de genealogía jurídica de algo que está en proceso y que usando la expresión de los autores puede calificarse más bien como un tránsito de la soberanía a una forma de poder supranacional. De aquí en adelante se opera un giro interesante y que Hardt y Negri consideran una segunda genealogía que atestigua el mismo tránsito, pero ya no en términos jurídicos.

<sup>418</sup> HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Trad. Juan Antonio Bravo. Debate, Barcelona, 2004. pp. 28-29.

<sup>419</sup> “El «Estado de excepción» como concepto de la tradición jurídica germánica se refiere a la suspensión temporal de la Constitución y de las garantías jurídicas, de manera semejante a los conceptos de Estado de sitio y poderes de emergencia en las tradiciones francesa e inglesa. Una larga tradición de pensamiento constitucional argumenta que en tiempos de grave crisis y de peligro, por ejemplo en tiempos de guerra, se debe suspender temporalmente la Constitución y conferir poderes extraordinarios a un ejecutivo fuerte, o incluso a un dictador, con objeto de proteger a la república”. HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 28.

<sup>420</sup> HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 34.



## 5.2.2. Una geografía del mercado mundial

Los conceptos jurídicos y los sistemas jurídicos siempre se refieren a algo más que sí mismos. A través de la evolución y el ejercicio del derecho, apuntan a la condición material que define su ascendiente sobre la realidad social. El análisis debe descender ahora al nivel de la materialidad e investigar allí la transformación material del paradigma de dominio. Tenemos que descubrir los medios y las fuerzas que producen la realidad social, así como las subjetividades que la animan<sup>421</sup>.

Hay que leer aquí una toma de distancia de Agamben en varios niveles. El primero consiste en que el análisis jurídico no es suficiente para caracterizar el imperio; sino que se requiere un análisis de la “producción biopolítica” o de las condiciones materiales de desarrollo del Imperio, que aquí se caracterizan de manera especialmente económicas. Esta toma de distancia también se verifica respecto a la noción de “nuda vida” que resulta inviable en el imperio, toda vez que los sujetos nunca están desnudos; sino por el contrario, vestidos o caracterizados por las condiciones de producción.

No hay nada, ninguna «vida al desnudo», ningún punto de vista externo que pueda plantearse fuera de este campo atravesado por el dinero; nada escapa al dinero. La producción y la reproducción visten ropas monetarias: en realidad, en el escenario global, toda figura biopolítica lleva puesto un atavío monetario.<sup>422</sup>

En términos de acercarse a la noción de biopolítica hay pasos importantes; pues aquí el problema del biopoder del imperio no apela sólo a la totalización de las relaciones sociales; asunto que como ya se ha visto, mantiene bastante oscuridad. Aquí se dirige la problemática biopolítica a un asunto privilegiadamente económico, y en específico a través de las formas de producción de las empresas transnacionales<sup>423</sup>, que se aprecian como el agente principal que actúa sobre las condiciones de las poblaciones y la caracterización de sus modos de vida y subjetividad<sup>424</sup>. En realidad el imperio sería más que una nueva jurídica, una nueva geografía económica, la geografía del mercado mundial.

<sup>421</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 37.

<sup>422</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 45.

<sup>423</sup> “Las enormes empresas transnacionales construyen el tejido conectivo fundamental del mundo biopolítico en muchos sentidos importantes. En realidad, el capital siempre se organizó con vistas a extenderse a toda la esfera global, pero sólo en la segunda mitad del siglo XX, las grandes empresas industriales y financieras, multinacionales y transnacionales comenzaron realmente a estructurar biopolíticamente los territorios del globo”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 45.

<sup>424</sup> “Los grandes poderes industriales y financieros producen, entonces, no sólo mercancías, sino también subjetividades. Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos inertes, lo que equivale a decir que producen productores. En la esfera biopolítica, la vida debe trabajar para la producción y la producción para la vida”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 45.

... son empresas que estructuran y articulan directamente los territorios y las poblaciones. Tienden a convertir los estados-nación en meros instrumentos que registran los flujos de mercancías, de monedas y de poblaciones que aquellas ponen en movimiento. Las empresas transnacionales distribuyen directamente la fuerza laboral en los diversos mercados, asignan funcionalmente los recursos y organizan jerárquicamente los diversos sectores de la producción mundial. El complejo aparato que selecciona las inversiones y dirige las maniobras financieras y monetarias determina la nueva geografía del mercado mundial o, dicho de otro modo, la nueva estructura biopolítica del mundo.<sup>425</sup>

En efecto, esta parece una formulación mucho más clara de la biopolítica como geografía económica del mundo. Hay que recordar que aquí sólo se está describiendo un proceso de constitución - o una genealogía como la han llamado Hardt y Negri-, proceso de hecho paralelo al proceso jurídico anterior, al proceso que se atestiguaba con los organismos internacionales. A pesar de eso lo que se describe, no es sólo una realidad pasada; sino un proceso efectivo en la actualidad, e incluso quizás mucho más notorio que al comenzar la primera década el siglo cuando Hardt y Negri publicaron *Imperio*. Un proceso tan efectivo como dramático en los últimos años. De hecho, me parece que entre las diversas propuestas para entender en la actualidad la biopolítica, esta geografía del mercado mundial (o en vías de mundialización aún, para ser precisos) es definitivamente la que más me convence como proyecto. Pues se está verificando como decían Hardt y Negri “*ante nuestros ojos*”, y se está realizando a través de una reestructuración monumental del capitalismo, quizás de un volumen inédito y que probablemente marcará todo el siglo XXI, como un siglo biopolítico, a menos que el rumbo histórico cambie drásticamente. Sin embargo, aquí hay que hacer notar un aspecto especialmente extraño, sin duda uno de estos efectos anómalos que se producen con la dislocación editorial, que he explicado al comenzar la investigación. Pues en efecto, como he tratado antes, éste es también el rumbo señalado por Foucault especialmente en *El nacimiento de la biopolítica*. Más aún, Foucault no se conforma con señalar procesos generales de las transnacionales, sino que repasa eventos específicos de esta reconversión, a modo de ejemplo: las primeras formulaciones ordoliberales de la década de 1930, el trabajo del comité científico en la Alemania de postguerra en 1948, y la influencia en la reconstrucción, las reconversiones ideológicas de la Social Democracia, la Democracia Cristiana y hasta el Partido Socialista en 1968; luego la influencia de esto en la escuela de Chicago, el nacimiento de toda una nueva oleada de teóricos “anarcocapitalistas” y la influencia del monetarismo derivado de tales posturas en los gobiernos de Reagan y Thatcher, que son incluso contemporáneos al planteamiento es decir de la segunda mitad de la década de 1970. Recuerdo estos ejemplos para graficar con mayor claridad la anomalía que a continuación paso a testimoniar.

En la década de 1970, Foucault sostuvo en varios trabajos que no es posible comprender el paso del Estado «soberano» del antiguo régimen al Estado «disciplinario» moderno, sin tener en cuenta en qué medida el contexto biopolítico fue progresivamente puesto al servicio de la acumulación capitalista...

<sup>425</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 45.

Lo que Foucault se propuso entonces fue volver a situar el problema de la reproducción social y todos los elementos de la llamada superestructura dentro de la estructura material fundamental y definir este terreno no sólo en términos económicos, sino también en términos culturales, corporales y subjetivos. Podemos comprender pues hasta qué punto Foucault perfeccionó e hizo realidad su concepción del todo social cuando, en una fase ulterior de su obra descubrió los lineamientos emergentes de la sociedad de control como una figura del poder que actuaba en la totalidad biopolítica de la sociedad... en realidad, si, llegados a este punto, tuviéramos que preguntar a Foucault quién o qué dirige el sistema o, más precisamente, quién es el bios, su respuesta sería inefable o inexistente. Lo que finalmente Foucault no logró comprender fue la dinámica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica.<sup>426</sup>

Veo en lo anterior tres pasos. Primero, Hardt y Negri enfatizan la relación que Foucault había establecido entre biopoder y capitalismo. En la interrupción que he hecho, citan la conferencia de 1974, *El nacimiento de la medicina social*. En segundo lugar, Hardt y Negri reconstruyen – acertadamente, según mi opinión–, los giros argumentales que llevaron a Foucault a plantear el problema del biopoder como una dinámica distinta a la de las disciplinas y a situar el problema en *“la estructura material fundamental y definir este terreno no sólo en términos económicos, sino también en términos culturales, corporales y subjetivos”*. Pero en tercer lugar, y sin explicación razonable contradicen completamente lo anterior: *“Foucault no logró comprender la dinámica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica”*. En el lugar que he suspendido la cita hacen alguna alusión general a la epistemología estructuralista<sup>427</sup> como causa explicativa de

<sup>426</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, pp. 41-42.

<sup>427</sup> Este tipo de explicación por filiación estructuralista, parece ser un lugar común al momento de explicar las paradojas de Foucault. En realidad es una explicación de poco valor conceptual. Hardt y Negri se atreven a ponerla por escrito, pero es sorprendentemente recurrente. En primer lugar porque la idea misma de estructuralismo resulta confusa y se mueve entre dos acepciones generales. 1) Como toda derivación de la propuesta lingüística que entiende como fenómeno básico del lenguaje la existencia de un significado y un significante. 2) Como un conjunto de teorías de diverso tipo (sociología, psicoanálisis, teoría literaria, antropología, economía, etc.) que aceptaban como elemento común, la existencia de estructuras invariantes de explicación. Esta segunda acepción incluiría también la estructura significante-significado; pero no como la estructura principal; sino como una estructura entre otras estructuras invariantes de explicación que se presentan como válidas para todo sujeto y cultura (Edipo, Principios de placer y realidad, Prohibición del incesto, Mito del origen, teoría de los sistemas sociales, etc.). Es interesante, a pesar de todo, que este tipo de explicación por derivación o filiación estructuralista del tipo: ‘Foucault piensa esto porque es estructuralista’, o ‘no pudo salir del estructuralismo’ se acompañe de cierta nebulosa, en este caso ‘su respuesta sería inefable o inexistente’. Es cierto que muchas de las respuestas de Foucault en muchos casos son bastante inciertas; pero esto es precisamente lo contrario al estructuralismo. Si algo caracteriza al estructuralismo es que siempre tiene una respuesta clara y universalizable para explicar fenómenos completamente diversos: ‘todos los traumas remiten a la infancia y se explican por la estructura parental’; ‘todas las sociedades primitivas elaboraron mitos’, ‘la educación es una función de reproducción social presente en todas las sociedades’, ‘todo signo remite a un significado’, etc. Finalmente es notorio que, como aquí hacen Hardt y Negri, se sitúe a Deleuze como postestructuralista al mismo tiempo que se afirma el estructuralismo de Foucault. *“En cambio, Deleuze y Guattari nos presentan un enfoque del biopoder propiamente postestructuralista que renueva el pensamiento materialista y se asienta sólidamente en la cuestión de la producción del ser social. La obra de Deleuze y Guattari desmitifica al estructuralismo y a todas las concepciones filosóficas, sociológicas y políticas que hacen de la rigidez del marco epistemológico un punto de referencia ineludible”*. HARDT, Michael; NEGRI,

que a pesar del descubrimiento del biopoder, Foucault no llegara a comprender la *dinámica real de la producción biopolítica*. En este punto es preciso aclarar que hay muchas críticas legítimas a las propuestas de Foucault. No se trata de tomar distancia o adherir completamente a las propuestas del francés, como cualquier investigación sus trabajos sobre el biopoder tienen aportes y límites. Ahora bien lo que parece extraño es que se afirme por una parte que Foucault condujo el análisis a las condiciones materiales y a reglón seguido se afirme lo contrario, que en realidad no comprendió precisamente esa esfera, la de la producción biopolítica.

Es necesario decir que tanto el análisis de los procesos de las compañías transnacionales, como este pasaje crítico muestran la ausencia de *Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica* en el planteamiento de Hardt y Negri; pues más allá de la innegable existencia de transnacionales, el elemento fundamental es el surgimiento de una racionalidad política expansiva que tiene como elemento configurador el mercado. El problema de fondo no es la existencia de empresas transnacionales; sino que la condición empresarial se haga extensiva a los Estados y a la vida de los sujetos, que se totalice como racionalidad política y naturalice toda la realidad social como realidad económica. Como se puede apreciar, las propuestas de Hardt y Negri son convergentes en este punto con la genealogía del neoliberalismo y el análisis de la Razón Gubernamental, propuestos por Foucault. Incluso es posible especular sin demasiado riesgo, que el contacto entre ambos planteamientos haría pasar el análisis de Hardt y Negri a una nueva etapa y, al mismo tiempo, esto es síntoma de la falta de tal encuentro. Una omisión particularmente interesante es el análisis que Foucault realiza sobre las transformaciones del

---

Antonio. *Imperio*, p. 42. Me parece que el ensayo que escribio Foucault sobre Deleuze "*Theatrum Philosophicum*" debiera ser suficiente antídoto, en cualquier caso el primero con derecho a interpretarse a sí mismo es el propio Foucault y me parece que sus palabras en la lección inaugural del Colegio de Francia son contundentes: "*En todo caso, una cosa al menos debe señalarse: el análisis del discurso así entendido no revela la universalidad de un sentido, saca a relucir el juego de la rareza impuesta con un poder fundamental de afirmación. Rareza y afirmación, rareza, finalmente, de la afirmación, y no generosidad continua del sentido, ni monarquía del significante. Y ahora, que los que tienen lagunas de vocabulario digan —quizás porque les suena bien— que se trata de estructuralismo*". FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Tusquets, Buenos Aires, 1992. p. 57. También en la entrevista con M. Fontana "*No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo importante es no hacer con el acontecimiento lo que se hizo con la estructura...*". FOUCAULT, Michel. *Verdad y poder*. En «Estrategias de poder». Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela Paidós, Barcelona, 1999, p. 45. Y luego en el ciclo de conferencias *La verdad y las formas jurídicas*, ante una pregunta de Lima "*El estructuralismo consiste en seleccionar conjuntos de discursos y tratarlos únicamente como enunciados, buscando sus leyes de paso, de transformación, los isomorfismos que existen entre estos conjuntos de enunciados. Esto no es lo que me interesa*". FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. En «Estrategias de poder». Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela Paidós, Barcelona, 1999, p. 271. Sólo para apuntar donde el asunto parece más evidente "*Abro un paréntesis para recordar que todo lo que intento decir, que todo lo que Deleuze, con mucha más profundidad, mostró en su Anti-Edipo, forma parte de un conjunto de investigaciones que no tienen nada que ver, al contrario de lo que dicen los periódicos, con lo que tradicionalmente se denomina «estructura». Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni yo hacemos nunca análisis de estructura, no somos en absoluto «estructuralistas*». FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, p. 185-186. Sería poco elegante continuar con la enumeración; pero tengo a la vista al menos unos cuantos pasajes del mismo tenor, en distintos trabajos de Foucault.

mercado del trabajo a través de la idea de capital humano de Gary Becker<sup>428</sup>; idea que sería fundamental para retomar el problema del trabajo inmaterial, que Hardt y Negri ven como uno de los pilares conceptuales de las propuestas de Imperio. La presencia de las propuestas de Foucault en Imperio no pueden observarse sin este juego curioso de un gran énfasis en algunos conceptos, por un lado; y grandes omisiones, por otro.

Con todo, Hardt y Negri declaran expresamente que su propia propuesta debe comprenderse a partir de tres fuentes conceptuales. En primer lugar de la propuesta de Foucault respecto al biopoder, y aquí Negri acentúa más que la diferencias con el poder soberano, las distancias con la sociedad disciplinaria. La segunda fuente es la idea de Sociedad de control, que le adjudica a Deleuze y Guattari<sup>429</sup>. Esto explica que vea el biopoder en contraposición o como desplazamiento de la sociedad disciplinaria, lo cual es de todos modos correcto; aunque la interpretación de la sociedad de control sea especialmente policial y normalizadora<sup>430</sup>. En tercer lugar, la perspectiva del “trabajo inmaterial” que adjudica a una serie de autores italianos que no nombra de manera precisa en el texto; pero que en la notas remite a ciertas compilaciones dirigidas por Michael Hardt, Paolo Virno y Christian Marazzi.

De este modo, el último componente de esta genealogía, es un elemento que se relaciona con el trabajo inmaterial, aunque debe tratarse de manera específica y consiste en una forma de producción de lo simbólico que une la producción material e inmaterial con la producción de subjetividad.

Un lugar en el que deberíamos situar la producción biopolítica del orden es en los nexos inmatriciales de la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico, desarrollados por las industrias de las comunicaciones.<sup>431</sup>

Se trata de la legitimación del imperio a partir de las nuevas estrategias de comunicación, lo que podría enlazarse con el asunto de los regímenes de veridicción en *El Nacimiento de la biopolítica*, aunque en Imperio, el desarrollo del asunto es más bien incipiente y se dirige a los medios de comunicación y las formas de colonización moral de las organizaciones transnacionales, que

<sup>428</sup> Foucault tratara sobre el asunto en tres lecciones distintas. Primero extensamente en la lección del 14 de marzo de 1979, luego ahondará el asunto aunque menos extensamente en la lección siguiente del 21 de marzo, y finalmente volverá sobre algunos ejemplos en la lección del 28 de marzo. Ver respectivamente FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 255-271, 290-298, 306-310.

<sup>429</sup> “Lo que Foucault construyó implícitamente (y Deleuze y Guattari hicieron explícito) es, entonces, la paradoja de un poder que, mientras unifica y envuelve dentro de sí a cada elemento de la vida social, en ese mismo momento revela un nuevo contexto, un nuevo medio de máxima pluralidad e incontestable singularización”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 26.

<sup>430</sup> “La sociedad de control, por lo tanto, puede ser caracterizada por una intensificación y generalización de los aparatos normalizadores del disciplinamiento, que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, en contraste con la disciplina, este control se extiende muy por fuera de los sitios estructurados de las instituciones sociales, por medio de redes flexibles y fluctuantes”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 25.

<sup>431</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 46.

Hardt y Negri ven como la lógica fundamental de la intervención. Y que se muestra más evidentemente a través del síntoma de producción de verdad.

Sin embargo, contrariamente a lo que sugerirían muchos estudios posmodernos, la máquina imperial, lejos de eliminar la narrativa rectoras, en realidad las produce y reproduce (la narrativas rectoras ideológicas, en particular) con el fin de validar y celebrar su propio poder. En esta coincidencia de producción a través del lenguaje, la producción lingüística de la realidad, y el lenguaje de la autovalidación estriba una clave fundamental para comprender la efectividad, la validez y la legitimación del derecho imperial.<sup>432</sup>

Este es un tema interesante, toda vez que cierto diagnóstico unilateral sobre las formas de la verdad en el actual contexto cultural, apela a la caída de los metarrelatos, las filosofías de la historia y las ideologías; cuando son evidentes los indicios y los dispositivos de producción de verdad, generación de relatos y elementos ideológicos de legitimación de la distribución del poder, del modelo económico, del modelo institucional, entre otros. Este también sería un tema que crecería sin duda al contacto de *El Nacimiento de la biopolítica*, en particular de lo que he comentado bajo la idea de *régimen de veridicción*.

De este modo quedan señalados los dos procesos de emergencia o surgimiento del imperio. En primer lugar un proceso jurídico que se verifica como esbozo en los organismos internacionales; pero sobretudo en una evolución de las relaciones jurídicas internacionales en la lógica de la defensa, la intervención y los estados de excepción, particularmente la noción de guerra. En segundo lugar la genealogía de la producción biopolítica, que pasa por la producción de la vida social como totalidad económica, política y cultural –siguiendo esta particular forma de entender la biopolítica que Hardt y Negri han propuesto–; esto se verificaría en las transformaciones de la estructura económica, en la circulación global de la producción –el problema de la globalización del consumo y de la inversión no parece ser tan relevante para Hardt y Negri–, y también en la producción de subjetividad a través de la producción de las industrias culturales. En medio de esto, Hardt y Negri aprovechan de aclarar al menos tres de sus fuentes teóricas importantes para la construcción de la categoría. Foucault con la noción de biopoder, Deleuze y Guattari con la noción de sociedad de control y la noción de trabajo inmaterial, evidentemente, estas fuentes requieren adaptaciones y reelaboraciones. Con este trazado se puede a continuación analizar los rasgos característicos del imperio, que nos interesan en cuanto ‘Imperio’ sería la forma de acción de la biopolítica en el contexto de la globalización.

<sup>432</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 47.

### 5.3. Biopolítica como producción de la vida social

El concepto de biopolítica parece tener dos sentidos primordiales en las propuestas de Hardt y Negri, ninguna de estas acepciones han sido tratadas por Foucault; sino que más bien son elaboraciones propias de estos autores. En cierto sentido, esto muestra que el vínculo con las propuestas foucaulteanas, al menos en esto, sería más bien léxico que conceptual. Un asunto no menor para la presente investigación; toda vez que, algunas de las principales hipótesis para explicar la tan variopinta diáspora conceptual en torno a la biopolítica, se relacionan con la distinción entre los acercamientos más bien léxicos, que apuestan por asumir el ‘lenguaje’ utilizado por Foucault, y aquellos otros acercamientos no sólo léxicos, sino también conceptuales, es decir que apuestan por asumir el ‘discurso’ de Foucault. *La semántica biopolítica actual* está en cierto sentido compuesta por enfoques que se acercan a un modo u al otro. Evidentemente no se trata de procesos mecánicos que permitan distinguir a un autor en un solo tipo de acercamiento, más bien el asunto aparece algo mezclado. Pero en cuanto a Hardt y Negri, al menos en las acepciones que entregan al término biopolítica la distancia conceptual con Foucault es notoria. La primera de estas acepciones es entender *biopolítica como producción de la vida social*, y esto implica una especie de fusión o al menos creciente indistinción entre lo económico, lo social y lo cultural. La segunda, es entender biopolítica como la posibilidad de una política conducida por la vida social. Ambos sentidos son un poco oscuros y merecen algún comentario; así que partiré con la idea de que biopolítica sería la producción de la vida social.

El capital parece tener que vérselas con un mundo uniforme o, en realidad, con un mundo definido por nuevos y complejos regímenes de diferenciación y homogeneización de territorialización y reterritorialización.

En la posmodernización de la economía global, la creación de la riqueza tiende aún más hacia lo que llamaremos la producción biopolítica, la producción de la vida social misma, un proceso en el cual cada vez más lo económico, lo político y cultural se superponen e invierten recíprocamente<sup>433</sup>.

Esta es la primera ocasión en que Negri menciona el concepto de *biopolítica* en relación al imperio. Lo biopolítico aparece como una caracterización del *imperio*; por tanto se trata de una condición adjetival y derivada. El concepto clave es el de *imperio*, lo biopolítico aquí debe ser entendido como una condición del imperio, que es la categoría central. Por otra parte, aquí lo biopolítico aparece relacionado a la vida social. La biopolítica sería sinónimo de una cierta totalización de las relaciones sociales. Por esta razón, es que la biopolítica es presentada por Negri, como *"la producción de la vida social misma"*. Tal producción de la vida social implica la superposición, e incluso la identificación de lo económico, lo político y lo cultural. Se trata de una concepción interesante aunque curiosa de lo biopolítico; puesto que, lo biológico como aspecto central de definición de la biopolítica, que parece ser el elemento fundamental tanto en Esposito como en Agamben; aquí no aparece. Es una idea compleja, en cierto sentido mantiene la metáfora del cuerpo social, pues habla de “vida social”; pero también liga directamente este

<sup>433</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Barcelona, 2002, p. 15.

proceso con los del capital, que me parece un asunto fundamental en el planteamiento de Foucault, y que, sin embargo, suele ser poco tomado en cuenta por Agamben y Esposito. Además, aprovechan Hardt y Negri de entregar una característica esencial del proceso de globalización. No se trataría de una realidad unificante o unificada; sino de una nueva relación con lo heterogéneo y la diferencia. Vuelvo sobre la idea de *producción de la vida social*. Se trata de una fórmula algo oscura, aunque si se le entiende en relación con lo planteado por Foucault en *Seguridad, Territorio, Población y El Nacimiento de la biopolítica*, gana bastante en claridad. No se puede asegurar que Hardt y Negri tuviesen esto a la vista; pues hay que recordar que los dos cursos de Foucault mencionados se publicaron con posterioridad a *Imperio*.

No obstante, esta idea de *totalización de la vida social*, tiene sentido al menos respecto a lo que presentaba Foucault en dos direcciones. Por una parte, en cuanto a que Foucault señala la dirección biopolítica como una forma de poder sobre la población, y por tanto, como una forma de poder que tiende a lo global; a regulaciones globales, a intervenciones ambientales, entre otras. Desde este punto, por ejemplo, Foucault pasa a explicar la idea de marco en el ordoliberalismo alemán. En segundo lugar, porque Foucault enfatiza especialmente los aspectos económicos como forma de poder biopolítico, y en particular, señala *la extensión de la racionalidad de mercado al conjunto social* como uno de los principales fenómenos biopolíticos en el escenario neoliberal, en este caso, propuesto por el neoliberalismo norteamericano. De este modo, aun cuando, hay muchos indicios que apuntan a que Hardt y Negri no conocían estos planteamientos de Foucault, esta forma de entender la biopolítica como *producción de la vida social*, no parece tan alejada de algunas de las vías de análisis que Foucault dio al problema, particularmente cuando se centró en los dispositivos biopolíticos más actuales; aunque de todos modos sería una proyección.

...el dominio del imperio, opera en todos los registros del orden social y penetra hasta las profundidades del mundo social. El imperio no sólo gobierna a un territorio y a una población, también crea el mundo mismo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, además de gobernar directamente toda la naturaleza humana. El objeto de su dominio es la vida social en su totalidad; por consiguiente, el imperio presenta la forma paradigmática del biopoder<sup>434</sup>.

Aquí el asunto parece aclararse un poco más, el imperio presenta la forma del biopoder; pues a diferencia del poder soberano 'clásico', produce y administra la totalidad de la vida social. Aquí Hardt y Negri ponen en juego una idea interesante, el imperio *crea el mundo mismo que habita*. Ya Foucault había reparado en la capacidad creativa o productiva del biopoder en la fase neoliberal, incluso recalcando su capacidad utópica; pero aquí se trata de la creación de un mundo. Una idea paralela quizás a la de Jean-Luc Nancy que la ha explicado más detalladamente. El concepto de mundo implica la totalidad de lo real, de los procesos de producción e incluso de imaginación. Es un concepto totalizante y siempre virtual. Así pensado, en rigor nunca ha existido un mundo sino hasta hoy, hasta este mundo, esta forma

<sup>434</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 16.



particular de mundialización que el capitalismo actual impone<sup>435</sup>, y que en cualquier caso es un mundo en formación. Por otra parte no puedo dejar de reparar en la expresión forma *paradigmática del biopoder*; aunque aquí tenga una formulación más ‘inocente’; pero refleja una tendencia general de esta primera recepción de los discursos sobre el biopoder a generar teorías unificantes. Como se atestiguará, el paradigma del biopoder en la actualidad se ha propuesto para el campo de concentración, para la esclavitud, para la inmunidad y en este caso para el imperio o la soberanía imperial. Me parece que pese a los aportes de todas estas propuestas hay que mantener distancia de esta tendencia a buscar formas paradigmáticas.

La sociedad, absorbida dentro de un poder que se extiende hasta los ganglios de la estructura social y sus procesos de desarrollo, reacciona como un solo cuerpo. El poder se expresa pues como un control que se hunde en las profundidades de las conciencias y los cuerpos de la población y, al mismo tiempo, penetra en la totalidad de las relaciones sociales<sup>436</sup>.

Parece un rasgo común a toda la primera recepción de los discursos sobre el biopoder, Agamben, Esposito, Hardt y Negri, cada cual a su modo proponen un paradigma una teoría englobante. Es un elemento interesante, aunque necesariamente no estoy de acuerdo con este tipo de propuestas. Quisiera decir algunas cosas sobre esto. Como es de amplio conocimiento, Hardt y Negri acumulan un verdadero record de críticas, pero especialmente Negri, pues parece común atribuirle *Imperio* sólo a Negri. En primer lugar, me parece que las propuestas filosóficas tiene límites y obstáculos, como aportes y sugerencias, algunas más de lo uno, algunas más de lo otro. Pero en cualquier caso, es una pérdida de tiempo y hasta un signo de mediocridad dedicarse exclusivamente a buscar “fallas”. En segundo lugar, creo que plantear críticas en términos de “errores” es destemplado. Sin duda hay muchas distancias que tomar pero se tratan más bien de disputas. Dicho esto, una de las críticas comunes que se realizan a Negri es sobre su supuesto post-estructuralismo, sobretudo en relación a la posibilidad de renovación de un proyecto intelectual crítico, o como se decía hasta hace poco ‘comprometido’. Pues bien, más allá del uso de cierto léxico foucaulteano y de una relación más fuerte con el pensamiento de Deleuze y Guattari, no veo el post-estructuralismo. Por el contrario *Imperio*, y *Multitud* son trabajos gigantescos, no sólo por el grosor en páginas; sino porque son proyectos omnicompresivos, teorías englobantes, que intentan describir, el nuevo modelo de soberanía, es

<sup>435</sup> De este modo entiendo el título *creación del mundo o mundialización*. Es decir, que la mundialización es en efecto la creación del mundo. Por eso no puede apelarse a ninguna de las nociones anteriores posibles de ordenación y sentido del mundo, cosmos, paraíso; el mundo de la mundialización, es el único mundo. No hay un mundo anterior, sólo los pedazos de un mundo hipotético al que apelan las ideas de *mundus*, *cosmos*, *físis*. “*Ya no hay más mundo: ni más mundus, ni más cosmos, ni más ordenación compuesta y completa en el interior o desde el interior de la cual encontrar lugar, abrigo y las señales de una orientación. Más aun, ya no contamos más con el ‘aquí abajo’ de un mundo que daría paso hacia un más allá del mundo o hacia un otro mundo. No hay más Espíritu del mundo, ni historia para conducir delante de su tribunal. Dicho de otro modo no hay más sentido del mundo*” NANCY, Jean-Luc. *La creación del Mundo o la mundialización*. Trad. Pablo Perera. Editorial Paidós. Barcelona, España. 2003. p. 17. Así, este nuevo –este único o primer- mundo sólo puede entenderse en su condición despojada de sentido, como la condición de sentido posible.

<sup>436</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 39.

decir, todo lo contrario a una perspectiva post-estructuralista. Se trata de un rasgo común, como he dicho, a toda esta primera recepción y probablemente uno de los elementos principales sobre los que sondear otros rumbos. Es evidente que ya en *Imperio* y luego con enorme claridad en *Common Wealth* Hardt y Negri asumen las perspectivas y los conceptos de autores que están en la estela crítica de la modernidad, como los provenientes de los estudios subalternos o de los estudios de género no identitarios, por mencionar algunos ejemplos que Hardt y Negri mencionan explícitamente. De hecho, *Common Wealth* aclara que la formación histórica que Hardt y Negri identifican como contexto de antagonismo es lo que podría considerarse la ideología, la filosofía, el pensamiento o las categorías de la modernidad-colonialidad-racismo. En tal sentido, si alguien quiere considerar que este tipo de pensamiento puede considerarse posmoderno, pues se opone a las categorías de la modernidad, esto puede aceptarse con bastante amplitud; pero por otro lado, hay que asumir que impone un esquema general de interpretación bajo la forma de un sistema-mundo. Si bien, Hardt y Negri en los diez años que van desde *Imperio* a *Common Wealth* han realizado diversidad de matices, el proyecto general no se sustrae a la forma de un paradigma o de un sistema.

Esta forma de entender la noción de biopolítica, como producción de la vida social en su conjunto, cobrará un gran protagonismo, de modo que cuando Hardt y Negri, hablan, por ejemplo, del *contexto biopolítico*, hay que entender que se refieren a una particular forma social donde lo económico, lo social, lo cultural tienden a confundirse y a emerger de modo común. Lo mismo sucede al hablar de *trabajo biopolítico*, es decir, una forma de trabajo no diferenciable de la vida<sup>437</sup>, que queda además caracterizado con los rasgos del *trabajo inmaterial*, que Negri había usado ya en análisis anteriores y que forma parte del acervo conceptual del operaísmo. Esta acepción de *biopolítica* recorre los planteamientos de Hardt y Negri de manera transversal. Como es posible apreciar, resulta un poco oscura, apela a una cierta indeterminación general, sin duda es una nueva forma de soberanía que se ha vuelto más general, más abarcante. No hay que perder de vista -para completar el panorama de esta acepción-, que para Hardt y Negri este sentido de biopolítica coincide en lo medular con lo que Marx había propuesto como *subsunción real de la sociedad en el capital*, es decir, como la superación del modelo formal, en que el capital hace propias las relaciones sociales tradicionales; sino que crea sus propias relaciones sociales y las extiende incluso más allá de los procesos de producción a la vida de la sociedad como conjunto. Para ser justos, esto no lo ha dicho Foucault, aunque algunos de sus análisis en *El Nacimiento de la biopolítica* apuntan en una dirección similar; pero al mismo tiempo, esta aplicación de la noción tiende a desfondarla, a restarle especificidad.

<sup>437</sup> "Las capacidades de la fuerza de trabajo biopolítica exceden el puesto de trabajo e irrumpen en la vida. Tenemos dudas sobre el uso de la palabra «exceso» para nombrar esa capacidad de la sociedad en su conjunto, porque no produce un valor económico que pueda ser capturado por el capitalista individual -aunque, como veremos en breve, esa producción produce en efecto valor económico que puede ser capturado por el capital en un plano social más amplio, por regla general como externalidades". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 165.

## 5.4. Diferencias entre biopoder y biopolítica

La perspectiva de la resistencia aclara la diferencia entre estos dos poderes: el biopoder contra el que luchamos no es comparable en su naturaleza o forma con el poder de la vida mediante el cual defendemos y buscamos nuestra libertad. Para marcar esta diferencia entre los dos «poderes de vida», adoptamos una distinción terminológica, sugerida por los escritos de Foucault pero no usada coherentemente por éste, entre biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse (con cierta tosquedad) como poder sobre la vida y el segundo como el poder de la vida de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad<sup>438</sup>.

Además de la acepción anterior, hay una segunda, que siempre está operando, incluso en la primera. Me refiero a la posible distinción entre *biopoder* y *biopolítica*. Se trata de algo un poco complejo por dos motivos; pues, como ya se ha atestiguado la acepción principal que manejan Hardt y Negri de biopolítica es como *producción de la vida social*, y esta acepción implica cierta totalización de las relaciones sociales, es decir, una imbricación entre lo económico, lo político y lo cultural. Esta nueva acepción implicaría algún matiz que es importante comprender y distinguiría entre biopoder y biopolítica. El segundo motivo, por el cual esto es complejo, es que se aleja de cualquier distinción posible entre las que había propuesto Foucault. En realidad no hay obligación alguna en seguir a Foucault, no quiero decir que Foucault sea el manual de consulta o la norma de validación de los argumentos posteriores. Pero esto puede crear más de algún problema de acercamiento conceptual. Como he analizado detalladamente, el concepto de biopolítica está sometido en los trabajos de Foucault a una serie de transformaciones y sutilezas. En algunos casos Foucault usa como sinónimos *biopoder* y *biopolítica*, aunque sólo en *Hay que defender al sociedad*; ya en *La Voluntad de Saber*, distingue entre *biopoder* y *biopolítica* del siguiente modo: biopoder es la forma emergente de poder sobre la vida; en cambio, biopolítica es la segunda de las formas en que se expresa el biopoder, la primera es la anatomopolítica; la biopolítica queda comprendida dentro del biopoder, aunque no son homologables. Esta distinción se mantendrá a lo largo de los cursos del Colegio de Francia. Pues bien, aquí Hardt y Negri realizan el mismo gesto de Foucault, es decir a veces utilizan como sinónimos biopoder y biopolítica y otras veces distinguen entre ellos. Como ya se ha dicho, biopolítica refiere para Hardt y Negri a la producción de la vida social. A continuación utilizan biopoder en el mismo sentido.

El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola (...) El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objetivo del poder es la producción y reproducción de la misma vida.<sup>439</sup>

<sup>438</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 72.

<sup>439</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 25.

Además de esta sinonimia, Hardt y Negri, estrenarán una distinción entre ambos términos, como se atestigua en el epígrafe: mientras *biopoder* remite a las estrategias pensadas desde el poder, *biopolítica* se usa para designar esta perspectiva dentro de un contexto de fuerzas; por lo tanto biopolítica también designa las posibilidades de resistencia al biopoder. Lo biopolítico es también la conjugación del deseo para la formulación de nuevas utopías<sup>440</sup>. Por lo tanto, la realidad social en su conjunto se ha vuelto biopolítica y más allá del biopoder ejercido por el Imperio, es posible pensar y construir otras biopolíticas. Para Hardt y Negri, aquello está en proceso y anuncian una biopolítica por venir.

El Imperio pretende ser el amo de ese mundo porque puede destruirlo. ¡Qué horrible engaño! En realidad nosotros somos los amos del mundo, porque nuestro deseo y nuestro trabajo lo regeneran continuamente. El mundo biopolítico es un entrelazamiento inagotable de acciones generadoras, cuyo motor es lo colectivo (entendido como punto de reunión de singularidades). Ninguna metafísica, salvo alguna delirante, puede proponer una humanidad aislada e impotente. Ninguna ontología, salvo alguna trascendente, puede reducir la humanidad a la individualidad. Ninguna antropología, salvo una patológica, puede definir la humanidad como una fuerza negativa. La generación, ese primer dato de la metafísica, la ontología y la antropología, es un mecanismo o un aparato colectivo de deseo. El devenir biopolítico alaba esta primera dimensión en términos absolutos<sup>441</sup>.

Esta forma de entender la biopolítica ha sido duramente criticada, partiendo por Esposito, quien califica estas posturas como ‘eufóricas’. Aunque se pueden encontrar críticas a esta perspectiva de muy diverso calibre y fortuna. Al respecto quisiera decir tres cosas A) que en efecto una biopolítica afirmativa, libidinal, o positiva no me parece en absoluto clara en Foucault; por el contrario el concepto de biopolítica me parece una herramienta para describir y desactivar ciertos mecanismos de poder. B) En cualquier caso esta biopolítica afirmativa de Negri, no es tan distinta a la biopolítica afirmativa del propio Esposito, aunque la tonalidad del discurso sea distinta; pues *Imperio* y *Multitud* tienen un tono discursivo que es también una exhortación, a diferencia de los textos de Esposito que tienen un destino más académico; *Imperio* y *Multitud* tienen un estilo cercano al antiguo *protreptikos*, es decir una exhortación a la actividad, incluso al activismo, Hardt y Negri lo confiesan. Pero, insisto, dejando fuera el tipo de discurso el estilo y la tonalidad, en realidad la posibilidad de una ‘biopolítica de la multitud’, o una ‘política de la vida’ no son tan lejanas. C) En *Imperio*, esta distinción entre biopoder y biopolítica parece un poco acalorada. No obstante, Negri en solitario, explicará algunas de estas ideas en forma posterior, de manera muy satisfactoria y de hecho estableciendo los vínculos que existirían con Foucault, y evidentemente aquellos giros que Foucault no presentó. Conviene prestar atención al desarrollo del asunto paso a paso.

<sup>440</sup> “En efecto, la absoluta mixtura de lo político, lo social y lo económico en la constitución del presente revela un espacio biopolítico que explica –mucho mejor que la utopía nostálgica del espacio político propuesta por Hannah Arendt– la capacidad del deseo para hacer frente a la crisis. Así, todo el horizonte conceptual queda enteramente redefinido. Lo biopolítico, observado desde el punto de vista del deseo, no es otra cosa que la producción concreta, la colectividad humana en acción”.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio, *Imperio*, p. 351.

<sup>441</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 351-352.

La causalidad continua y transformadora de los movimientos sociales *entra* en el concepto de capital y lo hace de forma cada vez más específica. Estos movimientos ya no tienen un fuera: se colocan dentro del marco del capital. Lo vivido es atravesado por acumulaciones y praxis diversas, resulta de las dinámicas y, al final, se descubre en la *dimensión biopolítica*, es decir, en un dispositivo que ya no está sólo vinculado a la producción, sino, evidentemente, a toda la vida. Llegamos a esta conclusión metódicamente, y por lo tanto, *no desde fuera* —diciendo por ejemplo que el capital ha ocupado toda la vida—, *sino desde dentro*: es el trabajo el que ha ocupado toda la vida<sup>442</sup>.

Primer paso, que la realidad social en su conjunto se vuelva biopolítica, se explica porque el trabajo ha ocupado toda la vida, desbordando la esfera de la producción. O dicho de otro modo, el mercado del trabajo desborda sus límites y se vuelve el elemento central de la construcción vital de los sujetos: el trabajo ha ocupado toda la vida. A continuación Negri propone un segundo paso sin duda necesario y ausente en *Imperio*, retomar la propuesta de Foucault sobre el concepto de biopolítica.

Para proseguir en nuestro esfuerzo metodológico, debemos reflexionar ahora sobre la *definición de biopolítica*, a partir de Foucault. El término designa el modo en que el poder tendía a gobernar, entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, no sólo a los individuos por medio de un cierto número de procesos disciplinarios, sino al conjunto de los seres vivos que se constituye así en población. Mediante los biopoderes localizados, la biopolítica se ocupará de la gestión de la sanidad, la higiene, la alimentación, la sexualidad y la natalidad en la medida en que, en el desarrollo del Estado moderno, estos sujetos se convierten en algo importante para el poder. En este punto de la lección, seguiré *las fichas sinópticas de Judith Revel*<sup>443</sup>.

Como es posible apreciar con facilidad, este ejercicio no está presente en *Imperio*. En efecto Negri, reconstruye la propuesta de Foucault, al menos en lo que se presenta en *La voluntad de Saber* y en *Hay que defender la Sociedad*. Aparecen los elementos claves que he comentado, el cambio de objetivo desde los individuos a las poblaciones, el marco histórico de surgimiento, y lo que Foucault establece como el primer y segundo objeto de la biopolítica en términos cronológicos, es decir el problema de la salud pública, la medicina social, la medicina urbana y finalmente la ‘estatalización de lo biológico’. Hay un elemento que no hay que perder de vista pues apoya una de las hipótesis que he levantado, es decir, que toda esta primera recepción de los discursos sobre el biopoder hay que comprenderla atravesada por la dislocación editorial de los cursos del Colegio de Francia. Me refiero a las notas de Judith Revel, es decir el *Vocabulaire Foucault*<sup>444</sup>, en el que en efecto están integrados los resúmenes de los cursos. Negri toma este material de apoyo precisamente para reconstruir los contenidos de lo que Foucault entiende por biopolítica. El análisis continúa.

<sup>442</sup> NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Trad. Rosa Ruis, Pere Salvat. Paidós, Barcelona, 2004, pp. 82-83.

<sup>443</sup> NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 83.

<sup>444</sup> Ver REVEL, Judith. *Le Vocabulaire de Michel Foucault*. Ellipses, Paris, 2002

La noción de biopolítica implica, pues, un análisis histórico de la racionalidad política y funcional del gobierno, en la época en que aparece. En concreto, la reflexión histórica gira aquí en torno al nacimiento del *liberalismo*, donde por liberalismo —siempre en términos foucaultianos— hay que entender un ejercicio de gobierno (...) que se caracteriza por el riesgo de gobernar demasiado (...) la reflexión liberal, según Foucault, no parte de la existencia del Estado para encontrar en el gobierno el medio para alcanzar sus propios fines, sino de la sociedad, de una relación compleja de interioridad y de exterioridad al Estado. Esta forma de gobernar (o de gobernabilidad) no es reducible ni a un puro análisis jurídico, entendido como mecanismo de producción e interpretación de normas, ni a una lectura económica de carácter, por ejemplo, marxista. La nueva ciencia del gobierno (que comprende funciones jurídicas y económicas) se presenta más bien como una *tecnología del poder* que tiene por objeto la población<sup>445</sup>.

Una lectura atenta, muestra que aparecen los rasgos que Foucault había presentado en *Seguridad, Territorio, Población*. El léxico utilizado es incontestable: *liberalismo, economía política, principio de no gobernar demasiado, ciencia de gobierno*; y las funciones que describe también. Leyendo este pasaje no es viable sostener que Negri no conozca el planteamiento de Foucault. Es cierto que en Imperio, este ejercicio tan necesario a nivel conceptual está ausente, aunque en estas conferencias posteriores no hay confusión posible; de hecho agrega citando una conferencia de Foucault: “...*En ese momento se inventó lo que, en oposición a la anatomopolítica, se llama biopolítica*”<sup>446</sup>. E incluso vincula sociedades disciplinarias y anatomopolítica<sup>447</sup>, asunto definitivamente capital para la tesis de Hardt y Negri según la cual el imperio podría comprenderse como una sociedad de control global, modelo biopolítico a diferencia del modelo anatomopolítico de las sociedades disciplinarias. A continuación Negri da el primer paso fuera del análisis foucaultiano. Aunque es un paso tímido, apenas una actualización.

Actualizando la definición, podríamos decir que es disciplina lo que en la época contemporánea cubre todo el tejido social mediante la taylorización del trabajo, las formas fordistas de estímulo al/y/de control salarial del consumo, hasta organizarse en las formas macroeconómicas de las políticas keynesianas. Por control, en cambio, se entiende el gobierno de las poblaciones por medio de dispositivos que abarcan colectivamente el trabajo, lo imaginario y la vida. Diciéndolo en términos actuales, podemos afirmar que el pasaje de la disciplina al control está representado hoy por el *paso del fordismo al posfordismo*. Siguiendo a Foucault se podría decir que en la fase posfordista el control pasa más por la televisión que por la disciplina de fábrica, más por lo imaginario y la mente que por la disciplina directa de los cuerpos<sup>448</sup>.

<sup>445</sup> NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 83-84.

<sup>446</sup> NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 84.

<sup>447</sup> “*la biopolítica señala el tránsito de la disciplina, esto es, del control de los cuerpos de los individuos al control como tecnología de poder dirigida a las poblaciones. Mientras que la disciplina se daba como anatomopolítica del cuerpo y se aplicaba esencialmente a los individuos, la biopolítica representa, en cambio, una gran medicina social aplicada a la población, con el fin de gobernar su vida. La vida forma parte ahora del campo del poder*”. NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 85.

<sup>448</sup> NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, pp. 84-85.

La actualización propuesta no parece ilógica, de hecho no es la misma, pero se acerca a lo que Foucault propuso en *El Nacimiento de la Biopolítica*; aunque en vez de hablar de postfordismo en general, Foucault refiere directamente a la implementación en el mercado laboral de la teoría del capital humano y a la extensión de la racionalidad de mercado a todo el campo social. En realidad sólo habría que discutir abiertamente la última alusión a la televisión, que no viene al caso. Por el contrario, siguiendo a Foucault hay que decir que las tecnologías normalizadoras sobre el individuo se vuelven cada vez menos jurídicas y normativas, y cada vez más regulativas en términos de establecer un marco general para el desarrollo de la vida de los sujetos, marco especialmente –aunque no exclusivamente- económico. Aquí aparece un Negri que fuera de algún matiz conoce perfectamente el desarrollo de la noción de biopolítica en Foucault; aunque el Negri de tan sólo un par de años antes, no tuviera tal claridad<sup>449</sup>. Pare ser honestos, hay que recordar aquél pasaje de Imperio según el cual “*Lo que finalmente Foucault no logró comprender fue la dinámica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica*”<sup>450</sup>. Mientras aquí se atestigua lo contrario. El punto de convergencia del análisis foucaulteano sobre las tecnologías económicas como tecnologías biopolíticas sigue ausente. Respecto a los Cursos del Colegio de Francia, la ausencia de *El Nacimiento de la biopolítica* sigue dejando huella. Pero se atestigua un acercamiento mucho más claro al menos hasta *Seguridad, Territorio, Población*. Con esto a la vista, podemos detenernos en el primer giro fuera de Foucault que explica la noción de ‘biopolítica afirmativa’ propuesta por Hardt y Negri.

<sup>449</sup> Incluso en 2004, el mismo año en que se publican *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la biopolítica* Negri ha dado pruebas inexcusables de su desconocimiento de estos análisis, en unas conferencias pronunciadas en Junio en París, en , el Instituto de Investigaciones de la Federación Sindical Unitaria. “*En la discusión foucaultiana del desarrollo capitalista buscaréis inútilmente la determinación del paso del welfare state a su crisis, de la organización fordista del trabajo a la posfordista, de las figuras keynesianas a las neoliberales de la macroeconomía; sin embargo, en la escueta definición del paso de los regímenes disciplinarios a los de control descubriréis que la posmodernidad no significa que el Estado se retire del dominio sobre el trabajo social, sino un posterior perfeccionamiento del control sobre la vida*”. NEGRI, Antonio. «Un nuevo Foucault». En NEGRI, Antonio. *Movimientos en el Imperio*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 275. Es evidente que Foucault no realizó un análisis exhaustivo y completo del neoliberalismo, por ejemplo del problema de la financiarización. Pero es directamente incorrecto lo que aquí Negri afirma. Por supuesto que el análisis macroeconómico es incompleto en *El Nacimiento de la biopolítica*, el monetarismo está recién aplicándose; pero el análisis teórico de las genealogías del neoliberalismo está muy desarrollado. Lo mismo sucede con las teorías y dispositivos del capital humano, por ejemplo. Que es un elemento clave de los procesos de endeudamiento individual. Y finalmente la generación de una tecnología de gobierno neoliberal, está altamente dibujada, incluso más allá de los contornos que el trabajo de Hardt y Negri logran mostrar, en la medida que plantea la dualidad Soberanía y formas jurídicas, de un lado, y estructuras de propiedad. El análisis de una república de la propiedad es sin duda interesante y aporta a la comprensión del neoliberalismo actual, y sin embargo no integra los elementos específicos de una tecnología de gobierno, en lo cual el trabajo de Foucault les lleva ventaja. Este punto, entre otros, muestra la constante de una incorporación parcial –y a ratos de una desinformación agravada por la publicidad- de los análisis completos de Foucault.

<sup>450</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 42.

La noción de biopolítica conlleva distintos problemas. El primero se asocia con una contradicción que encontramos en el mismo Foucault. En efecto, en los primeros textos donde se introduce el término, éste parece vinculado a la expresión «ciencia de policía», la ciencia del mantenimiento del orden social (...) En un segundo tiempo, la biopolítica parece señalar el momento de superación del derecho público y, por lo tanto, de toda función política que se encuentre dentro de la tradicional dicotomía Estado-sociedad. Se trata, entonces, de una economía política de la vida en general. La biopolítica nace como ciencia de policía, como una tecnología ligada al obrar del Estado, y luego se representa como un tejido general que concierne a toda la relación entre Estado y sociedad. Esta segunda formulación genera, sin embargo, otro problema: ¿debemos pensar la biopolítica como un conjunto de biopoderes derivados de la actividad de gobierno o, por el contrario, en la medida en que el poder se ha apropiado de la vida, también la vida se convierte en un poder? Mejor aún, ¿podemos decir que la biopolítica representa un poder que se expresa por la vida misma, no sólo en el trabajo y el lenguaje, sino también en los cuerpos, los afectos, los deseos y la sexualidad? ¿Podemos identificar en la vida el lugar de emergencia de una suerte de contrapoder, de una potencia, una producción de subjetividad que se da como momento de des-sujeción?<sup>451</sup>

Negri en *Guías* afirma que esta distinción entre biopoder y biopolítica está tomada desde algunos autores foucaulteanos<sup>452</sup>, el texto recién citado, de hecho, traduce parte de la voz *biopolitique* de *Le Vocabulaire de Michel Foucault* escrito por Revel<sup>453</sup>. Lamentablemente la edición de Paidós es confusa en este punto y no distingue el texto anterior como una cita, de modo que se confunde la voz de Revel y Negri. En cualquier caso, la pregunta de Revel, traída a colación por Negri en estas conferencias, es válida; pero hay que estar conscientes de que apunta a una posible consecuencia de lo que había planteado Foucault y no tanto a una acepción específica del concepto, como parece ser el caso en que Hardt y Negri hacen funcionar la distinción entre biopoder y biopolítica<sup>454</sup>. En cierto sentido, yo mismo he seguido este

<sup>451</sup> NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, pp. 85-86.

<sup>452</sup> “La noción se instala en la dinámica que abarca desde la identificación histórica de la extensión de los poderes del Estado en la modernidad (en concomitancia con el gobierno cada vez más amplio y profundo de las poblaciones) hasta el momento en que esta relación se invierte. Es precisamente alrededor de esta inversión que una serie de estudiosos foucaultianos comenzaron a proponer la distinción entre biopoder y biopolítica. Se habla de biopoder cuando el Estado ejerce su dominio sobre la vida por medio de sus tecnologías y dispositivos; se habla de biopolítica, en cambio, cuando el análisis crítico del dominio se hace desde el punto de vista de las experiencias de subjetivación y de libertad, en resumidas cuentas, desde abajo” NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 12.

<sup>453</sup> “C’est de cette seconde formulation que naît l’autre problème s’agit-il de penser la biopolitique comme un ensemble de bio-pouvoirs ou bien, dans la mesure où dire que le pouvoir a investi la vie signifie également que la vie est un pouvoir, peut-on localiser dans la vie elle-même - c’est-à-dire bien entendu dans le travail et dans le langage, mais aussi dans les corps, dans les affects, dans les désirs et dans la sexualité - le lieu d’émergence d’un contre-pouvoir, le lieu d’une production de subjectivité qui se donnerait comme moment de désassujettissement?”. REVEL, Judith. *Le Vocabulaire de Michel Foucault*. Ellipses, Paris, 2002, p. 15.

<sup>454</sup> A pesar de la claridad con la que se muestra aquí que esta separación entre biopoder y biopolítica es más bien una condición lógica del discursos de Hardt y Negri, y no una propuesta clara de Foucault; hay que decir honestamente, que el entusiasmo tiende a traicionar a Hardt y Negri al respecto, y en más de una ocasión posterior insistirán en darle filiación foucaultea a esta distinción, como por ejemplo en *Common Wealth*. “Nuestra lectura no sólo identifica la biopolítica con las potencias productivas localizadas de la vida —es decir, la producción de afectos y lenguajes a



razonamiento: el discurso de Foucault parece transformarse; cuando habla de biopolítica en un momento, no es equivalente a cuando habla de lo mismo en otras circunstancias. En efecto, todo el discurso sobre el biopoder se trata de eso, de atestiguar esas transformaciones. Hace algunas líneas citaba a Negri mientras afirmaba que “*La noción de biopolítica implica, pues, un análisis histórico de la racionalidad política y funcional del gobierno*”. Mi impresión es que la noción de biopolítica no implica eso; sino que consiste precisamente en eso; por tal razón el término mismo, e incluso toda la noción me parece provisoria, en relación a su historicidad. La serie de preguntas con las que Negri termina el argumento son las que explican la idea de una biopolítica afirmativa. Se trata de una elección *¿la vida no se habrá transformado también en un poder, o en un contrapoder?* Negri elige una respuesta afirmativa para esta pregunta, podría también responderse lo contrario; aunque no me parece una elección recomendable; pues significa que no hay posibilidad de transformación ni de resistencia, que todo conflicto está ya solucionado: fin de la historia, proliferación indefinida del actual sistema de cosas, vital-organicismo, teoría bio-sistémica. En realidad la elección de Negri es razonable, en relación a la pregunta que realiza. Ante esa misma pregunta, es difícil responder algo distinto. Esto, desde el punto de vista argumental; pero por otro lado, la funcionalidad con que hace operar la noción de biopolítica, en cierto sentido pone en jaque la consistencia de estos análisis respecto al poder, y así como abre posibilidades, también colabora en la fetichización del concepto.

Me parece que de este modo hay que comprender la propuesta de una biopolítica afirmativa, más allá de las tonalidades entusiastas, convocantes o exhortativas con las que queda expresada en *Imperio*. No eludo, tales tonalidades; sin embargo no son lo central del análisis; lo central me parece, radica en que, siguiendo a Foucault, pueden realizarse estas preguntas, y son preguntas de hecho legítimas. La respuesta, la propuesta de una biopolítica afirmativa, me parece incluso la única respuesta válida ante tales preguntas. Dicho esto, debo decir también que la pregunta me merece alguna duda. No por su orientación, sino por la manera en que recurre a la idea de *vida*; asunto que en cierto sentido también está en Agamben y Esposito, aunque con infinidad de matices. Insisto en algo que ya puede ser majadería: no veo ningún motivo para sacar a la categoría de biopolítica de las condicionantes históricas del análisis. Esto implica que la categoría es relativa a las condiciones que analiza; así como ha existido una tecnología

---

*través de la cooperación social y de la interacción de cuerpos y deseos, la invención de nuevas formas de la relación con uno mismo y con los demás, etc.-, sino que afirma también la biopolítica como la creación de nuevas subjetividades que se presentan a la vez como resistencia y como desubjetivación. Si permanecemos demasiado atados a un análisis filológico de los textos de Foucault, podríamos pasar por alto la cuestión central: sus análisis del biopoder apuntan no sólo a una descripción empírica de cómo funciona el poder para y a través de los sujetos, sino también al potencial de producción de subjetividades alternativas, indicando de tal suerte una distinción entre formas de poder cualitativamente diferentes”* HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal, Madrid, 2011, 73-74. Nuevamente debo estar de acuerdo con Hardt y Negri, también me parece que ése es el objetivo de los análisis de Foucault, y sin embargo, esta suposición no es suficiente para relocalizar la idea de biopolítica en una dirección afirmativa. O dicho de otro modo, a pesar de la suposición de resistencia, sin duda alguna sostenible. Esto no cambia el hecho de que los análisis de Foucault concibieron la biopolítica como una forma de biopoder, es decir como un proceso de subjetivación, o de imposición sobre la vida de los sujetos.

biopolítica de estructuración del poder, esto puede dejar de ser importante, pasar a un puesto secundario, o desaparecer, en favor de nuevos diagramas. No hay que ontologizar la categoría, o transformar la idea de *vida*, supuesta en los análisis del biopoder, en una categoría ontológica para pensar el futuro o la acción política en general, fuera de las específicas condiciones de análisis en las que la categoría funciona. En este sentido, la idea de multitud y la biopolítica afirmativa que encierra, se parece muchas veces a una ontología del futuro, y a la promesa política, más que al proyecto de una ontología del presente; tanto como la idea de nuda vida, recurre a una ontología sin tiempo. Respecto a este uso de la idea de vida tengo mis distancias. Gran parte de los discursos políticos en esta línea se presentan como vitalismos; pero hay que recordar que gran parte de la tanatopolítica del siglo XX es de hecho la plasmación política de ciertos vitalismos. Quisiera recordar nuevamente lo que decía a propósito Deleuze. “*Y si hay que llegar a la vida como potencia del afuera, ¿quién nos dice que ese afuera no es un vacío terrorífico, y esa vida que parece resistir, la simple distribución en el vacío de muertes «parciales, progresivas y lentas»?*”<sup>455</sup>. Seis años después, Negri, aclarará en cierto sentido el punto, al proponer una crítica política del vitalismo y de hecho una crítica específica al papel que juega la noción de vida en ciertas recepciones de los discursos sobre el biopoder<sup>456</sup>. Aunque esto podría ayudar a despejar algunas ambigüedades si se hubiese expresado con claridad desde *Imperio*. Con todo, según veo, la noción de vida como potencia positiva sigue en el interior de la dimensión biopolítica afirmativa que proponen.

<sup>455</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 126.

<sup>456</sup> “El vitalismo es, en consecuencia, siempre una filosofía reaccionaria, mientras que la noción de *bíos* tal como se presenta en los análisis biopolíticos de Foucault y Deleuze, es completamente otra cosa: esa noción eligió romper con esa grilla de pensamiento”. NEGRI, Antonio. *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*. Paidós, Barcelona, 2008, p. 43.

## 5.5. Soberanía, Territorio, Capital

...la soberanía ha adquirido una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos «imperio»<sup>457</sup>.

El elemento más problemático de la noción de imperio, es precisamente su componente soberano. Es decir, ¿en qué medida el imperio es una nueva forma de soberanía o continuación y mutación de la soberanía moderna?; o por el contrario, ¿debe dejar de pensarse en términos de soberanía, toda vez que se trata de un modelo biopolítico de gobierno? Pues bien, los argumentos de *Imperio* a veces apuntan en una dirección, y algunas veces en otra. Hay cierto vaivén conceptual al respecto. Para avanzar en esto conviene entender el asunto en algunos pasos A) Hardt y Negri asocian la idea de *poder soberano*, presentada por Foucault, con la idea de *Estado-nacional*, es decir consideran que ese poder soberano se administraba al interior de un Estado-nacional.

El concepto de imperio se caracteriza principalmente por la falta de fronteras: el dominio del imperio no tiene límites. Ante todo, pues, el concepto imperio propone un régimen que efectivamente abarca la totalidad espacial o que, más precisamente, gobierna todo el mundo «civilizado»<sup>458</sup>.

El desborde del espacio de dominio es un hecho en la medida que se quiebra la frontera que limitaba el ejercicio de la soberanía a un territorio. Esta no es una idea que con claridad haya presentado Foucault, aunque me parece que los vínculos son visibles; pues aunque algunos autores hayan acentuado unilateralmente que el poder soberano es el poder de *hacer morir*, éste es sólo uno de los rasgos con que Foucault caracterizó dicha forma de poder. El segundo rasgo importante y para este caso, el más importante, es que el poder soberano es territorial, se ejerce sobre un territorio.

Hardt y Negri ven una crisis del Estado-nación, que se explica especialmente por la globalización de las relaciones sociales y que se expresa como dice el epígrafe en un nuevo tejido de organismos, relaciones entre Estados, corporaciones y lógicas de circulación internacionales, entre otros aspectos reconocibles de la globalización. Esto vuelve a poner en el tapete el problema del territorio al que había apuntado Foucault. Entonces, en este escenario global, el modelo del biopoder parece ser más decidor; pues ahora, más que nunca, el territorio pasa a segundo plano en términos de dominio. Hardt y Negri no habían observado la crisis del 2008 y especialmente las particulares estrategias económicas de la Unión Europea que muestran, no obstante, la certeza del diagnóstico. Muy por sobre los Estados nacionales, sus intereses y su bienestar, se imponen una serie de estrategias económicas difíciles de situar como nacidas de un sujeto unitario. Por el contrario, hay que situarlas en las tensiones de organismos y sectores muy

<sup>457</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 14.

<sup>458</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 16.

distintos y complejos: el Fondo Monetario Internacional (FMI), distintos organismos de la unión europea<sup>459</sup>, grupos políticos que parecen vincularse más allá de los territorios, entre otros. B) Lo anterior mostraría que en efecto el Estado nacional y su forma de soberanía están en crisis, y además que emerge una nueva forma de soberanía. Es decir, que se imponga un paradigma biopolítico de dominio, no quiere decir que la soberanía se acabe; pero se hace evidente una transformación profunda de la misma. En términos léxicos, Hardt y Negri utilizarán la fórmula *soberanía moderna*, o *poder soberano moderno*, en múltiples ocasiones. Estas expresiones apuntan a que en efecto hay un cambio en las formas de la soberanía, y que el viejo poder soberano, es solamente la soberanía moderna. Habría, ahora, una nueva soberanía en desarrollo a la que Hardt y Negri gustan llamar *Imperio*, aunque siguiendo su propio análisis podrían llamar también *soberanía imperial, global, postmoderna, biopolítica* en contraposición a la *soberanía moderna, nacional, territorial*.

Aquí hay algunos elementos que merece la pena comentar en relación a Foucault. Ya he explicado en diversos momentos mi hipótesis de la superposición de las lógicas de dominio. En efecto, me parece que cierta versión de esta hipótesis está actuando aquí; pues la solución más fácil para el problema que Hardt y Negri plantean sería decir: *El poder soberano está en crisis junto con el Estado-nación, y viene a continuación la era del biopoder, adiós a la soberanía*. Pero Hardt y Negri ven algo que ya había visto Foucault, no se trata del reemplazo de un modelo por otro; sino del nacimiento de una tendencia o línea de fuerza que tiende a aglomerar en torno a sí, los diversos elementos y las tendencias anteriores, que incluso se ven transformadas y deben necesariamente adecuarse a esta tendencia dominante.

En segundo lugar, esto muestra un elemento interesante respecto a la recepción de Hardt y Negri, en comparación, por ejemplo al ejercicio que hace Agamben o Esposito inclusive. Agamben y también Esposito enfatizan el rasgo del biopoder que se relaciona con la vida biológica: a diferencia del poder soberano, el biopoder *hace vivir y deja morir*. Toda la recepción de ambos pensadores nace de este rasgo; por el contrario, Hardt y Negri apenas se refieren a aspectos médico-biológicos, sanitarios o de otro tipo; pues el foco de atención es otro, el biopoder a diferencia del poder soberano, ya no se ejerce sobre el territorio, sino sobre la población.

Hay un tercer elemento en relación con las propuestas de Foucault y es quizás el elemento que Hardt y Negri presentan con menos claridad. Retomemos la genealogía del imperio que ellos han presentado. Por una parte, tratan el desarrollo de la ONU, y sus problemáticas jurídicas; por otra parte dice que la ONU y los organismos internacionales no son los únicos componentes de la lógica imperial; sino que hay una serie de corporaciones procesos

<sup>459</sup> Por ejemplo el parlamento europeo, parece haber tenido poco que decir, a diferencia de instancia anteriores, y por el contrario el Banco europeo ha tenido un tremendo protagonismo. Lo cual muestra que no sólo se puede decir Bruselas, o la Unión europea; sino que hay que diferenciar los distintos tipos de organismos y sectores que tensionan las decisiones e imponen estrategias. Frente a esto la pregunta de Hardt y Negri parece válida ¿qué tipo de soberanía expresan estas decisiones?

económicos, organismos intermedios. ¿De qué se trata entonces esta nueva soberanía? ¿Cuál es el sujeto de esta nueva soberanía? La respuesta de Hardt y Negri es circular, el sujeto es el imperio<sup>460</sup>; pero el imperio, en realidad no es ningún sujeto<sup>461</sup>, sino este poder descentrado desterritorializado que acoge en su regazo componentes tan diversos como organismos internacionales, transnacionales, una serie de pactos, y el virtual ‘mercado internacional’ que nuevamente acoge dimensiones tan distintas como los *commodities* agrícolas y mineros (lógica de la producción), los valores futuros (lógica de la especulación) y el mercado de seguros sobre valores, activos e instrumentos financieros (lógica de la virtualización).

Foucault se había referido a este tema incluso sin tener a la vista con tanta claridad el fenómeno de la globalización y el tipo de instituciones y procesos implicados. Conviene a propósito de esto recordar lo que llamó la gubernamentalidad, o la Razón Gubernamental. Lo que hay en común en esta nueva forma de la soberanía no es un aparato o una forma jurídica; sino una forma común de gobierno, una gubernamentalidad o una Razón Gubernamental común y expansiva. Que se encuentra con matices en instituciones muy diversas. La mundialización, se acompaña más que de una nueva jurídica común, de una visión de mundo. No es una visión de mundo metafísica; sino procedimental; y su forma ya no es el derecho, sino la economía política. Su relación con la realidad y su transformación ya no es ideológica sino que performativa: se trata de un régimen de veridicción que produce la verdad necesaria. No es un régimen especialmente normativo de la realidad; sino que produce la realidad que requiere para su funcionamiento. Esto no quiere decir, que las viejas clases privilegiadas ya no existan o que no estén involucradas en este nuevo diagrama, de hecho puede hablarse incluso de una gran clase privilegiada global. Lo que quiere decir es que el lenguaje y el instrumento de poderío han cambiado notablemente. En todo lo anterior, no he dicho nada nuevo. Estos son los elementos centrales de la idea de gubernamentalidad planteada por Foucault, como puede revisarse en páginas anteriores.

Me parece que hasta aquí se puede reconocer el primer rasgo de una fisonomía del Imperio. Como nueva soberanía más allá del territorio, o tratando de aclarar las cosas a través del lenguaje foucaulteano. Como soberanía gubernamental. Pero en cualquier caso, hay que sumar una tercera variable. Las transformaciones en la Soberanía y su relación con el Territorio, no son suficientes para explicar la universalización o al menos la mundialización de este modelo de

<sup>460</sup> “El imperio se está materializando ante nuestros propios ojos. Durante las últimas décadas, a medida que se derrumbaban los regímenes coloniales, y luego, precipitadamente, a partir de la caída de las barreras interpuestas por los soviéticos al mercado capitalista mundial, hemos asistido a una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción surgieron un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma, una nueva forma de soberanía. El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 13.

<sup>461</sup> Siempre se puede decir que hay sujetos, pues toda esta nueva formación soberana imperial, en efecto beneficia a algunos en particular con nombre y apellido, y se puede decir que esos algunos no son cualquiera. Es cierto, y sin embargo esto es un asunto epidérmico; pues en realidad ninguno de los elementos que componen esta gubernamentalidad son homogéneos; y los equilibrios de privilegios, beneficios y fuerzas, son complejos en su interior.

gobierno. Se requiere enlazar esto con el proceso de desarrollo y de transformaciones del capitalismo; pues no se trata de una relación externa; por el contrario, si es efectivo lo que planteaba Foucault, es decir, que la forma de desarrollo de esta gubernamentalidad es la economía política; entonces por sobre cualquier tendencia del derecho internacional, o por sobre las transformaciones tecnológicas que posibilitan la emergencia de este nuevo poder global, la línea de desarrollo del mismo en realidad sigue los pasos del desarrollo y las transformaciones del capitalismo. Hardt y Negri también apuntan a esto, aunque quizás no con la fuerza necesaria.

Ciertamente, es importante enfatizar tanto la relación fundacional continua del capitalismo con el mercado mundial (o al menos una tendencia a mantener esa relación) como sus ciclos expansivos de desarrollo; pero prestar la debida atención a las dimensiones universales o universalizadoras *ab origine* del desarrollo capitalista no debería impedirnos observar la ruptura o la transformación que experimentan hoy la producción capitalista y las relaciones globales de poder.<sup>462</sup>

Aquí hay algunos elementos de la mayor importancia; por una parte, Negri relaciona al capitalismo con el mercado mundial, desde sus orígenes, es decir aclarando que existe una relación fundacional entre capitalismo, mercado mundial y ciclos de expansión. Se trata de una tesis interesante, puesto que, ciertas lecturas tienden a olvidar lo que podríamos llamar la "vocación universal del capitalismo". En segundo lugar, es importante insistir en el proceso de ruptura o transformación. Puesto que algunos autores contemporáneos tienden más bien a observar las líneas de continuidad entre el capitalismo clásico y las formas actuales de capitalismo, en algunos casos, prácticamente anulando cualquier tipo de diferencia. Al menos en lo que Foucault presenta en *El nacimiento de la biopolítica*, se pueden observar transformaciones importantes que el francés enfatiza a través de la diferenciación entre neoliberalismo y liberalismo clásico, entendiendo ambas cosas en sentido estrictamente económico. Es importante recalcar que Hardt y Negri observan también esta ruptura o transformación.

Con todo, sin subestimar esta líneas ciertas importantes de continuidad, creemos que conviene hacer notar que lo que solía ser un conflicto o una competencia entre varias potencias imperialistas ha sido reemplazado en muchos sentidos importantes por la idea de un único poder que ultradetermina a todas las potencias, las estructura de una manera unitaria y las prácticas según una noción común del derecho que decididamente es poscolonial o postimperialista<sup>463</sup>.

Si relacionamos lo que está presentando Negri con lo que se decía en la cita anterior, las líneas de continuidad y ruptura no se establecen sólo entre las formas del capitalismo; sino que, también en las formas de dominio. En principio, la perspectiva expansiva y universalizante del capitalismo que podríamos llamar clásico se corresponde con una etapa imperialista en cuanto a las formas de dominación; en cambio, esta nueva "vocación universal" del capitalismo de los

<sup>462</sup> NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 25.

<sup>463</sup> NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 25.

límites de la modernidad, se correspondería para Negri con las formas de dominación imperial. Es interesante, Foucault también lo ha comentado a propósito de los cambios entre el mercantilismo y el monetarismo<sup>464</sup>. Lo que Hardt y Negri buscan enfatizar es que por una parte esta universalización debe considerarse en relación con el capitalismo; pero esto no debe reconducir a un análisis del capitalismo clásico, es decir, anular la transformación. Que el capitalismo sea parte de él y parte importante, estructurante, no quiere decir que no exista un nuevo paradigma de poder y soberanía. O dicho salvajemente, que esto sea una transformación del capitalismo, no quiere decir que haya que reconducir su explicación a un análisis marxista clásico; porque las condiciones del problema han cambiado. Es evidente que una advertencia de este tipo puede resultar innecesaria por muchas razones; pero también es cierto que los autores conocen sobradamente la resistencia de ciertas tradiciones marxistas a admitir cambios estructurales de análisis. Quisiera comentar un último aspecto de la cita anterior, pues vuelve a complicar las cosas con esta mención a “*un único poder*”. ¿En definitiva hay un único poder, un sujeto, o no lo hay; y por el contrario lo que hay son procesos descentrados, sujetos múltiples, desterritorialización? Repito la respuesta de Hardt y Negri es circular: ‘este nuevo poder es el imperio, este nuevo sujeto es el imperio’; pero además de circular, confusa: ‘pero es un sujeto que no es un sujeto, sino algo más complejo, descentralizado, desterritorializado’. Me parece que esto no es sólo una insuficiencia léxica, sino que falta por despejar conceptualmente la cuestión. Me parece, también, que esto podría plantearse de manera más simple mediado por la idea de gubernamentalidad: ‘Aquí no hay un sujeto; sino muchos y múltiples, no hay un solo poder, sino todo una haz de relaciones de fuerzas. No obstante, hay un principio por el que operan, que se ha vuelto cada vez más común. Más que acuerdos jurídicos, tratados o coincidencias explícitas, opera este principio tácito de organización, esta gubernamentalidad que tiene como elemento central de definición la economía política’. Ya un poco fuera de Foucault, aunque no completamente se podría añadir: ‘un principio neoliberal de economía política’ que configura tanto un régimen de producción material como inmaterial.

Muchos han criticado el *affaire* de Negri con el pensamiento de Deleuze y Foucault, en realidad, aquí hay que lamentar lo contrario, que este contacto no sea mayor.

<sup>464</sup> El mercantilismo coexistía con una doble lógica política que Foucault llama de *limitación externa e ilimitación interna*; es decir, que la lógica de la competencia entre los Estados exigía cierto haz de relaciones que van desde la diplomacia y los acuerdos comerciales, hasta la guerra. Se trata de una política de equilibrio o de balanza comercial, que estructura las relaciones de fuerza. Pero esto también coincide con un principio de ilimitación interna. Mientras en la política exterior hay que tener límites precisos para mantener la balanza comercial; la política interna sigue el principio contrario de ilimitación del poder, de llegar a todos los espacios, es lo que conocemos como principio de policía.

## 5.6. Relectura de la Sociedad de control

...en este paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, se logra establecer plenamente la relación cada vez más intensa de implicación mutua de todas las fuerzas sociales, objetivo que el capitalismo había perseguido a lo largo de todo su desarrollo<sup>465</sup>.

La idea de sociedad de control es un elemento clave para entender la propuesta de *Imperio*. Así al menos lo declaran sus autores en múltiples ocasiones, y como lo atestigua el epígrafe. El imperio coincide con el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Esto remite a Foucault<sup>466</sup>, pero especialmente a Deleuze, como ya se ha tratado en una sección anterior. Por lo cual hay que asumir lo que Deleuze ya ha propuesto sobre este concepto. Por ejemplo es interesante que Hardt y Negri reutilicen la argumentación deleuziana, es decir, para explicar las sociedades de control, hay que partir explicando la sociedad disciplinaria, que es la misma línea argumental que sigue el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. En la cita a

<sup>465</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 39.

<sup>466</sup> “Ante todo la obra de Foucault nos permite reconocer una transición histórica, propia de una época, de las formas sociales: el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 37. Pero remite de manera parcial, como se ha visto no todos los análisis de Foucault está a la vista de Hardt y Negri. Creo que para este punto, el testimonio de Hardt es elocuente. “Deleuze nos dice que la sociedad en la cual vivimos hoy es la sociedad del control, término que se remonta al mundo paranoico de William Burroughs. Deleuze afirma seguir a Michel Foucault cuando propone esta visión, pero hay que reconocer que es difícil encontrar, en la obra de Michel Foucault (en libros, artículos o entrevistas), un análisis claro del paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. De hecho con el anuncio de este paso, Deleuze formula, después de la muerte de Foucault, una idea que no se encuentra expresamente formulada en su obra”. HARDT, Michael. *La sociedad mundial de control*. En «Gilles Deleuze una vida filosófica». Trad. Ernesto Hernández, Ebook editado por Euphorion/Sé Cauto, Medellín-Cali, 2006, p. 151. Hasta donde veo los vínculos entre la ‘salida de las sociedades disciplinarias’ y los análisis de Foucault sobre la seguridad y la razón gubernamental, son muy evidentes. Creo que hay que mirar el detalle de la enumeración que hace Hardt “libros, artículos, entrevistas”; si bien puede parecer un detalle que no se mencionen los cursos. Para este caso es un detalle importante; pues precisamente estos vínculos que Hardt no logra ver, y particularmente la idea —que a su juicio— no se encuentra en los trabajos de Foucault, en realidad se encuentra bastante desarrollada en los Cursos. La insistencia de Deleuze en este punto es particularmente firme. “Un pensador como Michel Foucault analizó dos tipos de sociedades muy cercanas a las nuestras. Unas, a las que llamaba sociedades de soberanía, y otras a las que llamaba sociedades disciplinarias. (...) Este análisis ha engendrado ciertas ambigüedades en algunos lectores de Foucault, porque han creído que éste era su pensamiento definitivo. Pero evidentemente no es así. Foucault nunca pensó, y así lo dijo con toda claridad, que las sociedades disciplinarias fueran eternas. Todo lo contrario: pensaba obviamente que estamos entrando en un nuevo tipo de sociedad. Claro que quedan toda clase de residuos de las sociedades disciplinarias, y así será durante años y años, pero ya sabemos que estamos ingresando en otro tipo de sociedad que podríamos llamar, según el término propuesto por Burroughs —por quien Foucault sentía una viva admiración—, sociedades de control”. DELEUZE, Gilles. *¿Qué es un acto de creación?* En «Dos regímenes de locos», Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 2008, p. 287. Para extender la discusión entre la idea de sociedad de control en Deleuze, la noción de seguridad en Foucault, y el planteamiento de una sociedad mundial de control presentada por Hardt y Negri Ver SALINAS, Adán. *Diagramas y biopoder. Discusiones sobre las sociedades de control*. En «Hermenéutica Intercultural», Universidad Católica Silva Henríquez, N° 20-21, Santiago de Chile, 2011/2012.



continuación, Hardt y Negri replican la explicación de Deleuze e incluso la enumeración de los lugares de encierro es prácticamente la misma.

La sociedad disciplinaria es aquella en la que la dominación social se construye a través de una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas. El objetivo de hacer trabajar a esta sociedad y de asegurar la obediencia a su dominio y a sus mecanismos de inclusión y/o exclusión se logra mediante la acción de instituciones disciplinarias (la prisión, la fábrica, el Instituto neuropsiquiátrico, el hospital, la Universidad, la escuela, etcétera.) Que estructuran el terreno social y presentan las lógicas adecuadas a la «razón» de la disciplina<sup>467</sup>.

Esta caracterización de la sociedad disciplinaria me parece en términos generales correcta, y además amplía en cierto sentido muchas de las comprensiones de las sociedades disciplinarias más extendidas. En este caso, sirve para mostrar la dependencia directa de *Imperio* respecto al *Post-scriptum* de Deleuze; pero también para hacer evidentes sus interrupciones. Por ejemplo el rasgo de mayor flexibilidad que las sociedades de control tendrían respecto a las sociedades disciplinarias, al mismo tiempo que una intensificación de la normalización.

...la sociedad de control podría caracterizarse por una intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, a diferencia de la disciplina, este control se extiende mucho más allá de los lugares estructurados de las instituciones sociales, a través de redes flexibles y fluctuantes<sup>468</sup>.

La relación con el *Post-scriptum* sobre las sociedades de control sigue siendo fuerte, algunos de los adjetivos del pequeño texto deleuziano como *flexibles* y *fluctuantes*, que sirven para caracterizar la sociedad de control, son utilizados tal cual por Hardt y Negri, y a la vez, hay elementos diferenciadores. El principal es la convicción de Hardt y Negri de que los aparatos normalizadores se intensifican y despliegan en la sociedad de control. Sin embargo esto no es tan evidente para Deleuze. Pues, Foucault se ha referido a aquello que sustituiría a las disciplinas como una forma de poder distinto al poder normalizador, de hecho, más sutil, más sofisticado, menos evidente. Esto es lo que ha planteado bajo la idea de *seguridad*, primero y luego como regulación<sup>469</sup>. Por otra parte, el propio Deleuze, no es tan claro en el asunto pues en el *Post-*

<sup>467</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 37-38.

<sup>468</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 38.

<sup>469</sup> "Ahora querría retomar la comparación entre la tecnología regularizadora de la vida y la tecnología disciplinaria del cuerpo de la que les hablaba hace un rato. Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfase cronológico y que están superpuestas. Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. Y, por otro lado, tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos". FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, p. 225. Incluso Foucault utilizará en una ocasión la expresión *sociedad de seguridad* en esta misma línea. La cita anterior corresponde a la última clase de *Hay que*

*scriptum*, básicamente caracteriza a través de ejemplos y casos, algunos de ellos pueden considerarse normalizadores, y otros en cambio, siguiendo el lenguaje foucaulteano, debería considerarse rasgos de regulación o seguridad. En realidad Hardt y Negri tendrían que aclarar que quiere decir *intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario*; pues Foucault con mucha claridad había apuntado en la dirección contraria y Deleuze en buena medida también; es decir, a que este nuevo modelo opera de manera distinta. Me parece que en este sentido la elección de Hardt y Negri para caracterizar la sociedad de control termina por alejarlos de las propuestas no sólo de Foucault; sino también de Deleuze. Y los conduce finalmente a pensar la sociedad de control bajo el modelo del gran encierro.

En otras palabras, la crisis significa que hoy los encierros que acostumbraban a definir el espacio limitado de las instituciones se han roto, de modo que la lógica que una vez funcionó principalmente dentro de las paredes institucionales se extiende ahora por todo el terreno social. Adentro y afuera se están volviendo indistinguibles<sup>470</sup>.

En realidad a pesar de las referencia y menciones directas, e incluso de los gestos evidentes de Hardt y Negri por replicar el léxico deleuziano, la idea de sociedad de control que presentan es confusa; pues por una parte insisten en la mayor flexibilidad, en la composición de red; pero por otra parte siguen pensando el modelo de la sociedad disciplinaria a una escala mayor, más tecnológica y virtual; pero todavía más anatomopolítica que realmente biopolítica. Si se recuerda la serie de preguntas que Negri realizaba al planteamiento de Foucault en *Guías*, estas preguntas eran antecedidas por una reflexión sobre una biopolítica que deja de ser policial. “*La biopolítica nace como ciencia de policía, como una tecnología ligada al obrar del Estado, y luego se representa como un tejido general que concierne a toda la relación entre Estado y sociedad*”<sup>471</sup>. Pues bien, tal reflexión y las preguntas que antecedían siguen siendo importantes; pero ahora hay que aplicarlas sobre esta idea de sociedad de control. ¿Hay que entender entonces que la función policial desaparece en esta nueva etapa biopolítica de la sociedad de control, o por el contrario que se extiende al desaparecer la lógica del encierro? La lectura de Foucault me parece clara, surge algo nuevo, distinto, aunque la vieja policía y las disciplinas sobreviven en un lugar secundario, y estos nuevos dispositivos se montan y superponen sobre aquellos que les antecedieron y que ahora son rearticulados por este nuevo eje. No es sólo un nuevo rostro del

---

*defender la sociedad* La famosa clase del 17 de Marzo en la que habla del biopoder; la cita siguiente corresponde al Inicio de *Seguridad, Territorio, Población*. “¿Podemos decir que en nuestras sociedades la economía general de poder está pasando a ser del orden de la seguridad? Querría hacer aquí una suerte de historia de las tecnologías de seguridad; tratar de ver si se puede hablar realmente de una sociedad de seguridad. Sea como fuere, al hablar de sociedad de seguridad querría simplemente saber si hay, en efecto, una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o, en todo caso, está dominada por ella”. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 26-27. Como he presentado antes, Foucault preferirá posteriormente el término “regulación” e incluso propondrá un segundo nombre para el curso en torno a la idea de Gubernamentalidad. Lo importante de estas modificaciones léxicas es que apuntan en una misma dirección, hay una concordancia entre estos modelos de seguridad, regulación o gubernamentalidad, que los distinguen de las disciplinas y la anatomopolítica.

<sup>470</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 164.

<sup>471</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 86.

poder, es en efecto toda una nueva tecnología. La respuesta de Hardt y Negri me parece dubitativa, parece que esta sociedad de control es a ratos más regulativa y a otros más disciplinarias, desaparecen los lugares de encierro, pero también desaparecen las distinciones de dentro y fuera, por lo cual no hay un afuera del *Imperio*, de la sociedad de control<sup>472</sup>. Las disciplinas ya no son contenidas en los lugares de encierro sino que prosperan en nuevos medios. Es interesante como Hardt y Negri retoman el problema de la excepción en tanto función policial que debe imponerse a una realidad fluctuante.

En esta esfera, la función de la excepción es muy importante. Para poder controlar y dominar una situación tan completamente fluida, es necesario conceder a la autoridad interviniente (1) la capacidad de definir, en cada ocasión de manera excepcional, las demandas de intervención y (2) la capacidad de poner en marcha las fuerzas y los instrumentos que puedan aplicarse de diferentes maneras a la diversidad y la pluralidad de los acuerdos que estén en crisis. Así surge, en nombre de la excepcionalidad de la intervención, una forma de derecho que en realidad es un *derecho de policía*<sup>473</sup>.

Si se relaciona esto con lo anterior, pareciera que se está describiendo lógicas contradictorias. Por una parte Hardt y Negri coinciden con el lenguaje de las sociedades de control presentado por

<sup>472</sup> Este es un tema de la mayor importancia para Hardt-Negri. En *Imperio*, desde la consideración de la crisis de los lugares de encierro se pasa al quiebre de la dinámica adentro y afuera como metáfora general de los nuevos esquemas sociales globalizados e imperiales. “En todo caso, es falso afirmar que podemos (re) establecer las identidades locales que en cierto sentido están fuera [outside] y protegerlas contra las corrientes globales del capital y el Imperio”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, 57. También esta consideración general tiene consecuencias táctico-políticas. “Deberíamos encontrar el modo de terminar de una vez y para siempre con la búsqueda de una postura exterior [outside], de un punto de vista que imagina una política pura. Tanto en la teoría como en la práctica, sería mejor entrar en el terreno del Imperio y afrontar sus flujos homogeneizadores y heterogeneizadores en toda su complejidad, basando nuestro análisis en el poder de la multitud global”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 58. En este sentido, no hay un afuera, un espacio exterior al poder. “En la constitución del Imperio ya no existe un espacio «exterior» [outside] al poder y, por lo tanto, ya no existen eslabones débiles, si por ello entendemos puntos exteriores en los cuales las articulaciones del poder global son más vulnerables. Para poder adquirir significación toda lucha debe golpear en el corazón del Imperio, en su fortaleza”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, pp. 68-69. Incluso, uno de los acápites del texto recibe el singular título de “Ya no existe lo exterior” [There is no more outside] Ver. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, pp. 178ss.

En este punto la traducción de Alcira Bixio, publicada por Paidós y que aquí utilizo, resulta menos convincente que la traducción de Eduardo Sadier, que circula digitalmente en una edición informal. Bixio traduce *outside*, según la ocasión por “fuera”, “más allá”, “exterior”, “espacio exterior” o incluso como en una de las citas anteriores “postura exterior”; mientras que para Sadier la traducción es siempre “afuera”. Se trata de un término importante, que Hardt y Negri destacan en el inglés original y que entrega unidad al análisis, pues el Imperio se presenta a sí mismo como una *outside* de la historia, pero al mismo tiempo ya no hay un *outside* al poder. En definitiva, la desaparición del *outside* es una de las claves interpretativas de todo el texto, por lo cual conviene tratarlo como un término unitario, como lo hace Sadier. Además esto muestra el carácter contradictorio de las dos ideas que hay en juego: a) La posición del Imperio respecto a la historia es la suspensión. Vale decir que la realidad imperial es una suerte de *outside* de la historia, pretensión que Hardt y Negri critican, evidentemente porque inmoviliza la historia; b) Pero al mismo tiempo están dispuestos a asumir que no hay *outside* del Imperio, lo cual parece una concesión hecha sin el combate suficiente que se esperaría como consecuencia de la primera denuncia. De modo que rechazan la pretensión imperial de estar fuera de la historia y al mismo tiempo aceptan que no hay un afuera de esta lógica imperial.

<sup>473</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 32.

Deleuze, o el lenguaje de la *salida de las sociedades disciplinarias*; pero al mismo tiempo se vuelve a las disciplinas, a partir de un efecto de contraste y se denuncia el carácter altamente policial del Imperio en la medida que tiene que hacer frente a esta nueva realidad más fluida o fluctuante. Como es posible apreciar, los temas comienzan a tocarse y el contacto entre ellos es altamente problemático. De modo que, el Imperio es un nuevo poder soberano, pero no al estilo del poder soberano descrito por Foucault; sino de una soberanía biopolítica, que coincide con lo que había planteado Deleuze sobre las sociedades de control; pero también coincide con su contrario, es decir, con las formas de intervención policial llevadas al máximo a través del recurso a la excepción<sup>474</sup>, asunto que es de capital importancia para Agamben. Al mismo tiempo esto se explica por el efecto de protección negativa, o inmunitario, en lenguaje de Esposito, que explica la excepción. En cierta medida, hay algo de confusión; pero también Hardt y Negri logran avistar al menos a ratos que en realidad se trata de lógicas diversas aunque convergentes que se superponen.

El imperio está emergiendo hoy como el centro que sustenta la globalización de las urdimbres productivas y lanza su red ampliamente inclusiva con la intención de abarcar todas las relaciones de poder que se dan dentro de este orden mundial; y al mismo tiempo despliega una poderosa función policial contra los nuevos bárbaros y los esclavos rebeldes que amenazan ese orden<sup>475</sup>.

La forma de plantearlo probablemente no sea la más adecuada. Pero lo que me parece necesario rescatar es que se trata de lógicas que pueden articularse, superponerse y también oponerse. La idea de sociedad de control, en relación con las ideas de seguridad, regulación y gubernamentalidad, me parece interesante e incluso la fórmula “sociedad de control” puede que tenga un carisma especial respecto de las otras. Pero en estos tránsitos ha acumulado más dificultades que claridad conceptual. Esto no significa que haya que renunciar a su uso; pero me parece que es importante reconducirla a un lógica diagramática. Según Hardt y Negri ‘sociedad de control’ y ‘biopolítica’<sup>476</sup> son dos de los elementos caracterizadores del Imperio, con lo cual todo trabajo de clarificación conceptual en torno a esta categoría, ayuda por supuesto a clarificar la idea misma de Imperio

<sup>474</sup> “El poder jurídico para regir en caso de excepción y la capacidad de desplegar la fuerza policial son pues dos coordenadas iniciales que definen el modelo imperial de autoridad”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 32.

<sup>475</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 35.

<sup>476</sup> “Estas dos concepciones de la sociedad de control y del biopoder describen aspectos centrales del concepto de imperio. El concepto imperio es el marco que debe entenderse la nueva omniversalidad de los sujetos y es el fin a que conduce el nuevo paradigma de poder”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 40.

## 5.7. La multitud como contrafuerza del diagrama

La multitud tendrá que intentar nuevas formas democráticas de un nuevo poder constitutivo que algún día nos convoca a través de imperio y nos permita superar su dominio<sup>477</sup>.

La propuesta de una biopolítica afirmativa, se veía enraizada en una serie de preguntas: ¿Acaso la vida no se ha convertido en un poder?; pero estas preguntas engarzan también con el problema de las representaciones políticas. Así como una representación de la comunidad que depende de una identidad, de un origen común, o de un destino común, se encamina en una dirección política; al mismo tiempo, la representación de un sujeto político encamina hacia otra. De este modo, todo el análisis del paso del cuerpo individual a las poblaciones no podría encaminarse a la reconstitución de un sujeto unitario, cuerpo social o pueblo. Esta es la necesidad interna que todo el planteamiento de Imperio tiene ¿Cómo formular un sujeto político tomando en cuenta, el problema de las poblaciones, la transformaciones del capitalismo, las necesidades de lucha de la actualidad globalizada y que al mismo tiempo pueda sustraerse a la tiranía de lo uno y a la lógica de la identidad? La respuesta de Hardt y Negri: multitud.

El concepto ya está en *Imperio*, aunque las formulaciones más claras, me parece que pueden encontrarse en un texto posterior, casi tan célebre como *Imperio* aunque con un tenor teórico muy distinto. Me refiero a *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio*. El recurso más claro para comenzar, es la doble comparación que Hardt y Negri hacen de la palabra *Multitud* en relación a *Pueblo*, por una parte; y en segundo lugar a palabras como turba, masa, entre otras.

El pueblo es uno. La población, obviamente, se compone de numerosos individuos y clases diferentes, pero el pueblo sintetiza o reduce estas diferencias sociales en una identidad. La multitud, por el contrario, no está unificada, sigue siendo plural y múltiple. Por eso la tradición dominante de la filosofía política postula que el pueblo puede erigirse en poder soberano y la multitud no<sup>478</sup>.

La comparación resulta muy clara. En términos teóricos, esta lejanía de lo uno, el querer sustraerse al juego de las identidades que anula la multiplicidades y las diferencias me parece que remite a las propuesta deleuzianas que ha sido tratadas, en una sección anterior. Esta política de las diferencias, busca rescatar las singularidades que el juego de la identidad anula. Por otra parte, teóricamente el concepto de multitud depende en última instancia de Spinoza.

<sup>477</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 17.

<sup>478</sup> HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 127.

Como es sabido, el concepto de multitud nace, en su formulación más rica, con Spinoza, que entiende con este término una multiplicidad de singularidades que se disponen en un orden determinado (...) Dicho concepto no estaba ausente del pensamiento político moderno anterior a Spinoza, pero cuando aparecía se caracterizaba negativamente (...) En Spinoza, en cambio, el concepto de multitud asume un sentido propio en la medida en que falta una idea de causación exterior. Rígidamente imanentista y materialista, Spinoza niega la posibilidad de cualquier causa exterior a la realidad<sup>479</sup>.

Aquí hay bastante que comentar, aunque puede desviarnos fácilmente, por lo cual quiero quedarme con un aspecto que vuelve a apuntar a Deleuze. Este concepto, Multitud, hablaría de una posición que busca una radical immanencia, en términos causales, como se explica respecto a Spinoza; pero también en términos teleológicos. Lo cual es importante si se la compara con los conceptos de la tradición política, particularmente en este caso con el concepto de pueblo, no sólo unitario; sino que también, podríamos añadir, con una vestidura teleológica importante. La segunda comparación se orienta a una serie de sujetos colectivos.

Por eso conviene contrastar el concepto de multitud con una serie de otros conceptos que designan colectivos plurales como las gentes, las masas y la turba. (...) Los componentes de las masas, de las turbas, de las gentes, no son singularidades, como lo evidencia el hecho de que sus diferencias desaparecen fácilmente en la indiferenciación del conjunto, además, estos sujetos sociales son fundamentalmente pasivos, en el sentido de que no son capaces de actuar por sí mismos, de que necesitan ser conducidos. La gente, o las turbas, o la chusma pueden ejercer efectos sociales –a veces, unos efectos terriblemente destructivos–, pero no actúan por voluntad propia. Por eso son tan vulnerables a la manipulación externa. Con el término de multitud, en cambio, designamos a un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido<sup>480</sup>.

No hace falta repetir los elementos mencionados por Hardt y Negri, son lo suficientemente claros por sí mismos, respecto a la distancia que la multitud tendría con todos estos otros conceptos colectivos. Pero creo que hay otros dos elementos que vale la pena comentar, por un parte es notorio que el concepto permanezca en singular, que sea ‘multitud’ y no ‘multitudes’. Quizás sea un detalle; pero cuando Deleuze opta por hablar de ‘multiplicidades’ y no de ‘multiplicidad’, lo hace por un criterio que conviene tomar en cuenta. Quiere sustraerse de la dialéctica de lo uno y lo múltiple, o lo uno y la multiplicidad que termina definiendo lo múltiple en forma negativa por contraste y en dependencia a lo uno. Cuando en realidad lo que interesa a Deleuze es mostrar que lo uno es una imposición epistémica sin consistencia ontológica. Lo segundo es que *la multitud actúa partiendo de lo común*. Se trata de algo con cierta relevancia, pues si no hay sujeto unitario del tipo pueblo, pero la multitud de singularidades es viva y actuante, ¿lo es a propósito de qué, a partir de qué? La solución –lo común– no deja de ser problemática, como lo ha mostrado por una parte Nancy y por otra Esposito. En realidad una idea radical de multitud, requiere plantear que no hay algo en común

<sup>479</sup> NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 113.

<sup>480</sup> HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 128.

en este sujeto que propugna -raza, lengua, religión- ¿Qué podría ser lo común, políticamente hablando, de una multitud global, como la que plantean Hardt y Negri? En realidad me parece que el problema de lo común y de la comunidad en este caso se revela en toda su magnitud.

La multitud así concebida está convocada a transformarse en una forma de poder. De hecho, el tipo de poder constituyente, que se oponga al dominio del imperio. O que ocupe el Imperio. Es decir que se manifiesta como contrapoder en sus tres facetas: resistencia, insurrección y poder constituyente<sup>481</sup>. En este sentido la multitud se opone al dominio del imperio, pero no a toda forma política; por el contrario busca un tipo de *democracia absoluta*, siguiendo nuevamente la estela de Spinoza<sup>482</sup>. Esta particular idea de democracia resulta antagónica a las formas del imperio; y por tanto, muestra que las formas del imperio no serían formas democráticas, o serían formas falsamente democráticas. Es decir, tiene un componente crítico inherente a las actuales formas de la democracia que parece un elemento esencial de cualquier teoría política que quiera hacerse cargo del presente. Pero al mismo tiempo, extiende este componente crítico a las teorías políticas modernas en general<sup>483</sup>, como es recurrente en las recepciones de los discursos sobre el biopoder y también esperable en la medida que todo el problema remite a Spinoza.

Evidentemente, así pensada la multitud es un programa. Se trata de un tipo de subjetividad política múltiple a construir<sup>484</sup>, que tiene una base material, es decir, la multitud como fuerza de trabajo en el contexto actual del capitalismo posfordista o biopolítico.

<sup>481</sup> *“Así, el concepto de contrapoder nos parece fundamental para abordar estos nuevos contenidos de la democracia absoluta de la multitud. El concepto de contrapoder consiste principalmente en tres elementos: resistencia, insurrección y poder constituyente”*. NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 103.

<sup>482</sup> *“Para decirlo claramente: es necesario que el objetivo del contrapoder no sea la sustitución del poder existente. Su actividad debe proponer, por el contrario, formas y expresiones diversas de libertad colectiva. Si queremos definir el contrapoder, dentro de las actuales formas posmodernas del poder, y en su contra, debemos insistir incesante y vehementemente en que nosotros no pretendemos conquistar ni apropiarnos del viejo poder por medio del contrapoder, sino desarrollar una nueva potencia de vida, de organización y de producción”*. NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, pp. 161-162.

<sup>483</sup> *“Una de las verdades recurrentes de la filosofía política es que sólo uno puede mandar: el monarca, el partido, el pueblo o el individuo. Los sujetos sociales que no están unificados, sino que permanecen múltiples, solo pueden ser mandados pero no mandar. En otras palabras, todo poder soberano forma necesariamente un cuerpo político en donde hay una cabeza que manda, unos miembros que obedecen y unos órganos cuyo funcionamiento conjunto sustenta al soberano. El concepto de multitud desafía esa verdad aceptada de la soberanía. La multitud, aunque siga siendo múltiple e internamente diferente, es capaz de actuar en común y, por lo tanto, de regirse a sí misma. En vez de un cuerpo político, en donde uno manda y otros obedecen, la multitud es carne viva que se gobierna a sí misma”*. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 128.

<sup>484</sup> *“Ahora nos planteamos la tarea de investigar la posibilidad de que esa carne productiva de la multitud se organice de otra manera y descubra una alternativa al cuerpo político global del capital. Nuestro punto de partida será el reconocimiento de que la producción de subjetividad y la producción de lo común pueden entablar una relación simbiótica en espiral. En otras palabras, la subjetividad se produce mediante la cooperación y la comunicación, y a su vez, esa subjetividad origina nuevas formas de cooperación y de comunicación, que generan a su vez una nueva*

Desde la perspectiva socioeconómica, la multitud es el sujeto común del trabajo, es decir, la carne verdadera de la producción posmoderna, y al mismo tiempo el objeto al que el capital colectivo trata de convertir en cuerpo de su desarrollo global. El capital quiere que la multitud se convierta en unidad orgánica, exactamente como el Estado desea convertirla en pueblo. En este punto es donde empieza a emerger, a través las luchas del trabajo, la figura biopolíticamente productiva y real de la multitud<sup>485</sup>.

Quisiera cerrar la problemática de la multitud apuntando a un elemento que aparece en diversos pasajes y que se nota puntualmente en esta última cita con la que he traído a dialogar a Hardt y Negri. Hay aquí un cierto lenguaje en torno al organismo, los órganos, la carne y otras figuras similares, figuras corporales, que aún no está suficientemente despejado, pues apunta a direcciones fundamentalmente distintas en términos de sus derivas políticas.

## 5.8. Síntesis y proyecciones

*A) El papel operacional de la noción de biopolítica.* Los análisis de Foucault, e incluso de Deleuze en el proyecto general de la trilogía de Hardt y Negri, son herramientas auxiliares, que se utilizan en conjunto con otras herramientas conceptuales de lo que podríamos considerar discursos críticos actuales, y su papel fundamental es auxiliar a un posible análisis marxista de las nuevas condiciones del capitalismo actual y sus transformaciones; pero asumiendo las críticas al economicismo, teleologismo o cientificismo de las interpretaciones marxistas tradicionales orgánicas.

*B) Economía política.* Hardt y Negri recogen la dirección que estos análisis sobre el biopoder habían tomado en las propuestas de Foucault, aunque la evidencia muestra que no hay una incorporación de *El Nacimiento de la biopolítica*; sino que tal cercanía hacia una crítica a la economía política se explicaría por la permanente presencia de Marx, lo que también puede encontrarse en el léxico y el análisis utilizado. En realidad muchas de estas propuestas se verían enriquecidas al incorporar los planteamientos de Foucault aún ausentes.

*C) La noción de vida, y las formas de vida.* En este punto hay ciertas tensiones a mi juicio no resueltas. Mientras se reconoce que otras recepciones de los análisis del biopoder han colectado una noción de vida biologizante, que incluso se cualifica como reaccionaria; por otra parte aquí también hay una noción de vida considerada como potencia que está aún despejar. Es sobre este punto que se considera una noción de biopolítica afirmativa como capacidad de resistencia e incluso capacidad de institución y constitución. Sobre esto en particular prefiero ser más cauto y por supuesto que es necesario considerar en primer lugar las capacidades de resistencia al biopoder y luego, las estrategias de insurrección y poder constituyente; aunque no veo la

---

*subjetividad, y así sucesivamente. En esta espiral, cada movimiento sucesivo, de la producción de subjetividad a la producción de lo común, trae consigo un demento innovador que enriquece la realidad".* HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, pp. 224-225.

<sup>485</sup> HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 129.



necesidad de considerar esto como una biopolítica afirmativa, lo que contribuye a mi juicio a debilitar el concepto de biopolítica al proliferar innecesariamente su uso.

D) *El vocabulario político, y su relación con la tradición política moderna.* En este punto debo tomar distancia de los planteamientos de Hardt y Negri, pues si bien el proyecto político general de una democracia radical, entendida como democracia del común, república del común, o *Common Wealth*, parece interesante, se tiende a concebir ésta por oposición a la formación moderna-colonial-racista, en que quedan comprendidos los proyectos políticos modernos; esto explica la voluntad inaugural, por ejemplo de un *nuevo vocabulario político moderno*. Aquí me parece necesario ser cuidadosos, si bien la crítica del propio Foucault y de los otros teóricos en juego apunta a mostrar cómo las formaciones modernas han resultado ser formaciones de dominación, no hay que perder de vista que al mismo tiempo los proyectos políticos modernos son también procesos emancipatorios, de la cosmovisión medieval, del *ancien régime*, de la fundamentación teológica del poder, de los regímenes monárquicos, etc. Por tal razón, parece innecesario refundar todo el léxico político moderno, más bien, sería conveniente una relaboración crítica y estratégica de los conceptos políticos modernos; como es el caso por ejemplo de democracia y *Common Wealth*, que de hecho son conceptos claves de estos procesos políticos modernos.

E) *La noción de imperio y sus diagnósticos asociados.* Me parece que de la batería de análisis presentados uno de los más débiles puede ser la noción misma de Imperio. Hay que asumir que con ella quiere entregarse un diagnóstico de las transformaciones en la soberanía nacional y su relación con las nuevas formas del Capital. No obstante, hay que ser conscientes también, que en *Multitud* se renuncia a mucho del diagnóstico presentado en *Imperio* y sus formas de control y a partir de entonces se afirmará, con más de alguna duda explícita, a veces el modelo del control, a veces el modelo de la guerra. En cualquier caso hay que entender el diagnóstico de *Imperio* supeditado al proyecto de *Common Wealth*.

## 6. EL PARADIGMA INMUNITARIO

### 6.1. Antecedentes generales

#### 6.1.1. Ciclos en los trabajos de Esposito

Los trabajos de Esposito pueden mirarse como un conjunto, al menos desde dos criterios distintos. Por una parte, podrían considerarse tres ciclos temáticos. El primero en torno a un proyecto en torno a la categoría de *lo impolítico*. Se encontrarían en este primer ciclo, textos como *Categorie dell'impolitico* de 1988, publicado en versión castellana por la editorial argentina Katz en 2006 y *Nove pensieri sulla politica* de 1993, publicado por Trotta en 1996 como *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política*. La idea de lo impolítico es un punto de partida, aunque nunca completamente abandonado, en el sentido de que la perspectiva *impolítica* sigue estando presente como tonalidad básica del discurso de Esposito. En los textos de este primer ciclo no hay referencias a los discursos sobre el biopoder, ni tampoco aparece Foucault como una fuente ideográfica importante o como interlocutor. Si bien conviene tener a la vista la idea general de lo impolítico, los textos de este primer ciclo no entroncan directamente con la materia de la presente investigación.

El segundo ciclo, es el que tiene más relación con los discursos sobre el biopoder; consecuentemente será el ciclo más importante para la presente investigación. Este segundo ciclo podría considerarse el 'ciclo del *munus*'. Puesto que las dos categorías centrales *Communitas* e *Immunitas*, tienen su raíz común en el problema del *munus*, lo cual busca evidenciarse al presentarlas en latín, y particularmente con los acercamientos etimológicos a ambas categorías. Los textos comprometidos en este ciclo son en primer lugar *Communitas. Origen y destino de la comunidad*; también *Immunitas, Protección y negación de la vida*. Y finalmente *Bíos. Biopolítica y Filosofía. Communitas* data de 1998 y fue publicado por la turinense Einaudi; la versión castellana se debe a la editorial argentina Amorrortu en 2003. *Immunitas* fue publicado en 2002 en el original italiano y en castellano el 2005. Finalmente *Bíos, Biopolítica y Filosofía* publicado en italiano el 2004 y en castellano el 2007. Las casas editoriales se mantienen. Hay un último libro que incluir en este ciclo. Este libro es *Termini della politica. Communità, immunità, biopolítica*, se publicó el 2008 en italiano y el 2009 en castellano con alguna modificación y bajo el título *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Este texto es bastante fructífero a la hora de explicar algunas indecisiones de los trabajos anteriores y aclarar las posturas de Esposito frente a algunas cuestiones fundamentales. En realidad es una

compilación de artículos publicados por Esposito en diferentes revistas, más una introducción de Timothy Campbell<sup>486</sup>, que lamentablemente la versión castellana no recoge. Aunque, como elemento a favor, la versión castellana incorpora un prólogo muy útil, titulado *De lo impolítico a la biopolítica*. Este prólogo recorre de manera retrospectiva el trazado de gran parte del trabajo del pensador italiano, con lo cual equivale a una suerte de introducción, con la ventaja de haber sido elaborada por el propio Esposito. El original italiano ha sido publicado en Milán por la editorial Mimesis, y la versión castellana, por Herder; con lo cual, es el primer libro de Esposito publicado en España después de 15 años. Los textos más antiguos compilados en este volumen datan de 1996 y los últimos corresponden al 2006, con lo cual hay una década de distancia al interior del texto mismo y aquello se nota en algunas de sus tonalidades. Aunque el texto desborda la temática del *munus*, parece la mejor opción asumirlo como un epílogo de este mismo ciclo, pues en efecto hace las veces de un cierre para discusiones importantes. Como ya he dicho, este segundo ciclo es el más importante para la presente investigación; pues aquí es donde los discursos sobre el biopoder se cruzan con la investigación sobre la *Immunitas*, que Esposito viene realizando.

Finalmente hay un tercer ciclo que ronda sobre la categoría de persona, donde el texto más importante es *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, publicado en 2007 en Einaudi, y 2009 en Amorrortu. Se trata de un ciclo distinto aunque relacionado con el anterior. En realidad no se seguirá desarrollando un discurso sobre el biopoder; sino que se asumirá lo ya planteado sobretodo en *Immunitas y Bíos, Biopolítica y Filosofía*. Según Esposito, la categoría de 'persona' aparece en la actualidad como el eje articulador de los discursos que pretenden defender la vida, o que se encaminarían en el sentido de una política de la vida, que es también el fondo programático de Esposito. Sin embargo tal categoría requeriría ser deconstruida, toda vez que encierra un vacío jurídico. De este modo, a pesar de que en la actualidad distintos sectores sociales e ideológicos reivindican la idea de persona como el eje que permitiría hablar de dignidad humana, de derechos, o de una ética o política de la vida; para Esposito la categoría de persona es el dispositivo que provoca la cosificación de lo vivo, al distinguir una dimensión racional o volitiva, propia de la persona y las condiciones de animalidad, meramente biológicas. De este modo, la propuesta de Esposito es una filosofía de lo impersonal (*dell' impersonale*) que permitiera superar tales brechas. La conexión entre las categorías 'impolítico' e 'impersonal,' resulta evidente. El tema en este tercer ciclo es poner en cuestión las relaciones entre sujeto de derecho, noción de persona y la idea de naturaleza humana. Además de *Terza persona*, se ha publicado en castellano *El dispositivo de la persona* por Amorrortu, a fines del 2011 y *Diez pensamientos sobre la política* también en 2011, por Fondo de Cultura Económica, aunque ambos textos podrían evitarse sin mayor pérdida<sup>487</sup>.

<sup>486</sup> Campbell, ha traducido los textos de Esposito al inglés en las versiones de University of Minnesota Press para *Bíos, Biopolítica y Filosofía* y de Stanford University Press para *Communitas*

<sup>487</sup> Para mantener cierta honestidad hay que decir que ambos textos tienen un escaso valor; pues el primero corresponde a la compilación de dos conferencias prácticamente idénticas y que no aportan en realidad nada nuevo a lo planteado en *Terza persona*. Por el contrario se trata de conferencias que se dictaron en el marco de presentación de tal texto. La primera conferencia puede encontrarse bajo el título "Vida

### 6.1.2. Lo impolítico

La idea de *lo impolítico*, o lo que queda encerrado en tal categoría resulta bastante complejo. El propio Esposito no ha explicado el asunto satisfactoriamente, sino hasta fecha muy reciente.

En términos generales proponer lo impolítico implica asumir un diagnóstico sobre las categorías políticas modernas y tiene como fondo el reconocimiento de una desnaturalización de la idea de sujeto, acompañada del desgaste de las categorías *tradicionales* de un discurso político que era el correlato de un proyecto como el de la modernidad. En este sentido, lo *impolítico* implica que las categorías políticas modernas, tales como: soberanía, bien común, derechos individuales, democracia, propiedad, libertad, por nombrar algunas, requieren un examen del cual puede resultar su adecuación o su agotamiento. No hay que pensar ingenuamente respecto a esto. Se trata de categorías no sólo utilizadas, sino fundamentales para entender la experiencia política actual. Y sin embargo, tal vigencia convive con un desgaste y una erosión profunda, que las revela cada vez más incapaces de proponer sentido a la experiencia política<sup>488</sup>. En lo que respecta a los discursos sobre el biopoder, implicaría que las nuevas categorías ahí estrenadas, por ejemplo la de biopolítica, podría ser asumida como parte de un nuevo léxico, y en cierto sentido esto es una de las claves de lectura del trabajo de Esposito al respecto. Como decía, durante bastante tiempo Esposito no ha presentado el asunto con demasiada claridad; por eso vale la pena tomar en cuenta lo que plantea Matías Saidel<sup>489</sup> respecto a tal categoría.

...ese mismo libro (*Categorie dell'impolitico*), junto con *Nove pensieri sulla politica* parten de la afirmación de neta inspiración heideggeriana de que las categorías políticas modernas ya no logran expresar la realidad contemporánea y que se hace necesaria una renovación radical de las mismas. Lo impolítico era una especie de *kathekon* (sic) filosófico, una salida momentánea para poder seguir pensando la política sin tener categorías nuevas para proponer. Para ello se volvía necesario, mientras no hubiese un lenguaje alternativo, deconstruir las categorías que la filosofía política moderna había elaborado.<sup>490</sup>

---

humana y persona" dictada en la Universidad del Salvador en Buenos Aires, el 25 de marzo de 2009. <<http://fyl.usal.edu.ar/fyl/leccion-magistral-roberto-esposito>>. De la segunda hay una traducción de Valentina Ariza, publicada en 2010 en <<http://www.espaienblanc.net/El-dispositivo-de-la-persona.html>>. Por otro lado, *Diez pensamientos sobre la política* es literalmente la reimpresión del texto de 1993, publicado en español en 1996 como *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política* con el añadido de un décimo artículo de 15 páginas titulado *Comunidad y Violencia*. Como se ve, ambos textos no son nuevos títulos, sino más bien un *affaire* editorial.

<sup>488</sup> "... La filosofía política sufrió una profunda modificación. No porque repentinamente hubieran salido de escena categorías clásicas como las de derecho, soberanía y democracia: ellas continúan organizando el discurso político más difundido, pero su efecto de sentido se muestra cada vez más debilitado y carente de verdadera capacidad interpretativa... esas categorías necesitan ellas mismas el examen de una mirada más penetrante que a un tiempo las deconstruya y las explique". ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*. Trad. Carlo Molinari. Amorrortu, Buenos Aires, 2006. p. 23.

<sup>489</sup> Investigador argentino que ha trabajado con Esposito en el *Istituto Italiano di Scienze Umane* en Nápoles, donde también realizó su doctorado. Saidel ha realizado algunas contribuciones interesantes al momento de sistematizar los discursos italianos sobre el biopoder.

<sup>490</sup> SAIDEL, Matías. *Reseña sobre Roberto Esposito y su mirada impolítica*. Transcripción de la ponencia "Communitas e Immunitas: Roberto Esposito entre Carl Schmitt y el liberalismo" expuesta en el II

Curiosamente, en los textos del primer ciclo *-Categorías de lo impolítico y Nueve pensamientos sobre la política-*, Esposito no explica directamente lo *impolítico*, más bien se acerca permanentemente a través de descripciones negativas. Se trata, sin duda de un concepto con historia. En cualquier caso si acogemos la explicación de Saidel, la intención fundamental de lo *impolítico*, es una suerte de deconstrucción de las categorías políticas modernas, de su utilización máxima en vistas a su agotamiento, hasta no encontrar un léxico más adecuado. Una entrevista de Esposito a un periódico argentino nos ayuda para aclarar la cuestión.

En el inicio de mi carrera trabajé a partir de la filosofía y las categorías de Heidegger. Ya que me centré en pensar una deconstrucción de las categorías propias de la política, sobre todo en lo *impolítico*, Heidegger fue fundamental para mí. Luego mi pensamiento siguió siendo consecuente en la línea de la deconstrucción y llegué a Derrida y Nancy. Posteriormente, sí, efectivamente viene Foucault pero también Hannah Arendt, que se tornaron centrales para el desarrollo de las cuestiones de la biopolítica. Y también Gilles Deleuze.<sup>491</sup>

Estas declaraciones son importantes; pues la relación de Esposito con las propuestas de Foucault es bastante instrumental. En la cita anterior, Esposito acepta la influencia de los trabajos de Foucault, pero como una influencia entre otras. De hecho si se analiza el planteamiento de fondo del problema de la *Immunitas* el asunto central es un problema al que Foucault apenas prestó atención y es el de la comunidad, por el contrario éste si resulta un problema central para autores como Bataille o Nancy. Por otra parte, lo que sí es muy evidente -y Esposito insistirá en ello en múltiples ocasiones- es el matiz deconstructivo de la *perspectiva impolítica*. Un tipo de perspectiva que el propio Esposito sitúa en primer lugar en relación al proyecto heideggeriano de *destruktion* de las categorías metafísicas en general, y también como un acercamiento a las propuestas de deconstrucción presentadas por Derrida. Prontamente Esposito centrará el diagnóstico en el léxico político moderno. Se trata de uno de los objetivos programáticos de su trabajo: la confrontación del léxico político moderno en general, aparejado de la denuncia del vacío al que remiten los conceptos políticos usados en la actualidad. Esta misma perspectiva anima el tratamiento del problema de la comunidad, y posteriormente el de la categoría de persona. El problema fundamental para Esposito es un problema de las categorías. Evidentemente, esto no refiere sólo a un giro de la historia de la metafísica o a un problema de la relación entre los significantes, sino también a un problema político, pero que se expresa especialmente como desajuste categorial.

¿Por qué, desde entonces, esta sensación de vacío, este desecamiento semántico de nuestros términos políticos? Naturalmente, para responder a tales preguntas se podrían invocar las grandes transformaciones históricas que han convulsionado el escenario internacional tras las dos guerras mundiales y, no con menor fuerza, los cambios operados en las dos últimas décadas. Yo creo, sin embargo, por no dar una respuesta reductora o parcial, que debemos referirnos a una dinámica de más larga duración, que concierne a todo el léxico político moderno.<sup>492</sup>

---

Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, San Juan, Argentina, 9 Julio de 2007. Disponible en [http://www.biopolitica.cl/docs/publi\\_bio/saidel\\_esposito\\_impolitico.pdf](http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/saidel_esposito_impolitico.pdf)

<sup>491</sup> Diario perfil. Domingo 19 de Abril de 2009. Año III, Nº 0357. Buenos Aires, Argentina. *Entrevista a R. Esposito*, por Luis Fernández.

Disponible en <http://www.diarioperfil.com.ar/edimp/0357/articulo.php?art=13915&ed=0357>

<sup>492</sup> ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 10.

No hay que perder de vista esta operación, el problema fundamental que interesa a Esposito es de orden categorial. No se juega por supuesto sólo a ese nivel, es decir, no se trata sólo de un juego de palabras, de reemplazar unos conceptos por otros; pensar aquello sería reducir considerablemente las propuestas presentadas por el italiano. Hay de fondo un problema histórico-político, pero que no está separado de este problema categorial. Es decir, en cierto sentido los fracasos políticos del siglo XX, las nuevas hegemonías de poder, el vaciamiento de los conceptos jurídico-políticos están relacionados con el agotamiento de los conceptos políticos. Esto no quiere decir que todo lo anterior sea provocado por tal agotamiento; pero habría una correlación ineludible en estos procesos. Al mismo tiempo, esto debe rastrearse hasta los inicios de la modernidad; por esta razón Esposito recurre permanentemente a Hobbes. De hecho, Hobbes hace las veces de comodín: a través de Hobbes se puede entender la estructura de la soberanía y su carácter intrínsecamente contradictorio<sup>493</sup>, también en Hobbes hay que rastrear el origen de la idea moderna de que la protección de la vida debe producirse artificialmente<sup>494</sup>; en razón de lo anterior, Hobbes sería la expresión de lo protoinmunitario<sup>495</sup> y de la metáfora que relaciona cuerpo y máquina engendrando un nuevo organicismo social<sup>496</sup>. Lo artificial —el Estado, la *máquina* del Estado— queda de algún modo imbricada con el *cuerpo* de lo social. Este particular *organismo*, se constituye a partir del “léxico político moderno” al que la perspectiva impolítica se opone. Lo impolítico se opone entonces a la operación hobbesiana, y esto implica una oposición a estas formas de organicismo, a la concepción de soberanía, a la separación entre Estado de naturaleza y Estado político, y evidentemente a la estructura contradictoria de la inmunidad que dice: para defender la vida hay que limitarla. Me permito destacar una última alusión de Esposito sobre Hobbes, a propósito de lo impolítico, porque permitirá dar varios pasos más y porque además sirve para animar un poco algunas de las discusiones más actuales en torno a los discursos sobre el biopoder.

<sup>493</sup> “Ya comienza a perfilarse aquí el carácter constitutivamente negativo de la inmunización soberana. Puede definírsela como una trascendencia inmanente, fuera del control de aquellos que, sin embargo, la produjeron como expresión de su propia voluntad. Esta es, precisamente, la estructura contradictoria que Hobbes asigna al concepto de representación: el representante —o sea, el soberano— es simultáneamente idéntico y distinto de aquellos a quienes representa”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 96.

<sup>494</sup> “En contra de la concepción moderna, derivada de Hobbes, de que sólo se puede conservar la vida si se instituye una barrera artificial frente a la naturaleza, de por sí incapaz de neutralizar el conflicto e incluso proclive a potenciarlo, vuelve a abrirse paso la idea de la imposibilidad de una verdadera superación del estado natural en el Estado político”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 29.

<sup>495</sup> “Tal como la práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo del individuo, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural. En este sentido, cabe rastrear un prototipo de ella en la filosofía política de Hobbes: cuando este no sólo pone en el centro de su perspectiva el problema de la conservación *vitae*, sino que la condiciona a la subordinación a un poder restrictivo exterior a ella, como es el poder soberano, el principio inmunitario ya está virtualmente fundado”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 75.

<sup>496</sup> “Desde este punto de vista, la semántica misma de la máquina no es contrapuesta por Hobbes a la del cuerpo, sino integrada con esta. Precisamente es aquello que debe afianzar el nexo —de otro modo precario— entre vida y cuerpo: como una suerte de esqueleto metálico destinado a mantener el cuerpo con vida más allá de sus propias potencialidades naturales”. ESPOSITO, Roberto. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Amorrortu, Buenos Aires, 2005. p. 164.

Así, rehusando la lógica hobbesiana de neutralización del conflicto y situándose en este modo en sus antípodas, la perspectiva de lo impolítico rechaza igualmente todo retorno a la antigua representación teológico-política, toda declinación de lo político en términos de valor y todo lugar trascendente de fundación de lo político. Lo impolítico excluye la existencia de realidad alguna que escape a las relaciones de fuerza y de poder. Por eso, la extensión del poder coincide con la de la realidad.<sup>497</sup>

Creo que esta serie de afirmaciones pueden ayudar a perfilar esta “perspectiva impolítica”. Se trata, en definitiva, de una serie de oposiciones que deslindan una suerte de definición negativa. En primer lugar, Esposito se opone a la opinión que ve en Hobbes un pensador del conflicto; para Esposito Hobbes en realidad es un pensador que busca neutralizar el conflicto, que lo inmuniza. Evidentemente Hobbes, según esta perspectiva, logra ver el conflicto; pero toda la propuesta hobbesiana sería una justificación de su neutralización. De este modo, lo impolítico, por oposición, sería una filosofía que no neutraliza el conflicto, o incluso que lo explicita. Además sería un tipo de filosofía de la inmanencia, al menos políticamente hablando, en el sentido que no admite ningún tipo de causalidad a-histórica, ni eficiente ni semántica. Es decir ni una teología política que se conciba como explicación causal, pero tampoco como explicación simbólica o alegórica. De hecho, Esposito desconfía incluso de la metáfora organicista. En muchas ocasiones se nota una distancia recelosa con la *metaforología política*, incluso con aquella inmanentista, aunque la categoría de *Immunitas* no está exenta de este carácter metafórico. Por otra parte, creo que la expresión “*antigua representación teológico política*”, podría también perfectamente acompañarse de un añadido “*ni tampoco las nuevas, modernas o más actuales representaciones teológico políticas*”. Es decir: ni teoría de las dos espadas, ni de las dos ciudades, soberanía monárquica, o poder real; pero tampoco mesianismo, violencia mesiánica, decisión, u otra forma fundacional del poder, ya sea en cuanto a la excepción, a la ley, o a la excepción en su relación de inclusión-exclusión con la ley. Me parece, también, que la oposición de lo impolítico a la “*declinación de lo político en términos de valor*”, refiere a las pretensiones de pensar lo político como una *supra-esfera* de lo moral o como una proyección normativa de la vida individual y sus decisiones. La expresión “*todo lugar trascendente de fundación de lo político*”, me parece que debe entenderse en relación a los proyectos de un origen de lo político como fuente de sentido para la política. Ya sea que se sitúe a este origen en Grecia, o en el paso de un Estado natural a un Estado político, posición originaria, o en una suerte de pecado original de lo político: la horda originaria, la expulsión del paraíso, la invención de la propiedad privada, el paterfamilias, o la prohibición del incesto. O incluso a una teleología de la justicia, de la comunidad ideal, del nomos de la tierra. En oposición a todos estos tópicos, lo impolítico se refiere al poder. La perspectiva impolítica se refiere entonces al poder desnudo, a las relaciones de fuerza que constituyen configuraciones de poder históricas, singulares, ni trascendentes, ni proyectables fuera de su marco de existencia. Es también una perspectiva ontológica en la medida que “*la extensión del poder coincide con la de la realidad*”.

Me parece que ésta es la dirección en la que apuntaría una perspectiva de lo impolítico. Aunque aceptar aquello, implica la dificultad de que muchas de las propuestas del propio Esposito parecen contradecir en más de una ocasión este sentido impolítico. En cualquier caso, es una sugerencia que conviene tener a la vista en las siguientes líneas, pues aunque no se cumpla del todo —en realidad contiene exigencias bastante difíciles de cumplir— marca un cierto horizonte en el que es necesario entender la propuesta de Esposito para el tema biopolítico.

<sup>497</sup> ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 79.

### 6.1.3. Munus, *Communitas* e *Immunitas*

La concentración de mi reflexión sobre la categoría de comunidad –iniciada a finales de los años ochenta– constituye al mismo tiempo un desarrollo y una modificación respecto a la elaboración de lo impolítico<sup>498</sup>.

Como se ve en el epígrafe, Esposito advierte una progresión al ingresar el problema de la comunidad. En cierto sentido, esto marca un segundo momento en las propuestas del italiano, que puede entenderse como un ciclo en torno a la tensión entre comunidad e inmunidad a partir del vocablo *munus*. En principio, esta tensión no necesariamente es una tensión biopolítica. La relación con los discursos sobre el biopoder es posterior. En buena medida el problema del biopoder para Esposito viene a robustecer la categoría de *Immunitas*, pero tal categoría es anterior al contacto con el problema del biopoder, surge más bien, de la problematización de la comunidad.

Ese punto de partida lo he buscado, por así decir, en el origen de la cosa misma. Esto es, en la etimología del término latino *communitas*. Para hacerlo tuve que avanzar por una senda nada fácil, plagada de trampas léxicas y dificultades interpretativas, pero que podrá conducir a una noción de comunidad radicalmente distinta de las esbozadas hasta ahora... la especificidad del don que expresa el vocablo *munus* tiene justamente el efecto de reducir la distancia inicial, y realinear también esta significación con la semántica del deber. De hecho, el *munus* es al *donum* lo que la «especie al género», puesto que significa «don», pero uno particular, «que se distingue por su carácter obligatorio, implícito en la raíz \*mei- que denota intercambio»<sup>499</sup>.

Quisiera comentar varios elementos presentes en la cita anterior. En primer lugar, que la problematización, como ya decía, parte del problema de la comunidad. ¿En qué sentido ésta es una idea problemática? Lo veremos más adelante. En segundo lugar, que el procedimiento etimológico para Esposito no es sólo un recurso estilístico, lo expresa de manera insuperable cuando dice que esto señala “*el origen de la cosa misma*”. Este es un supuesto clave. En ciertas filosofías del siglo XX, se ha acostumbrado a echar mano de las etimologías y acudir a las raíces antiguas de las palabras. El recurso parece elegante y en muchas ocasiones requiere grandes gestos de erudición, pues es necesario navegar por las aguas turbulentas de lenguas muertas, sentidos contradictorios, matices de traducción, giros en los campos semánticos. En algunas ocasiones esto alcanza niveles de barroquismo y en otros verdaderos delirios filológicos. Detrás de todas estas aventuras lo que hay, es un principio como el que aquí Esposito esboza de manera contundente: *ahí se encuentra el origen de la cosa misma*. Es lo que podría considerarse un uso etimológico fuerte u ontológico, diferente a un uso etimológico débil o histórico. Un uso débil o histórico es el que se sostiene, por ejemplo, cuando se dice que tal civilización

<sup>498</sup> ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 12.

<sup>499</sup> ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Molinari. Amorrortu, Buenos Aires, 2003. p. 25,26-27.



utilizaba tal palabra para decir cual fenómeno y que este uso mostraría la forma en que tal civilización o cultura veía ese fenómeno de manera particular. Tomemos el ejemplo de la palabra “polis”. Se puede utilizar para graficar el modo en cómo cierto periodo de la civilización griega concibió sus relaciones políticas en torno a la figura de lo que hoy comúnmente se traduce como ciudad-Estado. O por el contrario, se puede intentar buscar en tal palabra el significado de toda realidad política. Estoy planteando las dos posibilidades en forma extrema, sólo para graficar la enorme distancia entre ambos tipos de análisis. Este gesto que puede parecer nimio, en realidad marca toda la senda interpretativa de Esposito; pues el problema del biopoder o de la biopolítica será para Esposito un problema léxico, que se relaciona con el agotamiento de ciertas categorías políticas, el trabajo deconstructivo sobre ellas y también la necesidad de un nuevo léxico político, que en este caso surge del encuentro entre un léxico médico-biológico y un léxico político.

Este principio, etimológico fuerte, es cuestionable desde diversos puntos de vista, el primero interno a la propia filosofía de Esposito; pues en cierto sentido, depende de una idea original de la comunidad, un origen o fundamento al que el origen de la palabra remite, una realidad o referencia fundante encerrada en la creación de la palabra. Esto implica suponer que existe algo como el origen, y que tal origen está encerrado en la palabra fundacional; pero además tiende a descartar el problema genealógico. Esta es la gran diferencia del trato con las palabras que tienen Heidegger y Nietzsche, trato que para muchos podría resultar similar; mientras a Heidegger le interesa el origen de una palabra, a Nietzsche le interesan su desarrollo, transformaciones y usos. La respuesta podría entregarla el propio Esposito siguiendo su propuesta de lo impolítico: la suposición de un origen al menos en términos políticos remite a un valor trascendente de fundación de la política, un momento ideal, en este caso la fundación de la idea de comunidad. Quisiera mostrar desde ya, que aquí veo una tensión interna que Esposito no termina por decantar entre la enorme radicalidad de lo impolítico como horizonte del pensamiento, y por otra parte la suposición de una verdad originaria de la comunidad encerrada en su palabra. La verdad encerrada en el origen de una palabra, sólo muestra el sentido que la propia época de surgimiento le imprimió. Es una fotografía de un momento, sin duda interesante y decidor, pero no el baremo por el cual medir una realidad política. Teniendo esta discusión a la vista, y asumiendo las consecuencias políticas de la misma, es necesario decir que el planteamiento resulta interesante para una idea de la comunidad.

El *munus* indicaría un tipo de don que es al mismo tiempo una obligación. Lo que habría en común, en la comunidad, es esta obligación, incluso Esposito llega a concluir que tal obligación es una deuda. “Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda”<sup>500</sup>. La comunidad no tendría “algo en común”, más bien aquí se expondría una idea de comunidad que tiene “nada” en común. A diferencia de una idea de la comunidad que tiene una “propiedad” en común. En términos políticos podría decirse que la idea de lo común como propiedad, implica que la comunidad

<sup>500</sup> ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 29.

política tiene en común algo: un idioma, una historia, una cultura, una raza, etc. Ya pueden entreverse cuáles son los motivos políticos de pensar la comunidad de uno u otro modo. El año 2011 mientras el profesor Esposito visitó la Universidad Complutense éste fue uno de los debates que de hecho se le propuso con mayor vehemencia: “¿porqué es necesario pensar otra idea de lo común? No existe ya una lo suficientemente desarrollada, desde Kant en adelante al menos, retomada, además en la actualidad por múltiples formas de comunitarismo”. En tal ocasión complotaron la vehemencia y el idioma –lo cual llega a ser sintomático en este caso- para que la pregunta sin duda central, se transformara en polémica estéril. Me tomo la palabra para decir algo al respecto. Lo hago con el pasaje que me parece más claro, aunque se trata de un pasaje problemático.

¿Es «comunidad» una palabra que se pueda reconducir a «democracia»? ¿Puede, al menos, llegar a serlo? ¿O está demasiado arraigada en el léxico conceptual de la derecha romántica, autoritaria y racista? ...Se trata de una pregunta no sólo legítima, sino en ocasiones inevitable, en una fase en la que la cultura democrática se interroga sobre su propio estatuto teórico y futuro. Esto no quita para que sea, no obstante, una pregunta errada en su propia formulación –o, en todo caso, mal planteada. Errada o mal planteada precisamente porque asume como indicador y término de comparación, para la ubicación de la categoría de comunidad, un concepto –el de la democracia- completamente incapaz de «comprenderla»<sup>501</sup>.

Según la explicación de Esposito, la pregunta estaría mal planteada porque pretende una relación entre democracia y comunidad en la cual, la idea de democracia es el lugar a reconducir a la comunidad. Lo que para Esposito tiene dos problemas que aclara más adelante y que son la causa de que la idea de democracia no pueda comprender a la de *comunidad*. La primera razón es que la idea actual de democracia –su acepción moderna- es una idea más joven que la de comunidad. Se trata de un argumento débil, ya he puesto en cuestión el problema de la fundamentación *ab origine* de la política. La segunda razón consiste en que la idea actual de democracia está cada vez más enmarcada sobre su significado político-institucional. Es un argumento más fuerte, sin duda, aunque abandona toda lucha por la idea de democracia. En realidad este argumento me habría convencido hace algunos años, pero a la luz de los movimientos sociales desarrollados desde el 2010, me parece que sería un movimiento erróneo abandonar la idea de democracia a sus significados puramente jurídico-institucionales. Se trata de un tema por revisar. En realidad quiero llamar la atención, sobre la otra afirmación en juego. Es decir no en por qué la pregunta está errada o mal enfocada, asunto en cualquier caso discutible; sino que quiero llamar la atención en la razón por la cual esta pregunta es legítima, o al menos para Esposito tiene un fondo de legitimidad, a pesar de que declara su formulación errónea. Ese fondo de legitimidad se relaciona con las experiencias políticas de la comunidad. Lo que aquí Esposito califica como *derecha romántica, autoritaria y racista*. La idea de la *communitas* remite a una forma de comunidad, donde lo común entre los individuos que la forman no puede remitirse ni a un origen ni a un destino, que son las formas de la comunidad política concebidas desde el fascismo; pues no sólo opera la identidad a partir

<sup>501</sup> ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 79.

de lo común del idioma, la raza, una historia cultural, es decir origen; sino también desde la perpetuación de un destino en común: pueblo elegido, nuevo *Reich*, consumación de la historia. No hay identidad, ni algo en común; sino la deuda u obligación que se genera del estar juntos, se trata de un ser en común, más que de tener algo en común. En tal sentido, hay que admitir que esta idea de comunidad resulta interesante como formulación política y permite de hecho avanzar y a la vez poner en cuestión las ideas de comunidad presentes en el escenario político actual; aunque para realizar esto es necesario hacer remontar estas ideas a un suerte de origen como si estas condiciones estuviesen presentes en la formación de la palabra. Llegados a este punto e interrogándose por el uso político de la palabra comunidad<sup>502</sup>, resulta irrelevante si tal acepción que propone Esposito es más antigua o responde a lo que pensaba el ambiente cultural que forjó la palabra *communitas*; pues lo valioso de tal categoría no está en su condición “originaria” sin en la propuesta política que encierra y que define su sentido. La alternativa al fascismo de la comunidad, sería una ausencia de identidad, un vínculo que reconoce que no hay nada en común salvo la deuda, la corresponsabilidad de unos con otros en cuanto viven en común como hecho básico. Esposito rehúye la categoría de diferencia; no obstante, en esta crítica a la identidad como fundamento de la comunidad es posible sugerir una serie de conexiones con el pensamiento francés llamado muchas veces de la diferencia, incluso más allá de las conexiones evidentes de Esposito con Jean–Luc Nancy.

Me parece que esta perspectiva es aún más clara cuando Esposito se refiere al problema del sujeto o a la falsa oposición entre individuo y comunidad que dominaría cierta filosofía política contemporánea, situada en las formas de neocomunitarismo<sup>503</sup>, las filosofías de la comunicación, de la interculturalidad o del otro<sup>504</sup>, particularmente en aquél tipo de pensamiento que buscaría revitalizar la idea de comunidad, pero que a juicio de Esposito terminarían apostando por una idea de sujeto colectivo, aún más peligrosa que la idea del individuo.

<sup>502</sup> “Más allá de las modalidades específicas -comunales, comunitarias, comunicativas- que alternadamente asume la filosofía política contemporánea, hay algo que atañe más bien a su misma forma: la comunidad no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión -o incluso pervisión de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trágica”. ESPOSITO, Roberto. *Communitas*. p. 21.

<sup>503</sup> “*Toda la semántica –y también la retórica- identitaria de viejos y nuevos comunitarismos camina en esta dirección hipersubjetivista: la comunidad se entiende como aquello que identifica el sujeto consigo mismo a través de su potenciación en una órbita expandida que reproduce y exalta los rasgos particulares de éste. El resultado es que se remite la comunidad a la figura del proprium: se trata de comunicar cuanto es común o propio, de modo que la comunidad queda definida por las mismas propiedades –territoriales, étnicas, lingüísticas- que sus miembros. Éstos tienen en común su carácter de propio y son propietarios de aquello que es su común.*” ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 15.

<sup>504</sup> “*No es casual que, a partir de semejantes premisas, la filosofía política tienda a considerar también a la comunidad como una «subjetividad más vasta», como termina por hacer gran parte de la filosofía neocomunitaria, a contrapelo de su pretendida oposición al paradigma individualista, cuando «infla» a la enésima potencia al individuo en la figura hipertrófica de la «unidad de unidades». Y como también les sucede a esas culturas de la intersubjetividad proclives siempre a buscar la alteridad en un alter ego semejante en todo y para todo al ipse que querrían refutar, y que en cambio reproducen duplicado.*” ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 22.

Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una «sustancia» producida por su unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad. Más sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene origen en esta y, en definitiva, le es especular<sup>505</sup>.

Antes de dar el siguiente paso quisiera insistir a modo de resumen en algunos de los aspectos que se han expuesto de manera que esto nos permita continuar de manera más expedita. A) El problema de la comunidad es un problema fundamentalmente político, de sentidos y rendimientos políticos. B) En particular *communitas* se enfrenta a otra idea de comunidad sostenida por las filosofías ‘comunitarias’ y en su extremo por la ‘derecha romántica’. C) La forma de concebir esta *communitas* es repensando lo común, fuera de la idea de una propiedad común y en el sentido de una obligación común. D) esto es lo que indicaría el vocablo *munus* la obligación, la deuda la codependencia de quienes forman la comunidad.

Ahora bien, *munus* forma también la palabra *Immunitas* y de este modo la *Immunitas* queda definida como la contraparte y el antagonista de la *communitas*. Inmune es quien está dispensado de la obligación común. “La *communitas* está ligada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la *Immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*”<sup>506</sup>. El *munus* forma la comunidad; pero también permite la dispensa de la obligación común. Se trata de una inmunidad política concebida como privilegio. Ahora bien desde esta noción de beneficio o privilegio por el cual un individuo se exime de la deuda común, se pasa a un plano general inmunitario y a una función social de carácter inmunitario. El paso es complejo y se relaciona desde el comienzo con la idea de defensa.

Si se la reconduce a su raíz etimológica, la *immunitas* se revela como la forma negativa, o privativa, de la *communitas*: mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores<sup>507</sup>.

Hasta el momento, como es posible apreciar no es necesario echar mano al concepto de *bíos* ni tampoco a los discursos sobre e biopoder. En realidad ha bastado la referencia etimológica para proponer una idea de comunidad y también para despejar un primer sentido de lo inmunitario, que aparece como dispensa de la obligación común y defensa de la individualidad. Desde este primer significado o acepción de la *Immunitas* como contraparte de la *communitas*, Esposito avanzará a una segunda acepción o a una derivación de ésta como relación de protección y negación de la vida.

<sup>505</sup> ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 23.

<sup>506</sup> ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 30.

<sup>507</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 81.

#### 6.1.4. El léxico jurídico

Ya he adelantado el hecho de que para Esposito el problema léxico político es fundamental. De eso se trata en buena medida todo el proyecto impolítico, a eso apuntan los métodos léxicos etimológicos o genealógicos a los que echa mano. También es uno de los rasgos básicos de la *biopolítica* pensada por Esposito, un encuentro paulatino entre el léxico político y el léxico biológico-médico, del que finalmente emergerá la categoría de *Immunitas*. Esta hipótesis es la que permite conectar la posibilidad de un paradigma inmunitario con la idea de *biopolítica* y reconectar biopolítica y soberanía. El paradigma inmunitario, la protección negativa de la vida, explica tanto las funciones soberanas como los dispositivos biopolíticos que en este punto son coincidentes.

Este segundo dispositivo inmunitario –y hasta metainmunitario, destinado a proteger de una protección ineficaz e incluso riesgosa- es precisamente la soberanía. Sobre su institución merced a un pacto y sobre sus prerrogativas es tanto lo que se ha dicho, que no resulta oportuna una revisión analítica. Lo más relevante, desde nuestro punto de vista, es la relación constitutivamente aporética que la ata a los sujetos a quienes se dirige<sup>508</sup>.

Es necesario mantener a la vista esta clave de lectura en conjunto con una segunda clave que es la tendencia a una teoría o filosofía del derecho. Así como la biopolítica sería una superposición de los ámbitos de la vida y de la política, habría que dilucidar de qué se trata cada uno de estos ámbitos. Por el primero, el ámbito de la vida se entiende –no exclusiva, pero sí preferentemente-, el ámbito médico-biológico y por el segundo –de nuevo no exclusiva, pero sí preferentemente-, el derecho.

De la guerra de y contra el terrorismo a las migraciones masivas, de las políticas sanitarias a las demográficas, de las medidas de seguridad preventivas a la extensión ilimitada de las legislaciones de emergencia, no hay fenómeno de relevancia internacional ajeno a la doble tendencia que sitúa los hechos aquí mencionados en una única línea de significado: por una parte, una creciente superposición entre el ámbito de la política, o del derecho, y el de la vida; por la otra, según parece, como derivación, un vínculo igualmente estrecho con la muerte<sup>509</sup>.

La enumeración inicial no pretende ser exhaustiva, pero sirve de caracterización general, para entender los diversos ámbitos de “aplicación” –por llamarlo de un modo necesariamente equívoco- del discurso biopolítico: La vida se vuelve un problema para la política, lo biológico se imbrica con lo jurídico y esta imbricación está amenazada por una cercanía con la muerte. Es necesario decir que esta clave Foucault la había situado en torno al poder soberano y a las representaciones del mismo, y más bien externa al análisis del biopoder<sup>510</sup>. No se trata, aquí

<sup>508</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 96.

<sup>509</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 15.

<sup>510</sup> “Creo que ahora debemos desembarazarnos de esa concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder a partir de la ley y el soberano, a partir de la regia y la prohibición, si queremos proceder a un análisis no ya de la representación del poder sino del funcionamiento real del poder”. FOUCAULT, Michel. *Las mayas del poder*. En «Estética, ética y hermenéutica; Obras esenciales Vol. III». Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999, p. 239. Por otra parte Foucault nunca abandona la esfera de análisis jurídico; por el contrario, los cursos atestiguan el gran número

sólo de que Esposito desoiga las sugerencias metodológicas de Foucault, y que continúe la senda de juridización del discurso comenzada por Agamben; sino que tras esta clave hay que entender una hipótesis importante de la propuesta inmunitaria de Esposito y que consiste precisamente en la continuidad entre soberanía y biopoder. Retomemos el asunto en términos más amplios. Se trata del mismo supuesto que Agamben había seguido en forma más radical y al que Negri se había opuesto. El supuesto es importante e implica que si hay continuidad, el biopoder debe entenderse bajo la lógica jurídica soberana, con lo cual todos los diagramas de poder son sólo facetas de un único poder soberano; también la anatomopolítica y la biopolítica. La discontinuidad en cambio, supone que el diagrama del biopoder es una organización nueva del poder con una lógica propia que ya no es reducible a la lógica de la soberanía. Parece un problema simple de resolver, hay continuidad o no la hay; sin embargo, como se atestigua en líneas anteriores, y como lo han señalado los tres autores recién mencionados, y otros también, algunos pasajes de los trabajos de Foucault parecen orientarse en una dirección y otros en la contraria. Yo he propuesto, que el itinerario completo de los trabajos de Foucault, especialmente de los cursos del Colegio de Francia, muestra dos lógicas completamente distintas, biopoder y poder soberano, que no obstante se superponen en las condiciones políticas concretas actuales, según modalidades diversas. Pero esta superposición indica una dirección. La propuesta de Agamben, es que el Estado de Excepción que funda la soberanía se transforma en la regla y clave biopolítica de la actualidad, con lo cual el biopoder equivale a una faceta del poder soberano. Negri ve la discontinuidad entre poder soberano y biopoder, y reconduce el planteamiento al modelo de *Imperio* para pensar el biopoder en el contexto actual, un contexto de retirada de las soberanías representadas territorial y jurídicamente por la figura del Estado nacional, y, al mismo tiempo, un contexto de emergencia de nuevos poderes no territoriales, sino eminentemente biopolíticos que tienen como eje los nuevos procesos de producción y flujos económicos. La respuesta de Esposito en este contexto consiste en que *soberanía y biopolítica*, constituyen dos facetas de un mismo *paradigma inmunitario* que recorre toda la modernidad. Paradigma que tiene como característica la protección negativa de la vida y que sería además el centro sobre el que gravita todo el léxico político moderno y sus tradiciones jurídico-políticas. De este modo, el análisis político queda en lo medular centrado sobre las categorías políticas y las problemáticas jurídicas.

Evidentemente estas legítimas elecciones condicionan las líneas de trabajo, y por esa razón, por ejemplo, Agamben y Esposito mantienen un interés permanente sobre la esfera jurídica y los problemas político-jurídicos en relación con lo biológico; incluso, bajo peligro de que se pueda confundir todo el discurso con una suerte de nuevo enfoque de bioética. Al mismo tiempo, estas elecciones son las que conducen, por ejemplo, a Negri-Hardt, y también a Lazzarato, a reconsiderar el problema de la economía política, las transformaciones del mercado del trabajo y las condiciones de producción, en clave biopolítica. Con estos elementos a la vista, la manera de introducción podemos dar algunos pasos más en las propuestas de Esposito y en su particular modo de recepción de la problemática del biopoder.

---

de análisis de este tipo. No obstante señala con mucha insistencia que el ámbito no es el ámbito de interpretación del biopoder.

## 6.2. El enigma de la biopolítica

### 6.2.1. La hipótesis de la indecisión

¿Por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza siempre con volverse una política de la muerte?<sup>511</sup>

La pregunta del epígrafe me parece fundamental para captar la condición enigmática que Esposito asigna a la noción de biopolítica. Esposito ve una grieta, o una serie de grietas que recorren la noción de biopolítica, al punto que en cierto sentido se vuelve indecidible. Utiliza expresiones como enigma<sup>512</sup> y caja negra<sup>513</sup> entre otras, para mostrar tales fisuras. El síntoma más evidente de esta serie de fisuras lo constituye la diáspora interpretativa, con la serie de interpretaciones que se disputan la noción de biopolítica Esposito ve en esta diáspora dos interpretaciones prevalentes y opuestas.

Las opuestas interpretaciones de la biopolítica que hoy se enfrentan –una radicalmente negativa y la otra incluso eufórica– no hace sino absolutizar, ampliando la brecha entre ellas, las dos opciones hermenéuticas entre las que Foucault nunca hizo una elección de fondo.<sup>514</sup>

Esposito no lo dice tan explícitamente aunque con cierta timidez sugiere que la interpretación negativa de la biopolítica está representada por Agamben y correspondería en rasgos generales a la segunda opción que la pregunta del epígrafe recoge. Para Esposito, la interpretación de la biopolítica hecha por Agamben correspondería a la de una política de la muerte. Y en tal línea de sentido habría que situar el trabajo de Agamben: el campo de concentración sería el paradigma de la biopolítica, precisamente, porque es la concreción más evidente de que este poder ejercido sobre la vida, es un poder mortífero, que se apropia de la vida para destruirla. Por el contrario, la interpretación que aquí Esposito califica de “eufórica” habría que asignársela a Negri. Es evidente que el adjetivo “eufórico” desliza una crítica a la tonalidad general del planteamiento de Negri. Pero en cualquier caso, Esposito reconoce aquí otra interpretación, opuesta a la agambeana. La biopolítica sería aquella imbricación del poder y de la vida, donde a pesar de los acontecimientos mortíferos siempre cabe esperar que la vida desborde y transforme al poder. Es cierto que para entender esto, hay que remitirse a la diferenciación entre biopoder y biopolítica que Negri sostiene. Quisiera recordar que –como se ha mostrado insistentemente– esta diferenciación no proviene de Foucault; sino que es una propuesta explícita de Negri y Hardt. Esposito considera que esta diferencia interpretativa obedece a un enfrentamiento filosófico y político<sup>515</sup>. Los detalles de tal enfrentamiento se los reserva, pero habría que

<sup>511</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 16.

<sup>512</sup> “Una vez más, la categoría de biopolítica se cierra sobre sí misma sin revelarnos el contenido de su enigma”, ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 56.

<sup>513</sup> Ver ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 17.

<sup>514</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 16.

<sup>515</sup> “...lejos de haber adquirido una sistematización definitiva, el concepto de biopolítica aparece atravesado por una incertidumbre, una inquietud, que impiden toda connotación estable. Es más:

entender que Agamben y Negri representan los bastiones de tal enfrentamiento. Eso es discutible, aunque evidentemente las propuestas de ambos autores se encaminan hacia rendimientos políticos y hacia formas muy distintas de discurso político. En realidad, fuera de algunos matices aquí y allá, el análisis de Esposito es bastante certero. En efecto hay una diáspora interpretativa, y en ella Agamben y Negri representan formulaciones diversas, y en algún sentido contrapuestas. Aunque yo no presentaría ambos discursos como los polos de una tensión, aquí hay una serie de tensiones pero no todas son duales. Esposito da un paso más; pues asigna esta fisura, incertidumbre o indecisión, al propio Foucault.

Creo que puede afirmarse, sin desconocer la extraordinaria fuerza analítica de su trabajo, que Foucault nunca dio una respuesta definitiva a este interrogante. O, por mejor decir, siempre osciló entre distintas respuestas, tributarias a su vez de modos diferentes de formular la problemática que el mismo planteó<sup>516</sup>.

Este es un paso de la mayor importancia pues cimentará todo el trabajo posterior de Esposito. A) Reconoce una tensión hermenéutica en el concepto; B) Tal tensión de hecho puede reconocerse en las dos interpretaciones de la biopolítica en los discursos actuales, es decir, en los trabajos de Agamben y de Negri; C) Tal tensión se explica por cierto enfrentamiento filosófico y político; D) pero tiene una explicación anterior y más decidora, esta tensión estaba presente ya en las propuestas de Foucault, y el propio Foucault nunca se decidió del todo al respecto. Debo tomar distancia necesariamente de las afirmaciones C) y D). Primero por un matiz, pequeño pero importante. Las propuestas de Agamben y Negri son distintas e incluso señalan en direcciones distintas, aunque creo que no pueden considerarse los dos polos de un enfrentamiento, ni filosófico ni político. Por el contrario me parecen dos voces en un concierto múltiple, donde el propio Esposito representa una tercera voz. Puede ser un exceso de celo mis distancias con esta idea. Pero en realidad se trata de un matiz importante; pues es necesario salir de una estrategia dialéctica de interpretación del discurso, según la cual Agamben y Negri pueden ser concebidos como los momentos opuestos de un discurso que encontraría su síntesis en Esposito. Toda la argumentación de Esposito se orienta a generar este efecto de subsunción. Mirando las cosas con honestidad Agamben, Negri y Esposito cada cual ha propuesto un paradigma interpretativo distinto que señalan a direcciones distintas, y sobre los cuales no se aprecia ningún tipo de síntesis dialéctica. Es lógico que Esposito piense que la categoría de *Immunitas* es capaz de explicar lo que ha descrito como el momento positivo y negativo de la biopolítica, de hecho esa es su apuesta; pero se impone por honestidad intelectual que planteemos las cosas con algo más de distancia. La afirmación D) es todavía más problemática. Esposito hace depender la incertidumbre actual del concepto biopolítica de una incertidumbre

---

*podría agregarse que está expuesto a una creciente presión hermenéutica que parece hacer de él no sólo el instrumento, sino también el objeto, de un áspero enfrentamiento filosófico y político respecto de la configuración y el destino de nuestro tiempo. De aquí su oscilación –bien se podría decir: su dispersión– entre interpretaciones, y antes entre tonalidades, no sólo diferentes, sino incluso contrapuestas”.* ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 24.

<sup>516</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 16.



inicial, presente ya en Foucault, y que haría oscilar al francés entre una y otra concepción. Llamaré a esta propuesta, la “hipótesis de la indecisión”.

Se trata de una hipótesis de primera línea, de las más fundamentales. Según ella, habría una indecisión en el propio Foucault, quien oscilaría entre estas dos interpretaciones contrapuestas. Digo desde ya que me parece necesario calibrar tal hipótesis. Pero además es importante apreciar que esta hipótesis será la que impulsará a Esposito en el trabajo de reconstruir algo así como la historia del concepto “biopolítica”.

Esta hipótesis de la indecisión tiene varios componentes. Según Esposito tal indecisión versa primero sobre la condición negativa-mortífera, o afirmativa que tendría la biopolítica, lo que se venía precisamente tratando y que podría considerar la formulación primaria de la hipótesis, que podemos considerar la fórmula o componente 0 de la hipótesis de la incertidumbre. Pero también, esta hipótesis, refiere al menos a otros tres aspectos o formulaciones. A) Una incertidumbre o insuficiente elaboración de los conceptos *bíos* y *política*, que componen el vocablo en cuestión; B) Una indecisión respecto al tiempo de la biopolítica, o dicho de otro modo de la relación entre biopolítica y modernidad; y C) una indecisión entre las relaciones de continuidad o ruptura respecto de la soberanía.

Si se traspasan estas incertidumbres a preguntas, se forma una batería de interrogantes que, en cierto sentido, sirven de clave de lectura para el trabajo de Esposito. ¿Qué quiere decir *bíos* y qué quiere decir *política*? Esto sirve para aclarar el objeto de la biopolítica y traduce la formulación A) de la hipótesis de la indecisión. Esposito la expresa del siguiente modo.

Foucault nunca articuló lo suficiente el concepto de política, hasta el punto de superponer en lo sustancial las expresiones «biopoder» y «biopolítica». Pero también podría hacerse una objeción análoga —de fallida o insuficiente elaboración conceptual— respecto del otro término de la relación, es decir, el de vida. Este, aunque descrito analíticamente en su entramado histórico-institucional, económico, social, productivo, queda, sin embargo, poco problematizado en cuanto a su estatuto epistemológico<sup>517</sup>.

Es evidente que esta parte de la hipótesis es la que impulsa a Esposito en su análisis léxico, tratando de afinar el contenido sobretodo de *Bíos*, *Biopolítica* y *Filosofía*, en consecuencia esto explica el recorrido histórico por el siglo XX y las discusiones entre lo que significaría *bíos* y lo que significaría *zoé*. Asunto que también preocupa a Agamben aunque por otros motivos.

La formulación B) sobre la modernidad y la biopolítica, no requiere imaginarse preguntas; pues el propio Esposito las explicita de manera muy clara:

<sup>517</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 72.

¿La biopolítica precede a la modernidad, la sigue, o coincide temporalmente con ella? ¿Tiene una dimensión histórica, epocal, u originaria? Tampoco para este interrogante –decisivo, en tanto lógicamente ligado a la interpretación de nuestra contemporaneidad- la respuesta de Foucault es del todo clara, pues, oscila entre una actitud continuista y otra más proclive a marcar umbrales diferenciales<sup>518</sup>.

Nuevamente la respuesta se encamina por el mismo rumbo, hay un vacío, una incertidumbre que Foucault no colmó ni decidió. En este caso, la hipótesis mueve a Esposito a remontarse a Hobbes y a reconocer en los procedimientos inmunitarios, el límite diferenciador en términos históricos y que permite afirmar que lo biopolítico es una categoría que debe aplicarse desde el umbral de la modernidad. Nuevamente es un asunto que es importante para Agamben, toda vez que, este último, hace remontar la biopolítica como una dimensión de toda la política y por tanto de cualquier época histórica.

Finalmente, aunque no menos importante, la formulación C) de la hipótesis trata sobre la relación entre biopolítica y soberanía que Foucault también dejaría en la indecisión.

¿Cuál es la modalidad de la relación entre soberanía y biopolítica? ¿Sucesión cronológica o superposición contrastiva? Hemos afirmado que una constituye el fondo desde donde emerge la otra. Pero, ¿cómo debe entenderse ese fondo? ¿Cómo el retiro definitivo de una presencia precedente, o como el horizonte que abarca también la nueva emergencia y la retiene en su interior? Y esta emergencia, ¿es verdaderamente nueva, o está ya inadvertidamente instalada en el marco categorial que, empero, viene a modificar? Foucault también se abstiene de dar una respuesta definitiva al respecto. Sigue oscilando entre las dos hipótesis contrapuestas sin optar de manera conclusiva por ninguna de ellas. O, mejor, adoptando ambas con ese característico efecto óptico de desdoblamiento, o duplicación, que confiere a su texto un ligero vértigo que a un tiempo seduce y desorienta al lector<sup>519</sup>.

En términos de desarrollo argumental el trazado es impecable. La incertidumbre terminológica del vocablo biopolítica lleva a Esposito hasta un análisis léxico de dos momentos, primero a rastrear el uso de la palabra biopolítica en el siglo XX; y en segundo lugar a interrogar la lengua griega y particularmente a Aristóteles respecto a la noción de *bíos* y su diferencia con la *zoé*. Por otra parte, el problema de la relación de la biopolítica con la modernidad, y también, si se trata de una continuación o de una ruptura respecto a la soberanía, le permiten conectar la noción de biopolítica con la *Immunitas*. El poder soberano y la biopolítica pueden considerarse dispositivos inmunitarios y parte de un mismo paradigma más amplio, y este paradigma, se caracteriza por las funciones de protección, que pueden rastrearse ya en Hobbes y que serían la forma de la política moderna. Modernidad e inmunidad política coinciden incorporando en su interior soberanía y biopolítica. Del mismo modo, si volvemos al problema inicial presentado en el epígrafe de esta sección. La idea de *Immunitas* explica tanto la función mortífera como afirmativa de la biopolítica. La *Immunitas* explica la imbricación del poder y de la vida, pues se

<sup>518</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 17.

<sup>519</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 56.

trata justamente de la protección negativa de la vida. Afirmar la vida, protegerla, implica una relación con la muerte.

Como es posible apreciar, esta hipótesis de la incertidumbre, en sus cuatro formulaciones, va a orientar en buena medida las propuestas de Esposito, y es cierto que tiene asidero en las propuestas de Foucault; pero también, como lo he hecho notar prestan atención a aspectos en los que también se ha detenido Agamben, entregando propuestas distintas e incluso antagónicas; pero deteniéndose en los mismo tópicos.

En los trabajos de Foucault sobre el biopoder, hay una serie de preguntas por responder. Es cierto que hay una serie de giros y transformaciones; pero también es cierto que el tratamiento de Esposito a estas cuestiones implica demasiadas evasivas, pues cuando hay que dar cuenta de qué modo en específico Foucault habría expresado estas incertidumbres, lamentablemente la argumentación de Esposito acude a generalidades como las que se han atestiguado en las líneas anteriores: “*Foucault se abstiene*”, “*Foucault nunca dio una respuesta definitiva*”, “*tal asunto queda poco problematizado*”. Me parece un tratamiento insuficiente. Hay que admitir que la fórmula de una hipótesis negativa es difícil en sí misma. Es decir, es relativamente fácil mostrar que Foucault planteó tal o cual propuesta, basta para ello encontrar una cita apropiada que sirva de evidencia. Pero éste es el caso contrario, Esposito afirma que Foucault no dice, se abstiene o trata insuficientemente tal o cual cosa. La evidencia de la incertidumbre es débil<sup>520</sup> y de hecho en eso radica buena parte de la necesidad de calibrar toda la hipótesis. Por ejemplo, como he mostrado antes, las relaciones entre soberanía, disciplinas, anatomopolítica y biopolítica, se entienden mejor a través de la hipótesis de la superposición, que de la síntesis inmunitaria. En primer lugar porque no es un problema de dos polos entre el poder soberano-biopoder, o entre soberanía y biopolítica, según el léxico preferido por Esposito<sup>521</sup>; sino, de una serie de

<sup>520</sup> Me parece que esta debilidad se expresa de la manera más contundente cuando Esposito apela a una sintomatología de la incertidumbre en los argumentos foucaulteanos, que se expresarían en pequeñas lagunas, omisiones y giros léxicos. “*Esta disfunción se reconoce por una serie de lagunas lógicas, pequeñas incongruencias léxicas e imprevistos cambios de tono en los que ahora no podemos detenernos, pero que en conjunto señalan un atolladero nunca superado por Foucault. O bien, precisamente, una vacilación básica entre dos vectores de sentido que lo tientan por igual, sin que nunca opte decididamente por uno en detrimento del otro*”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 55. Creo que el argumento es inadecuado, no sólo porque no se testimonian suficientemente aquellas incongruencias; sino especialmente, porque la interpretación no es conclusiva.

<sup>521</sup> Es interesante que Esposito siempre prefiera los términos *soberanía* y *biopolítica*, y no *biopoder* y *poder soberano*. Que son los términos que Foucault opone entre sí. Es necesario admitir que Foucault utiliza soberanía como sinónimo de poder soberano, y hasta el curso *Hay que defender la Sociedad*, utiliza también como sinónimos biopoder y biopolítica. Aunque esto cambiará en *La Voluntad de saber*, en la distingue *biopoder* y *biopolítica*, a partir de entonces, Foucault distingue con claridad dos formas de biopoder, la *anatomopolítica* y la *biopolítica*. Me parece que la elección del léxico por parte de Esposito es interesante por varias razones. En primer lugar porque para Esposito el léxico es fundamental y una elección de este tipo difícilmente es azarosa o poco meditada. En segundo lugar, porque deja atrás el término *biopoder* y recogerá como veremos extensamente, la distinción entre *biopoder* y *biopolítica* que realiza Negri. Ya he dicho que tal distinción me parece errada en sentido terminológico, pero interesante en sentido político. Pero además porque el término *soberanía* es el término que ha elegido Agamben y que le permite enlazar las propuestas de Foucault y de Schmitt. Se trata de un giro léxico que genera cierta

entramados con lógicas singulares y no reducibles a un paradigma englobante. Mantener la problemática sólo entre la continuidad de poder soberano y biopoder echa por tierra, por ejemplo, las necesarias distinciones entre Razón de Estado y Razón Gubernamental, sin las cuales la categoría pierde gran parte de su fuerza política. O también de las distinciones entre anatomopolítica y biopolítica, sin las cuales, la categoría pierde parte de su potencial práctico y descriptivo. El problema no me parece una incertidumbre entre dos posibilidades; sino más bien la necesidad de articular las lógicas puras descritas por Foucault en diagramas concretos de fuerza y de ejercicio del poder, donde conviven simultáneamente aspectos de estas lógicas descritas. La Hipótesis de Esposito no está errada, pero está demasiado condicionada por la respuesta del propio Esposito, es decir, apunta desde ya a la propuesta inmunitaria al ver una incertidumbre de dos tópicos (soberanía y biopolítica); y no, una serie de formaciones y tecnologías interactuando (poder soberano, despliegue territorial, ley, reglamentos, disciplinas, anatomopolítica, biopolíticas, Razón de Estado, Razón Gubernamental). A pesar de la distancia explícita, ésta es la lectura agambeana del problema. Un efecto similar sucede cuando esta incertidumbre es planteada por Esposito en términos léxicos, es decir que parte del problema radica en que habría un tratamiento insuficiente de los conceptos de *bíos* y de *política* que redundaría en una formación incierta del concepto mismo de *biopolítica*. La hipótesis tiene dos partes, el diagnóstico que ve la noción de *biopolítica* como atravesada por una incertidumbre, y la explicación presuntiva que asigna la causa probable de tal incertidumbre a un tratamiento insuficiente de los términos *bíos* y *política*. Nuevamente echo mano a lo planteado en líneas anteriores y debo decir que aunque el diagnóstico parece innegable, la formación misma del término *biopolítica* y el procedimiento léxico que Foucault lleva a cabo al utilizar la palabra, parece más bien un procedimiento operativo que ontológico. Recuerdo a este respecto lo planteado antes: la palabra biopolítica corresponde en primer lugar a una expresión, a un adjetivo puesto entre otros, que alcanza posteriormente un uso prolongado y que va adquiriendo matices y robusteciéndose; pero no hay evidencia alguna que sugiera que Foucault intenta elaborar un término a través de un procedimiento de construcción semántica, es decir, que pretenda la formación de una palabra que contenga en sus raíces un significado formado y traspasable a esta nueva palabra. “...Foucault pensó los dos polos de la *biopolítica* —el *bíos* y la *política*— como originalmente separados y sólo más tarde recompuestos, de un nodo que tiende siempre a someter uno a la captura absorbente del otro”<sup>522</sup>. Esta explicación léxica, que asigna por defecto una función paronímica a las palabras con idéntica raíz, está muy inspirada en la mecánica del idioma alemán. A partir de la influencia alemana, es muy común en diversos procedimientos filosóficos; pero, no me parece aplicable en este caso. El interés de Esposito por el léxico político lo empuja a este tipo de explicación. Es razonable, comparto profundamente además este

---

violencia hermenéutica, no porque las propuestas de Foucault y Schmitt no puedan ser comparables o no se puedan establecer vínculos; pero no hay que perder de vista que la propuesta de Schmitt es una justificación del *soberano* y la de Foucault una descripción de los mecanismos con que actúa el *poder soberano*. Por el momento y en lo que atañe a Esposito esta elección léxica, más que un elemento concluyente parece un indicio de la reconducción a proceso dialéctico que Esposito quiere imprimir al análisis. Pero la elección del léxico no está exenta de dificultades.

<sup>522</sup> ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 20.

interés y las causas que lo motivan, y sin embargo, no me parece adecuado, ni de manera general para los trabajos de Foucault, ni de manera específica para el caso de la palabra *biopolítica*, por las razones que he tratado extensamente a propósito de las Conferencias de Río. El vocablo es utilizado por Foucault de manera operativa, no nace cargado de significados por su construcción etimológica; sino que se va cargando en la medida que Foucault va desarrollando el discurso sobre el biopoder en los cursos del Colegio de Francia, y además se trata de un vocablo reemplazable. Foucault utiliza otros términos que después deja de usar - como el término *nosopolítica* un término particularmente inmunitario-, la función es práctica, lo verdaderamente importante no es el vocablo construido o tomado prestado y reutilizado, sino aquél conjunto de problemas que tal fenómeno designa.

Esta hipótesis de la incertidumbre como decía desemboca al menos en dos líneas de trabajo, una línea de análisis léxico con dos vertientes: primero la revisión del vocablo *biopolítica* en otros discursos anteriores a Foucault, con el afán de reconstruir su sentido e iluminar sus incertidumbres, y en segundo lugar una línea que vuelve a tematizar el vocablo *bíos*, para llenar el vacío que la propuestas foucaultea heredó a la discusión posterior. La segunda línea de trabajo, es la formulación de la categoría *Immunitas* y la propuesta de reentender la idea misma de biopolítica en un paradigma más amplio y versátil.

¿Por qué hago uso de esta categoría? ¿Y de qué modo es capaz de completar el vacío semántico, el hiato, que en Foucault queda abierto entre los dos términos del concepto de biopolítica? En la medida en que, como ya se ha dicho, la categoría de inmunidad se inscribe precisamente en la encrucijada -sobre la línea de tangencia entre la esfera de la vida y la del derecho. Pero el paradigma de inmunización admite un paso más allá, en tanto investiga la división entre las dos interpretaciones prevalecientes de la política -la afirmativa y productiva y la negativa y mortífera<sup>523</sup>.

En este punto debo reconocer dos cosas. En primer lugar que esta investigación en buena medida se inspira en el trabajo de Esposito. La hipótesis de la incertidumbre o la fractura, el diagnóstico de Esposito que ve la serie de contradicciones de la categoría biopolítica ha sido también mi punto de partida. No obstante, debo reconocer también que las respuestas provisionarias a esta hipótesis funcionan como una *bifurcación de caminos*; de modo que, lo que sucede después sólo puede estar más distante, al menos si ambos caminos continúan en línea recta. En lo medular tiendo a coincidir fuertemente con las ideas básicas de Esposito. Diría que, comprender las propuestas de Foucault bajo una exigencia impolítica, me parece no sólo atractivo, sino un avance importante en cuanto se hace necesario pensar la política y lo político en un plano de inmanencia. Al mismo tiempo, me parece evidente que no es posible asumir los discursos de Foucault sobre el biopoder como un bloque homogéneo; sino más bien como investigaciones en curso. Por esta misma razón, los desvíos, incertidumbres o cambios de dirección en tales discursos resultan fundamentales para el rendimiento que la categoría de biopolítica o en general los discursos sobre el biopoder puedan tener. Al mismo tiempo, me parece que una de estas discusiones, es la que se pregunta por la relación entre biopoder y poder

<sup>523</sup> ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 21.

soberano y en tal discusión que probablemente sea la más importante, tiendo a coincidir con Esposito con algunos matices, y así lo he expuesto antes bajo la hipótesis de la superposición o montaje. También tiendo a coincidir con Esposito respecto a la temporalidad de la categoría, nuevamente con algún matiz, pero en general me parece que todo apunta a que se trata de una categoría que interroga e interpreta las condiciones políticas modernas y también actuales. Sin embargo, me parece que la presente hipótesis de Esposito, se aleja del método de trabajo de Foucault, de las pretensiones del concepto e incluso del proceso particular que hemos podido atestiguar en los cursos del colegio de Francia. Vale decir, no se trataría como presenta Esposito de una incertidumbre provocada por el vacío de dos conceptos no suficientemente tratados. Esto implica pensar que se trata de ecuaciones léxicas. Un concepto *bio-política*, formado por dos palabras *bíos* y *política*, queda suficientemente despejado cuando quedan despejados los conceptos que lo forman, y por el contrario, queda en la incertidumbre cuando hereda indecisiones de los conceptos de los que proviene. Puede ser que como criterio general para valorar un concepto el criterio sea adecuado, especialmente si se trata de un concepto heredado de la filosofía antigua. Pero en el caso particular del discurso sobre el biopoder desarrollado por Foucault, simplemente no se ajusta al método. E incluso se corre el peligro de ontologizar toda la propuesta de Foucault, en un sentido que no sería el de una ontología del presente. El problema no es categorial, pues nada indica que Foucault estuviera elaborando una categoría; por el contrario los indicios citados muestran el despeje de un problema que bien podría hacer de la categoría misma de biopolítica una herramienta provisional. A partir de esta elección Esposito abordará la historia del término biopolítica en el siglo XX, y también propondrá la categoría de *Immunitas* como paradigma para comprender en una misma lógica la serie de aparentes contradicciones, la mayor de ellas la relación entre soberanía y biopoder. Evidentemente, la presente investigación asume un camino contrario; por una parte, como la categoría misma resulta provisional, no es tan relevante la historia del término que bien podría señalar en direcciones distintas e incluso obstaculizar la claridad hermenéutica a la que Esposito también aspira. Consecuentemente la hipótesis de mi investigación ha sido comprender el discurso y sus transformaciones, más allá de la importancia relativa que pueda asignársele a una categoría en específico, y cambiar el eje del asunto desde un problema referido al léxico político hacia un problema referido a los diagramas de poder. Por tal razón, el despeje de la categoría biopolítica, se ha concretizado a través del recorrido de los cursos del Colegio de Francia, y no de la historia del término en el siglo XX, como es el caso de Esposito. No son trabajos en absoluto excluyentes; y por el contrario, -desde el punto de vista de la investigación del léxico político actual- podrían asumirse como trabajos complementarios. Pero, no hay que perder de vista que éste no es el centro de la cuestión: es decir, no se trata de analizar, reconstruir o deconstruir el léxico político; sino poner en cuestión los diagramas de poder y sus reconfiguraciones. Por esta razón, aunque la categoría de *Immunitas* resulta valiosa en múltiples sentidos, la perspectiva de análisis diagramático, sólo puede arrojar como resultado que no hay paradigma único capaz de dar cuenta del problema del biopoder. El asunto no se resuelve por síntesis dialéctica; por el contrario el objetivo del propio Foucault fue renunciar al análisis jurídico e ideológico y centrarse en los conjuntos de prácticas que dan cuenta de las racionalidades de poder que subyacen a ellas, de modo que este análisis de prácticas fuese capaz

de resolver la singularidad de cada una de las diversas relaciones de fuerzas y no intentar de establecer una categoría englobante y omnivalente.

A continuación, y teniendo a la vista las discusiones que he sostenido, conviene repasar en detalle las dos líneas de resolución de la hipótesis que hasta ahora apenas he bosquejado. Me refiero, primero al recorrido de Esposito por el vocablo biopolítica en el siglo XX; y segundo, al desarrollo de la noción de *Immunitas* como protección negativa de la vida.

### 6.2.2. Biopolítica un recorrido por el siglo XX

Quisiera partir el recorrido con dos advertencias. Primero que Foucault, hasta donde esta investigación ha podido rastrear, nunca alude a este recorrido que Esposito reconstruye, ni tampoco sus propuestas tienen relación directa con alguna de las propuestas previas aquí presentadas. Esposito también coincide con esto<sup>524</sup>. La segunda advertencia puede formularse en términos de lógica clásica: la identidad del término no implica la identidad del concepto. Este es un asunto delicado, y que se relaciona con la problemática léxica que desde hace ya bastantes líneas ha animado esta presentación. En efecto, la suposición de que una palabra es un objeto unitario y que, por lo tanto, puede reconstruirse su historia y su desarrollo no es un supuesto generalizable. Las palabras experimentan grandes cambios de sentido. Pero además, el mismo vocablo puede utilizarse en sentidos diversos e incluso desconectados entre sí. Así como antes descartaba la paronimia como supuesto irrefutable, ahora hay que prevenirse de la homonimia como fenómeno existente. Se trata de la advertencia contraria a la que presentaba en la sección anterior. Mientras sostenía que en la construcción del término *biopolítica* por parte de Foucault, no hay que suponer un procedimiento de dilucidación del vocablo *bíos* y del vocablo *política* para luego formar un nuevo concepto que procede por paronimia de los dos anteriores; ahora no hay que suponer lo contrario, es decir no hay que olvidarse que, algunas veces, palabras idénticas significan cosas distintas. Que para que exista una unidad conceptual la relación debe establecerse en el ámbito de los significados. Me parece que un buen ejemplo lo entrega el propio Esposito y sirve tanto para graficar la situación que expongo, como para poner un hito en la historia del vocablo.

En realidad, no tiene mucha importancia el hecho de que la primera aparición del término en el léxico de Foucault se remonte a la conferencia de Río de Janeiro de 1974... Lo que cuenta es que todos sus textos de esos años parecen converger en un conglomerado teórico dentro del cual ningún segmento discursivo llega a adquirir un sentido enteramente perceptible si se lo analiza por separado o por fuera de la semántica biopolítica<sup>525</sup>.

<sup>524</sup> “Desde cierto punto de vista, resulta comprensible que Foucault nunca haya mencionado las diferentes interpretaciones de la biopolítica previas a su propio análisis: el extraordinario relieve de éste es fruto, precisamente, de su distancia respecto de aquellas”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 41.

<sup>525</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 46.

Esposito nos recuerda que la primera vez que Foucault utilizó el vocablo biopolítica fue en unas conferencias de 1974, que he citado antes. Probablemente sea Esposito el primero en reparar en este dato. Aunque lamentablemente se equivoca de conferencia<sup>526</sup>. Más allá del descuido bibliográfico, hay aquí un elemento que tomar en cuenta, y que ya he expuesto en el segundo capítulo. El uso del vocablo en esta conferencia es meramente circunstancial, Esposito lo reconoce, y al mismo tiempo la temática biopolítica tal como aparece en *Hay que defender la sociedad* puede encontrarse, a juicio de Esposito, en “*todos sus textos de esos años*”. De hecho, en líneas anteriores he prestado un especial interés a una conferencia de 1973<sup>527</sup>, pronunciada en la misma ciudad, aun cuando hasta ese momento Foucault no había estrenado el vocablo *biopolítica*. La conferencia de 1973 no usa el vocablo *biopolítica*, aunque en efecto, Foucault está hablando sobre el tema *biopolítica*. Hay un vínculo de los contenidos, aunque el vocablo no esté presente. De hecho, Foucault usa las expresiones *política de la salud* y *nosopolítica*, pero no, *biopolítica*. En la conferencia posterior hablará también de *somatocracia*. Lo que ocurre aquí, es un buen ejemplo de la advertencia que busco realizar y que también se expresa en el anterior comentario de Esposito. Foucault estaba hablando sobre biopolítica incluso antes de utilizar el vocablo, y bien podría haber elegido otro vocablo o haberse quedado con *nosopolítica* o *somatocracia*. La elección resulta más bien circunstancial. Por lo tanto, sería más interesante – y más concluyente- que reconstruir los antecedentes de uso del vocablo, rastrear los antecedentes temáticos del discurso. La advertencia no busca deslegitimar el trabajo reconstructivo de Esposito, sino situarlo el ámbito explicativo que le corresponde, es decir, como una hipótesis léxica.

Esposito rastrea el uso del vocablo biopolítica hasta los inicios del siglo XX, en el trabajo del sueco Rudolph Kjellen y sitúa a una serie de otros trabajos que en esta línea compartirían lo que califica como una *perspectiva vitalista del Estado*<sup>528</sup>. Algunos de estos autores logran vincular posteriormente estas concepciones en una dirección convergente con las legitimaciones nazis, tanto en el ámbito racial con bases en cierto darwinismo social; y también a través de la interpretación organológica del Estado, que considera los Estados como seres vivientes con

<sup>526</sup> Esposito afirma que esta innovación léxica la realizó Foucault en la conferencia *¿Crisis de la medicina o de la antimedicina?* en Río de Janeiro, cuando en realidad el pasaje que cita se realizó en otra conferencia del mismo ciclo, también en Río de Janeiro publicada en castellano como *El Nacimiento de la Medicina Social*. Se puede revisar la nota 32 en la página 46 para la versión castellana de Amorrortu; en la versión italiana de Einaudi, la nota se encuentra en la página 20. Ambas conferencias han sido tratadas extensamente en el segundo capítulo y pueden consultarse sus versiones en la bibliografía.

<sup>527</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *La Política de la salud en el siglo XVIII*. En «Saber y Verdad». Ediciones la piqueta, Madrid, 1991.

<sup>528</sup> “Al primero puede vincularse una nutrida serie de ensayos, principalmente alemanes, que comparten una concepción vitalista’ del Estado, como *Zum Werden und Leben der Staaten* (1920), de Karl Binding (al cual tendremos ocasión de referirnos más adelante) *Der Staat als lebendiger Organismus*, de Eberhard Dennert (1922), *Der Staat, ein Lebewesen* (1926), de Eduard Hahn. Pero centremos la atención en quien fue probablemente el primero en emplear el término «biopolítica», el sueco Rudolph Kjellen, a quien también se debe la acuñación de la expresión «geopolítica», luego elaborada por Friedrich Ratzel y por Karl Haushofer en clave decididamente racista”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 27.



necesidades de nutrición y expansión, entre las que tienen mayor relevancia política. Las repercusiones de este trabajo son comentadas de manera tímida por Esposito.

Estas expresiones nos llevan más allá de la antigua metáfora del Estado-cuerpo con sus múltiples metamorfosis de inspiración posromántica. Lo que comienza a perfilarse es la referencia a un sustrato natural, un principio sustancial, resistente y subyacente cualquier abstracción, o construcción, de carácter institucional<sup>529</sup>.

Este desplazamiento de la metáfora organicista que aquí Esposito califica de *romántica* hacia unos principios sustanciales de carácter científico-biológico marca esta etapa. El vocablo *biopolítica* se utiliza consecuentemente para hablar de la vida del Estado, asumiendo que tal vida se rige analógicamente o literalmente, por los mismos principios que se rige la vida biológica. A esto hay que sumar que el contexto biológico de la época privilegia un tipo de evolucionismo que se centra en la idea de selección natural, y adaptación. Foucault no comenta a Kjellen, aunque tiene a la vista a Spencer<sup>530</sup>, Lamarck e incluso algunas formas de protoevolucionismo del siglo XVIII baste recordar para esto gran parte de *Las palabras y las cosas*<sup>531</sup>, en particular la relación entre metáfora organicista y organización económica<sup>532</sup>. La particularidad de este tipo de propuestas radica en que la metáfora organicista se convierte en algo más. Aquella idea según la cual, la sociedad, es semejante a un cuerpo, se profundiza. La semejanza ya no es sólo analógica, el Estado o la sociedad son definitivamente un organismo en cuanto a sus funciones y necesidades. La funcionalidad política sería la de un organismo. Más adelante esta línea convergerá inmunitariamente con los planteamientos de Luhmann, y la perspectiva del sistema inmunitario y las máquinas autopoieticas.

<sup>529</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 29.

<sup>530</sup> Por ejemplo en este texto de 1957 “*De l'origine des espèces fut, au milieu du XIXe siècle, au principe d'un renouvellement considérable dans les sciences de l'homme; elle provoque l'abandon du «mythe newtonien» et assure sa relève par un «mythe darwinien», dont les thèmes imaginaires n'ont pas encore disparu totalement de l'horizon des psychologues. C'est cette mythologie grandiose qui sert de décor au Système de philosophie de Spencer; les Principes de psychologie y sont précédés des Principes de biologie et suivis des Principes de sociologie. L'évolution de l'individu y est décrite à la fois comme un processus de différenciation -mouvement horizontal d'expansion vers le multiple -et par un mouvement d'organisation hiérarchique mouvement vertical d'intégration dans l'unité; ainsi ont procédé les espèces au cours de leur évolution; ainsi procéderont les sociétés au cours de leur histoire*” FOUCAULT, Michel. *La psychologie de 1850 à 1950*. En «Dits et écrits I», p. 124.

<sup>531</sup> “los historiadores ven dibujarse, como si fuera ante sus ojos, la oposición entre los que creen en la inmovilidad de la naturaleza —a la manera de Tournefort y de Linneo sobre todo— y los que, con Bonnet, Benoit de Maillet y Diderot, presienten ya la gran potencia creadora de la vida, su inagotable poder de transformación, su plasticidad y esta deriva que envuelve a todos sus productos, entre ellos nosotros mismos, en un tiempo del que nadie es dueño. Mucho antes de Darwin y de Lamarck, el gran debate del evolucionismo quedó abierto por el Tellamed, la Palingénésis y el Rêve de D'Alambert” Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968, pp. 127-128.

<sup>532</sup> “Pero la transferencia de este modelo fisiológico sólo ha sido posible por la apertura más profunda de un espacio común a la moneda y a los signos, a las riquezas y a las representaciones. La metáfora, tan frecuente en nuestro Occidente, de la ciudad y el cuerpo, sólo tomó en el siglo XVII su fuerza imaginaria sobre la base de necesidades arqueológicas mucho más radicales”. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, p. 177.

Si se piensa en detalle, estas posturas corresponden a lo que he calificado de organicismo social, que sería –y en esto sigo a Esposito– una reelaboración de la metáfora política del cuerpo. En cualquier caso, me parece evidente que se trata de posturas con gran influencia del darwinismo social del siglo XIX. Evidentemente se pueden calificar de posturas biopolíticas, independientemente de que ocupen el vocablo *biopolítica*. Y en esto hay que mantener una sutileza, el discurso de Foucault no es biopolítico, todo lo contrario, es un discurso sobre el biopoder que hace evidente estas lógicas con el afán también de desmontarlas. El discurso de Foucault habla sobre las estrategias biopolíticas, mientras que estos discursos como el de Kjellen, son parte de una estrategia biopolítica. En tal sentido, aunque estas posiciones sean un antecedente léxico sobre el uso del vocablo *biopolítica*, me parece que no pueden considerarse antecedentes del trabajo de Foucault, ni tampoco de los discursos sobre el biopoder en términos generales, siguiendo precisamente el principio enunciado por Esposito, es decir, porque *no convergen teóricamente*.

La segunda etapa se desarrolla con bastante posterioridad. Esposito la fija en Francia en la década de los sesenta y con una tonalidad política incluso contrapuesta<sup>533</sup>. La cercanía cronológica y geográfica apoya la idea de que Foucault podría conocer este desarrollo. Esposito nombra sólo a dos autores relacionados con esta segunda fórmula del discurso, Aroon Starobinsky y Edgard Morin. Esposito caracteriza la postura general del siguiente modo:

Por el contrario, aun admitiendo el relieve, a veces incluso negativo, de las fuerzas naturales de la vida, sostiene la posibilidad, inclusive la necesidad, de que la política incorpore elementos espirituales capaces de gobernarlas en función de valores metapolíticos<sup>534</sup>.

Aquí hay un giro interesante; la argumentación es básicamente la siguiente: Se reconoce la potencia de las fuerzas de la vida y cómo configuran el fenómeno político y la organización social; pero al mismo tiempo, esta postura niega que tales fuerzas sean fatales, que no puedan ser gobernadas. Esposito lo dice bien, se trata de una postura humanista que reconociendo la existencia de esta biopolítica, descrita por la fase anterior, busca someterla a principios bajo los que se organizaría la comunidad política. En cierto sentido, es una postura que quiere reconducir la biopolítica a otra forma de la política y no se deja arrastrar por el desarrollo que desembocó en las formas mortíferas de la biopolítica. Es algo que el propio Esposito comparte, al menos en cuanto insiste en la posibilidad de una política de la vida. Pero hay que reparar también en la distancia que las posturas de esta segunda fase tienen con lo propuesto por

<sup>533</sup> “La segunda oleada de interés por la temática biopolítica se registra en Francia en la década del sesenta. La diferencia respecto a la primera resulta hasta demasiado evidente, como no podía ser de otra manera en un marco histórico profundamente cambiado por la derrota epocal de la biocracia nazi. No sólo en relación con ella, sino también en relación con las teorías organicistas que de ella habían anticipado, en cierto modo, motivos y acentos, la nueva teoría biopolítica es consciente de la necesidad de una reformulación semántica, incluso a expensas de debilitar la especificidad de la categoría en favor de un más atemperado desarrollo neohumanista”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 33.

<sup>534</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 33.

Foucault. En efecto no pueden calificarse estas posturas como estrategias biopolíticas, no están al servicio de esa biopolítica mortífera o fatal; sino que incluso la denuncian y proponen reconducirla a nuevas formas de la política. Y esto es fundamentalmente distinto del discurso que había propuesto Kjellen; pero tampoco equivalen, a pesar de esta denuncia, a un proto-discurso sobre el biopoder. Pues naturalizan u ontologizan la biopolítica, y me parece que más allá de cualquier incertidumbre que se pueda encontrar en el discurso foucaulteano y de todos los giros y transformaciones del mismo discurso, hay un elemento muy cierto: para Foucault el biopoder es una construcción, un artificio, con fecha de nacimiento y desarrollo histórico. Todo lo contrario a una realidad natural. Foucault se sitúa en el polo absolutamente contrario a admitir que la biopolítica sea una relación natural. La ontologización del asunto resulta altamente problemática. Se trata de algo que ya sugería antes: esto corre el riesgo de acercarse demasiado a una ontología que no es la *ontología del presente*, de la que hablaba Foucault; sino todo lo contrario, una ontología sin presente; como es el caso de la teoría de sistemas de Luhmann. La naturalización de este tipo de fenómenos necesariamente deriva en que deban ser considerados permanentes e inmodificables. Y al menos desde el desarrollo de la presente investigación toda la evidencia apunta a lo contrario. La propuesta de Foucault no es una teoría general del poder, sino más bien una descripción siempre histórica y singular de los diagramas de fuerzas en torno al poder. A pesar de que este recorrido histórico pueda ser considerado por muchos una sutileza técnica más que un aparato teóricamente aprovechable; de todos modos sirve para comenzar a deslindar un asunto fundamental para valorar la perspectiva general de Esposito y también otras. Poco a poco se ve una solidificación del concepto *biopolítica* y tal solidificación, no parece depender de los trabajos de Foucault; sino más bien de los discursos posteriores. El asunto ya parece claro en la propuesta de Negri-Hardt que diferencian entre biopoder y biopolítica, y en este caso resulta más claro, en cuanto Esposito presta la mayor atención al concepto de biopolítica y en cambio la atención al concepto de biopoder es cada vez más difusa. La tercera etapa de antecedentes propuestas por Esposito es en realidad sincrónica con el trabajo de Foucault.

La tercera etapa de estudios biopolíticos surgió en el mundo anglosajón y está aún en curso. Su inicio puede fijarse en 1973, cuando la *International Political Science Association* inauguró oficialmente un espacio de investigación sobre biología y política. A partir de esa fecha se organizaron varios congresos internacionales: el primero en 1975, en la *École des Hautes Études en Sciences Humaines* de París, y los siguientes en Bellagio (Italia), Varsovia, Chicago y Nueva York. En 1983 se creó la *Association for Politics and the Life Sciences*, y dos años después, la revista *Politics and Life Sciences*, junto con la colección *Research in biopolitics*, de la que se han publicado varios volúmenes<sup>535</sup>.

Esta línea de trabajo enunciada por Esposito se vuelca sobre lo que en el ambiente anglosajón se llaman las ciencias de la vida, y cuyo discurso está bastante atravesado por la problemática que ha dado en llamarse *bioética*. No hay que olvidar a este respecto los aportes que hacía Jean-Luc Nancy y que se han traído a colación en la presente investigación. Esposito hace hincapié

<sup>535</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 36.

en que en esta fase de estudios biopolíticos se usa el concepto de biopolítica; pero insiste especialmente en el cruce epistemológico. En efecto, no todos los trabajos aquí mencionados, utilizan el concepto; pero a juicio de Esposito constituyen un segmento organizable; pues comparten un espacio de análisis que sería el punto de cruce entre biología y política. Esposito le concede en general poco valor teórico a esta tercera etapa de estudios biopolíticos *norteamericanos*<sup>536</sup>; aunque en realidad con esta enunciación ha evidenciado un desplazamiento interesante que cumple con el objetivo de explicar la diáspora interpretativa en la que el vocablo biopolítica se encuentra. Por una parte, se asume la *biopolítica* como la proliferación al infinito de la metáfora organicista y su naturalización, tanto para afirmar que las leyes de la biología son las condiciones de la política, como para afirmar lo contrario, es decir, que la política puede gobernar estas condiciones biológicas preexistentes. Por otra parte, se asume que la biopolítica es el cruce de discursos entre biología y política. Ninguno de estos desplazamientos puede calificarse de incorrecto, pero tienden a hacer invisibles algunos rasgos altamente peligrosos que ya he sugerido. El primero de ellos es la naturalización; es decir, asumir la hipótesis del vitalismo organológico, que podríamos llamar también *organicismo fuerte*. Según la cual la sociedad en efecto es un organismo, no algo semejante a un organismo, no algo que podría asimilarse a un organismo, no una realidad que puede entenderse o interpretarse mejor si se le compara con un organismo; sino un organismo. La diferencia con un *organicismo débil* es radical. El organicismo débil queda encerrado en la antigua metáfora del cuerpo y sus versiones: el cuerpo, la máquina o el organismo son siempre un símil, un recurso hermenéutico para entender las relaciones sociales; pero la sociedad en realidad no se desarrolla por leyes biológicas. Al contrario, el organicismo fuerte opera una naturalización que ontologiza y solidifica las dinámicas biologicistas, la vida social es un organismo. Es cierto que pocas veces se encuentra esta postura de manera absoluta y radical, y que sus vínculos con el racismo de Estado son demasiado evidentes. Sin embargo, en el tratamiento de la metáfora del organismo los límites se desdibujan y se pierde de vista esta diferencia fundamental entre el organicismo fuerte y débil. Este efecto es fácil de apreciar cuando, como elementos de un mismo discurso, se pasa con relativa facilidad de la inmunidad diplomática, a la guerra preventiva; luego, se vuelve sobre las teorías inmunológicas y el sistema nervioso, para terminar hablando sobre los virus informáticos. Es un peligro del que tampoco está exento el paradigma inmunitario propuesto por el propio Esposito, como es evidente por los ejemplos que he dado.

El segundo riesgo o rasgo peligroso, que se atestigua en estos desplazamientos es identificar como biopolítico todo cruce entre el ámbito biológico, incluso médico, y político. En efecto, todo el discurso sobre el biopoder atestigua este encuentro; pero al mismo tiempo no es

<sup>536</sup> *“Incluso sin tener en cuenta la calidad –más bien modesta, por lo general- de esta producción, su valor sintomático reside, justamente, en esta referencia directa y persistente a la esfera de la naturaleza como parámetro privilegiado de determinación política. De ello surge –no siempre con plena conciencia teórica por parte de los autores- un relevante desplazamiento categorial respecto de la línea maestra de la filosofía política moderna. Para esta, la naturaleza es el problema que se deberá resolver, o el obstáculo que se ha de superar, mediante la constitución del orden político, mientras que la biopolítica norteamericana ve en la naturaleza su propia condición de existencia”.*  
ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 37.

correcto considerar que cualquier relación médico-biológica con el ámbito político sea una relación biopolítica, incluso esto puede ser un obstáculo importante. En esto quisiera recordar que el problema de la medicalización es sólo el punto de partida del análisis de Foucault, pues el problema central sigue estando constituido por los procesos de sujeción-subjetivación. A pesar de que Agamben y Esposito opinan lo contrario, en múltiples instancias; Foucault efectivamente explicó el vocablo *bíos*, y le dedicó cuantiosas páginas, donde no hay incertidumbre alguna que *bíos* refiere a las formas de vida, o a la subjetividad, si se quiere expresar de ese modo. El biopoder implica formas de sujeción que se expresan a través de las disciplinas del cuerpo y luego de las regulaciones de la población, pero no queda limitado a las condiciones biológicas, lo que busca siempre son las formas de vida. Por lo cual, no parece correcto identificar como ámbito biopolítico todo cruce epistemológico entre biología o medicina y política; sino aquél que se orienta a la sujeción de las formas de vida y que por lo tanto expresa las relaciones de fuerza o de poder y su efecto sobre los sujetos.

Como es posible ver, esta reconstrucción propuesta por Esposito, probablemente no sea tan relevante como antecedente de los trabajos de Foucault; aunque en efecto ayuda a despejar parte de las dificultades hermenéuticas que Esposito señala.

### 6.3. La *Immunitas* como campo semántico

La idea de *Immunitas* tiene diversas complejidades, para profundizar en ella propongo un camino de cuatro pasos: A) explicitar los dos componentes básicos de esta noción: el componente jurídico que trata sobre los privilegios de exención jurídica y el componente biomédico que depende de la analogía con los sistemas inmunológicos; B) la fusión de estos dos componentes en lo que puede considerarse una noción trans-epistémica, o una teoría general de la sociedad moderna, aplicable por tanto en ámbitos diversos; C) la reactivación de la metáfora organicista en clave inmunitaria; D) la resemantización de una idea de cuerpo que queda encerrada en esta operación.

#### 6.3.1. Inmunidad jurídica e inmunización biológica

Esposito presenta la noción *Immunitas* a propósito de dos temas. Por una parte, a sugerencia de la metáfora organicista, utiliza el lenguaje biológico para la determinación de categorías políticas. De este modo, lo inmunológico, biológicamente hablando, sirve de figura para entender a la sociedad en sus funciones de reproducción y particularmente en su relación con la vida. Esto sería lo que he llamado el *componente biológico* de la noción, y es precisamente lo que Esposito conectará con los discursos sobre el biopoder. Por otra parte, *Immunitas* es concebido etimológicamente en una relación con *Munus* y *Communitas*<sup>537</sup>. Este es el segundo

<sup>537</sup> Recuerdo a este respecto un pasaje del libro *Communitas* que ya he comentado a propósito de sus implicaciones léxicas. "Ese punto de partida lo he buscado, por así decir, en el origen de la cosa misma. Esto es, en la etimología del término latino *communitas*. Para hacerlo tuve que avanzar por una senda nada fácil, plagada de trampas léxicas y dificultades interpretativas, pero que podrá

componente, o *componente jurídico*, de la noción. Ya he presentado algunas ideas iniciales sobre la etimología y la relación con *Communitas*; así que retomo el asunto precisamente desde aquí. Tomemos nota, en primer lugar, de aquello que presenta como significación del vocablo *Munus*.

...la especificidad del don que expresa el vocablo *munus* tiene justamente el efecto de reducir la distancia inicial, y realinear también esta significación con la semántica del deber. De hecho, el *munus* es al *donum* lo que la «especie al género», puesto que significa «don», pero uno particular, «que se distingue por su carácter obligatorio, implícito en la raíz \**mei-* que denota intercambio»<sup>538</sup>.

*Munus* apela a un don que es también un deber y exige reciprocidad. En este sentido *munus* es una deuda. Por tanto, el sentido originario de *Communitas*, no refiere a la clásica distinción público-privado; según la cual *Communitas* es aquello público –*res pública, koinonía-* por oposición a lo privado. "Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda"<sup>539</sup>. La *Immunitas* se sitúa entonces, en oposición a la *communitas* respecto del *munus*. Si la comunidad implica compartir un *munus*, es inmune quien no comparte o está eximido de tal *munus*<sup>540</sup>. Un sujeto inmune está "dispensado" de tal carga. "La *communitas* está ligada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la *Immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*"<sup>541</sup>. Esto sirve para entender las figuras jurídicas de inmunidad y la idea de privilegio de las que algunos sujetos pudieran ser beneficiarios respecto de ciertas responsabilidades sociales o políticas. He aquí el primer componente, el componente jurídico. Lo que aporta a la noción final, más que el problema de la exención jurídica es la relación con la comunidad. Lo inmunitario es el verdadero reverso de lo comunitario.

El segundo componente, el componente biológico, procede de manera distinta, y toma en cuenta la otra gran línea semántica que está en operación en los lenguajes actuales a propósito del vocablo inmunidad. Esposito lo comenta en tres pasos:

...debe entenderse por inmunidad la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa...

... El pasaje que nos interesa es el que conduce de la inmunidad natural a la inmunidad adquirida: es decir, de una condición esencialmente pasiva a una, por el contrario, activamente inducida...

---

*conducir a una noción de comunidad radicalmente distinta de las esbozadas hasta ahora*" ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 25.

<sup>538</sup> ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 26-27.

<sup>539</sup> ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 29.

<sup>540</sup> "Los diccionarios latinos nos enseñan que el sustantivo *immunitas* -como su correspondiente adjetivo *immunis-* es un vocablo privativo, o negativo, que deriva su sentido de aquello que niega, o de lo que carece, es decir, el *munus*". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Amorrortu, Madrid, España, 2005, p. 14.

<sup>541</sup> ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 30.

... De aquí la deducción –comprobada por la eficacia de las distintas vacunas– de que inocular cantidades no letales de virus estimula la formación de anticuerpos capaces de neutralizar por anticipado las consecuencias patógenas...<sup>542</sup>

Lo primero que vale la pena indicar es el tipo de inmunidad biológica que interesa a Esposito. No se trata de la inmunidad que podríamos considerar “natural” de todo organismo, o cómo opera el sistema inmune de un cuerpo; sino más bien cómo opera el saber médico-inmunológico a través de su intervención. Interesa la inmunización ‘artificial’, y no tanto la inmunidad ‘natural’. El principal procedimiento de inmunización, de hecho, es el de la inoculación, que ya implica una suerte de acción inversa: se somete el cuerpo a la infección para inmunizarlo, para hacerlo resistente. Esto último como operación argumental dispara dos conexiones muy interesantes. En primer lugar de inmediato permite pensar en las particulares –las paradójicas– relaciones entre vida y muerte, y en segundo lugar acciona una serie de posibles relaciones alegóricas con el cuerpo social. Pero vale la pena tomarse esto con cuidado. Anoto ambas conexiones, pero solicito que se vuelva la mirada sobre el problema léxico, porque aquí se ha operado un giro. Decía que a Esposito le interesa el problema de la *comunidad*, y lo común de la comunidad, por lo tanto del *munus*, es decir la deuda en común que forma la comunidad. Inmune es quien está exento de esa deuda; luego *Immunitas* se opone a *Communitas*. Pero al saltar al problema de la inmunización biológica cambia el problema; pues en lo biológico el asunto ya no es el *munus*, o la exención de la deuda común; sino la protección. Lo que en efecto tienen en común ambos sentidos de *inmunidad* es la protección, inmune es el que está protegido o amparado ante la enfermedad o ante la comunidad, para ser más preciso ante la ley de la comunidad y sus efectos.

De este modo queda configurada una noción de inmunidad con dos vertientes –biológica y jurídica– aunque no sin fisuras; pues hay un salto desde el significado propuesto inicialmente –exención del *munus*– a un segundo significado –protección–. Es cierto que se trata de asuntos relacionados, que en efecto no son exactamente lo mismo; pero que tienen una serie de vínculos léxicos, lo que nos autoriza a hablar de ellos relacionándolos, al menos de manera general. Es cierto, aunque no conviene dejar en las sombras estas pequeñas sutilezas. Especialmente, teniendo a la vista dos operaciones que en efecto vienen a continuación. Primero que, como mostraba el último pasaje citado, a Esposito le interesa la inoculación, la inmunización artificial, aquella que procede por esta operación algo contradictoria de infectar para proteger, y que prontamente Esposito llamará “*protección negativa de la vida*”<sup>543</sup>. La

<sup>542</sup> ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, pp. 16-17.

<sup>543</sup> Ésta me parece una de las fórmulas más acertadas para describir la inmunización presentada por Esposito. El subtítulo de *Immunitas, negación y protección de la vida*. Esta fórmula es utilizada y explicada en diversas ocasiones ver por ejemplo ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 28; ESPOSITO, Roberto. *Bios, Biopolítica y Filosofía*, p. 17. De la manera más contundente lo expresa en *Bios* “*Pero acaso la dimensión a la vez más general y más intensa de esta deconstrucción constructiva incumba a ese paradigma inmunitario, que constituye el modo peculiar en que hasta ahora se ha presentado la biopolítica. No hay otro caso en el que su semántica –la protección negativa de la vida– revele a tal punto una íntima relación con su opuesto comunitario*”. ESPOSITO, Roberto. *Bios, Biopolítica y Filosofía*, p. 22.

segunda operación, como ya se insinuaba antes, consiste en que se ponen en acción lo que Esposito llama “efectos de sentido”, que en realidad son una serie de proyecciones alegóricas inmediatamente expresada la relación anterior. Sólo a modo de testimonio conviene prestar atención al párrafo inmediatamente siguiente al que se presenta la idea de la inoculación.

Detengámonos en una consideración más general acerca de los efectos de sentido que este produce respecto del paradigma inmunitario en su conjunto. El primer elemento para destacar es que este último se presenta no en términos de acción sino de *reacción*: más que de una fuerza propia, se trata de un contragolpe, de una contrafuerza, que impide que otra fuerza se manifieste. Esto significa que el mecanismo de la inmunidad presupone la existencia del mal que debe enfrentar. Y esto no sólo en el sentido de que deriva de aquel su propia necesidad -es el riesgo de infección lo que justifica la medida profiláctica-, sino también en el sentido, más comprometido, de que funciona precisamente mediante su uso. Reproduce en forma controlada el mal del que debe proteger<sup>544</sup>.

Queda de este modo fusionado un nuevo campo semántico, atravesado por innumerables ‘proyecciones de sentido’, de las cuales la cita anterior sólo atestigua algunas: profilaxis, contragolpes, contrafuerzas. Atestiguando la gestación de esta semántica inmunitaria, se puede pasar al segundo punto que he anunciado: la propuesta de una noción trans-epistémica, o una teoría general de la sociedad moderna, aplicable por tanto en ámbitos diversos.

### 6.3.2. *Immunitas* como teoría general de la sociedad

*Bíos, Biopolítica y Filosofía*, el célebre texto de Esposito comienza con una enumeración de casos que en cierto sentido fijan la temática en que se centrará el libro. Estos casos son bastante decisivos: el veredicto de un tribunal francés que ratifica el derecho a no nacer como medida preventiva<sup>545</sup>; una acción policial en contra de un comando terrorista que involucra la muerte de 128 rehenes<sup>546</sup>; los bombardeos de comida en conjunto con armas de gran poder destructivo sobre Afganistán<sup>547</sup>; dos casos chinos, uno sobre la proliferación del SIDA consecuencia del mercado de venta de sangre estimulado por la administración central y el aborto generalizado de fetos femeninos<sup>548</sup>; la estrategia de embarazar a las mujeres de la tribu enemiga en Ruanda, como forma de disolución de la misma tribu<sup>549</sup>. Todos estos acontecimientos fijan su data a partir del año 2000.

El recurso a esta enumeración es altamente productivo. Como se ve, en todos los casos hay una problemática substancial, una tensión entre vida y muerte. Se trata de casos que desde el primer momento orientan hacia el problema inmunitario. Para Esposito el problema es la muerte, la tensión entre muerte y vida, y no - sólo por mencionar un ejemplo- la tensión entre formas de

<sup>544</sup> ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 17.

<sup>545</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 9-10.

<sup>546</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 11-12.

<sup>547</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 10-11.

<sup>548</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 12-14.

<sup>549</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 14-15.



vida y sujeción<sup>550</sup>. En cierto sentido marca un diferencial incluso más radical que el de Agamben, que desplegaba la tensión entre vida y nuda vida, es decir, entre subjetivación y la total desubjetivación como horizonte de sujeción política. No quiero decir con esto que no se trate de un problema biopolítico; por el contrario todos estos casos apuntan, en efecto, a procesos biopolíticos. Lo interesante es que Esposito está mirando estos casos desde una tensión particular. Esto hace que enfaticé siempre lo aspectos bio-médicos o biologizantes. Es un énfasis permanente que se explica porque el paradigma inmunitario bebe de una acepción primordial de carácter médico y desde tal acepción conectará hacia sus otras derivaciones léxicas. La enumeración anterior sirve para mostrar aquello; sin embargo quisiera prestar atención ahora a otra enumeración, que es necesario comparar con la anterior. Se trata de hecho, de la enumeración con la que se inaugura otro libro de Esposito *Immunitas, negación y protección de la Vida*. En este caso la enumeración está encerrada en una pregunta.

¿Qué tienen en común fenómenos como la lucha contra un nuevo brote epidémico, la oposición al pedido de extradición de un jefe de Estado extranjero acusado de violaciones a los derechos humanos, el refuerzo de las barreras contra la inmigración clandestina y las estrategias para neutralizar el último virus informático? Nada, mientras se los lea en el interior de sus respectivos ámbitos separados: medicina, derecho, política social, y tecnología informática. Sin embargo, las cosas son distintas si se los refiere a una categoría interpretativa que halla la propia especificidad justamente en la capacidad de cortar transversalmente esos lenguajes particulares, refiriéndolos a un mismo horizonte de sentido. Como ya se pone de manifiesto desde el título de este ensayo, he identificado tal categoría con la de «inmunización».<sup>551</sup>

Como se ve, es una enumeración bastante distinta. El tema en común entre los casos enumerados es un campo semántico común, una huella léxica perceptible en campos tan diversos como la medicina, la informática, el derecho. La tensión vida-muerte ya está mediada. Lo que Esposito está tejiendo argumentalmente es la combinación de cuatro movimientos distintos. A) La etimología del vocablo *munus* lleva a oponer *Immunitas* y *comunitas*, y sirve para explicar además el sentido jurídico de la inmunidad como privilegio ante la ley: inmune es quien está exento de la deuda común. B) Una serie de fenómenos actuales muestra una estructura común y contradictoria, una confusión o aporía de nuestro tiempo: la íntima conexión entre muerte y vida. C) Hay una línea semántica, una paronimia que permite extender los efectos de sentido del vocablo médico inmunidad sobre el cuerpo político, e

<sup>550</sup> He insistido -tanto a propósito de Foucault como a propósito de Deleuze- en el endeudamiento como proceso biopolítico; pues actúa a través de la sujeción directa de un individuo o de un grupo de ellos, incorporándolo a un cierto circuito económico, para producir esto hay que calcular los flujos posibles de endeudamiento, generar rangos aceptables, modular un mercado del trabajo, con un mercado financiero accesible a una parte importante de la población, etc. Se trata de un ejemplo muy distinto a los que aquí ofrece Esposito, por dos razones. En primer lugar porque en este ejemplo no hay elementos médico-biológicos. Esto conecta con lo segundo, en este ejemplo hay una idea de *bíos* completamente distinta a la que está pensando Esposito. En este ejemplo *bíos* quiere decir fundamentalmente *forma de vida* y la biopolítica a la que apunta es una política sobre las *formas de vida*, que incluye los aspectos biológicos, pero no de modo necesario o directo, como puede verse en el ejemplo del endeudamiento.

<sup>551</sup> ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 9.

incluso sobre el ámbito informático. D) Además se mezcla este último fenómeno de traslación semántica con la condición de privilegio ante la ley de modo que la enumeración también incluye los juicios contra un dictador. En realidad se trata de cosas muy distintas, aunque es cierto que hay vínculos lingüísticos importantes entre ellas. Si se analiza el asunto en detalle, el problema biopolítico, sólo conecta directamente con el punto B). Todo el tejido implica que aceptemos la formación de estas líneas como si en efecto fuesen convergentes. Sin embargo, hay que aceptar esto con un matiz: estas líneas *pueden* ser convergentes, no es irracional pensar un vínculo semántico entre todas ellas, pero deben *hacerse coincidir*. Es decir, se trata de una estrategia lectora o interpretativa más que un rasgo inseparable de lo que se está interpretando. Esposito lo reconoce en más de una ocasión, se trata de líneas distintas que es necesario *hacer coincidir* pues no se ajustan completamente.

Sin embargo, si bien la contraposición fundamental con la comunidad expresa el más conspicuo vector de sentido de la idea de inmunidad, no agota su plena significación. Para aproximarse a esta conviene, por el contrario, seguir otro recorrido semántico que no coincide del todo con el primero, sino que antes bien lo cruza según una figura compleja. Recorrido que -más que a la vertiente jurídica a la que nos hemos referido hasta ahora- recurre originariamente a la vertiente bio-médica que, poco a poco, comienza a aproximarse a aquella. Como es sabido, desde este punto de vista, debe entenderse por inmunidad la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa<sup>552</sup>.

Se trata de las dos líneas más fuertes de la argumentación, Inmunidad se entiende etimológicamente por oposición a *communitas*, y analógicamente en la medida que se proyectan las funciones inmunitarias del cuerpo a la metáfora del organismo. Lo siguiente es más débil y menos importante, la analogía de los virus informáticos. En algunas ocasiones, el entusiasmo hace parecer que esta metáfora fuera un paradigma semántico omnipresente, y es fácil en efecto su traslación, y comenzar a hablar de las redes de transporte, las prácticas deportivas, la publicidad, entre otros muchos campos posibles de acogida de esta metáfora. Sin embargo tales entusiasmos sólo tiene como resultado debilitar la figura en torno a los dos temas que en efecto son el eje de su aplicabilidad política: el concepto de comunidad y el cuerpo social, o incluso la comunidad entendida como cuerpo, u organismo. Lo realmente importante de esta idea no radica en el número de temas o campos a los que sea aplicable, o si es posible hablar de todo o casi de todo a partir de ella; sino precisamente lo contrario, cómo ayuda a entender de manera específica esto que llamamos biopolítica. De este modo, lo que sucede con este concepto puede tratar de comprenderse de varias formas. Esposito habla de *paradigma inmunitario* y de *semántica inmunitaria*, ambas fórmulas se repiten a menudo en sus textos. Aquí he planteado comprender la noción a partir de las operaciones que pone en marcha y que están fusionadas. Primero, opera por paronimia, vale decir, trasladando los significados de un vocablo, por derivación hacia otros; en segundo lugar opera por analogía, pues asume las relaciones de semejanza entre la noción jurídica y médica del vocablo, y finalmente opera por extensión alegórica, es decir, asumiendo que el lenguaje generado a partir de una de estas

<sup>552</sup> ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 16.

relaciones semejantes, se puede proyectar a un ámbito próximo, manteniendo sus privilegios explicativos. Pido disculpas por la banalidad de este análisis retórico, por lo demás innecesario y evidente para cualquiera entrenado en la áspera propedéutica filosófica. Sin embargo, la insistencia en este caso me parece conveniente por un motivo práctico y otro teórico. El motivo práctico, es que la semántica inmunitaria y en general el léxico biopolítico se ha ocupado y se ocupa en la actualidad permanentemente fuera de la praxis filosófica, entrenada en las asperezas retóricas, y aunque tal entrenamiento no es exclusivo de la formación filosófica, hay que reconocer que resulta cada día más escaso como bien general de cultura. De este modo, es fácil encontrar estudios sanitarios, migratorios y hasta embrionarios que ocupan esta semántica no siempre asumiendo sus sutilezas retóricas ante lo cual me parece conveniente afirmar: la semántica inmunitaria a veces habla figurativamente y otras veces literalmente, y es necesario siempre tener a la vista el tenor o status de las afirmaciones que sostiene. Lo segundo es un motivo teórico y además importante: Esta semántica reactiva la metáfora organicista. Y tal metáfora es altamente peligrosa cuando deja de pensarse como metáfora; y esto lo ha mostrado el propio Esposito respecto del vitalismo organológico como antecedente teórico de la biopolítica nazi. Por su importancia esto constituye el tercer punto del tratado que he propuesto.

### 6.3.3. La metáfora organicista y la *Immunitas*

...lo que más resalta no es sólo la completa superposición entre léxico político y léxico médico que una vez más caracteriza a la metáfora del cuerpo, sino la consecuencia inmunitaria que inmediatamente resulta de ella: para que ese cuerpo pueda curarse de modo estable, es preciso relevar la potencia del mal que lo aflige y que justo por esto debe ser eliminado drásticamente.<sup>553</sup>

La semántica inmunitaria implica la metáfora organicista, bebe de ella y la transforma<sup>554</sup>. En su conexión con esta metáfora, la semántica inmunitaria logra tocar todo el léxico político moderno. Los motivos de Esposito se van ordenando y convergen; pues el léxico político moderno ha sido siempre el objeto de trabajo. Ahora este léxico político, atravesado por la metáfora organicista se transforma en clave inmunitaria. Hay que recordar la importancia que Esposito le asigna a Hobbes, pues las teorías del origen del Estado quedan definidas a través de éste en su matriz de *protección negativa*.

Por otra parte el paradigma inmunitario conecta además, con la noción de biopolítica. "...en la noción de inmunización hay algo más, algo distinto, que determina su especificidad incluso en relación con la noción foucaultiana de biopolítica"<sup>555</sup>. El modelo inmunitario de interpretación del fenómeno político continúa y especifica la noción de biopolítica. A juicio de Esposito, lo que se juega en el modelo inmunitario es justamente la explicación del elemento más contradictorio de la biopolítica, su extremo mortífero.

Es decir, por una parte el léxico político moderno demuestra ser inmunitario desde su origen. Por otra parte, el problema de la tanatopolítica, que Esposito considera el extremo mortífero de la biopolítica, apunta en la misma dirección, la relación entre muerte y vida es estrecha y una política sobre la vida puede transformarse fácilmente en una política de la muerte. Por otro lado, asegurar la vida implica administrar la muerte. De eso se trata lo inmunitario, y por eso al interior de lo inmunitario hay que comprender tanto la soberanía como la biopolítica<sup>556</sup>. Ahora bien, al considerarse lo moderno como lo inmunitario, de inmediato se trasladan las proyecciones de sentido desde el ámbito de la inmunidad biológica a la totalidad del campo político. Así, la Inmunización refiere a lo extraño y la disfunción política puede considerarse patógena. Así también, puede considerarse que el organismo tiende a la autoconservación, a generar procesos –sistemas- de autoprotección, a la vez que de autoproducción. Ahora bien,

<sup>553</sup> ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 168.

<sup>554</sup> "Sin embargo no es que pretenda fijar la atención sobre este punto, ya abundantemente analizado por la literatura (la metáfora del cuerpo) sino, antes bien, sobre la caracterización inmunitaria que la metáfora del cuerpo confiere a la totalidad del léxico político moderno". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 162.

<sup>555</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 73.

<sup>556</sup> "El umbral de pasaje del paradigma de soberanía al de biopolítica debe ser ubicado en el punto en que ya no es el poder el centro de la imputación, y también de exclusión, de la vida, sino la vida -su protección reproductiva- el criterio último de legitimación del poder". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 27.

este tipo de proyección de efectos de sentido, topa con el problema de que, procesos de autoprotección social son rastreables en muy diversas conformaciones sociales, independientemente del momento histórico. No obstante, para Esposito, estos procesos son justamente biopolíticos, pues se configuran en su especificidad, caracterizados por lo moderno. Lo explica del siguiente modo

...no quiero decir que antes de la modernidad nunca se haya planteado una cuestión inmunitaria. En el plano tipológico, la necesidad de autoconservación es muy anterior a la época moderna propiamente dicha, y también más duradera... lo que, no obstante, cambia es la conciencia de la cuestión y, por consiguiente, la entidad de la respuesta que se genera a partir de ella... esto significa que todas las civilizaciones, pasadas y presentes, plantearon la necesidad de su propia inmunización, y en cierta manera la resolvieron; pero únicamente la civilización moderna fue constituida en su más íntima esencia por dicha necesidad<sup>557</sup>.

Como se ve hay un proceso de identificación progresiva entre inmunización y modernidad. Sólo la modernidad sería constituida íntimamente por este principio inmunitario, aunque el mismo esté presente de manera secundaria en otros momentos históricos y en otras culturas.

Como planteaba, las proyecciones de sentido de la semántica inmunitaria, en la medida que absorbe la metáfora organológica tanto para el cuerpo social como para el cuerpo individual<sup>558</sup>, resultan ilimitadas. A modo de ejemplo presento algunas de estas proyecciones generales signadas por sentidos contrapuestos políticamente: la amenaza puede concebirse bajo el patrón de lo extraño o *patógeno*, que clausura los límites de lo externo y lo interno<sup>559</sup>; de este modo, el modelo de la *enfermedad*<sup>560</sup> puede ser asumido en una significación política determinable que puede transitar desde la migración clandestina a un brote epidémico considerándolos bajo una misma perspectiva a través de la noción de *contagio*<sup>561</sup>. Esas tres proyecciones de sentido chocan

<sup>557</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 88.

<sup>558</sup> "Ya se trate de la vida del individuo o de la vida de la especie, la política ha de poner a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción". ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 160.

<sup>559</sup> "Ya sea el asediado el cuerpo de un individuo, por una enfermedad propagada; el cuerpo político, por una intromisión violenta; o el cuerpo electrónico, por un mensaje aberrante, lo que permanece invariado es el lugar en el cual se sitúa la amenaza, que es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior; lo propio y lo extraño, lo individual y lo común. Alguien o algo penetra en un cuerpo - individual o colectivo- y lo altera, lo transforma, lo corrompe". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 10.

<sup>560</sup> "...si la metáfora organológica está en el centro de la tradidística política, la enfermedad está en el centro de la metáfora... Es cierto que el punto de cruce del saber político y saber médico está constituido por el problema en común de la conservación del cuerpo. Pero es desde la perspectiva abierta por la enfermedad que esta conservación adquiere una importancia central". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 172.

<sup>561</sup> "El término que mejor se presta a representar esta mecánica disolutiva -justamente por su polivalencia semántica, que lo ubica en el cruce entre los lenguajes de la biología, el derecho, la política y la comunicación- es «contagio». Lo que antes era sano, seguro, idéntico a sí mismo, ahora está expuesto a una contaminación que lo pone en riesgo de ser devastado". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 10.

con otras opuestas políticamente como las propuestas de la carne del mundo<sup>562</sup>, que se opone al cuerpo político concebido como identidad, o el nacimiento<sup>563</sup> como contrapunto a la idea de nación. Los ejemplos podrían extenderse mucho en un sentido o en otro; e incluso multiplicarse dependiendo de la creatividad. Quisiera recordar que el asunto más importante no es la aplicabilidad de esta semántica, la metáfora ya ha demostrado ser fructífera; también quisiera recordar que admite usos distintos, en la medida que es un discurso figurativo. Recordando ambas cosas, es importante decir que la reactivación de esta metáfora es peligrosa en sentido político, no sólo porque tenga un lado oscuro difícil de ocultar; sino porque está constituida íntimamente por una dislocación que Esposito expresa del siguiente modo:

...la negación no es la forma de sujeción violenta que el Poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida<sup>564</sup>.

La inmunización es la protección negativa de la vida, la vida tiene connaturalmente esta relación con el poder, se conserva a través de él. Y en este punto es necesario interrogar todo el planteamiento, no sobre sus posibles proyecciones de sentido, formulas alegóricas o aplicabilidades diversas; sino respecto a este punto básico que liga indisolublemente la inmunidad con la vida. Pues una cosa es afirmar que la política moderna ha actuado inmunitariamente, o que el derecho es un dispositivo inmunitario y otra muy distinta es afirmar que esta relación antinómica es una dinámica connatural, que no se trata de algo externo a la vida, sino algo propio de la vida. Hace algunas páginas planteaba una diferencia esencial entre la metáfora del cuerpo como símil, o uso débil de la metáfora, y el uso radical, o uso fuerte que hizo de ella el vital-organicismo de la segunda mitad del siglo XIX y principalmente de las dos primeras décadas del siglo XX. Me parece que es necesario tomar esta diferenciación y proponérsela a Esposito en forma de pregunta ¿Se trata de una reactivación fuerte en clave inmunitaria del vital-organicismo? En realidad a este respecto hay que aplicar la misma hipótesis de la incertidumbre que Esposito utilizaba respecto a Foucault. Resulta que en muchos pasajes -como lo hemos documentado ampliamente- Esposito toma distancia de la derecha romántica, se opone al nazismo y también a las derivas de una democracia puramente institucional; pero resulta también, que la semántica inmunitaria parece desbordar las condiciones del símil en un movimiento peligrosamente cercano al que derivó la semántica del cuerpo político.

<sup>562</sup> “Al inscribir en la carne del mundo no sólo el umbral que une la especie humana a la animal, sino también el margen que enlaza lo viviente con lo no viviente, contribuía a deconstruir esa biopolítica que había hecho del hombre un animal y había empujado la vida al límite de la no vida”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 259.

<sup>563</sup> “una motivación acaso más intrínseca debe detectarse en el nexo, no exclusivamente etimológico, que vincula los conceptos de «nacimiento» y «nación» en un cortocircuito ideológico cuya expresión más exasperada se encuentra en el «Nazismo»”. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 276.

<sup>564</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 74.

## 6.4. Biopolítica, modernidad, postmodernidad

Uno de los elementos característicos de la propuesta interpretativa de Esposito y que deriva de la propuesta inmunitaria consiste en lo que el mismo llama “*el tiempo de la biopolítica*”<sup>565</sup>. Se trata precisamente de una de las incertidumbres que Esposito ve en el discurso general. Aunque en realidad, es un tema más amplio que eso. Hay que rastrear el origen de este problema más bien en Agamben que en Foucault; pues en todos los pasajes que Foucault refiere al tema de modo directo e indirecto, no hay ningún indicio que traslade el biopoder fuera del marco de la modernidad. Si recordamos algunos elementos planteados con anterioridad tenemos que A) El biopoder debe entenderse en el marco del capitalismo, asunto ya planteado por Foucault en lo que he llamado el periodo de formación del discurso y luego reasumido en los últimos cursos. B) El biopoder debe entenderse en relación a una serie de prácticas datadas a partir del siglo XVII ó XVIII, dependiendo del detalle y los acentos anatomopolíticos o biopolíticos. Lo que está presente en prácticamente todos los textos aludidos y desde el periodo de formación del discurso hasta *El Nacimiento de la biopolítica*. C) Incluso las relaciones del biopoder con la Razón Gubernamental deben situar a éste en plena actualidad; asunto que ya se esboza en *Seguridad Territorio, Población* y que queda abrumantemente claro en *El nacimiento de la biopolítica*. D) Entre los elementos distintivos o de pasaje entre el poder soberano y el biopoder, se encuentra el paso de la gestión del territorio a la gestión de las poblaciones, asunto que vuelve a poner en evidencia la relación del biopoder con la actualidad de los nuevos poderes no territoriales. Todos estos aspectos han sido revizados de manera exhaustiva en el presente libro. Ahora bien, hay que volver a prestar atención a la relación problemática entre poder soberano y biopoder, de la cual Esposito toma nota. En efecto, dicha relación problemática está presente en los argumentos de Foucault, aunque este solo dato en contraste con la serie de elementos enumerados, no permite que esta relación problemática vuelva incierto el marco histórico del biopoder que en efecto es la modernidad.

Agamben, por el contrario, es quien ha asumido la biopolítica como componente estructural de toda política, así lo hemos atestiguado en su momento y Negri insiste en su condición moderna e incluso actual. Esposito, aunque sitúa esta problemática bajo el recurso de la *incertidumbre foucaultiana*, en realidad se está posicionando frente a esta otra discusión inaugurada por Agamben. Ahora bien, para tomar posición necesita reconducir el problema del biopoder al de la inmunidad.

... no siempre, más bien nunca, en la época antigua y medieval, la conservación de la vida en cuanto tal ha constituido el objetivo prioritario del actuar político, como precisamente ocurre en la Edad moderna<sup>566</sup>.

<sup>565</sup> “La conexión estructural entre modernidad e inmunización nos permite dar un paso adelante también en relación con el «tiempo» de la biopolítica. Hemos señalado que el propio Foucault oscila entre dos posibles periodizaciones -y, por consiguiente, interpretaciones- del paradigma que él mismo inauguró”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 78.

<sup>566</sup> ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y Filosofía*. Gramma, Buenos Aires, 2006, p. 7.

Llama la atención la generalidad del argumento; pero más allá de esto, es posible notar el desplazamiento hacia la “*conservación de la vida*”. Es un desplazamiento interesante, pues pone el problema en clave inmunitaria. Hay que recordar que el problema planteado por Foucault no es el de conservación de la vida; sino cómo una tecnología de poder en particular incorpora la vida biológica como su ámbito propio de intervención, asumiendo como finalidad la gestión de las formas de vida, a partir del gobierno de la vida biológica. Es necesario incorporar un matiz. Esposito considera que la biopolítica puede enmarcarse en la modernidad a condición de ser entendida dentro de la semántica inmunitaria; por el contrario, fuera de tal semántica sus brdes se expanden históricamente.

La semántica de la inmunidad puede ofrecer una respuesta a este interrogante, en la medida en que enmarca históricamente a la biopolítica. De otro modo, habría que hablar de biopolítica ya en el mundo antiguo.<sup>567</sup>

No son pocos, en efecto, los argumentos y estudios que han seguido la hipótesis de Agamben a este respecto, es decir, que puede asumirse la biopolítica como un fenómeno rastreable en cualquier época e intentan rastrear claves biopolíticas en el “*mundo antiguo*”. Esposito enmarca el problema en las condiciones modernas, aunque lo hace por razones distintas a las que había señalado Foucault. La clave para Esposito es que la biopolítica debe entenderse dentro de la lógica inmunitaria y del problema de la conservación de la vida que, como hemos visto, sería para Esposito un problema específicamente moderno, rastreable ya en Hobbes y que es el problema en torno al cual se configuran los conceptos políticos modernos. En el mundo antiguo, por el contrario, estos aspectos específicamente inmunitarios estarían ausentes<sup>568</sup>. Más allá de la confrontación interpretativa de los discursos hay tres aspectos sobre los que busco llamar la atención. El primero se relaciona con el problema de la aplicabilidad histórica del discurso sobre el biopoder, el segundo con la problemática de la “actualidad” o del presente y el tercero con la problemática específica de la modernidad.

En primer lugar, quisiera insistir brevemente en la propuesta foucaultea sobre la aplicabilidad de este tipo de instrumentos conceptuales. Si bien es cierto que Foucault convoca a usar estos conceptos, con la figura de la caja de herramientas, con la consecuente libertad de acción; al mismo tiempo, me parece importante prestar atención a los “casos de uso” que el mismo se propone. Respecto al problema de la periodización, conviene tener a la vista que Foucault no pretende una teoría general del poder aplicable a cualquier época histórica o a cualquier diagrama de fuerza. El caso contrario, y al que Esposito presta especial atención en clave inmunitaria, es Luhmann. La teoría de sistemas plantea una *estructura invariable de explicación* que aplica la lógica inmunitaria sobre cualquier conformación social pasada, actual o posible. Por el contrario la descripción de los diagramas de fuerzas y las relaciones de poder que hace

<sup>567</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 84.

<sup>568</sup> “¿Qué diferencia hay entre la política agraria egipcia, o la política higiénico-sanitaria de Roma, y los procedimientos de protección y desarrollo de la vida que pone en práctica el biopoder moderno? La única respuesta que me parece plausible se basa en la connotación inmunitaria de estos últimos, ausente, en cambio en el mundo antiguo”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 85.



Foucault es el tipo de explicación opuesta, incluso, si se le quiere implementar en una lectura inmunitaria.

El segundo aspecto que me parece importante destacar para una posible discusión se relaciona con la actualidad o la vocación de presente de una categoría como la de *biopoder* o de *biopolítica*. Es evidente que los análisis de Foucault que aquí he revisado conducen precisamente en tal dirección, es decir, a asumir todo el discurso del biopoder en una línea que permita interpretar los actuales vínculos de sujeción, los procesos de subjetivación, las posibles formas de vida, subjetividad y resistencia. Pero esta vocación de presente precisamente tiende a alejar la discusión de las problemáticas medico-biológicas que la vieron nacer, al punto que la categoría misma resulta cada vez menos *biológica*. Si volvemos sobre el itinerario de los cursos de Foucault, tenemos que la temática es primeramente médica o de medicina social, luego biológico-demográfica y urbanístico-sanitaria, luego de salud pública y planeación política, finalmente, de economía política. Éste es, en efecto, el itinerario de análisis de Foucault en la medida que se acerca al presente. Lo biológico queda cada vez más relegado, al punto que conviene preguntarse si la idea misma de biopolítica no debe revisarse. Con lo cual se genera una aporía mayor: la categoría *biopolítica* muestra su vocación de presente; pero lo hace mediante una gran transformación interna, al punto que el vocablo *biopolítica* pierde espesor. He sostenido que el vocablo parece frágil y que en los trabajos de Foucault su uso es bastante operativo, así lo atestigua la formación del vocablo y su desarrollo, a diferencia de la importancia que parece asignarle en este caso Esposito. Sin embargo, es en este punto donde la provisoriedad de la categoría encuentra su mayor escollo. No tengo una respuesta taxativa; pero veo algunas pista interesantes de seguir en un trabajo de Foucault que hasta el momento no he tratado, ni tampoco, los autores que he comentado. Me refiero al curso *El Coraje de la Verdad* y a la idea de *bíos*, ahí presentada<sup>569</sup>. En cualquier caso este segundo aspecto *de la actualidad* se relaciona con el tercer aspecto que he mencionado *sobre la modernidad*.

<sup>569</sup> Como he planteado, las opciones léxicas de Foucault en cuanto a la noción de biopolítica parecen obedecer más a elecciones operativas y provisorias, que a una propuesta filológica fuerte o permanente. Esto no quita que la noción de *bíos* esté poblada de ciertas tensiones; pero tales tensiones no provienen tanto de sus raíces griegas, como del desarrollo mismo de la investigación de Foucault. De este modo, los acentos biológicos y médicos de esta noción están muy presentes al comienzo de la investigación de Foucault sobre el biopoder; pero mucho menos al final donde destacan los aspectos más económicos. Si se me permite acudir a uno de los cursos posteriores que aquí no he repasado, *El coraje de la verdad*, esta noción muestra su multiplicidad. *Bíos* quiere decir vida, en cuanto manera de vivir o forma de vida. Por ejemplo, refiriéndose al Lacques "Aquí, el objeto designado en el transcurso del diálogo como aquello de lo cual debemos ocuparnos no es el alma, es la vida (*bíos*), esto es, la manera de vivir." FOUCAULT, Michel. *El Coraje de la Verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 141. El propio Lacques explicará las razones que lo mueven a aceptar un discurso asumiendo esta noción de *bíos* "Cuando la vida (*el bíos*) de quien habla está en armonía, cuando hay una sinfonía entre los discursos de una persona y lo que ella es, entonces acepto el discurso. Cuando la relación entre la manera de vivir y la manera de decir es armoniosa, acepto entonces el discurso". FOUCAULT, Michel. *El Coraje de la Verdad*, p. 163. Un último ejemplo mientras compara el Lacques y el Alcibiades: "Nos conduce al *bíos*, a la vida, a la existencia y a la manera como la llevamos. Esa instauración de sí mismo, esa autoinstauración ya no como *psykhé* sino como *bíos*, ya no como alma sino como vida y modo de vida, es correlativa de un modo de conocimiento de sí que, desde luego, de cierta

Hemos señalado que el propio Foucault oscila entre dos posibles periodizaciones -y, por consiguiente, interpretaciones- del paradigma que él mismo inauguró. Si la biopolítica nace del final de la soberanía -una vez admitido que ésta haya tenido en verdad un fin-, su historia es entonces predominantemente moderna e incluso, en cierto sentido, posmoderna. En cambio, si ella acompaña, como Foucault da a entender en otros pasajes, al régimen soberano, constituyendo una articulación particular o una tonalidad específica de él, entonces, su génesis es muy anterior y, en última instancia, coincide con la génesis de la política misma, que desde siempre, de algún modo o de otro, se orientó hacia la vida.<sup>570</sup>

Permítaseme insistir en algo que ya he comentado: esta reconducción que hace Esposito sobre la periodización de la categoría biopolítica, reemplazando *modernidad* por *soberanía* y las razones por las cuales no concuerdo con ella. Se trata de nociones no intercambiables para el problema, estoy de acuerdo con que la biopolítica debe entenderse en un marco histórico “moderno”; pero no en relación a su identificación con la soberanía, sino por los otros cuatro aspectos que he comentado (relación con el capitalismo, las fechas propuestas por Foucault, el problema de la gubernamentalidad y de las formas de poder no territoriales). Dicho esto, vuelvo a la cita. Tenemos una nueva fórmula de la hipótesis de la indecisión. En este caso, Esposito señala la indecisión de las relaciones entre soberanía y biopolítica que puede expresarse en una pregunta ¿La biopolítica está después de la soberanía o es parte de la soberanía, una forma particular de soberanía? Ya conocemos la respuesta de Esposito: *Soberanía y Biopolítica* son distintas, y la biopolítica de hecho es posterior, pero la complejidad de sus relaciones se explica porque ambas forman parte de un paradigma mayor el de la *Immunitas*. La respuesta es

---

*manera y en lo fundamental, supone sin duda el principio del "conócete a ti mismo", justamente mencionado tantas veces en el Alcibíades".* FOUCAULT, Michel. *El Coraje de la Verdad*, p. 172. Los ejemplos siguen, quiero mostrar con esto que no se trata de frases accidentales, sino de un uso asentado. *Bíos* corresponde aquí a la manera de vivir, que nunca puede confundirse con la idea de *zoé*. No obstante, también en este curso, la tensión se muestra quizás en su mayor expresión, pues Foucault observa como el modo de vida -el *bíos* filosófico- de los cínicos implica una forma de animalidad, de desnudez de la vida. “*El bíos philosophikós como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo*”. FOUCAULT, Michel. *El Coraje de la Verdad*, p. 279. No es un asunto fácil de discernir, se trata de un punto aporético en la investigación de Foucault: el caso que ha trabajado, el de los cínicos, muestra que la forma de vida digna de ser vivida ronda la desvergüenza, el deshonor y afirma la animalidad. Aunque no sea una reducción a la animalidad impuesta, sino una elección de la desnudez, esto no quita la aporía. Por supuesto que la propuesta de los cínicos no es la única posible, pero esto no soluciona la tensión. Vuelvo ahora al argumento que quería proponer a propósito de la tensión del vocablo *bíos*. Vale la pena preguntarse entonces ¿Si todo el léxico ocupado es provisorio, porque seguir hablando de biopolítica cuando el discurso ha dejado cada vez más lo biológico y se ha ido perfilando a lo económico? ¿Por qué seguir apelando a este término que por lo demás ha generado más de algún extravío en las recepciones y parece requerir siempre una explicación ulterior? La respuesta que me doy a mí mismo, al menos, es que la provisoriedad del término permite cambiarlo en cualquier momento que esto parezca conveniente, y que perfectamente se puede mantener y prolongar el análisis de Foucault sobre estos temas, incluso reemplazando toda su batería léxica. Si tuviera que hacer una elección en cuanto a esto, reservaría el uso del concepto de *bíos*, y por tanto el alcance de un análisis biopolítico a *aquella zona donde las formas de vida de los sujetos son construidas a partir de las condiciones biológicas de los individuos, de las poblaciones o de la especie, ya sea través de la gestión médica o de los mecanismos económicos*.

<sup>570</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 84.

sin duda interesante. La biopolítica es al mismo tiempo una cosa distinta a la soberanía; pero comparte sus rasgos fundamentales; así que en cierto sentido puede concebirse como una modalidad soberana, o al revés, la soberanía puede considerarse biopolítica, un primer *dispositivo inmunitario* o *metainmunitario*. Yo también he intentado una respuesta a esto, tomando en cuenta los aportes de Deleuze: los diagramas de poder implican la superposición de estas formas descritas en términos de lógicas puras. De manera que, nunca es posible identificar estas lógicas de poder en forma pura; pero esto no debe llevar a confundirlas analíticamente. Retomo esto, porque aquí la opción parece ser: o la biopolítica está después de la soberanía y entonces sería moderna e incluso postmoderna; o por el contrario, la biopolítica coincide con la soberanía, y entonces, *su génesis es muy anterior y, en última instancia, coincide con la génesis de la política misma, que desde siempre, de algún modo o de otro, se orientó hacia la vida*. En el esquema dialéctico de las dos interpretaciones de la biopolítica que Esposito ha sostenido, lo primero equivaldría a la postura de Negri, y lo segundo a la de Agamben. Ya he dicho que este esquema no me parece así de claro, especialmente en lo que respecta a Negri, pero otorgándolo como supuesto, hay que decir que planteado de este modo, el asunto se vuelve más complejo, pues pone en evidencia la relación de esta problemática con aquella otra de la modernidad o incluso de la postmodernidad, y en última instancia la cuestión no resuelta de lo histórico y la historicidad en un contexto de múltiples críticas tanto a la idea de historia en cuanto concepto unitario, como a las posibilidades de filosofías históricas. Sin ánimo de complejizar aun más el tema, me parece que quien plantea esto de la manera más contundente es Derrida, en la primera parte del curso titulado *La bestia y el soberano*, precisamente comentando el *Homo Sacer*.

...estos textos son muy interesantes –repito– y se dirigen a lo más vivo de lo que nos importa aquí pero, sobre todo, porque las dificultades con las que se encuentran, las confusiones y las contradicciones que acabamos de descubrir en ellos... todo eso nos obliga –y hay que estarles agradecidos por ello– a reconsiderar, justamente, una forma de pensar la historia, de hacer historia, de articular una lógica y una retórica con un pensamiento de la historia o del acontecimiento.

Volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas (una modernidad que no sabemos dónde comienza ni dónde acaba, una edad clásica cuyos efectos todavía son perceptibles, una antigüedad griega cuyos conceptos están más vivos y sobrevivientes que nunca, ese presunto «acontecimiento decisivo de la modernidad» o «acontecimiento fundador de la modernidad» que no hace sino poner de manifiesto lo inmemorial, etc.), [volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas] no es reducir la acontecibilidad o la singularidad del acontecimiento. Al contrario. Tengo más bien la tentación de pensar que dicha singularidad del acontecimiento es tanto más irreductible y desconcertante, como debe serlo, cuanto que se renuncia a esa historia lineal que sigue siendo –a pesar de todas las protestas que, sin duda, ellos elevarían contra esta imagen– la tentación común de Foucault y de Agamben...<sup>571</sup>

<sup>571</sup> DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano; Volumen I 2001-2002*. Trad. Cristina De Peretti y Delmiro Rocha. Manantial, Buenos Aires 2010, p. 387.

La cita es un coro, como gusta a Derrida. En específico, está comentando algunos pasajes del *Homo Sacer*, en los que Agamben comenta a Foucault. El coro se compone entonces de tres voces: Derrida, Agamben, Foucault. En este curso Derrida realiza críticas demoledoras al *Homo Sacer*, algunas con justicia y otras un poco sobreactuadas. En este punto, sin embargo, trae a la vista un elemento clave y que interroga sobre las formas de la periodicidad histórica y nos recuerda las múltiples dudas que sobre el tiempo presente están lejos de resolverse. La principal de éstas, versa sobre la vigencia y unidad de un concepto como el de *modernidad*, asumido como periodo histórico, a lo cual opone la imagen de una filosofía del acontecimiento que deja bajo signo de interrogación la representación lineal de la historia. En torno a eso sólo se puede acusar el golpe. De hecho, me parece que la presente investigación, al menos en los criterios que explican sus hipótesis más fundamentales, también puede ser sometida a la misma crítica y signada bajo la misma presunción. He insistido en más de una ocasión en la necesidad de criterios históricos y de enmarcar el uso de estos conceptos en ciertas coordenadas históricas; e incluso, respecto a las propuestas de Agamben sobre el campo de concentración, he establecido críticas severas sobre el efecto de deshistorización que el análisis jurídico del campo tiende a efectuar sobre el campo de concentración histórico. Por lo tanto, aunque no puedo responder por Foucault o Agamben, me parece que es necesario afinar la pluma con este asunto, al menos en cuanto a lo que aquí se ha presentado. Por otra parte, he insistido en que este carácter histórico no hay que asumirlo linealmente, como compartimentos estancos o como sucesión de etapas, siguiendo hasta donde logro entender el criterio propuesto por Foucault<sup>572</sup>. Con todo vale la pena hacerse cargo de la dificultad presentada por Derrida.

En efecto, se trata de un problema importante el de la periodización. Ahora bien, creo que se pueden establecer diferencias entre un *concepto operativo de modernidad* como periodización histórica, al modo como lo hacen los historiadores, por ejemplo, señalando hitos e incluso fechas que permiten seccionar cronológicamente periodos. Este accionar meramente operativo es funcional al menos para situar ‘hechos’<sup>573</sup>. Pero esta *forma operativa* de referirse a la modernidad es fundamentalmente distinta a una *representación de la modernidad*, como las que pretenden las imágenes de una modernidad unitaria caracterizada por ciertos rasgos particulares, o incluso una imagen del mundo. Hay aquí una manera distinta de decir *moderno*, y precisamente esta segunda idea de modernidad es bastante tardía, más bien una imagen residual de ciertas filosofías del siglo XX, mientras que el primer uso puede rastrearse ampliamente en el siglo XIX. Esta diferencia entre dos formas de hablar de lo moderno no elimina por supuesto la periodización ni la representación lineal de la historia denunciada por Derrida, pero al menos elimina la consideración de que al periodizar necesariamente se ingresa en esa representación unitaria de la modernidad. No es el caso.

<sup>572</sup> “En consecuencia, no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar, de los mecanismos jurídico legales”. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*, p. 23.

<sup>573</sup> La palabra no es la más indicada, preferiría “eventos”; pero Derrida ha opuesto a la representación histórico-lineal, un pensamiento del *acontecimiento* (*événement*) por lo que “evento” se vuelve equívoco.

En segundo lugar, quisiera proponer la razón por la cual he insistido en la historización de las categorías. Me parece que este tipo de categorías asumidas en forma ahistorica generan un efecto arbitrario de representación. Se transforman en categorías todopoderosas, en estructuras omnicomprendivas, capaces de explicar cualquier hecho, cualquier estado de cosas, independientemente de las condiciones que los explican en su singularidad. Es decir – y ahora habría que devolver las preguntas a Derrida- la necesidad de historizar estas categorías radica precisamente en salvaguardar las singularidades y en abstenerse de echar un manto de igualación interpretativa sobre hechos completamente diversos en su génesis, desarrollo y consecuencias. Esta apuesta por las singularidades, no elimina el problema de la periodización ni la representación lineal de la historia. Pues me parece que a continuación puedo decir algo que todavía no ayuda con lo primero; pero sí, con lo segundo.

No pretendo entender, ni much menos explicar, un *pensamiento del acontecimiento*, fórmula que encierra a mi juicio una idea completamente revolucionaria de filosofía, y que no está, por lo demás, del todo explicitada. Pero creo que puedo decir sin temor a equivocarme exageradamente, que no es posible entender una filosofía del acontecimiento sin el ejercicio delicado y riguroso que Deleuze le dedica en *Diferencia y Repetición*. Pues bien, me parece que un pensamiento del acontecimiento como el presentado por Deleuze, en efecto admite la *duración* y la *sucesión*, más allá de cualquier sospecha de adherir a una representación lineal del tiempo y de la historia. Precisamente, la necesidad de historicidad y el preguntarse por la aplicabilidad histórica de tal o cual categoría, (en este caso las relacionadas con el discurso sobre el biopoder) se explica por el objetivo de rescatar las singularidades y limitar el poder de las categorías, poner tales categorías en un contexto de sucesión, es someterlas precisamente al acontecimiento, y no a la inversa.

Lo que apunta Derrida es un problema serio, aunque no basta con denunciar los problemas de la historización y de la periodización, que en efecto existen, sin apuntar a la necesidad a la que estos indican, a riesgo de reemplazar la representación lineal de la historia, por la invisibilización de la condición histórica de los conceptos. Pues Derrida a pesar de la crítica tiende a concluir con Agamben que la biopolítica se vuelve inmemorial<sup>574</sup>. Conviene tener a la vista en todo caso lo que decía Derrida, se intenta situar estos conceptos en una modernidad que aún no sabemos si acaba, en relación con unos conceptos antiguos que parecen vigentes, en torno a una edad clásica aún actuante; pero además, sumar a esto algunas de la complejidades que proponían Esposito y Negri bajo el rotulo de postmodernidad, más allá de la conveniencia o no de tal categoría. Es decir, además hay que preguntarse sobre la relación que estos conceptos tendrían con la actualidad y sus fenómenos singulares. Me parece que éstos son el tipo de problema con los que conecta esta idea sobre “*el tiempo de la biopolítica*” entre las que unos y otros toman posturas.

<sup>574</sup> Vale la pena revisar toda la clase del 20 de marzo. Se descubre, además que en este coro hay siempre una cuarta voz de fondo, la de Heidegger. Ver DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano*, pp. 357-388.

## 6.5. Biopolítica como Política de la vida

Esposito tiene razones para ser cuidadoso con el léxico; pues es una de sus principales preocupaciones. Por eso no hay que dejar pasar que siempre Esposito está hablando fundamentalmente sobre *biopolítica* y no sobre *biopoder*. De hecho afirma una diferenciación léxica entre ambas ideas.

Esta misma disyuntiva conceptual puede expresarse mediante la bifurcación léxica entre los términos «biopolítica» y «biopoder», empleados indistintamente en otras circunstancias; por el primero se entiende una política en nombre de la vida, y por el segundo, una vida sometida al mando de la política<sup>575</sup>.

Esta bifurcación léxica tiene una historia, como es posible apreciar siguiendo los pasos de la actual investigación. A) Una muy general y nada concluyente referencia en Foucault, a que la vida escapa al poder. B) Una afirmación de la potencia de la Vida en Deleuze, pero en extremo cautelosa. C) La apuesta de Negri y Hardt, según la cual, la biopolítica implicaría al menos en algún sentido las posibilidades de resistencia y la posibilidad de una política nueva, implicancias que no estarían presentes en la idea de biopoder. D) La idea de Nancy, según la cual, la biopolítica es el orden de una política determinada por la vida y que se orienta a su protección y control, o también la esfera de la vida que es coextensiva con la de la política. Esta última referencia a Nancy no debe pasarse de largo; pues son muchas las razones que vinculan el trabajo de Nancy y Esposito. Con todo, se trata de una precisión conceptual que es necesario atribuir a Negri; pues es el primero en formularla con claridad, y de hecho, Nancy remite a una de las primeras veces en que Negri acude a esta precisión, en el número 1 de *Multitud*<sup>576</sup>. También es necesario insistir que dicha precisión no está formulada en los trabajos de Foucault, a menos que se acepte esta referencia general al poder de resistencia de la vida, pero que en cualquier caso no queda vinculada de manera específica a la noción de biopolítica como elemento diferenciado del biopoder. La precisión léxica que en efecto si expresa Foucault es entre biopoder como lógica que engloba diversas tecnologías de poder sobre la vida, y la biopolítica como una de esas tecnologías específicas diferente a la anatomopolítica que sin embargo también es una tecnología del biopoder. Ya me he extendido suficientemente en esto anteriormente. Por lo cual, sólo quiero añadir que en efecto Esposito reconoce que la imputación de esta diferenciación a Foucault es débil y que de hecho una tal idea de biopolítica implicaría el cruce con cierta forma de vitalismo, que él ve en Deleuze.

<sup>575</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 26.

<sup>576</sup> Ver a este respecto NANCY, Jean-Luc. *La creación del mundo o al mundialización*, p. 116. En la nota a pie, Nancy refiere directamente al famoso artículo «*Biopolitique et biopouvoir*» y a la discusión léxica sobre ambos términos.

...si en Deleuze –conforme a la genealogía bergsoniana- la vida se remite sólo a sí misma, al propio plano de inmanencia, en Foucault es tomada en la dialéctica de sometimiento y resistencia frente al poder. Mientras que en el primer caso el punto de llegada es una especie de afirmación filosófica de la vida –mucho más radical que en las filosofías de la vida que signaron las primeras décadas del siglo XX en clave a veces histórica, fenomenológica o existencialista-, en el segundo se delinea el perfil más agudo de aquello a lo que aquí se le ha conferido el nombre más comprometido de «biopolítica». Lo que queda por pensar, una vez señalada la diferencia, es la posible conjunción de estas dos trayectorias en algo que podría transformarse en una biopolítica afirmativa, ya no definida por el poder sobre la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder de la vida.<sup>577</sup>

Teniendo en cuenta esta discusión y el recorrido léxico de tal diferencia, Esposito da un paso más allá de Negri, siguiendo en la dirección de Nancy; pues esta diferencia léxica implica para Esposito el proyecto de una política *en nombre de la vida*, que dé cuenta del poder de la vida y no sobre la vida. Una tal idea de biopolítica requeriría el cruce con una forma de vitalismo que Esposito ve en Deleuze, aunque yo he expresado mis reservas al respecto. En este sentido, todo el trabajo de Esposito debe entenderse no tanto como una propuesta de análisis de los diagramas del poder entendido como biopoder; sino precisamente, como la posibilidad de formular una política de la vida.

Ahora bien esta expresión, *política de la vida* o *en nombre de la vida*, puede reconducirse rápidamente en una dirección similar a la de los llamados *discursos pro-vida* de matriz *neocons*. No hay que apresurarse a afiliar a Esposito a este tipo de iniciativas, por varias razones. A) En primer lugar, por la perspectiva impolítica que persigue, que no es coherente con la matriz *neocons*. B) En segundo lugar, porque de hecho el proyecto de una *política en nombre de la vida* lo conduce hacia la deconstrucción de la *categoría de persona*<sup>578</sup>, es decir un enfrentamiento directo con este tipo de pensamiento pro-vida, que tiene en la categoría de persona su bastión principal. C) Porque de hecho su propuesta de *communitas* tiene como antagonista una idea de la comunidad que el mismo califica como proveniente de la derecha romántica.

Esta idea de una *política en nombre de la vida* está por resolver, en ningún caso Esposito ha dado demasiados pasos fuera de señalar en tal dirección, como el mismo lo admite<sup>579</sup>. Sin embargo,

<sup>577</sup> ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Trad. Heber Cardoso. Amorrortu, Buenos Aires, 2011. p. 52.

<sup>578</sup> "Si la tarea de la reflexión filosófica es el desmontaje crítico de las opiniones corrientes, o sea, la interrogación radical de lo que se presenta como inmediatamente evidente, pocos conceptos como el de «persona» reclaman tanto su intervención...La impresión que produce es la de un exceso de sentido que parece hacer de él [el concepto de persona], antes que una categoría conceptual, una consigna destinada a unificar un consenso tanto [sic] ampliado como irreflexivo. Si se exceptúa el de democracia, diría que ningún término de nuestra tradición goza hoy de semejante fortuna generalizada y transversal". ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*, p. 55.

<sup>579</sup> Por ejemplo al proponer la inversión de los dispositivos biopolíticos nazis que Esposito ordena en tres tópicos a) Normalización absoluta de la vida; b) doble clausura del cuerpo como inmunización homicida y suicida del pueblo alemán dentro de un nuevo cuerpo racialmente purificado; c) supresión anticipada del nacimiento. A estos tres tópicos opone como propuesta en el mismo orden a) una concepción de la norma inmanente a los cuerpos, b) la ruptura de la idea de cuerpo

habría que cifrarla en la línea de lo que ya decía Nancy sobre la conservación de la vida, o en términos de Esposito sobre su protección. Pero aquí se abre una pregunta difícil de responder y es la posición final que Esposito debe asumir respecto a la función inmunitaria. Porque ha sido precisamente la protección de la vida la fórmula básica de la *Immunitas*. Esposito reconoce: “*La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida*”<sup>580</sup>. Y también: “*La vida del cuerpo político, precisamente por ser constitutivamente frágil, debe ser colocada preventivamente al resguardo de aquello que la amenaza*”<sup>581</sup>. El asunto parece resolverse pero problemáticamente: lo que esta política de la vida o en nombre de la vida busca, es precisamente lo mismo que ha realizado la *Immunitas*; es decir la protección de la vida; pero sin su deriva tanatopolítica, sin sus consecuencias de muerte, sin la estela nefasta que dice: para proteger la vida hay que hacer un trato con la muerte. Esto explica también la polémica decisión de trabajar en la inversión de los dispositivos nazis.

En *Bíos* he escogido la vía más difícil, que es la que parte del lugar donde se efectúa la deriva mortífera más extrema de la biopolítica –esto es, el nazismo y sus dispositivos tanatopolíticos- para buscar en ellos los paradigmas, las claves, los signos que se han invertido respecto a una política distinta, una política de la vida<sup>582</sup>.

Lo problemático de esto es que las preguntas que quedan por resolver son demasiado gruesas. ¿Si el problema de la seguridad, entendida como protección de la vida sigue siendo la finalidad de esta nueva política, cómo asegurar la rotura del paradigma inmunitario y no sólo su sofisticación? ¿Puede el vitalismo sustraerse de la deriva política que ha inspirado el darwinismo social, el naturalismo político, el organicismo?, o la pregunta que se formulaba Deleuze al respecto “*Y si hay que llegar a la vida como potencia del afuera, ¿quién nos dice que ese afuera no es un vacío terrorífico, y esa vida que parece resistir, la simple distribución en el vacío de muertes «parciales, progresivas y lentas»*”<sup>583</sup>. Por otra parte, en la medida que la operación que reúne acontecimientos tan diversos es una aproximación léxica, o al decir de Esposito “*una conjunción inédita entre lenguaje de la vida y forma política a través de la reflexión filosófica*”<sup>584</sup> ¿Cómo este nuevo lenguaje de la vida, esta *carne del mundo* por ejemplo, opera más allá del inverso de una metáfora, es decir, no sólo invierte la metáfora identitaria del cuerpo político, no sólo transforma los vínculos semánticos entre derecho, medicina o informática, implicados en la

---

político del pueblo, y la propuesta de la idea de la *carne del mundo*, c) Una política del nacimiento que quiebre la práctica identitaria de la idea de nación. A continuación de esto admite: “*No podemos aquí comprender en detalle los argumentos propuestos, pero se orientan en el sentido de una conjunción inédita entre lenguaje de la vida y forma política a través de la reflexión filosófica. Cuánto, de todo ello, puede funcionar en el sentido de constituir una biopolítica es algo que no nos es dado conocer todavía. En todo caso, lo que me interesaba era señalar los trazos, desenredar los hilos, abrir los pasajes capaces de anticipar algo que todavía no emerge con claridad del horizonte*”.

ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 139.

<sup>580</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 74.

<sup>581</sup> ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 163.

<sup>582</sup> ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, pp. 138-139.

<sup>583</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 126.

<sup>584</sup> ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 139.



idea de *Immunitas*; sino que actúa sobre los cuerpos? Me refiero a los cuerpos más allá – o mejor aún, más acá- de toda metáfora, a los cuerpos sin metáfora.

Se trata de preguntas que quedan por resolver en un proyecto como el de Esposito que todavía está abierto y en despliegue, aunque son preguntas demasiado gruesas como para que queden abiertas demasiado tiempo

## 7. SEÑALES DE UNA SEGUNDA RECEPCIÓN

Entre los investigadores que han intentado abordar el problema del biopoder en el contexto neoliberal, vale la pena destacar los trabajos de Nikolas Rose posteriores al 2007 y de Maurizio Lazzarato, posteriores al 2009. Se trata de dos pensadores que trabajan a partir de suposiciones teóricas muy distintas, pero que convergen en ciertas convicciones a partir de la propuesta foucaultiana. Por una parte Rose, ha sido parte de los *Studies in governmentality*, que a partir de 1979 comenzaron a integrar algunas de las propuestas de *Seguridad, Territorio, Población*. Rose particularmente se muestra más activo a partir de 1990, dirigiendo la *red de Análisis del Presente*, y posteriormente coordinando el grupo *Bíos* a partir del 2002. Me interesa particularmente la última etapa de trabajo, en la que propone una *economía política de la vitalidad*, que analiza el desarrollo de los mercados médicos y farmacéuticos, particularmente a partir de lo que llama una *biopolítica molecular*, que presta atención a los desarrollos posibles a partir del nuevo saber genético. Por otra parte Lazzarato ha trabajado con influencias del operaísmo italiano y se ha interesado tempranamente en el concepto de biopoder. Se integra también a lo que he llamado el grupo *Multitudes*, y forma parte del grupo *Matysse-Yjs*, sobre el capitalismo cognitivo. De todos modos, la cercanía de Lazzarato al trabajo foucaultiano me parece mayor que la cercanía general del grupo e incluso, me parece más completa que la que han mostrado Hardt y Negri en su trilogía. Aquí me interesan sobre todo sus dos últimos trabajos *El gobierno de la desigualdad* y *La fábrica del hombre endeudado*, particularmente el último en el que hay una concepción de un *homo œconomicus* particular, el hombre endeudado, que surge como proyección de las propuestas de Foucault sobre el neoliberalismo. A partir de esto Lazzarato propone entender la recomposición económica actual como una economía de la deuda, y con ello permite reelaborar los diagnósticos sobre la financiarización y sobre la creación de relaciones sociales en torno a la deuda. Estas dos perspectivas de análisis, la de Rose y la de Lazzarato, pueden comprenderse como el inicio de una etapa distinta en la recepción de los trabajos de Foucault sobre la biopolítica y consecuentemente en la generación de propuestas de análisis biopolíticos de la actualidad; pues están realizadas teniendo a la vista el itinerario completo de los cursos del Colegio de Francia, privilegio que no gozaron las propuestas de primera generación, que he revisado antes. Por tal razón a continuación revisaré algunos de sus principales argumentos, y al mismo tiempo iré señalando algunas distancias específicas. Con todo hay que reconocer que se trata sólo de señales de aviso de una posible segunda generación de discursos.

## 7.1. El modelo de la deuda

### 7.1.1. El postfordismo del grupo Multitudes

El grupo de intelectuales reunidos en París en torno a la revista *Multitudes* y a Ediciones Ámsterdam ha propuesto en forma bastante colectiva algunos conceptos importantes para caracterizar al régimen de acumulación posfordista, que se relacionan con ciertos discursos sobre la financiarización. Evidentemente, esto sitúa el trabajo de este grupo en la estela del proyecto de la Multitud, que aquí se ha analizado a partir de Hardt y Negri; pero no corresponde decir, que se trata de un grupo que depende de Hardt y Negri; sino más bien que han desarrollado un trabajo colectivo con Hardt y Negri, pero también por separado o en dúos y grupos más grandes. Aquí encontramos a investigadores como Maurizio Lazzarato, Yann Moulier Boutang, Antonella Corsani, Carlo Vercellone, Andrea Fumagalli, entre otros<sup>585</sup>. En cualquier caso, el grupo reúne una cantidad importante de intelectuales y trabajos de muy diversa índole. El itinerario general de este grupo de trabajo puede caracterizarse como la búsqueda de la descripción crítica de los nuevos procesos de acumulación capitalista, asumiendo el declive del fordismo, y por lo tanto, el intento es precisamente comprender las condiciones del postfordismo. Así se han centrado primeramente en el concepto de *trabajo inmaterial*, en la herencia del operaísmo italiano. Esto marca el trabajo previo al año 2000 y a la fundación de la revista *Multitudes*. Luego, el trabajo se desplazará a intentar deslindar los rasgos de un *capitalismo cognitivo*, que me parece es muy fuerte hasta el año 2006 y a partir de entonces el concepto de *bioeconomía*, alcanzará mayor protagonismo. Entendiendo que ha emergido una nueva forma de producción, no ya de mercancías; sino del *bíos*, o de la producción de la vida social en general. Me parece que Lazzarato se desmarca en cierto sentido de esta línea de trabajo con su último libro, *La fábrica del hombre endeudado*, donde plantea una economía de la deuda, que será necesario revisar aparte. A continuación esbozo los pasos teóricos que permiten comprender la particular idea de bioeconomía forjada a partir del recorrido intelectual de este grupo y enlazada con los discursos sobre el biopoder en la medida que se puede asumir como el correlato de una *producción biopolítica*.

El concepto de ‘trabajo inmaterial’, me parece un primer antecedente para entender esta posible línea de trabajo. Este concepto es parte del acervo colectivo desarrollado a partir de las ideas del operaísmo italiano<sup>586</sup>. Hay que asumir que el concepto de ‘trabajo inmaterial’ forma parte de este acervo heredado y construido colectivamente<sup>587</sup>, junto con las relecturas de los *Grundrisse*.

<sup>585</sup> Menciono a quienes me parece que lideran teóricamente el trabajo del grupo, entre los investigadores que he podido revisar. Por otra parte a pesar de que Virno, también acoge algunos de los elementos característicos de esta recepción, no está del todo vinculado al grupo de Multitudes.

<sup>586</sup> Una relación bastante completa del operaísmo italiano puede encontrarse en MODONESI, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*. CLACSO, Buenos Aires, 2010. Particularmente, el capítulo 2.2 pp. 61ss. Disponible en <www.biblioteca.clacso.edu.ar>

<sup>587</sup> Reconstruir el concepto de trabajo inmaterial tiene una serie de dificultades; pues el trabajo colectivo inicial no muestra con claridad a quien puede atribuirse las primeras formulaciones y

En cualquier caso, la reconstrucción de este concepto resulta altamente compleja. Quisiera mostrar la situación con algunos ejemplos. Negri, el 2000 en *Imperio*, afirma que toma la categoría ‘trabajo inmaterial’ desde ciertos desarrollos de autores italianos, de los que parece distanciarse<sup>588</sup>. No obstante, algunos años antes, el propio Negri en coautoría con Lazzarato, proponía la idea de *trabajo inmaterial* en un artículo de 1991, e incluso rudimentos del análisis están presentes en el *Marx más allá de Marx*, que originalmente es un curso de 1978. Por su parte, Virno relata que ya en 1973, algunos de estos temas son parte de las propuestas de lectura del *Capital* que aplicaba en ciertas lecciones<sup>589</sup>. Lo anterior es consistente si se toma en cuenta, además, que la presentación de sus tesis de 1977, trata sobre el concepto de trabajo y de conciencia en Adorno. Por otra parte, ya a fines de la década de los sesenta Negri había propuesto la idea de *obrero social*, que está muy cerca de las formulaciones posteriores del capitalismo cognitivo, e incluso en 1962, Mario Tronti había propuesto una lectura de la subsunción real de la sociedad en el capital en términos de que “*la sociedad en su conjunto se vuelve una articulación de la producción*”<sup>590</sup>. Me parece que los ejemplos son suficientes como para mostrar que los datos en este sentido son múltiples y están lo suficientemente dispersos; de modo que, trazar el desarrollo específico de tales conceptos resulta una tarea por despejar o en cualquier caso, oscura al menos por el momento. Con todo, el concepto no es difícil de caracterizar y comprender. Se trata de una transformación en el trabajo, específicamente de una transformación en la composición técnica del trabajo, en que el trabajo deja de ser el trabajo característico de la producción industrial, para comenzar a integrar condiciones afectivas, cognitivas habilidades más generales, y al mismo tiempo se genera un tipo de trabajo intelectual y creativo.

---

cómo estas van transformándose y depurándose, incluso al interior del grupo. Esto es más factible a partir de 1990, fecha en que los autores comenzarán a escribir en forma abiertamente más separada y es posible ver las distancias y matices de sus ideas.

<sup>588</sup> “Estos autores obrarán como si el hecho de descubrir las nuevas formas de las fuerzas productivas - el trabajo inmaterial, el trabajo intelectual masificado, el trabajo del «intelecto general»- bastara para comprender completamente la dinámica y la relación creativa que existe entre la producción material y la reproducción social” HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 43. Y más adelante profundiza en este distanciamiento “La obra de esta escuela y sus análisis del intelecto general constituyen, por cierto, un importante paso adelante, pero su marco conceptual continúa siendo demasiado puro, casi angelical. En el análisis final, estas nuevas concepciones tampoco hacen mucho más que arañar la superficie de la dinámica productiva de la nueva estructura teórica del biopoder”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 44. El gesto me parece curioso, tomando en cuenta que Negri mismo ha suscrito a estas ideas. Además se evita mencionar en específico a tales autores remitiendo sólo a pie de página a referencias generales de recopilatorios firmados por Hardt, Virno y Marazzi, que podrían ser textos analítico-críticos o propositivos, con lo cual se mantiene la ambigüedad.

<sup>589</sup> Ver Entrevista con Paolo Virno. En Austici, Abril 2001, p. 2. disponible en <[http://www.autistici.org/operatismo/virno/index\\_1.htm](http://www.autistici.org/operatismo/virno/index_1.htm)>

<sup>590</sup> Citado en MODONESI, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía*, p. 63.

Como prescribe el nuevo *management* hoy, "es el alma del operario que debe descender en el taller". Es su personalidad, es su subjetividad que debe ser organizada y comandada. Calidad y cantidad de trabajo son reorganizadas en torno a su inmaterialidad. Primero la transformación del trabajo del operario en trabajo de control, de gestión de información, de capacidades de decisión que pide que la investidura de la subjetividad, toque a los operarios de manera diferente, segundo sus funciones en la jerarquía de la fábrica, se presentan actualmente como un proceso irreversible<sup>591</sup>.

El tipo de obrero masa, que el fordismo había producido se reemplaza aquí por un tipo de obrero social. Este obrero social, es un tipo de trabajador que no sólo vende *tiempo socialmente necesario* para producir; sino que requiere incorporar al proceso de producción, una serie de características que pueden ser consideradas intelectuales o cognitivas. Habilidades requeridas en estos nuevos procesos de producción, que comienzan con la automatización y robotización de las cadenas de montaje, como primer síntoma; pero que se proyectan, profundizan y proliferan en la necesidad de adquisición de habilidades informacionales o 'competencias transversales', más actuales. Esta profundización del posfordismo con el tiempo genera nuevas formas de trabajo, que ya no requieren, o requieren muy poca, y en cualquier caso no se caracterizan por la actividad física; sino por actividades de especialización cognitiva, procesamiento, creatividad, interpretación, uso de esquemas informativos, etc. De este modo, el posfordismo queda caracterizado por nuevas formas de *trabajo inmaterial*, que siguen siendo formas de trabajo asalariado y mantienen la estructura básica de explotación y de expropiación del plusvalor generado en el proceso de producción. Pero al mismo tiempo modifican las relaciones entre empresario y obrero, típicas del fordismo, de modo que muchas de las funciones empresariales son asumidas directamente por este nuevo tipo de obrero.

El empresario capitalista ve cómo sus caracteres constitutivos se tornan puramente formales: en efecto, ahora ejerce sus funciones fuera del proceso productivo de monitoreo y control, porque el contenido del proceso pertenece más a otro modo de producción, la cooperación social del trabajo inmaterial. La época donde el control sobre todos los elementos de la producción dependía de la voluntad y el *know-how* del capitalista ha sido superada: es el trabajo que, cada vez más, define el capital y no al contrario. El empresario debe, hoy, ocuparse más de reunir los elementos políticos necesarios para la explotación de la empresa que de las condiciones productivas del proceso de trabajo. Éstas últimas se convierten, en la paradoja del capitalismo posindustrial, progresivamente independiente de su función<sup>592</sup>.

Según logro ver, éste es el primer paso en la formulación de una serie de planteamientos teóricos relativamente concatenados. La idea de un trabajo inmaterial, de todos modos, pone el acento en la transformación del trabajo y aunque propone un cambio fundamental en las relaciones de trabajo-capital de la industria fordista, en realidad no llega a mostrar una imagen completa de

<sup>591</sup> LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Travail immatériel et subjectivité*. En «Futur antérieur» N° 6. Verano, 1991. s/p. Disponible en <<http://multitudes.samizdat.net/Travail-immateriel-et-subjectivite>>.

<sup>592</sup> LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Travail immatériel et subjectivité*. s/p.

un cambio de régimen de acumulación. Me parece que el segundo conjunto teórico relacionado avanza un poco más en esta materia.

Un segundo concepto importante que ayuda a reconstruir las propuestas del grupo *Multitudes* es el de ‘capitalismo cognitivo’. Nuevamente tratamos de un concepto colectivo en relación con este grupo de investigadores. Me parece que se relaciona o incluso puede concebirse como una evolución intelectual respecto a la idea de trabajo inmaterial. En torno al año 2000<sup>593</sup> puede observarse una coincidencia general en este grupo de intelectuales sobre la formación de un tipo de capitalismo cognitivo, tal coincidencia va desplegando matices hasta que algunos de los investigadores que podrían suscribirse a este planteamiento general, van paulatinamente tomando opciones un poco distintas e incluso abandonan esta propuesta en favor de otras.

El 2000 se publica *Vers un capitalisme cognitif*. En las primeras páginas se aclara que se trata de un trabajo que se viene realizando al menos desde 1998<sup>594</sup>, particularmente en el grupo de investigación MATISSE-YSIS<sup>595</sup> de la Facultad de Economía de París 1. El programa de investigación de este mismo grupo en 2002, complementa esta información, contextualizando el trabajo colectivo en torno al capitalismo cognitivo, en un abanico más amplio de iniciativas de investigación, en las que destacan algunos trabajos en ese momento inéditos y el número 2 de la revista *Multitudes*<sup>596</sup>. *Vers un capitalisme cognitif* entrega las primeras formulaciones de este concepto.

<sup>593</sup> La difusión de estos planteamientos en castellano, se la debemos especialmente a la edición de *Traficantes de Sueños* el 2004 de *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Este texto compila algunos artículos aparecidos mayoritariamente en la revista *Multitudes* y también algún artículo de otras revistas y aunque esta compilación entrega una visión general adecuada del planteamiento, es necesario revisar también otros textos que funcionan como hitos del grupo de investigación, de modo de poder situar cronológicamente los planteamientos, y atender también a los textos más sistemáticos del grupo. Lamentablemente los que parecen ser los textos más importantes para una visión de conjunto, no están traducidos al castellano.

<sup>594</sup> “Extendemos un cálido agradecimiento a los colaboradores, así como expositores, ponentes y a todos aquellos que participaron en las discusiones iniciales que se inició en octubre de 1998, durante un simposio que se realizó en Amiens, en las instalaciones de la Facultad de economía y gestión de la Universidad de Picardie”. VVAA. *Vers un Capitalisme Cognitif*. L’Hartman, 2000, p. 5.

<sup>595</sup> Hay que incluir en este grupo al menos a Antonella Corsani, Patrick Dieuiaide, Maurizio Lazzarato, Jean-Marie Monnier, Yann Moulier-Boutang, Bernard Paulré y Carlo Vercellone. Ahora bien si se amplía el criterio más allá del grupo de investigación, a los intelectuales que asumen el concepto de capitalismo cognitivo y que son parte de este trabajo colectivo, hay que incluir en primer lugar a Christian Azais, que es uno de los editores de *Vers un capitalisme cognitif*. Pero también a Marcos Dantas, Yves Dupuy, Andrea Fumagalli, Jean-Pierre Gilly, Jean-Louis Girard, Jean-Pierre Girard, Pascal Jollivet, Phillipe Moati, Sylvia Ostrowetsky, Jean-luis Weissberg, Precisamente por sus colaboraciones en el libro. Y si asumimos el trabajo de los años posteriores también hay que incorporar a muchos de los nombres que colaboran con la Revista *Multitudes*, que ha sido un espacio privilegiado de debate de estas teorías. Me parece clave recordar a Christian Marazzi y recordar que hay vasos comunicantes con las propuestas de Hardt y Negri.

<sup>596</sup> “Un simposio organizado conjuntamente por el CRISEA de Amiens y MATISSE-YSIS en 1999 condujo a una obra colectiva. Ver C. Azais, A. Corsani y P. Dieuiaide, eds., *Hacia un capitalismo cognitivo*, L’Harmattan, 2001. Por otro lado, varios talleres sobre historia económica contemporánea organizan por C Vercellone de la Universidad de París 1 han permitido profundizar en el análisis del capitalismo contemporáneo desde varios puntos de vista, entre ellos del capitalismo cognitivo (los

Entendemos por capitalismo cognitivo una forma histórica emergente del capitalismo en el que la acumulación, es decir, la dinámica de transformación económica y social de la sociedad, se basa en la explotación sistemática del conocimiento e información nueva. Esto significa que las inversiones importantes son aquellas que se centran en el crecimiento y la explotación del conocimiento. Ellas se inscriben en la lógica de una absorción dual. La absorción de los beneficios de la tenencia y la explotación del conocimiento por una parte. Ésta se centra en los rasgos y las fuentes del conocimiento, así como en los grupos o actores que pueden desempeñar un papel importante en su producción y su movimiento, por otra parte, la acumulación cognitiva se centra también en elementos como habilidades, capacidades tecnológicas, las diversas formas de participación en las redes donde fluye el conocimiento, la inversión legal e institucional que enmarcan la producción la valoración y la propiedad de los conocimientos<sup>597</sup>.

Como se ve, la intención no es sólo captar las transformaciones del trabajo, sino más bien considerar cuál es el papel del conocimiento en las nuevas formas del capitalismo. De este modo la doble captación aquí señalada trata por una parte sobre las habilidades cognitivas, incorporadas en el trabajo. Pero por otra parte se trata de intentar comprender el proceso general de una industria del conocimiento, las formas en que se administra la propiedad y la circulación del conocimiento y se le somete a lógicas de explotación. Hay que detenerse en que se trata de una forma histórica emergente y de una transformación. Moulier Boutang llegará a presentar en 2007 el capitalismo cognitivo como “la nueva gran transformación”<sup>598</sup>, emulando la célebre expresión de Polanyi. Pero ya desde el 2002 apunta en esta dirección: la relación entre conocimiento y economía remueve las relaciones tradicionales del capitalismo industrial.

La revolución de las TIC no es una simple transferencia instrumental. Los fundamentos del valor, el paradigma del trabajo son profundamente trastocados. Los modelos económicos de creación de valor nacidos en la matriz de la revolución industrial son incapaces de explicar la dinámica de cooperación social, trabajo inmaterial, invención e innovación. El documento presenta las principales hipótesis que permiten entender los cambios actuales como el surgimiento del capitalismo cognitivo y no simplemente una economía del conocimiento o información<sup>599</sup>.

---

*textos compilados por C.V. a publicarse bajo el título ¿el crepúsculo del capitalismo industrial?, Ed La disputa, para fines del 2002). La revista Multitudes revistas dedica una sección a la 'nueva economía', por el que varias contribuciones están dedicadas al capitalismo cognitivo (Nº 2-2000). Finalmente, a nivel internacional, tenemos relaciones regulares con equipos de investigación italianos, particularmente con E. Rullani, de la Universidad de Venecia (ver entrevista en el número citado de Multitudes)”. CORSANI, Antonella; DIEUAIDE, Patrick; LAZZARATO, Maurizio. (et al). *Le capitalisme cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel. Un programme de recherche*, MATISSE, Maison des Sciences Economiques, Paris, 2001, p. 5. Archivo digital disponible en <http://matisse.univ-paris1.fr/capitalisme/>*

<sup>597</sup> VVAA. *Vers un capitalisme cognitif*, pp. 10-11.

<sup>598</sup> Ver MOULIER-BOUTANG, Yann. *Le capitalisme cognitif. Le nouvelle grande transformation*. Editions Amsterdam, Paris, 2007.

<sup>599</sup> MOULIER-BOUTANG, Yann. *Nouvelles frontières de l'économie politique du capitalisme cognitif*. Conferencia dictada en 2001 en Canadá. publicada en «Revue éclartS», 2002. Disponible en [http://people.ffii.org/~rmages/swpat/YMB\\_14\\_12\\_02.pdf](http://people.ffii.org/~rmages/swpat/YMB_14_12_02.pdf)

En este caso, queda claro que no se trata solamente de observar algo así como una industria especializada del conocimiento; sino de entender cómo el conocimiento transforma las relaciones de producción en su conjunto. Quiero destacar dos cosas. Primero que esto pone a la teoría del capitalismo cognitivo en la estela del trabajo de la escuela regulacionista<sup>600</sup>. Se trata de describir precisamente un nuevo *régimen de acumulación*. El capitalismo cognitivo queda caracterizado claramente como una categoría del posfordismo. Por otra parte, hay que considerarla como una categoría antagónica a las teorías de la sociedad de la información y del conocimiento<sup>601</sup>. En cualquier caso, esta teoría tiene comunicaciones claras con las ideas que ya he revisado sobre un ‘trabajo inmaterial’; pero además hay un paso más general: este cambio en el régimen de acumulación está caracterizado por las transformaciones en las relaciones de capital-trabajo en la producción; y al mismo tiempo por las relaciones que no dependen directamente de la esfera del trabajo, como la gestión y distribución de la producción cognitiva.

En general hay que decir que se trata de posiciones colectivas aunque no del todo homogéneas, estas ideas se relacionan con las de trabajo inmaterial y con la idea de una producción biopolítica, pero sus vínculos son dinámicos, de manera que por ejemplo Negri ha tomado cierta distancia de estas posturas en *Common Wealth* y en cierto sentido también lo ha hecho Lazzarato, quien actualmente acentúa hablar de una *economía de la deuda*, como el elemento configurador principal del escenario económico posfordista. Lo mismo sucede con Andrea Fumagalli quien propone hablar de una *bioeconomía*, acercándose al planteamiento de Negri. Analizaré a continuación estos matices. Con todo, Moulrier Boutang, Vercellone y Paulré parecen seguir más cercanos a esta idea de un capitalismo cognitivo como principal descriptor de un régimen de acumulación posfordista, incluso con posterioridad al año 2006.

<sup>600</sup> “En este enfoque, partimos de una crítica de la economía política de las teorías de la economía basada en el conocimiento, entonces tomamos nota de la manera en que el desarrollo de la teoría del capitalismo cognitivo se adapta y desarrolla el programa de investigación de la escuela de regulación. Para hacer esto, definimos nuevas categorías intermedias que pueden conducir a una construcción teórica del tiempo histórico, teniendo en cuenta la evolución del papel del conocimiento en la dinámica del capitalismo”. VERCELLONE, Carlo. *La these du capitalisme cognitif : une mise en perspective historique et theorique*. En COLLETIS, Gabriel; PAULRE, Bernard. «Les nouveaux horizons du capitalisme. Pouvoir, valeur, temps». *Economica*, Paris, 2008. Versión del manuscrito del autor, p. 2. Disponible en <http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/40/18/80/PDF/VercelloneECONOMICA2008def.pdf>

<sup>601</sup> El término ‘Sociedad de la Información’ es utilizado por primera vez en 1973 por el sociólogo norteamericano Daniel Bell, Ver BELL, Daniel, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza, Madrid, 1992. Sin embargo su utilización masiva comenzará en la década de los ‘90, ante el escenario de la masificación de Internet. Desde 1995, el término aparece en la agenda de reuniones del G7-G8. Desde ahí se extenderá su uso a los foros de la Comunidad Europea y la OCDE. Finalmente el término es adoptado por el gobierno de Estados Unidos, en el desarrollo de sus políticas públicas, por las agencias de las Naciones Unidas y por el grupo del Banco Mundial. Resulta decisivo que en 1998, el término sea adoptado por la Unión Internacional de Telecomunicaciones y la ONU, para designar las cumbres mundiales a realizarse los años 2003 y 2005. Con el nombramiento de estas cumbres como ‘Cumbres mundiales de la Sociedad de la Información y el Conocimiento’. El término pasa a formar parte del léxico gestional mundializado. En el ámbito hispanoparlante Manuel Castells ha sido un activo propagador de esta terminología, en una versión especialmente higienizada en términos políticos.



Ya me he detenido antes en la idea de ‘producción biopolítica’ que sostienen Hardt y Negri sobre una producción biopolítica que reemplazaría a la producción concebida en términos exclusivamente materiales. Ahora quiero enlazar estas ideas con el recorrido intelectual que va desde el concepto de trabajo inmaterial a formular la posibilidad de una bioeconomía. Precisamente porque la idea de una ‘producción biopolítica’ es capital para entender cómo se asume el significado de *bíos* en este contexto. Me permito recordar algunos elementos que he expuesto a propósito: 1) La expresión ‘producción biopolítica’ es en sí misma confusa, aunque evidentemente quiere ser una aplicación del concepto foucaulteano; 2) al momento de explicar esta expresión Hardt y Negri acuden a Marx y consideran que este tipo de producción realiza *la subsunción real de la sociedad en el capital*; 3) este tipo de producción no implica sólo capacidades específicamente cognitivas, sino también elementos afectivos, relacionales o simbólicos; 4) hay que pensar entonces en la producción de la vida social en su conjunto y no sólo de mercancías en específico; 5) Esto equivale al desarrollo de la potencialidad antropogenética del capitalismo, es decir, a su capacidad de producir al hombre. Todos estos elementos están presentes desde *Imperio* a *Common Wealth*, aunque con formulaciones diversas. Ahora quisiera detenerme en un punto específico planteado en *Common Wealth* y que ayuda a evidenciar el papel de esta producción biopolítica, en el recorrido intelectual más general del grupo Multitudes y en particular en la formulación de una idea de bioeconomía que recoge precisamente estos elementos y la noción de *bíos* subyacente. Me refiero a las modificaciones que Hardt y Negri plantean respecto a la composición técnica del trabajo y la composición orgánica del capital, como rasgo característico de la producción biopolítica<sup>602</sup>.

La composición técnica el trabajo según Hardt y Negri ha mutado considerablemente a través de tres características: el desarrollo de un trabajo inmaterial<sup>603</sup>, la feminización del trabajo y los flujos migratorios<sup>604</sup>. Llamo la atención sobre lo segundo:

<sup>602</sup> “La producción capitalista está tornándose biopolítica. Antes de empezar a inventar nuevas herramientas para esta nueva situación, hemos de volver al método de Marx para comprender el estado actual de la vida económica: investigar la composición del capital, lo que implica distinguir la proporción y el papel de la fuerza de trabajo y del capital constante en los procesos de producción contemporáneos”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 145.

<sup>603</sup> “Tres tendencias principales destacadas por los estudiosos de la economía política nos ofrecen una buena primera aproximación a las transformaciones actuales que está sufriendo el trabajo en muchas partes del mundo. En primer lugar, está la tendencia a la hegemonía o la preponderancia de la producción inmaterial en los procesos de valorización capitalista...” HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 145.

<sup>604</sup> “La tercera tendencia principal de la composición técnica del trabajo es el resultado de nuevas pautas de migración y de procesos de mezcla social y racial”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 148.

La segunda tendencia principal de la composición técnica del trabajo es la llamada feminización del trabajo, que por regla general hace referencia a tres cambios relativamente separados. En primer lugar, cuantitativamente, indica el rápido aumento en la proporción de mujeres en el mercado del trabajo asalariado en las últimas dos o tres décadas en partes del mundo tanto dominantes como subordinadas. En segundo lugar, la feminización del trabajo señala un cambio cualitativo de la jornada de trabajo y por ende la «flexibilidad» del trabajo para las mujeres tanto como para los hombres. ...los países dominantes. En tercer lugar, la feminización del trabajo indica cómo las cualidades que tradicionalmente han estado asociadas al «trabajo de las mujeres», tales como las tareas afectivas emocionales y relacionales, están volviéndose cada vez más centrales en todos los sectores del trabajo, aunque de formas diferentes en distintas partes del mundo<sup>605</sup>.

Debo decir en primer lugar, que nada hace pensar que esta sea una enumeración exhaustiva, o que no haya otros rasgos susceptibles de incorporar en esta descripción<sup>606</sup>. Ahora bien, sobre todo el último rasgo descrito como *feminización del trabajo* ayuda a mostrar que el tipo de transformación de la que Hardt y Negri hablan no puede considerarse sólo *cognitiva*. Las transformaciones del trabajo entonces deben ser comprendidas en un abanico mayor de diagnósticos que los que se han realizado en las teorías del trabajo inmaterial y del trabajo cognitivo. Por supuesto que puede discutirse si esto debe designarse como feminización, o de otro modo; pero lo que aquí me importa resaltar es que esta nueva composición, que en su conjunto Hardt y Negri consideran una composición biopolítica, integra en realidad más elementos que los que había planteado la teoría del capitalismo cognitivo. “*Por más que los productos sean inmateriales, el acto de producir sigue siendo tan corpóreo como intelectual. Lo que es común a estas diferentes formas de trabajo, una vez que abstraemos sus diferencias concretas, queda expresado de la mejor manera por su carácter biopolítico*”<sup>607</sup>. El punto no es sólo informacional o intelectual; sino que apela a una transformación más completa, en cierto sentido se puede decir que toda la vida del ser humano se incorpora al trabajo. Habría entonces un trabajo biopolítico y una producción biopolítica, porque está en juego la totalidad de la vida en el trabajo y el resultado de la producción es también la vida.

...como señala Christian Marazzi, la transición actual en la producción capitalista apunta a un «modelo antropogenético», con otras palabras, a un giro biopolítico de la economía. Los seres vivos como capital fijo están en el centro de esta transformación, y la producción de formas de vida está tornándose en la base del valor añadido<sup>608</sup>.

De este modo mucho más que hablar de un capitalismo cognitivo, cabe hablar de una economía biopolítica, de un trabajo biopolítico, de una producción biopolítica.

<sup>605</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 147.

<sup>606</sup> También hay que decir, que *Common wealth* es bastante más denso teóricamente que los dos textos anteriores de Hardt y Negri; pues incorporan más claramente el léxico de las tradiciones de pensamiento feminista, los estudios subalternos, la teoría de la dependencia y alude también a los estudios de la gubernamentalidad, entre otras fuentes importantes y diversas. Este tipo de referencias tampoco están presentes en las formulaciones del grupo Multitudes que aquí se han revisado sobre el trabajo inmaterial y sobre el capitalismo cognitivo.

<sup>607</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 146.

<sup>608</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 146.

Quisiera detenerme ahora en el segundo análisis, al que Hardt y Negri se refieren como *composición orgánica del Capital*<sup>609</sup>. Lo primero radica en que la relación entre capital constante y capital variable deja de ser orgánica y el capital variable, la fuerza de trabajo biopolítica se vuelve cada vez más autónoma y menos dependiente de la capacidad organizativa del capitalista<sup>610</sup>. Por esta razón la composición del capital, el haz de relaciones entre capital constante, organización, mando y fuerza de trabajo se muestran cada vez más como una relación social abierta, es decir que ya no depende de tener una relación orgánica del capital, y por lo tanto queda por determinar su destino.

En el contexto de la producción biopolítica hemos descubierto que el capital ha de ser entendido no sólo como una relación social, sino como una relación social abierta. Anteriormente, el capital reunía en su seno la fuerza de trabajo y el poder de mando sobre el trabajo o, en lenguaje marxiano, era capaz de construir una composición orgánica del capital variable (la mano de obra asalariada) y el capital constante. Pero hoy hay una ruptura creciente dentro de la composición orgánica del capital, una descomposición progresiva del capital, en la que el capital variable (y sobre todo la fuerza de trabajo biopolítica) está separándose del capital constante con sus fuerzas políticas de poder de mando y control. El trabajo biopolítico tiende a generar sus propias formas de cooperación social y a producir valor autónomamente. De hecho, cuanto más autónoma es la organización social de la producción biopolítica, más productiva es. De esta suerte, el capital tiene cada vez más dificultades para crear un ciclo coherente de producción y sintetizar o subsumir la fuerza de trabajo en un proceso de creación de valor. Tal vez ni siquiera deberíamos seguir usando el término «capital variable» para hacer referencia a esta fuerza de trabajo, toda vez que su relación productiva con el capital constante es cada vez más tenue<sup>611</sup>.

Como se ve, las dos dimensiones están íntimamente relacionadas, por una parte el trabajo va mutando en su composición técnica; pero además en su funcionalidad respecto al capital; de modo que, a juicio de Hardt y Negri, puede considerarse una autonomía progresiva que redundaría en procesos de cooperación, de modo que 'el mando' o la función de organización del capitalista se hace cada vez más incómoda para este modo de producción. Así, la relación con el capital constante se vuelve tenue, y la organización de la producción se autonomiza. Es evidente que se trata de un diagnóstico positivo de estas transformaciones, es decir, una economía y una

<sup>609</sup> "Pasamos ahora a la «composición orgánica», que consiste en la relación entre capital variable y capital constante o, expresándolo en términos que sugieren la metáfora «orgánica» de Marx, entre trabajo vivo y trabajo muerto (en forma de máquinas, dinero, materias primas y mercancías)". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 151.

<sup>610</sup> "En el contexto biopolítico, podría decirse que el capital subsume no sólo el trabajo sino a la sociedad en su conjunto o, en realidad, la vida social misma, puesto que la vida es tanto lo que se pone a trabajar en la producción biopolítica como lo que es producido. Sin embargo, esta relación entre capital y vida social productiva ya no es orgánica en el sentido en que Marx entendía ese término, porque el capital es cada vez más externo y desempeña un papel cada vez menos funcional en el proceso productivo. Antes que un órgano que funciona dentro del cuerpo capitalista, la fuerza de trabajo biopolítica está tornándose cada vez más autónoma, mientras que el capital se limita a gravitar sobre ella de forma parasitaria con sus regímenes disciplinarios, sus aparatos de captura, sus mecanismos de expropiación, sus redes financieras, etc.". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 155-156.

<sup>611</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 163.

producción biopolítica no son sólo una recomposición del capital; sino que albergan al mismo tiempo la posibilidad de que la producción se autonomice y se auto-organice a través de la cooperación. A la vez, se trata de procesos relacionados, si la recomposición técnica del trabajo ha sido estimulada e iniciada como una recomposición necesaria para el capital, o -digamos derechamente- si del trabajo fordista al modo de producción posfordista hay un paso producido y buscado por el sistema de mando capitalista, en esa recomposición hay también efectos que tal sistema no busca ni puede manejar del todo.

En lo anterior se muestra un rasgo permanente que para Hardt y Negri tienen las formas sociales biopolíticas: su bivalencia. Pero esto tiene algunas dificultades. Recordemos que Hardt y Negri han propuesto distinguir entre biopoder y biopolítica. Es decir, entre las formas en que el poder quiere imponerse a la vida a través de tecnologías de poder específicas, en el primer caso; y en el segundo, las posibilidades de resistencia y de organización de la vida respecto a tales tecnologías. Me he mostrado cauteloso con esta distinción, desde un comienzo, pues no veo las sugerencias que Hardt y Negri ven en Foucault al respecto. Aunque también he dicho que desde el punto de vista político se trata de un principio necesario de sostener, a riesgo de terminar describiendo un poder inexpugnable. Ahora bien, esta bivalencia genera dificultades a la hora de hablar de una producción biopolítica; pues si acordamos hablar de 'biopolítica' - como Hardt y Negri proponen- para designar el reverso positivo, las potencias de resistencia y de organización; entonces no es posible hablar de una producción biopolítica actual sino de una posible producción biopolítica futura, observable actualmente en sus potencias, más que realizada. Pues aunque se mire con buenos ojos las potencialidades de la composición actual del trabajo; ésta sigue sometida a la organización del capital constante, que sigue bajo el régimen de propiedad. Entonces hablar de una producción biopolítica anula la propia distinción que han hecho antes entre biopoder y biopolítica. Quizás se podría hablar de una economía del *bíos*, que puede llevarse a cabo a través de las tecnologías del biopoder capitalista, y que al mismo tiempo alberga la contradicción de esas mismas tecnologías y promete una economía biopolítica. De este modo, encontraríamos dos formas del *bíos* o dos sentidos del *bíos* que se contraefectúan, siempre como biopoder y como biopolítica, también en términos económicos. No es la forma en que yo lo veo, pero me parece que sería una manera de resolver este nudo conceptual que a mi juicio atan Hardt y Negri al hablar de una producción biopolítica. También es el mismo nudo que intenta desatar el concepto de *bioeconomía*, en el que ha trabajado Andrea Fumagalli y otros a partir del 2006. Según mi perspectiva hay que mirar estas ideas en forma relacionada, lo que permite a Fumagalli hablar de bioeconomía es precisamente la idea de *bíos* que Hardt y Negri han desarrollado en su trilogía, es decir, *bíos* como formas de vida y totalidad de la vida social. Antes de pasar al análisis del concepto de bioeconomía, es necesario decir que, a pesar de que me incomoda la expresión 'producción biopolítica' por su ambigüedad, el análisis de Hardt y Negri me parece clave respecto a las mutaciones de la composición técnica del trabajo, y también un paso importante respecto a la noción de 'trabajo inmaterial' que tiene múltiples debilidades. También me parecen importantes las nuevas relaciones que sugieren entre producción y reproducción. En tercer lugar, creo que esto también ayuda a despejar las falencias de la teoría de un 'capitalismo cognitivo', en la medida que muestra que los cambios en la composición técnica del trabajo, no permiten concluir por sí solos una mutación general del

capitalismo, al integrar el análisis de la composición orgánica del capital como correlato de una composición técnica del trabajo. En este sentido amplían la interpretación de la escuela regulacionista. De todos modos me parece inadecuado hablar de una *producción biopolítica*, aun cuando algunos de los elementos que describen Hardt y Negri aporten en un análisis económico de los mecanismos del biopoder. En este sentido, creo que se pueden describir mecanismos económicos del biopoder que no necesariamente concluyen en una mutación general del capitalismo o de la producción. De este modo, lo que está en juego en estos diagnósticos sería lo siguiente. 1) Un desborde de la racionalidad económica del capital al conjunto de la vida social. 2) La producción de nuevas formas de vida de los sujetos dominadas por esta lógica económica transformada en lógica vital. 3) La reactivación de las potencias creativas del capitalismo que coloniza estos nuevos dominios y los transforma en mercados. A estos tres puntos suscribo y creo que los *Studies in governmentality* han generado insumos interesante para abordar estos problemas. Ahora bien, el concepto de producción biopolítica de Negri implicaría también lo contrario, es decir, que al menos es posible teorizar, no sólo que el capital se apropia de las formas de vida; sino que las formas de vida no pueden ser apresadas completamente por el capital y en ese juego, son las nuevas formas de vida las que inundan la producción económica y las estructuras del capital. Esto último puede ser una convicción necesaria de sostener políticamente, pero no un elemento claramente observable desde el punto de vista de las actuales organizaciones económicas. Paso ahora al concepto de bioeconomía que es el último momento teórico antes de que Lazzarato pueda proponer la perspectiva del hombre endeudado.

Maurizio Lazzarato el año 2005 escribió una reseña crítica de los dos últimos cursos de Foucault publicados en ese momento. Se trata de *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la Biopolítica*, dos cursos que en mi perspectiva tienen suma importancia, por la manera que reconfiguran el discurso de Foucault sobre el biopoder y permiten interrogar a los discursos posteriores. Esta reseña crítica fue titulada por Lazzarato como *Biopolítica/Bioeconomía*. El título es sugerente pues precisamente la biopolítica presentada aquí por Foucault se desarrolla a través de la economía política en cuanto gobierno de la población, y en este sentido como una bioeconomía. Si bien Foucault utiliza la expresión de manera accesoria -y tan sólo en una ocasión- para ejemplificar las críticas de Marx a Malthus, la hipótesis de Lazzarato resulta correcta. Precisamente una biopolítica puede identificarse con una bioeconomía, o una economía política en cuanto gobierno de la población. Me parece que esta lectura de Lazzarato da pie a las propuestas posteriores de Fumagalli en 2007, en su libro *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, que reconcilia la idea una bioeconomía con las propuestas de Hardt y Negri de una producción biopolítica y también la teoría del capitalismo cognitivo. De modo que el biocapitalismo reúne las condiciones del trabajo cognitivo y una bioeconomía.

Los mercados financieros son hoy el corazón pulsante del capitalismo. Y lo son más cuanto más se basen los procesos de acumulación y de valorización capitalista sobre la explotación del conocimiento y de la vida. Éste es el tema del presente libro, proporcionar algunos instrumentos para tratar de comprender el nuevo paradigma de producción y de mercado, que llamamos capitalismo cognitivo y bioeconomía (en una palabra bio-capitalismo)<sup>612</sup>

Se trata de una apuesta interesante y audaz por parte de Fumagalli, si bien señala que entregará ‘algunas herramientas’, es decir, no pretende una descripción total, pero también señala dos dominios amplios *el conocimiento y la vida*. Fuera de señalar que existe un nuevo paradigma, precisamente el bio-capitalismo. Caracteriza además, esto como bioeconomía y capitalismo cognitivo, al mismo tiempo, reconciliando de este modo la teoría del capitalismo cognitivo y la propuesta de Hardt y Negri de una producción biopolítica. Parece una empresa compleja, y sin embargo se trata de una jugada que puede anticiparse desde *Imperio* de Hardt y Negri, pues si bien, en tal libro, estos autores no hablan de un bio-capitalismo, describen un modo de producción que en ese contexto llaman producción biopolítica. Propongo que hay que leer a Fumagalli en conexión con estos análisis de *Imperio*. Si se me concede esta opción de lectura, entonces, resulta más contundente la fórmula de Fumagalli, en primer lugar porque la fórmula ‘producción biopolítica’ es confusa, y en segundo lugar, porque si se ha caracterizado esto como producción de la vida social en su conjunto, o de las formas de vida –*bíos*- y como subsunción real de la sociedad en el capital; entonces evidentemente la idea de una bioeconomía o de un biocapitalismo, productor de formas de vida, viene a coronar el planteamiento. Trataré entonces de mostrar los vínculos que legitiman esta lectura.

En primer lugar, el concepto de bioeconomía trata de una transformación del capitalismo en un nuevo régimen de acumulación<sup>613</sup>. En segundo lugar, a la base de esta transformación está la incorporación de las habilidades cognitivas<sup>614</sup>. Es necesario entender este paso como un proceso que va desde el modelo fordista a un nuevo modelo. Aunque también es necesario comprender que en este paso hay continuidad y discontinuidad, pues se mantiene el esquema del capital<sup>615</sup>. Por otra parte, Fumagalli hace expresa la relación de este concepto de

<sup>612</sup> FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2010, p. 19.

<sup>613</sup> “Al mismo tiempo, ha perdido relevancia el mecanismo de gobernanza socio-económica, basado en el individualismo propietario y la ideología neoliberal que habían caracterizado el paso del capitalismo industrial-fordista al capitalismo cognitivo bioeconómico”. FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 20.

<sup>614</sup> “El trabajo cognitivo no es una nueva concepción del trabajo. Siempre ha existido con diferentes definiciones según el paradigma de acumulación vigente. Lo que queremos subrayar es que en la era del capitalismo cognitivo, el trabajo cognitivo representa la tendencia hegemónica en la definición del «trabajo vivo»”. FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 195.

<sup>615</sup> “La tesis que queremos sostener es que la actual fase económica puede ser definida con la locución *capitalismo cognitivo*, locución esencial a la hora de captar la continuidad, y al mismo tiempo la discontinuidad en relación con el régimen de acumulación precedente. Continuidad, porque nos movemos siempre en el cauce de las relaciones económicas capitalistas, al menos tal y como esencialmente se han venido manteniendo desde la primera revolución industrial; discontinuidad, porque la naturaleza del proceso de acumulación pasa de la producción material a la producción inmaterial de conocimiento” FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 25.

bioeconomía con los trabajos de Foucault y de Deleuze<sup>616</sup>, lo que también es una clave del trabajo de Hardt y Negri. E incluso considera que el concepto de bioeconomía puede ser concebido como un concepto espejo del de biopolítica.

Este libro analiza la transformación de las relaciones económicas industriales fordistas en relaciones económicas que tienen como objeto de intercambio, acumulación y valorización las facultades vitales de los seres humanos: el objeto último de estudio es, por lo tanto, la *bioeconomía*, entendida en el campo de las ciencias económicas como concepto espejo al de *biopolítica*.<sup>617</sup>

Lo que estaría en juego entonces, son las fuerzas vitales, en tanto objeto económico. Es prometedora la enumeración *intercambio, acumulación y valorización*; pues implica una descripción bastante completa de estas fuerzas vitales en el orden económico. Ahora bien, Fumagalli en la primera parte del libro describe una serie de procesos precisamente de intercambio, acumulación y valorización, pero están centrados en la nueva recomposición de lo cognitivo<sup>618</sup>, de modo que pueden ser considerados biopolíticos, en la medida que se acepte primeramente que capitalismo cognitivo y biocapitalismo son idénticos. En algún punto al tratar la financiarización de los mercados se detiene en lo que llama la ‘revolución silenciosa’ de los fondos de pensiones norteamericanos. Pero en vez de tratar la especificidad biopolítica de estas medidas, las presenta como conjunto con la informatización bursátil y otros fenómenos similares<sup>619</sup>. En definitiva opera un proceso de sinonimia permanente entre capitalismo cognitivo y bioeconomía. Pero evidentemente esto es una convicción previa, mucho más que algo que se desprende del argumento. En realidad lo que se sostiene es que el capitalismo es en sí mismo biopolítico.

<sup>616</sup> “En este análisis, resulta imprescindible la referencia al pensamiento filosófico francés, desde Foucault a Deleuze”. FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 28.

<sup>617</sup> FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 26.

<sup>618</sup> Por ejemplo caracterización de la flexibilidad del capitalismo cognitivo, p. 84ss; El giro lingüístico en las finanzas, pp. 86ss; la condición de la propiedad intelectual pp. 109ss; la disolución del tiempo de trabajo y de no-trabajo en las actividades inmateriales pp. 127ss. Se trata solo de algunos ejemplos que muestra el desarrollo general del planteamiento. En realidad actualizan y desarrollan lo que ya se ha dicho aquí del capitalismo cognitivo. Para todos estos ejemplos ver respectivamente FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, pp. 84ss; 86ss; 109ss; 127ss.

<sup>619</sup> “Resumamos, crisis fiscal del Estado, expropiación de las rentas del trabajo y del ahorro a través del desarrollo de los fondos de pensiones privados y de los fondos de inversión, aumento del volumen de los intercambios gracias a la informatización del mercado bursátil y del incremento de la velocidad de circulación de la moneda” FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 58.

La economía capitalista es una economía monetaria de producción, no una economía de intercambio. Con esta afirmación se intenta reforzar la supremacía de la actividad de producción/acumulación sobre la de intercambio/realización. El motor de la actividad de producción es la actividad de inversión (...) La posibilidad de inversión es una forma de biopoder desde el mismo momento en que de tal acto depende el modo y la forma de la prestación laboral. De hecho, la inversión no sólo otorga un poder sobre las mercancías, ofreciendo la posibilidad de decidir cómo producirlas, a qué precio y en qué cantidad sino que es sobre todo un dispositivo de control, directo o indirecto —según las características tecnológicas— del trabajo humano vivo, y por lo tanto del cuerpo y de la mente de los individuos<sup>620</sup>.

Se trata de un argumento que comparto: el capitalismo tiene una relación intrínseca con el biopoder, en primer lugar por la relación con el *trabajo vivo*. No obstante es un argumento muy general, sobretudo porque desde esta perspectiva todo capitalismo es una bioeconomía. ¿Cuál es la especificidad bioeconómica de capitalismo cognitivo entonces? En esta línea Fumagalli ensaya varios argumentos, con todo no parece consciente de la necesidad de justificar la sinonimia que ha presentado, e incluso de mostrar la especificidad bioeconómica de este capitalismo cognitivo. La producción biopolítica, e incluso un cuerpo biopolítico colectivo quedan descritos a partir de la producción corporal de los afectos e imaginarios.

Más aún, no es casualidad, efectivamente, que la productividad de los cuerpos y el valor de los afectos sean absolutamente centrales en este contexto y que se manifiesten en los tres principales aspectos del trabajo inmaterial en el capitalismo cognitivo: el trabajo de comunicación en la producción industrial, cada vez más conectado a la red de información; el trabajo de interacción del análisis simbólico y de la resolución de problemas; y el trabajo de producción y manipulación de los afectos y de los imaginarios. Este tercer aspecto, con su focalización en la productividad de lo corporal y de lo somático, es un elemento extremadamente importante de las actuales redes de producción biopolítica. Precisamente, al afrontar coherentemente las diferentes características que definen el contexto biopolítico, descrito hasta ahora, y al reconducirlas a la ontología de la producción, podemos identificar la nueva figura del cuerpo biopolítico colectivo<sup>621</sup>.

Convengamos que los afectos e imaginarios no son propiamente cognitivos, aunque quizás pueda hablarse de habilidades o condiciones inmateriales a este respecto como lo hace Fumagalli, convengamos también que efectivamente los afectos y los imaginarios tienen una relación directa con los cuerpos; pero parece un procedimiento inadecuado centrar la condición biopolítica en una dimensión 'inmaterial'. A continuación El texto presenta una intuición de gran interés *“En el capitalismo cognitivo el ser vivo contiene en su seno ambas funciones: capital humano y capital variable; esto es, los instrumentos que son producto del trabajo pasado y el trabajo vivo presente: el bios”*<sup>622</sup>. Aunque Fumagalli no desarrolla mucho más esta idea, hay aquí un elemento de máxima importancia, el *bios*, las formas de vida incluyen actualmente -en sus propios cuerpos- algunas de las condiciones de la recomposición del capital, capital humano y

<sup>620</sup> FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. p. 31.

<sup>621</sup> FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 264.

<sup>622</sup> FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 266



capital variable dice aquí Fumagalli, aquí esto podría ampliarse, contiene la fuerza de trabajo, los cuerpos y las capacidades de organización del trabajo como una sola expresión, como una forma de vida.

El concepto de *bioeconomía* así enunciado, funciona con una idea de *bíos* más amplia que la de las lecturas exclusivamente biologizantes y esto es una ventaja. No obstante, hay que reconocer la tensión permanente –en cierto sentido ya presente en Foucault– entre *bíos* entendido como ‘formas de vida’ y *bíos*, entendido biológicamente, en su matiz biomédico, o como nuda vida. La bioeconomía sería la economía de este nuevo modo de producción de la vida social, el capitalismo como subsunción real de la sociedad en el capital.

La postura anterior hace sentido con la idea foucaultiana, y sin embargo presenta también inconvenientes que pueden complejizar aún más el asunto. El uso de este concepto como descriptor exhaustivo de un modo específico de producción y acumulación capitalista lo pone en riesgo. Pues no está tan claro que haya un cambio en el modelo de producción o de acumulación capitalista; y así, al situar de manera específica la idea de *bíos*, de biopolítica y de bioeconomía, como descriptores de esta transformación, el concepto queda secuestrado en el diagnóstico; de manera que si el diagnóstico resulta incorrecto, el concepto queda inutilizable. O dicho de otro modo, si adherimos a la idea de que podemos definir el nuevo capitalismo como una bioeconomía entendida en tanto proceso completamente nuevo de las formas de producción y acumulación, en cierto sentido dejamos la idea de *bíos* y de biopolítica asentada sobre esta forma restringida. Al menos hasta donde alcanzo a ver, puede realizarse un análisis biopolítico de los procesos económicos, en cualquiera de los escenarios, es decir, ya sea que se cumplan los vaticinios del posfordismo, y efectivamente esté comenzando un proceso de acumulación capitalista completamente distinto al del capitalismo industrial; o que resulten correctos los augurios del comienzo de un nuevo siglo largo, y esta etapa de acumulación financiera sea sólo el otoño de la hegemonía económica norteamericana –del largo siglo veinte– ya sea que le siga un equilibrio internacional o una nueva hegemonía China; o incluso si fuese cierto lo que piensan los partidarios de que las transformaciones son meramente capilares y la expansión financiera es una expresión más del monopolismo financiero imperialista<sup>623</sup>.

En particular, no veo que el análisis de los mecanismos a través de los cuales los sistemas de financiarización rearticulan el ciclo vital de los sujetos deba entenderse necesariamente como un nuevo modelo de producción capitalista bioeconómica. En tal sentido, me parece que el término *bíos* en el contexto teórico del grupo de multitudes tiene una aspiración demasiado alta. El vocablo *bíos* sirve de comodín para nombrar ‘el todo’ de unas nuevas formas económicas

<sup>623</sup> Me parece que sobre la propuesta de la escuela de la regulación que diagnóstica el surgimiento de un nuevo régimen de acumulación posfordista, existen también estas dos réplicas, la propuesta de Arrighi que ve la financiarización como una etapa que se repite en cada uno de los ciclos de expansión del capital, y que por lo tanto no puede interpretarse como un régimen nuevo; sino como una fase de declive del ciclo norteamericano. O la segunda postura que asume, que estos cambios son capilares y que en cambio se mantiene la estructura monopolista-financiera como fase superior del capitalismo, desde comienzos del siglo XX.

y sociales muy difíciles de describir, pero precisamente porque puede nombrar ese todo, no queda disponible para el análisis de unos ciertos fenómenos específicos. Hay que tomar en cuenta, como he dicho, que la idea de *bíos* incluso en Foucault, alberga una tensión que en un polo tiene al análisis de las condiciones biológicas y en otro a la concepción de las formas de vida, a los cuerpos y a las subjetividades. Prefiero en este sentido reservar el concepto de *bíos* para el análisis de *aquella zona donde las formas de vida de los sujetos son construidas a partir de las condiciones biológicas de los individuos, de las poblaciones o de la especie, ya sea través de la gestión médica o de los mecanismos económicos*. Es posible pensar que esa zona constituye hoy el conjunto de la realidad social, creo que esta es precisamente la visión de Hardt y Negri, y que comparte Fumagalli; pero no me siento muy inclinado a esta idea. Esto no quiere decir abandonar el análisis económico. No hay que confundir lo que acabo de plantear, con una inclinación por el enfoque biomédico o por las interpretaciones biologizantes, me parece haber mostrado que los análisis de Foucault desde el comienzo fueron análisis orientados a la gestión y a las prácticas de gobierno y además en el contexto del capitalismo. En definitiva, quiero expresar mi cautela respecto a comenzar a hablar de una bioeconomía como un régimen particular de acumulación, o posfordismo, aun cuando me parece que es fundamental vincular el análisis económico con las últimas perspectivas de Foucault sobre el biopoder.

### 7.1.2. La economía de la deuda

Maurizio Lazzarato ha trabajado fuertemente vinculado al grupo Multitudes. Ya he traído a colación el trabajo conjunto con Negri del que es fruto el artículo de 1991 sobre el trabajo inmaterial, que antes he comentado, al igual que su participación en el grupo de investigación sobre el capitalismo cognitivo. En general Lazzarato, sirve de referencia para trazar el camino conceptual de este grupo. Ahora me interesa la última etapa en la que analiza los procesos de financiarización, el desarme del Estado de bienestar europeo y la configuración de una nueva economía de la deuda en relación con un nuevo modelo de subjetividad que ésta produce, como he dicho antes, el modelo del *hombre endeudado*. El planteamiento, por supuesto toma en cuenta las perspectivas de Foucault, los desarrollos de los conceptos sobre el posfordismo, y las perspectivas de Deleuze y Guattari. En este caso, además, Lazzarato presta una especial atención al segundo tratado de *La genealogía de la moral* de Nietzsche. Lazzarato ha mostrado una atención importante a los conceptos de biopoder y de biopolítica, y me parece que entre los teóricos italianos aquí revisados, incluidos Agamben, Negri y Esposito es el que presta mayor consideración a los cursos *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la biopolítica*. Tanto porque analiza los conceptos allí desarrollados, como también —y especialmente por esto último— porque toma nota del giro que para los discursos sobre el biopoder implican estos cursos. Lo que, como he planteado antes, no parece nunca haberse plasmado del todo en los trabajos de Agamben, Esposito y Negri. Lazzarato ya en 1997 publica un artículo sobre el giro del concepto biopolítica<sup>624</sup>. En este caso se trata más bien de un giro

<sup>624</sup> LAZZARATO, Maurizio. *Per una ridefinizione del concetto di 'bio-politica'*. En «Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività» Ombre Corte, Verona, 1997. De este libro compilatorio existen varias versiones en castellano que circulan de forma digital bajo el título *Trabajo inmaterial*

que Lazzarato considera necesario, y no tanto de atestiguar el giro que el propio Foucault había dado al respecto. En este artículo de 1997 el tema central es que la biopolítica debe ser considerada como una tecnología necesaria de implicar con otros diagnósticos a fin de poder elaborar una imagen de las formas de control en el posfordismo. Pues la vida en su conjunto rebasa la distinción tiempo de trabajo y tiempo de vida, la noción misma de *bíos* debe ser recomprendida.

Quando decimos que el “trabajo” coincide con la “vida” hay que evitar todos los malentendidos “trabajistas” o vitalistas, ya que no se trata de la subsunción de una categoría en la otra, sino de un cambio de paradigma que requiere una redefinición tanto del trabajo como de la vida. El trabajo no se extiende y recubre la vida sin que estas dos categorías cambien de naturaleza. “Bíos” no puede ya referirse a su reproducción en los “procesos biológicos de conjunto”, así como el trabajo no puede ya definirse según las categorías de la división entre fábrica y sociedad, trabajo manual y trabajo intelectual. El trabajo escapa a su reducción a mecanismo sensomotor, como la vida escapa a su reducción biológica. Trabajo y vida no solamente tienden a la reversibilidad, sino que también se caracterizan en lo “virtual” como apertura a la creación<sup>625</sup>.

Se trata de un artículo sugerente que además busca implicar el concepto de biopolítica con las ideas acerca del posfordismo, la sociología de Gabriel Tarde sobre el público y una crítica a las formas de control basadas en el espectáculo. Es justo decir, en todo caso, que se trata de una comprensión muy reducida de la idea de biopolítica, que en cualquier caso Lazzarato ampliará en textos posteriores. En realidad vale la pena mencionar este artículo para mostrar el interés temprano de Lazzarato sobre este concepto. No hay que olvidar que el *Homo Sacer* ha sido publicado apenas un par de años antes. Un segundo artículo aparecerá el año 2000 en la Revista *Multitudes*, en un número prácticamente dedicado a la idea de biopolítica y que muestra consonancia con las tesis que Hardt y Negri estrenarán ese mismo año en *Imperio*. Es decir, que es necesario distinguir entre biopoder y biopolítica. El título del artículo expresa ya este tránsito: *Del biopoder a la biopolítica*. Es un artículo más robusto que el anterior donde Lazzarato analiza además el *Homo Sacer*, y realiza comentarios muy precisos sobre algunos tópicos clave de la economía política y de hecho cita tanto las conferencias de Río de Janeiro, como la clase de *Seguridad, Territorio, Población*, publicada en *Dichos y Escritos* como *La Gubernamentalidad* y que como sabemos es la plataforma teórica de los *Studies in Governmentality*. En este artículo Lazzarato logra ver las mismas transformaciones que ve Rose, y sin embargo toma un camino contrario al llenar de contenido el concepto de biopoder.

---

*formas de vida y producción de subjetividad*, que atribuyen la autoría a Lazzarato y Negri. Lamentablemente tales ediciones resultan muy insatisfactorias pues corresponden más bien a bocetos de preimpresión de la editora DP&A de Río de Janeiro, al parecer el libro nunca llegó a imprimirse y la editorial hoy está descontinuada. Entre otras anomalías, por ejemplo de paginación, se omite el capítulo 6 del libro, que corresponde precisamente al artículo que aquí me refiero. No obstante, es posible encontrar algunos de estos artículos en la Revista madrileña Brumaria gracias a las traducciones de Marcelo Exposito. Que son las que ocupo ahora.

<sup>625</sup> LAZZARATO, Mauricio. *Por una redefinición del concepto biopolítica*. En Brumaria n° 7, Madrid, diciembre, 2006, p. 77.

La patente del genoma y el desarrollo de las máquinas inteligentes; las biotecnologías y la puesta a trabajar de las fuerzas de la vida, trazan una nueva cartografía de los biopoderes. Estas estrategias ponen en discusión las formas mismas de la vida. Pero los trabajos de Foucault no estaban sino indirectamente orientados en la descripción de estos nuevos biopoderes. Si el poder toma la vida como objeto de su ejercicio, Foucault está interesado en determinar lo que en la vida le resiste y, al resistírsele, crea formas de subjetivación y formas de vida que escapan a los biopoderes<sup>626</sup>.

La expresión ‘cartografía’ es precisamente una de las que ha utilizado Rose para definir su proyecto a partir del 2007, por sobre incluso la noción de ‘genealogía’. Lazzarato ve lo mismo que Rose, pero hace una opción distinta. Hay que notar la segunda parte de la cita, que apoya completamente la interpretación de Negri. Como he mostrado antes, Negri elabora esta interpretación a partir de las sugerencias muy generales de Judith Revel. Hay que estar de acuerdo con la opinión general, pero con algún matiz, es decir: por supuesto es razonable opinar que a Foucault le interesaban las formas de vida que escapan a los biopoderes; pero en ningún caso el análisis de Foucault toma a los biopoderes de manera indirecta o secundaria. Más bien lo contrario, el análisis de Foucault hace precisamente esto: trabajar directamente en el análisis de aquellos biopoderes, y lo segundo es razonable y se puede colegir legítimamente; pero resulta injustificado invertir el argumento. Con todo, el paso del biopoder a la biopolítica que está proponiendo Hardt y Negri, y aquí también Lazzarato, exige esto: invertir el argumento. Me parece una opción válida pero no atribuible a Foucault, como aquí se hace. Entonces hay que elogiar, que Lazzarato vaya robusteciendo paulatinamente la lectura y al mismo tiempo reprocharle que invierta el argumento para hacerlo funcional a la interpretación. De hecho si hay algo que reprochar a Foucault es precisamente esto: que anuncia la resistencia y se compromete con ella, pero no logra darle consistencia teórica, el sujeto político no es claro, no hay un poder constituyente ‘desde abajo’ que logre detallar con nitidez. Lo nítido es el biopoder, no la acción en contra de ese biopoder. Lazzarato se ayuda de la idea foucaultiana de que el poder debe ser analizado como una serie de relaciones, y que estas implican un juego de libertades y la posibilidad de construir subjetividades alternas y resistentes. Lo cual es correcto, pero nuevamente, es una conclusión válida que puede reconstruirse; pero hay que insistir que en los análisis del biopoder realizados por Foucault no se trata de un conjunto explícito. La conclusión del artículo es poderosa y válida, aunque debe ser leída con estas precauciones, es decir, como una posibilidad.

Y es a partir de esta forma en que culmina la relación entre resistencia y creación desde donde hay que prolongar el trabajo de Foucault. El itinerario de Foucault permite pensar la reversión del biopoder en una biopolítica, el “arte de gobernar” en producción y gobierno de nuevas formas de vida. Es proseguir el movimiento del pensamiento foucaultiano establecer una distinción conceptual entre biopoder y biopolítica<sup>627</sup>.

<sup>626</sup> LAZZARATO, Mauricio. *Del biopoder a la biopolítica*. En *Brumaria* n° 7, Madrid, diciembre, 2006, p. 83.

<sup>627</sup> LAZZARATO, Mauricio. *Del biopoder a la biopolítica*. p. 90.

Esta afirmación final, que contrasta con la primera, en cualquier caso sirve como corolario del artículo. Se trata de una propuesta, pensar la reversión del biopoder a través de la categoría de biopolítica. Ahora bien, esta propuesta de base me parece que se mantendrá en los trabajos de Lazzarato, aun cuando en 2005 incorporará las lecturas de los dos cursos recién publicados *Seguridad, Territorio, Población y El Nacimiento de la biopolítica*. Me parece que con este paso, Lazzarato, al interior del grupo Multitudes, queda como un lector privilegiado de Foucault, y muy probablemente el primero en captar los análisis del biopoder en su itinerario completo y en su complejidad. Incluso mucho mejor, en mi opinión que Negri y Hardt, en los que fuera de menciones puntuales, no veo una incorporación sistemática y propositiva de estos dos cursos, incluso en *Common Wealth*. Un testimonio claro de estas lecturas queda expresado en la reseña crítica que Lazzarato publicó en 2005<sup>628</sup>. En ella la temática y el léxico de ambos cursos están completamente incorporados, así como la perspectiva de que se trata de un análisis directamente aplicable a las formas actuales del neoliberalismo<sup>629</sup>. Lo importante de este recorrido, que he trazado brevemente, es evidenciar el interés temprano de Lazzarato en el problema del biopoder y de la biopolítica, y también, como va incorporando poco a poco el itinerario de los trabajos de Foucault. Esto pone en camino a Lazzarato hacia las propuestas que presentará a partir del 2010 con el *Gobierno de la desigualdad* y *La fábrica del hombre endeudado*. Me parece que hay que leer estos dos libros como un análisis que incorpora la visión completa de los cursos del Colegio de Francia y re replica entonces los análisis sobre el biopoder a la actualidad. Me parece que la convicción de que es posible una biopolítica de la resistencia y la insurrección siguen estando presentes en Lazzarato, pero al mismo tiempo cambia de registro el análisis de los dispositivos económicos, de modo que privilegiará las nociones de gobierno, el análisis de los sistemas financieros en relación con la producción de los modos de subjetividad, y a partir de ello propondrá un modelo de interpretación, que hace converger las tecnologías de poder soberano, biopolítico e incluso pastoral bajo una economía de la deuda. Intentaré mostrar a continuación los ejes principales de este último análisis de Lazzarato, que puede concebirse ya como una propuesta, no sólo interpretativa sino de puesta en obra de un análisis biopolítico contemporáneo. Lazzarato presenta, en el contexto de las crisis financieras a partir de 1970, al ‘hombre endeudado’ como nuevo prototipo de subjetividad

<sup>628</sup> Ver LAZZARATO, Maurizio. *Biopolítica/Bioeconomía*. En «Multitudes» n° 22, Otoño, 2005. La traducción al castellano del 2006 está disponible en <[http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/Revue\\_des\\_revues-LAZZARATO-trad-espagnol.pdf](http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/Revue_des_revues-LAZZARATO-trad-espagnol.pdf)>.

<sup>629</sup> “¿Contribuyeron en algo para hacer más inteligible la lógica liberal los apasionados debates sobre el “liberalismo” durante la campaña europea para el referendo? Al leer los dos cursos de Michel Foucault recientemente publicados, *Sécurité, territoire, population et Naissance de la biopolitique*, bien se puede dudar de lo anterior. Al trazar una genealogía y una historia del liberalismo, estos libros inauguran una lectura del capitalismo que difiere tanto del marxismo, como de la filosofía política y de la economía política, en particular, en lo que se refiere a la relación entre economía y política, y el tema del trabajo”. LAZZARATO, Maurizio. *Biopolítica/Bioeconomía*, s/p.

La sucesión de crisis financieras provocó la violenta irrupción de una figura subjetiva que ya estaba presente, pero que ahora ocupa el conjunto del espacio público: la figura del «hombre endeudado». Las realizaciones subjetivas que el neo liberalismo había prometido («todos accionistas, todos propietarios, todos empresarios») nos precipitan hacia la condición existencial de ese hombre endeudado, responsable y culpable de su propia suerte. Este ensayo tiene el propósito de presentar una genealogía y una exploración de la fábrica económica y subjetiva del hombre endeudado<sup>630</sup>.

Este es precisamente el objetivo del libro, detallar tanto la fábrica económica como subjetiva, hay que mantener a la vista este doble acercamiento. Esta nueva subjetividad es construida a partir de la fabricación social de la deuda<sup>631</sup> y extiende las relaciones de dominación y sujeción a lo largo del ciclo vital *“El «hombre endeudado» está sometido a una relación de poder que lo acompaña a lo largo de toda la vida desde la cuna hasta la tumba”*<sup>632</sup>. Según mi perspectiva, ésta es una intuición fundamental que constituye explícitamente el fundamento de una nueva generación de políticas públicas. Por otra parte, Lazzarato añade que se gobierna a este nuevo sujeto, a través de una representación que no apela como recurso necesario a la represión o a la ideología, pues el sujeto, en tal representación, se somete voluntariamente a la deuda que tiene su propia regulación, sus propias reglas del juego<sup>633</sup>. Ahora bien, hay que mirar la deuda no como una anomalía, o una irregularidad; sino precisamente como el motor económico de la actualidad<sup>634</sup>, que debe de hecho considerarse una economía de la deuda<sup>635</sup>. Esto no debe

<sup>630</sup> LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012, pp. 10-11.

<sup>631</sup> *“En tanto que la economía «real» empobrece a los gobernados en cuanto «asalariados» (congelamiento salarial, precarización, etc.) y beneficiarios de derechos sociales (reducción de las transferencias de ingresos, disminución de los servicios públicos, de los subsidios de desempleo y de las becas estudiantiles, etc.), las finanzas pretenden enriquecerlos a través del crédito y el accionariado. Nada de aumentos de salarios directos o indirectos (jubilaciones), sino crédito al consumo e incitación a la renta bursátil (fondos de pensiones, seguros privados); nada de derecho a la vivienda, sino créditos inmobiliarios; nada de derechos a la escolarización, sino préstamos para pagar los estudios; nada de mutualización contra los riesgos (desempleo, salud, jubilación, etc.), sino inversión en los seguros individuales”*. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 127.

<sup>632</sup> LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 39.

<sup>633</sup> *“El poder de la deuda se representa como si no se ejerciera por represión ni por ideología: el deudor es «libre», pero sus actos, sus comportamientos, deben desplegarse en los marcos definidos por la deuda que ha contraído. Esto vale tanto para el individuo como para una población o un grupo social”*. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 37.

<sup>634</sup> *“La deuda no es, pues, una desventaja para el crecimiento; constituye, al contrario, el motor económico y subjetivo de la economía contemporánea. La fabricación de deudas, es decir, la construcción y el desarrollo de la relación de poder entre acreedores y deudores, se ha pensado y programado como el núcleo estratégico de las políticas neoliberales. Si la deuda es tan decisiva para comprender y por lo tanto combatir el neoliberalismo es porque este, desde su nacimiento se articula en torno a su lógica”*. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, pp. 30-31.

<sup>635</sup> *“No hay un tipo de relación (económica, política, de endeudamiento, de conocimiento) que pueda contener, totalizar y dominar a todas las otras. Cada dispositivo económico, político o social produce los efectos de poder que le son propios, implementa tácticas y estrategias específicas e inviste a los «gobernados» conforme a procesos de sujeción y sojuzgamiento diferentes. Pero, ¿por qué se puede hablar, entonces, de «economía de la deuda»? Lo que llamo de ese modo es una disposición que mantiene unida a aquella multiplicidad. La unidad de esta no es sistémica sino operacional, es decir que constituye una «política» que da lugar a composiciones y unificaciones siempre parciales y temporales”*. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 122.

llevar a considerar una reducción de los sistemas anteriores, el capitalismo actual articula la economía de la deuda con el Estado de bienestar o las relaciones de capital-trabajo.

El neoliberalismo gobierna a través de una multiplicidad de relaciones de poder: acreedor-deudor, capital-trabajo, Welfare-usuario, consumidor-empresa, etc. Empero, la deuda es una relación de poder universal, porque todo el mundo está incluido en ella: aun quienes son demasiado pobres como para tener acceso al crédito deben pagar intereses a acreedores ante la necesidad de reembolsar la deuda pública, y aun los países que son demasiado pobres como para tener un Estado benefactor deben reembolsar sus deudas<sup>636</sup>.

Por otra parte la sumisión voluntaria a la deuda, no implica que se destierre la violencia o los métodos violentos de coacción; sino que deben ser comprendidos como una condición permanente de asimetría. Se reemplaza la imagen liberal clásica del contrato entre pares; por la imagen neoliberal de la imposición de la desigualdad y de la asimetría, de la que la deuda es el arquetipo<sup>637</sup>.

Ver en la deuda el arquetipo de la relación social significa dos cosas. Por una parte, hacer que la economía y la sociedad comiencen por una asimetría de poder, y no por el intercambio comercial que implica y presupone la igualdad; introducir los diferenciales de poder entre grupos sociales, y dar una nueva definición de la moneda, porque ella se manifiesta de inmediato como mando, poder de destrucción y creación sobre la economía y la sociedad<sup>638</sup>.

En cierto sentido, esta relación de deuda extiende lo que Foucault había planteado sobre la desigualdad mostrando -en vez de la igualdad del intercambio- la relación de desigualdad entre acreedor y deudor: “*En el fundamento de la relación social no está la igualdad (del intercambio), sino la asimetría de la deuda/crédito, que histórica y teóricamente precede a la de la producción y el trabajo asalariado*”<sup>639</sup>. Aquí se muestra un asunto algo problemático. Por una parte, Foucault había situado la desigualdad y la asimetría como un elemento clave que configura la dinámica neoliberal y esta teoría de la deuda continúa en tal sentido. Pero, por otra parte, Lazzarato muestra aquí una intensión extensiva de este criterio. La deuda parece como fundamento de lo social, no sólo como una descripción de las relaciones sociales del neoliberalismo. En tal sentido llega a afirmar que la deuda es anterior al trabajo asalariado. No voy a discutir aquí una concepción histórica general, o una consideración arquetípica de las relaciones sociales; pero se trata sin duda de una perspectiva arriesgada. ¿En realidad se puede afirmar que la deuda es anterior al intercambio, por ejemplo? Pues se trata de fenómenos arcaicos en ambos casos. Por otra parte, si consideramos el trabajo asalariado como la relación social que posibilita la formación de un mercado del trabajo en el contexto del capitalismo industrial, por supuesto que se pueden establecer relaciones de deuda históricamente anteriores; pero entonces hay que

<sup>636</sup> LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, pp. 38-39.

<sup>637</sup> Hay que hacer notar que al igual que Fumagalli, la búsqueda de un paradigma, o la descripción de un modelo completo de interpretación sigue tenetando la propuesta de Lazzarato.

<sup>638</sup> LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 40.

<sup>639</sup> LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 13.

corregir ambas variables; pues también hay trabajo asalariado desde muy antiguo ¿Entonces estamos hablando de estos fenómenos como situaciones puntuales o como articulaciones sociales generales? Aquí hay un salto con el que necesariamente debo estar en desacuerdo; mientras suscribo el análisis de la fábrica económica de la deuda que ha descrito Lazzarato, y también sus efectos sobre las condiciones de subjetividad de un hombre endeudado; por otra parte, veo que tiende a ontologizar la relación acreedor/deudor, en un análisis excelente a partir de Nietzsche, pero que sale del campo de análisis en el que me parece deben enmarcarse estas descripciones. ¿Estamos hablando de una relación social histórica y construida económicamente, que nace y que puede ser reemplazada o estamos hablando de un arquetipo ontológico de las relaciones sociales que se mantiene *in aeternum* más allá de toda transformación social?

Como digo, suscribo el análisis general y me parece un aliado valioso; aunque debo señalar algunos puntos de distancia. En primer lugar, veo una posición ambigua sobre el fracaso y la continuidad del neoliberalismo, y particularmente en relación con los análisis de Foucault. Pues por una parte Lazzarato estima que las descripciones de Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal del hombre empresa están atadas al capitalismo industrial de posguerra, pregonadas por el neoliberalismo alemán. De modo que hay un fracaso de la representación del hombre empresa y este fracaso es particularmente notorio en la llamada crisis financiera a partir del 2007. Pero por otro lado insiste en la rearticulación del hombre empresario de sí mismo, en la subjetividad del hombre endeudado; y también en la continuidad de las políticas neoliberales. En este sentido mi perspectiva es distinta. En primer lugar, veo que Foucault analiza tanto el ordoliberalismo alemán como el neoliberalismo norteamericano, y la subjetividad del empresario de sí mismo, está ligada especialmente al análisis de Gary Becker sobre el capital humano, que no es en absoluto un análisis exclusivo de un empresario, sino por el contrario que pretende aplicar la condición empresarial a la vida independientemente de las actividades que se realicen; por lo cual en realidad veo esta idea mucho más emparentada al neoliberalismo norteamericano que al alemán. Y en términos de la coyuntura actual. No veo que la década dorada del neoliberalismo haya sido la de 1990; por el contrario esa década, me parece una primera tentativa; y el actual desmantelamiento de los Estados de bienestar europeos, me parece el principal síntoma de la buena salud del neoliberalismo, y de que se encuentra en plena expansión. Estoy de acuerdo que Foucault no alcanzó a ver el papel preponderante de la deuda en estos análisis; pero los elementos que efectivamente describió me parecen bastante vigentes, aunque sin duda se pueden complementar.

Tomando estas distancias interpretativas, veo que tanto el análisis de Lazzarato, pertenece a una nueva mirada en los discursos sobre el biopoder y se puede estar en algunos puntos de acuerdo y en otros en desacuerdo, por supuesto, pero es una señal de otro *estado del arte* en los análisis.



## 7.2. Biopolítica molecular, o una economía política de la vitalidad

Todavía necesitamos desarrollar las herramientas conceptuales para el análisis crítico de las formas en las que una biopolítica se desarrolla en relación al biocapital y a la bioeconomía, en circuitos en que la salud y vitalidad se convierten en apuestas claves en las relaciones de mercado y valor para el accionista<sup>640</sup>.

Otra de las señales claras de un nuevo momento en los análisis biopolíticos, la aporta Nikolas Rose. Esto es interesante, pues así como el análisis de Lazzarato es heredero del grupo Multitudes y de la interpretación paradigmática de la biopolítica; Rose, por su parte ha sido clave en la recepción realizada por la *History of the Present Network*. Es decir, que se trata de dos miradas que pueden expresar en el momento actual de los análisis de biopoder las dos grandes líneas de recepción sobre el tema: los estudios sobre gubernamentalidad y la recepción biopolítica. Además hay una evidente coincidencia léxica y temática. Por supuesto las diferencias son múltiples. Para tomar los últimos trabajos de Rose, es necesario que el lector conecte las líneas siguientes con el desarrollo de los *Studies in Governmentality* que he analizado hace varios capítulos atrás.

Para entender las propuestas posteriores al cese de actividad de la *History of the Present Network*, hay que tomar en cuenta que, Rose había comenzado desde el 2002 con un proyecto de trabajo en la *London School of Economics and Political Science*, llamado *Bios*, que pasará a formar parte en 2012 del *Centre for Synthetic Biology and Innovation* (CSynB). Así el trabajo de Rose se acercará con el tiempo mucho más a una propuesta interdisciplinaria con las ciencias biológicas, particularmente las neurociencias. No quedarán descartadas, las perspectivas más cercanas a la economía política desarrolladas por los *Studies in Governmentality*; pero hay una modificación substancial en la implicación biológica de las propuestas. Me parecen particularmente interesantes los trabajos exploratorios entre 2006 y 2008, que pueden ser parte de una lectura conjunta de los estudios de gubernamentalidad y los análisis biopolíticos. Lectura que en todo caso aún está por realizarse. Rose se integra a la revista *Biosocieties* desde el 2006. En esta revista se publicarán algunos artículos de autores relacionados con el tema y anteriores colaboradores de Rose, aunque no ha llegado a formarse un cuerpo de investigaciones como las que se publicaron en la década de 1990 en *Economy and Society*. Esta última etapa del trabajo, está por supuesto vinculada a los *Studies in governmentality*; pero se trata de un grupo distinto y más pequeño conformado prácticamente por los investigadores que actualmente pertenecen al CSynB. Como decía antes, aunque algunos autores se repitan, este tipo de trabajo ya no es parte de la *History of the Present Network* pero, es heredero de los *Studies in Governmentality* sin los cuales carecería de muchas de sus bases teóricas.

<sup>640</sup> RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today* En «BioSocieties» London School of Economics and Political Science, n° 1, 2006, p. 211.

Me parece que el 2006, el artículo de Rose junto a Rabinow titulado *Biopower today* abre una nueva vía de trabajo en la que serán importantes también las propuestas de Carlos Novas y que tendrá su máxima expresión según mi juicio, en algunos pasajes del libro *The Politics of Life Itself*<sup>641</sup> de Rose en 2007. Como signo de los cambios que he sugerido en la organización del grupo, hay que decir que ninguno de los artículos importantes en esta línea de trabajo se publicarán en *Economy and Society*.

Es importante plantear ciertas precauciones al comentar esta etapa del trabajo de Rose; pues por una parte el nivel de conocimientos biológicos implicados, sobrepasa lo que puede esperarse en general en investigaciones de carácter sociológico, y también por supuesto en filosofía y teoría política. Además, porque el curso general de los trabajos de Foucault, se alejaba cada vez más de los asuntos médicos para concentrarse en los temas gestionales y particularmente en la economía política. En tal sentido esta etapa del trabajo de Rose pareciera volver a replegarse sobre los temas médicos que Foucault parecía haber abandonado y a primera vista, entonces, podría tener algún efecto de remover lo que venía pareciendo como un camino cada vez más claro. Veo, atendiendo al camino intelectual de las investigaciones de Rose, que en esta etapa ha introducido un elemento nuevo al análisis. Algo que no logró hacer la *History of the Present Network*, que como he dicho antes no ha dado pasos fuera de la propuesta de Foucault, quien precisamente había propuesto los temas de la gubernamentalidad, del neoliberalismo, de la transformación de las prácticas de policía y por supuesto de las técnicas de sí, que son los principales temas del grupo. Aquí Rose hace ingresar, para el análisis de una biopolítica del siglo XXI, algo que es al mismo tiempo parte de las nuevas realidades médicas y particularmente un ‘estilo de pensamiento’.

<sup>641</sup> ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton University Press, New Jersey, 2007. Hay una versión reciente en castellano gracias a la editorial argentina de la Universidad Nacional Pedagógica que ha estado generando una colección interesante para estos temas. Ver ROSE, Nikolas. *Políticas de la vida. biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. UNIPE, La Plata, 2012. Lamentablemente aunque he seguido con atención estas publicaciones no he tenido acceso en España a esta reciente versión, así que aquí traduzco directamente de la versión en inglés. Hay que tener un par de precauciones editoriales con este libro, si se quiere hacer una lectura reconstructiva como la que aquí propongo. En primer lugar, es necesario mantener a la vista que algunos de los capítulos corresponden a artículos antiguos y según mi opinión no reflejan con tanta claridad, el momento clave que aquí se expresa, en cuanto a reformular los análisis de la gubernamentalidad y la recepción biopolítica en un gesto más unitario. Por otra parte, hay un cambio de nombre que puede llevar a confusión. Rose publica un artículo en 2007 titulado *Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital*. En «Social Theory & Health». Vol. 5. N° 1, pp 3–29. Este artículo recibe un nombre muy similar a las conclusiones del libro (*Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital*) al que me refiero: pero el artículo en realidad reproduce la gran mayoría del capítulo 1 del libro, titulado “*Biopolitics in the Twenty-First Century*” más algún párrafo de las conclusiones. Además Rose indica que las ideas expresadas en este artículo provienen de una exposición en *the first Social Theory & Health Annual Lecture* que se celebró en Londres en octubre de 2006 y que están basadas en la introducción de *The Politics of Life Itself* también del 2006; aunque el libro se publicó en 2007. Supongo que el capítulo 1 al que aquí se refiere como ‘Introducción’ ya estaba escrito en 2006 y esto genera el cambio de fechas y la confusión. Este primer capítulo del libro me parece fundamental para aclarar la propuesta de Rose. Hay que cuidarse en todo caso de no confundirse con estas coincidencias de nombres y estas ‘reproducciones’ editoriales.

Hoy, sin embargo, la biomedicina visualiza la vida a otro nivel -el nivel molecular-. La mirada clínica ha sido complementada, si no suplantada, por esta mirada molecular, que está en sí misma incluida en un estilo de pensamiento "molecular" acerca de la vida misma<sup>642</sup>.

Es una forma interesante de plantearlo, Foucault describió en cierto sentido la biopolítica de una forma parecida, como efecto de la incorporación de una nueva forma de pensamiento respecto a los modos de gobernar o de conducir la conducta, incorporando a las poblaciones, a la economía política, a una nueva forma de cálculo en el que la medicina ha jugado un papel importante. Aquí Rose pone en juego la incorporación de un nuevo estilo de pensamiento, que opone a la clínica o 'pensamiento molar', que era una forma de pensar la vida en atención a los 'órganos o al cuerpo como un todo sistémico'<sup>643</sup>. Por esta razón, Rose propone la idea de una *biopolítica molecular*.

Pero lo que es crucial, para los propósitos presentes, es que "biopolítica molecular" se refiere ahora a todas las formas en que tales elementos moleculares de la vida pueden ser movilizados, controlados y dispuestos en sus propiedades y combinados al interior de procesos que previamente no existían. Esto quiere decir que, en este nivel molecular la vida misma ha llegado a abrirse a la política<sup>644</sup>.

Quiero insistir en un matiz de esta innovación teórica. Cuando Rose propone que un nuevo estilo de pensamiento ha ingresado en esta escena conviene preguntarse sobre qué versa, o cuál es el objeto de este nuevo estilo de pensamiento. Me parece que este estilo molecular, según lo que el propio Rose plantea trata sobre 'la vida', es un nuevo enfoque sobre la vida. Es importante tener esto en cuenta. A diferencia de la Razón Gubernamental –o gubernamentalidad- que era un nuevo estilo de pensamiento sobre el gobierno de las poblaciones. Insisto en esta diferencia de objeto; pues la incorporación de este estilo de pensamiento molecular en mi opinión puede derivar en dos propuestas teóricas diferentes, en una sociología de la biología, o en una biopolítica molecular. La primera se preguntaría cómo los cambios en la ciencia médica y en la biología, los avances científicos en general, van modificando las representaciones que la biología hace del cuerpo humano, de la vida humana y de su propia acción. Sería un enfoque interesante que tiene como objeto la vida, la noción de vida y las representaciones de lo vivo, es decir, un efecto teórico directo del cambio de las formas

<sup>642</sup> ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself*, p. 12.

<sup>643</sup> "En un nivel, sin duda, mucha gente — incluso los que viven en el ámbito de la biomedicina avanzada tecnológica — aún imaginan sus cuerpos en el nivel "molar"; en la escala de las extremidades, órganos, tejidos, flujos de sangre, las hormonas, y así sucesivamente. Este es el cuerpo visible y tangible, como representado en el cine o en la pantalla del televisor, en anuncios de productos de salud y belleza y cosas por el estilo. Es este cuerpo molar sobre el que actúan y buscan perfeccionar a través de dieta, ejercicio, tatuajes y cirugía estética. Y, de hecho, este era el cuerpo — el cuerpo como un todo sistémico — que era el foco de la medicina clínica, que tomó forma en el siglo XIX". ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself*, p. 11. Aunque el problema de los órganos y la oposición molecular-molar hace pensar en ciertos trabajos de Deleuze, yo sería prudente en intentar establecer relaciones; pues se trata de 'dos formas de hablar' muy distintas, y la coincidencia léxica me parece que ha sido demasiado explotada en este tipo de análisis.

<sup>644</sup> ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself*, p. 15.

de pensar lo vivo. Una opción muy distinta sería que este cambio de enfoque tuviera como objeto la conducción de las conductas. Me parece que esto es lo que propone Rose, como se aprecia en la cita anterior, es decir que tales elementos moleculares de la vida pueden ser utilizados para el gobierno, o la conducción de la conducta. Es un efecto teórico derivado, no inmediato; por supuesto, es un efecto posible e interesante de analizar, pero que no funciona de manera inmediata, porque, insisto, el objeto de este cambio en el estilo de pensamiento es la vida y no el gobierno. Dicho esto, sabemos que vida y gobierno están implicados ¿qué es la conducción de conductas sino una forma de moldear la vida? Pero también sabemos que aquí hay más de una noción de vida implicada, o al menos que cuando hablamos de ‘moldear la vida’ esto no es una exclusividad biológica<sup>645</sup>. Hago este rodeo porque me parece que desde aquí el trabajo de Rose se resolverá en dos líneas relacionadas, pero diferentes. A) Una biopolítica molecular, que también llama una *economía política de la vitalidad*<sup>646</sup> y que desarrolla temas como las implicaciones de mercado de la nueva industria farmacéutica especialmente en el tratamiento psiquiátrico, también sobre las posibilidades de un mercado vital genómico y otros temas en esta línea. B) Una sociología de la biología, que incorpora las nuevas representaciones moleculares, en la actividad médica y científica y que se acerca en ocasiones a la bioética y en otras a las neurociencias, particularmente a lo que algunos llaman la neuroética o el problema del *self* y la conciencia a partir de una concepción neuroológico-somática del sí mismo. Por supuesto que para el tema que estamos revisando resulta más importante centrarse en la primera de estas posibilidades. Aunque evidentemente estas líneas tienen relaciones, y en el caso de Rose no pueden desvincularse a riesgo de presentar una imagen parcial de la propuesta. También porque el enfoque de la gubernamentalidad ha prestado desde el comienzo una atención especial a las técnicas de sí; por lo cual esta línea más cercana a la neuroética, no está necesariamente desgajada de la herencia teórica de Rose, aunque por supuesto no es del todo coincidente con la perspectiva de las técnicas de sí que desarrollaron los *Studies in Governmentality*.

Quisiera volver a llamar la atención sobre el Epígrafe de esta sección y en particular sobre conceptos como *biocapital*, *biovalor* y *bioeconomía* que Rose utiliza en estos artículos entre 2006

<sup>645</sup> Creo que la tensión Foucaultiana de la noción *bíos* sigue operando aquí. Me permito recordarlo. *Bíos* apela por una parte a la condición biológica de los sujetos y la población y por otra a las formas de vida, a los estilos de vida. Agamben y Esposito han insistido en que Foucault no explicó satisfactoriamente la idea de *bíos*. Lo cual es correcto. Pero no por omisión, sino porque ella alberga una tensión que Foucault no termina por aclarar. Mientras que desde las conferencias de Río el uso del vocablo *bíos* apela directamente a la condición somática o biológica, En el curso *El Coraje de la Verdad*, *bíos* no implica una condición biológica; sino una forma de vida constituida, un estilo de vida específico. Me parece que hay una tensión y que esta tensión permanece.

<sup>646</sup> “En la nueva economía política de la vitalidad, flujos transnacionales de conocimientos, células, tejidos y propiedad intelectual forman un conjunto con intensificaciones locales y son reguladas por instituciones supranacionales”. RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*, p. 215. Prefiero esta fórmula de una ‘economía política de la vitalidad’ a la de una ‘biopolítica molecular’, por múltiples razones, pero especialmente porque me parece mucho más directamente relacionada con El nacimiento de la biopolítica y con el trabajo anterior de los *Studies in Governmentality*. La palabra vitalidad, además tiende a alejar las reducciones biologicistas de la biopolítica. Quizás en vez de hablar de una biopolítica neoliberal sea completamente en regla de una economía política de la vitalidad en el neoliberalismo.

y 2007 y también posteriormente. En primer lugar, hay ciertos antecedentes en el uso de estos conceptos. Algunos de estos antecedentes aportados por el propio Novas<sup>647</sup> y también por Rabinow<sup>648</sup> y por investigadores ajenos al grupo de los *Studies in governmentality* como Catherine Waldby<sup>649</sup>. Pero es un léxico en el que también desemboca el grupo Multitudes. No se trata sólo de una coincidencia, sino de un indicador de que efectivamente la relación entre biopolítica y economía política se vuelve evidente precisamente en este periodo de maduración de los análisis y mediante la aparición de *El nacimiento de la biopolítica*. Detengámonos un momento en las perspectivas de Rose frente a lo que implican estas ideas como biocapital, biovalor o bioeconomía.

Catherine Waldby propuso inicialmente el término "biovalor" para caracterizar las formas en que los órganos y tejidos derivados de los muertos es reasignado para la preservación y la mejora de la salud y la vitalidad de la vida. Más generalmente, usaremos el término para referir a la gran cantidad de maneras en que la vitalidad se ha convertido en una fuente potencial de valor: biovalor como el valor que se extrae de las propiedades vitales de los procesos vivientes. De hecho un concepto bastante similar se propone explícitamente por la organización para la cooperación económica y desarrollo, por ejemplo en sus "*Propuestas para un Gran Proyecto sobre la bioeconomía en 2030*", cuyo objetivo es "*construir escenarios 'a la imagen' de la bioeconomía en el paisaje del futuro*" con el fin de elaborar una agenda política para los gobiernos con respecto a este sector. Definen "la bioeconomía" como parte de las actividades económicas "que captura el valor latente en los procesos biológicos y los recursos biológicos renovables para producir el mejoramiento de la salud y el crecimiento sostenible y desarrollo"<sup>650</sup>.

Entonces, además de intentar la formación de un concepto que podríamos definir en el ámbito de la economía política, hay aquí varios elementos importantes para tener en cuenta. Esta idea de biovalor tiene sentido al interior de un sector económico específico. Por supuesto, que como ha mostrado Rose, éste sector crece y gana mayor influencia; pero no se trata de una transformación general del modelo económico; sino del surgimiento de un sector o mercado específico. Este debe prevenir contra cualquier interpretación que busque por ejemplo oponer esta forma de valor a las teorías clásicas del valor-trabajo. Menciono este tema, pues para el

<sup>647</sup> Carlos Novas se acercará un poco a la temática con cierto análisis sobre la consideración de un *individuo somático* y de una *ciudadanía biológica*, análisis en el que también participa Nikolas Rose. Ver NOVAS Carlos; ROSE, Nikolas. "*Genetic risk and the birth of the somatic individual*". *Economy and Society*. Vol. 29, N° 4, 2000. También ROSE, Nikolas; NOVAS, Carlos. "*Biological citizenship*". En ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen J, (eds.) *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Blackwell Publishing, Oxford, pp. 439-463. 2004.

<sup>648</sup> Los trabajos de Rabinow al respecto ya tenían bastante tiempo de desarrollo, particularmente a través de la idea de 'biosocialidad' Ver RABINOW, Paul "*Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality*". *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton University Press: West Sussex, pp. 91-111. 1996. Esta perspectiva, me parece que será bastante influyente en el trabajo posterior de Rose, tanto en el centro *Bíos* que funciona hasta el 2011, y el trabajo más actual que desarrolla tanto la revista *Biosocieties* como en el *Centre for Synthetic Biology and Innovation*.

<sup>649</sup> Waldby, Catherine. *The Visible Human Project: Informatic Bodies and Posthuman Medicine*. Routledge, London - New York, 2000.

<sup>650</sup> ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself*, p. 32.

grupo *Multitudes* también interesado en estos conceptos, ésta parecería ser precisamente la idea; pero no es el diagnóstico de Rose. Por otra parte vale tener en cuenta la implicación de organismos, o en este caso, asociaciones internacionales. Pues en ciertos momentos podría parecer que se trata de una completa corporativización de este sector. Pero hay vínculos políticos más complejos donde se relacionan tanto las compañías especializadas, el sector financiero y organismos de planificación político-económica como la OCDE<sup>651</sup>. Como se ve, no se trata sólo de un ingenio científico, o de un avance tecnológico, sino de las formas precisas en que se administra tal innovación técnica. Finalmente quiero insistir en la concepción de 'futuro' que subyace a estos análisis. Rose lo asume, no se trata de diagnosticar una realidad delimitada de una vez y para siempre, sino de -lo que yo llamaría usando una expresión de Foucault- 'un programa', algo a instalar. Ahora bien, las formas de control a través de estos procesos 'moleculares' no responden a la eugenesia de la Razón de Estado, o a las distopías del control genético que conocemos por literatura diversa. Lo que Rose ve es la extensión de la racionalidad del libre mercado en una bioeconomía.

En parte, sospecho, que la percepción de novedad y la inquietud surge de la sensación de que estamos pasando, en palabras de Adele Clark y sus colegas, "desde la normalización a la clientelización (customization)". Previamente la intervención médica experta fue utilizada para curar patologías, para corregir desviaciones de funcionamiento generalmente aceptado como deseable o promover estrategias biopolíticas mediante la modificación del estilo de vida. Ahora los destinatarios de estas intervenciones son consumidores, con acceso a tomar decisiones sobre la base de deseos que pueden parecer triviales, narcisistas o irracionales, no conformados por necesidades médicas, sino por la cultura de mercado y el consumo<sup>652</sup>.

Si interpreto bien este paso, se trata precisamente de lo que encierra la palabra *customization*, es decir todo lo contrario a un producto diseñado en masa, o en este caso, de una intervención llevada a cabo desde el centro del poder con objeto de normalizar a los sujetos, u homogenizarlos. Por el contrario se trata de incorporar las aspiraciones biológicas de los sujetos a una cadena de valor donde el cliente aspira, escoge, prefiere. La clientelización, por supuesto encierra otras cosas. En cierto sentido vale la pena contrastar las ideas de Rose y Novas sobre la ciudadanía biológica, es decir, la generación de un ciudadano con derechos biológicos que exige acceso a nuevas tecnologías sanitarias, reclama derechos reproductivos o el patrimonio genético-alimentario, con esta forma de entender lo social bajo la perspectiva más general del

<sup>651</sup> Con otro tipo de 'agencias' con las que algunos autores son más críticos, Rose muestra indulgencia e incluso ve en estos procesos cierta posibilidad de 'otra política de la vida'. "*Hay una política de la vida, que no he discutido en los capítulos precedentes, una política de las organizaciones no gubernamentales, de filantropía, de los innovadores esfuerzos de algunas organizaciones biomédicas para abordar los problemas de salud de los pobres y de una creciente conciencia cosmopolita. Sin embargo, aquí también, una ética somática está tomando forma: el sentido de que todos los seres humanos en este planeta son, después de todo, criaturas biológicas, y que cada criatura ejerce una demanda sobre las otras simplemente por ser una criatura de este tipo. Tal vez este 'reduccionismo biológico' no debe ser motivo de crítica, sino motivo de un cierto optimismo*". ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself*, p. 255. Quizás haya que mirar con cierta cautela también estos procesos.

<sup>652</sup> ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself*, p. 20.

consumidor-empresario de sí que llega a tocar estas esferas genéticas, moleculares o biotecnológicas.

El trabajo de Rose continúa en esta línea y hay que mencionar además de Carlos Novas a Filippa Lentzos, entre los investigadores que tratan estos temas. Pienso que hay insinuaciones en estos textos sobre la formación de una economía política de la vitalidad que podrían ir más allá de la formación de un sector económico específico, marco al que veo demasiado supeditados estos análisis, y observar cómo estos elementos impactan en las relaciones sociales generales, más allá de la formación de grupos específicos en torno a una ciudadanía biológica y más centrado en los procesos globales de las poblaciones.

En una primera lectura esto podría parecer semejante a lo que he presentado respecto al concepto de bioeconomía propuesto por Fumagalli. Pero no hay que confundir ambas ideas, aquí no está en juego una nueva forma de producción, y menos aún un régimen de acumulación bajo la forma de una producción biopolítica o un trabajo cognitivo, que es el punto de arranque de Fumagalli; sino que esta *economía política de la vitalidad*<sup>653</sup> apunta a la formación de nuevos mercados, especialmente farmacológicos y médicos, que pueden ser capaces de extraer el 'biovalor' que se produce en la gestión biológica de la población a través del nuevo saber biológico, y especialmente genómico. Aquí el acento está puesto en los nuevos desarrollos de la tecnología médica en relación con la gubernamentalidad. En principio podría parecer que se trata de una reactivación del sentido biomédico del análisis biopolítico, similar a los primeros análisis de Foucault. Sin embargo, la perspectiva de Rose, implica estos nuevos aspectos biomédicos, pero no sólo como evolución de las tecnologías biológicas, sino que específicamente al interior de esta nueva tecnología de gobierno y en el contexto específico del neoliberalismo. Se trata de una nueva clínica –o incluso de algo que ya no es clínica- y de una economía política de la vitalidad.

Veo, en todo caso, que los análisis de Rose son más integrables con las últimas posturas de Lazzarato y también con los análisis de la *History of the Present Network*, como líneas de descripción de una biopolítica neoliberal. Por ejemplo, el análisis de Rose se enfoca en la relación entre avance médico-biológico y mercado, de manera directa y analiza en detalle además la aparición de un subsector económico que cruza la racionalidad neoliberal, la salud y el potencial carácter gubernamental de estas prácticas. Por otro lado, Lazzarato ha planteado una descripción de los procesos de deuda con los cuáles la vida de los sujetos queda determinada, no se trata como en el caso anterior de un subsector económico preciso; sino de una condición que atraviesa las diversas formas de vida y también las diversas formas de institucionalidad imbricando aún más al Estado como elemento dependiente de la racionalidad de mercado. Por otra parte, muchos de los estudios en la línea de lo que ha realizado la *History of the Present Network*, y otros desarrollados después pueden ayudar a comprender la

<sup>653</sup> "En la nueva economía política de la vitalidad, flujos transnacionales de conocimientos, células, tejidos y propiedad intelectual forman un conjunto con intensificaciones locales y son reguladas por instituciones supranacionales". RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*, p. 215.

transformación de los sistemas de bienestar de carácter universalista en sistemas de administración de las necesidades de subsistencia de la población, propios de las tecnologías neoliberales, que implican la formación práctica de un mercado vital financiarizado<sup>654</sup> a través del crédito y de la práctica de la capitalización individual, que va desde la primera escolarización hasta los sistemas de pensiones.

Quisiera entonces terminar destacando algunos rasgos de lo que me parecen las señales de una nueva recepción o un nuevo estado del arte, o una nueva generación de análisis del biopoder. A) Se trata de análisis realizados, de cara a la publicación completa de los cursos de Foucault sobre el tema e integrando especialmente el *Nacimiento de la biopolítica*, lo que implica el problema del neoliberalismo, la extensión de la racionalidad de mercado, las interfaces de subjetividad política del neoliberalismo, y la incorporación de la economía política como eje del discurso. B) La tensión característica entre los dos polos de la noción de *bíos* se mantiene, es decir, el acento en lo biológico por una parte y en la producción de formas de vida por otra. C) Se trata de una situación teórica en la que pueden converger las dos principales líneas de recepción de los análisis biopolíticos de Foucault. D) Aunque los tópicos no se agotan en esto al menos en este análisis están incorporados los procesos de formación de los sistemas financieros y la producción deuda pública e individual, la formación de sistemas de seguridad neoliberales en reemplazo de los sistemas universalistas y la generación de un subsector económico especializado que se enfoca en los adelantos de la biología molecular. De modo que el problema de la generación de riqueza a partir de la administración de las poblaciones queda en el centro del análisis. E) Las técnicas de sí, los modelos de subjetividad política e incluso sus posibles implicaciones con la intervención biológica, no desaparecen del análisis, aun cuando los dispositivos económicos ganan mayor protagonismo.

<sup>654</sup> Algunas ideas muy iniciales sobre la formación de un ciclo vital financiarizado como resultado de las reformas neoliberales las he formulado en SALINAS, Adán. *Vidas precarias y ciclo vital*. En «Escrituras aneconómicas». N° 5, 2014. Actualmente en preparación.



## BIBLIOGRAFÍA

### A.- Biopolítica, gubernamentalidad y neoliberalismo en los trabajos de Foucault

#### Originales

1. FOUCAULT, Michel. *¿Crisis de un modelo de medicina?* Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, Nº 3, Enero-Abril, Costa Rica, 1976.
2. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social.* Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, Nº 6, Enero-Abril, Costa Rica, 1977.
3. FOUCAULT, Michel. *Il Faut défendre la Société. Cours au Collège de France 1975-1976.* Seuil/Gallimard. Paris, 1997.
4. FOUCAULT, Michel. *La Politique de la Santé au XVIIIe siècle.* En «Les machines à Guérir. Aux Origines de l'Hôpital Moderne: Dossiers et Documents». Institut l'Environnement, Paris, 1976.
5. FOUCAULT, Michel. *La volonté de Savoir. Histoire de la Sexualité, Tome I.* Gallimard, Paris, 1976.
6. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de Soi et des Autres. Cours au Collège de France 1981-1982.* Seuil/Gallimard, Paris, 2008.
7. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979.* Seuil/Gallimard, Paris, 2004.
8. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978.* Seuil/Gallimard, Paris, 2004.
9. FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir.* Gallimard, Paris, 1975.

#### Traducciones al castellano

10. FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* En «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales», Volumen III. Paidós, Barcelona, 1999.
11. FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad.* Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
12. FOUCAULT, Michel. *El Coraje de la Verdad. El gobierno de sí y de los otros II.* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
13. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica.* Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

14. FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Tusquets, Buenos Aires, 1992.
15. FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*. Trad. Horacio Pons. FCE, Buenos Aires, 2005.
16. FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Trad. Ulises Guiñazú. Siglo XXI, Madrid. 1998.
17. FOUCAULT, Michel. *La arqueología del Saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1999.
18. FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Trad. Fernando Álvarez, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999.
19. FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. Trad. Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría. Altamira, La Plata, 1996.
20. FOUCAULT, Michel. *Las mayas del poder*. En «Estética, ética y hermenéutica; Obras esenciales» Vol. III. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999.
21. FOUCAULT, Michel. *Lo que digo y lo que dicen que digo*. En TARCUS, Horacio (compilador). «Disparen sobre Foucault». El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993.
22. FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la Medicina Social. En Estrategias de Poder, Obras esenciales, Volumen II*. Trad. Fernando Álvarez Uría, Julia Varela. Paidós, Barcelona. 1999.
23. FOUCAULT, Michel. *Prefacio*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Trad. Fernando Álvarez, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999. pp. 385-388.
24. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
25. FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. Anagrama, Barcelona, 1995.
26. FOUCAULT, Michel. *Un dialogo sobre el poder*. En Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Trad. Fernando Álvarez, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999.
27. FOUCAULT, Michel. *Verdad y poder*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Trad. Fernando Álvarez, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999.
28. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, Madrid, 2002.

## B.- Desarrollos del análisis biopolítico, paradigmas para pensar la actualidad

29. AGAMBEN, Giorgio. *¿Qué es un campo?* En «Artefacto. Pensamientos sobre la técnica». Buenos Aires, nº 2, marzo 1998.
30. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II*, 2. Pre-textos, Valencia, 2008.
31. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.
32. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia, 1998.
33. AGAMBEN, Giorgio. *La Obra del hombre*. En «La potencia del pensamiento. Ensayos y Conferencias» Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
34. AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-textos, Valencia, 2000.
35. AGAMBEN, Giorgio. *Políticas del exilio*. En «Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura». Barcelona, Nº 26–27, 1996.
36. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*. Anagrama, Barcelona, 2010.
37. ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*. En «El dispositivo de la persona». Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
38. ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Madrid, 2006.
39. ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
40. ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
41. ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, Inmunidad y biopolítica*. Herder, Barcelona, 2010.
42. ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Trotta, Madrid, 1996.
43. ESPOSITO, Roberto. *Il munus da cui non siamo esonerati: pensare il comune nell'ambito del bíos. Dialogo con Matías Leandro Saidel*. En «Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche», Mimesis, Milán, 2012.
44. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
45. ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona. Política de la Vida y Filosofía de lo impersonal*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

46. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*. El proyecto de una revolución del común. Akal, Madrid, 2011.
47. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002.
48. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Debate, Barcelona, 2004.
49. LAZZARATO, Maurizio. *Por una redefinición del concepto biopolítica*. En Brumaria nº 7, Madrid, diciembre, 2006.
50. LAZZARATO, Maurizio. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.
51. NANCY, Jean-Luc. *La creación del Mundo o la mundialización*. Paidós, Barcelona, 2003.
52. NEGRI, Antonio. *El monstruo político. Vida desnuda y potencia*. En GIORGI, Gabriel. RODRÍGUEZ, Fermín. «Ensayos sobre biopolítica. Excesos de Vida». Paidós, Buenos Aires, 2007.
53. NEGRI, Antonio. *Marx más allá de Marx*. Akal, Madrid, 2001.
54. NEGRI, Antonio. *Movimientos en el Imperio*. Paidós, Barcelona, 2006.
55. NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Paidós, Barcelona, 2004.
56. NEGRI, Antonio. *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*. Paidós, Barcelona, 2006.
57. NEGRI, Toni. *Crisis de la Política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*. El cielo por Asalto, Buenos Aires, 2002.
58. VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

### C.- Desarrollos del análisis sobre gubernamentalidad, seguridad y regulación

59. ANDERSEN, Samantha. *Reflexive governance and child sexual abuse: liberal welfare rationality and the Cleveland Inquiry*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 1, 1996.
60. BARRY, Andrew. *The European Community and European government: harmonization, mobility and space*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
61. BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas. *Foucault and political reasons. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

62. BARRY, Andrew; Osborne, Thomas; Rose, Nikolas. *Liberalism, neo-liberalism and governmentality: introduction*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
63. BELL, Vikki. *Governing childhood: neo-liberalism and the law*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
64. BELL, Vikki. *On metaphors of suffering: mapping the feminist political imagination*. «Economy and Society». Vol. 24, N° 4, 1995.
65. BENNETT, Tony. *Regulated restlessness: museums, liberal government and the historical sciences*. «Economy and Society». Vol. 26, N° 2, 1997.
66. BEVIS, Phil ; COHEN, Michèle ; KENDALL, Gavin. *Archaeologizing genealogy: Michel Foucault and the economy of austerity*. «Economy and Society». Vol. 18, N° 3, 1989.
67. BURCHELL, Graham, *Liberal government and techniques of the self*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
68. BURCHELL, Graham, *Peculiar interests: civil society and governing 'the system of natural liberty'*. En BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press, Chicago, 1991.
69. BURCHELL, David. *The attributes of citizens: virtue, manners and the activity of citizenship*. «Economy and Society». Vol. 24, N° 4, 1995.
70. CRUIKSHANK, Barbara. *Revolutions within: self-government and self-esteem*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
71. DONNELLY, Michael. *Foucault's genealogy of the human sciences*. En «Economy and Society». Routledge, Vol. 11, N° 4, 1982
72. DONZELOT, Jacques. *La promoción de lo social*. En «Economy and Society». Routledge, Vol. 17, N° 3, 1988.
73. DURRHEIM, Kevin; FOSTER, Don. *Technologies of social control: crowd management in liberal democracy*. «Economy and Society». Vol. 28, N° 1, 1999.
74. DUTTON, Michael. *Disciplinary projects and carceral spread: Foucauldian theory and Chinese practice*. «Economy and Society». Vol. 21, N° 3, 1992.
75. ERICSON, Richard, BARRY, Dean; DOYLE, Aaron. *The moral hazards of neo-liberalism: lessons from the private insurance industry* «Economy and Society». Vol. 29, N° 4, 2000.
76. GHERTNER, Asher *Calculating without numbers. Aesthetic governmentality in Delhi's slums*. «Economy and Society». Vol. 39, N° 2, 2010.
77. GORDON, Colin. *Governmental rationality: an introduction*. BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press, Chicago, 1991.

78. GRECO, Monica. *Psychosomatic subjects and the 'duty to be well'*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
79. HACKING, Ian. *Biopower and avalanche of numbers*. En «Humanities in Society», 5, 1982, pp. 279-295.
80. HACKING, Ian. *How should we do the history of statistics?* En BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «Foucault Effect. Studies in governmentality». Chicago Press, Chicago, 1991.
81. HINDESS, Barry. *Politics and governmentality*. «Economy and Society». Vol. 26, N° 2, 1997.
82. HINDLESS, Barry. *Liberalism, socialism and democracy: variations on a governmental theme*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
83. HUNT, Alan. *The governance of consumption: sumptuary laws and shifting forms of regulation*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 3, 1996.
84. HUNTING, Ian. *Personality as vocation. The political rationality of the humanities*. En GANE, Mike; JOHNSON, Terry. «Foucault's new domains». Routledge, London, 1993.
85. JOHNSON, Terry. *Expertise and State*. En GANE, Mike; JOHNSON, Terry. *Foucault's new domains*. Routledge, London, 1993.
86. LARNER, Wendy. *The legacy of the social: market governance and the consumer*. «Economy and Society». Vol. 26, N° 3, 1997.
87. LEVI, Ron. *The mutuality of risk and community: the adjudication of community notification statutes*. «Economy and Society». Vol. 29, N° 4, 2000.
88. MEURET, Denis. *Una genealogía política de la economía política* En «Economy and Society». Routledge, Vol. 17, N° 2, 1988.
89. MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. *Governing economic life*. «Economy and Society». Vol. 19, N° 1, 1989.
90. MITCHELL, Dean. *Governing the unemployed self in an active society*. «Economy and Society». Vol. 24, N° 4, 1995.
91. MITCHELL, Dean. *A genealogy of the government of poverty*. «Economy and Society». Vol. 21, N° 3, 1992.
92. MOORE, Dawn; VALVERDE, Mariana. *Maidens at risk: 'date rape drugs' and the formation of hybrid risk knowledges*. «Economy and Society». Vol. 29, N° 4, 2000.
93. MOTTIER, Véronique. *The politics of sex: truth games and the Hite Reports*. «Economy and Society». Vol. 24, N° 4, 1995.

94. NOVAS Carlos; ROSE, Nikolas. *Genetic risk and the birth of the somatic individual*. «Economy and Society». Vol. 29, N° 4, 2000.
95. O'FARRELL, Clare. *Foucault and the Foucauldians*. En «Economy and Society». Routledge, Vol. 4, N° 2, 1982.
96. O'MALLEY, Pat, ROSE, Nikolas; VALVERDE, Mariana. *Gubernamentalidad*. En «Astrolabio». N° 8, 2012.
97. O'MALLEY, Pat. *Experimentos en gobierno. Análíticas gubernamentales y conocimiento estratégico del riesgo*. «Revista Argentina de Sociología». Año 5 N° 8, 2007, pp. 151-171.
98. O'MALLEY, Pat. *Risk, Power and Crime Prevention*. «Economy and Society». Vol. 21, N° 3, 1992.
99. O'MALLEY, Pat. *Uncertain subjects: risks, liberalism and contract*. «Economy and Society». Vol. 29, N° 4, 2000.
100. O'MALLEY Pat, WEIR Lorna; SHEARING Clifford. *Governmentality, criticism, politics*. «Economy and Society». Vol. 26, N° 4, 1997.
101. O'Malley, Pat. *Governable catastrophes: a comment on Bougen*. «Economy and Society». Vol. 32, N° 2, 2003.
102. O'MALLEY, Pat. *Indigenous governance*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 3, 1996.
103. O'MALLEY, Pat. *Resilient subjects: uncertainty, warfare and liberalism*. «Economy and Society». Vol. 39, N° 4, 2010.
104. O'MALLEY, Pat; PALMER, Darren. *Post-Keynesian policing*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 2, 1996.
105. OSBORNE, Thomas. *On liberalism, neo-liberalism and the 'liberal profession' of medicine*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
106. OWEN, David. *Genealogy as exemplary critique: reflections on Foucault and the imagination of the political*. «Economy and Society». Vol. 24, N° 4, 1995.
107. PASQUINO, Pasquale *Michel Foucault (1926-1984): la Voluntad de Saber*. En «Economy and Society». Routledge, Vol. 15, N° 1, 1986.
108. PASQUINO, Pasquale. *Political theory of War and peace: Foucault and the history of modern political theory*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 1, 1993.
109. PASQUINO, Pasquale. *Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital – Police and the State of Prosperity*. En BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «Foucault Effect. Studies in governmentality». Chicago Press, Chicago, 1991.

110. PEARCE, Frank; TOMBS, Steve. *Hegemony, risk and governance: 'social regulation' and the American chemical industry*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 3, 1996.
111. PEARCE, Frank; VALVERDE, Mariana. *Introduction*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 3, 1996.
112. PROCACCI, Giovanna. *Social Economy and the Governrment of Poverty*. En BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press, Chicago, 1991.
113. ROBSON, Keith. *Governing Science and economic growth at a distance: accounting representation and the management of research and development*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 4, 1993.
114. ROSE, Nikolas. *Government, authority and expertise in advanced liberalism*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
115. ROSE, Nikolas. *Políticas de la vida. biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. UNIPE, La Plata, 2012.
116. ROSE, Nikolas. *Powers of freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
117. ROSE, Nikolas. *The death of the social? Re-figuring the territory of government*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 3, 1996.
118. SIGLEY, Gary. *Governing Chinese bodies: the Significance of studies in the concept of governmentality for the analysis of government in China*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 4, 1996.
119. SMITH, Alison; MINSON Jeffrey. *See under: discipline*. «Economy and Society». Vol. 26, N° 2, 1997.
120. STENSON, Kevin. *Beyond histories of the present*. «Economy and Society». Vol. 27, N° 4, 1998.
121. STENSON, Kevin. *Community policing as a governmental technology*. «Economy and Society». Vol. 22, N° 3, 1993.
122. TYLER Deborah; MCCALLUM, David. *Introduction*. «Economy and Society». Vol. 26, N° 2, 1997.
123. VALVERDE, Mariana *'Despotism' and ethical liberal governance*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 3, 1996.
124. VAN KRIEKEN, Robert. *Proto-governmentalization and the historical formation of organizational subjectivity*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 2, 1996.
125. WALTER, Ryan. *Governmentality accounts of the economy: a liberal bias?* «Economy and Society». Vol. 37, N° 1, 2008.



126. WALTERS, William. *The discovery of 'unemployment': new forms for the government of poverty*. «Economy and Society». Vol. 23, N° 3, 1994.
127. WEIR, Lorna. *Recent developments in the government of pregnancy*. «Economy and Society». Vol. 25, N° 3, 1996.

#### D.- Bibliografía secundaria. Artículos y monografías analíticas

128. ARRIBAS, Sonia; CANO, Germán; UGARTE, Javier (coordinadores). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. CSIC, Madrid, 2010.
129. CASSIGOLI, Isabel; SOBARZO Mario (editores). *Biopolíticas del Sur*. Editorial ARCIS, Santiago de Chile, 2010.
130. CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXIV N° 2, Primavera 2008.
131. CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
132. CASTRO, Edgardo. Giorgio Agamben. *Una arqueología de la potencia*. UNSAM, Buenos Aires, 2008.
133. CASTRO, Rodrigo. *Biopoder y nuevas formas de subjetividad*. En ALCÁNTARA, Manuel (editor). *Política en América Latina*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002.
134. DE MARINIS, Pablo. *Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (O un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)*. En RAMOS, Ramón; GARCÍA Fernando. «Globalización, riesgo, reflexividad». CIS, Madrid, 1999.
135. KARMY, Rodrigo. *Políticas de la En(x)carnación: Elementos para una Genealogía Teológica de la Biopolítica*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, con mención en filosofía moral y política. Universidad de Chile, 2010.
136. KARMY, Rodrigo. *Soberanía y bio-política: Notas para una política del gesto en el pensamiento de G. Agamben*. Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, con mención en filosofía moral y política. Universidad de Chile, 2005.
137. LEMM, Vanessa (editora). *Foucault: Biopolítica y Neoliberalismo*. Editorial UDP, Santiago de Chile, 2011.
138. MUSSETA, Paula. *Foucault y los anglo foucaultianos: una reseña del Estado y la gubernamentalidad*. En *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. UNAM, Vol LI, n° 205, Enero-abril 2009.
139. PAREDES, Diego. *El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben*. En MUNERA, Leopoldo (editor). «Normalidad y Excepcionalidad en la Política». UNC, Bogotá, Colombia, 2008.

140. RAULFF, Ulrich. *Interview with Giorgio Agamben –Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life*. En «German Law Journal», No. 5, Mayo 2004.
141. SACCO, Gialucca. *Entrevista con...* En *Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze*. Diciembre del 2004. Disponible en <http://rivista.ssef.it/site.php?page=20040308184630627&edition=2005-05-01>.
142. SALINAS, Adán. *Diagramas y biopoder. Discusiones sobre las sociedades de control*. En «Hermenéutica Intercultural», Universidad Católica Silva Henríquez, N° 20-21, Santiago de Chile, 2011/2012.
143. SALINAS, Adán. *Economía política y Biopoder. Foucault en Río de Janeiro, 1973-1974*. En «Fragmentos». N° 11, Sevilla, 2013.
144. SALINAS, Adán. *El campo de concentración: Una aproximación crítica a la propuesta de Giorgio Agamben*. TFM para optar al grado de Máster de estudios avanzados en Filosofía. Universidad Complutense de Madrid, 2011.
145. SALINAS, Adán. *El hombre empresa como proyecto ético político*. En «Hermenéutica Intercultural, Revista de Filosofía». UCSH, N° 18-19, Santiago de Chile, 2011.
146. SALINAS, Adán. *Usos y transformaciones de la noción de biopoder en los trabajos de Foucault: 1973-1979*. Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, con mención en filosofía moral y política. Universidad de Chile, 2010.
147. SÁNCHEZ, Rubén (editor). *Biopolítica y formas de vida*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
148. SNOEK, Anke. *Agamben's Foucault: An overview*. En «Foucault Studies», No. 10, Noviembre, 2010.

## E.- Economía política, postfordismo

149. AGLIETTA, Michel. *Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos*. Siglo XXI, Madrid, 1979.
150. ANSTEY, Frank. *Money Power*. Fraser & Jenkinsons, Melbourne, 1921.
151. ARRIGHI, Giovanni. *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Akal, Madrid, 1999.
152. ARRIGHI, Giovanni. *Las expansiones financieras en su perspectiva histórica mundial*. En «New Left Review». Akal, N° 5, Madrid, Noviembre-Diciembre, 2000.
153. ARRIGHI, Giovanni. *Las sinuosas sendas del capital. Entrevista de David Harvey*. En «New Left Review». Akal, Madrid, N° 56, Mayo-Junio, 2009.
154. BELTRÁN, Luis. *Historia de las doctrinas económicas*. Teide, Barcelona, 1989.

155. CHESNAIS, François. *La teoría del régimen de acumulación financiarizado: contenido, alcance e interrogantes*. En «Revista de Economía Crítica». nº 1. Abril de 2003.
156. COMITÉ ECONÓMICO Y SOCIAL EUROPEO. *Dictamen del Comité Económico y Social Europeo sobre "El crédito y la exclusión social en la sociedad de la abundancia" (2008/C 44/19)*. En «Diario Oficial de la Unión Europea». Bruselas. 16.2.2008
157. CORSANI, Antonella; DIEUAIDE, Patrick; LAZZARATO, Maurizio. (et al). *Le capitalismo cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel. Un programme de recherche*, MATISSE, Maison des Sciences Economiques, Paris, 2001. Disponible en <<http://matisse.univ-paris1.fr/capitalisme/>>
158. DENORD François. *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*. Démopolis, París, 2007.
159. DUBIEL, Ivo. *El proyecto prospectivo de los fisiócratas*. En «Revista Multidisciplina». Vol. 2, n °3, México DF, 1981.
160. DUMÉNIL, GÉRARD; LÉVY, DOMINIQUE. *Las finanzas capitalistas: relaciones de producción y relaciones de clase*. En CHESNAIS, François; DE BRUNHOFF, Suzanne; DUMENIL, Gérard (et al). «las finanzas capitalistas. Para comprender la crisis mundial». Herramienta, Buenos Aires, 2009.
161. FOURASTIÉ, Jean *La gran esperanza del siglo XX*. Luis Miracle, Barcelona, 1956.
162. FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2010.
163. HARVEY, David. *El nuevo imperialismo*. Akal, Madrid, 2007.
164. HARVEY, David. *El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión*. En LAYES, Colín; PANITCH, Leo (editores). «Socialist Register». CLACSO, Buenos Aires, 2005.
165. HILFERDING, Rudolf. *El capital financiero*. Tecnos, Madrid, 1985.
166. KAUTSKY, Karl. *FinanzKapital und Krisen*, 1911 Disponible en <<http://www2.cddc.vt.edu/marxists/deutsch/archiv/kautsky/1911/xx/finanzkapital.pdf>>.
167. LENIN, Vladimir. *Imperialismo, fase superior del capitalismo*. En «Obras Escogidas» Tomo V, Progreso, Moscú, 1973.
168. MODONESI, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*. CLACSO, Buenos Aires, 2010.
169. MOULIER-BOUTANG, Yann. *Le capitalisme cognitif. Le nouvelle grande transformation*. Editions Amsterdam, Paris, 2007.

170. MOULIER-BOUTANG, Yann. *Nouvelles frontières de l'économie politique du capitalisme cognitif*. En «Revue éclartS», N° 3, 2002. Disponible en <[http://people.ffii.org/~rmages/swpat/YMB\\_14\\_12\\_02.pdf](http://people.ffii.org/~rmages/swpat/YMB_14_12_02.pdf)>.
171. POLANYI, Carl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. La piqueta, Buenos Aires 1989.
172. SMITH, Adam. *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Valladolid, 1794.
173. VERCELLONE, Carlo. *La these du capitalisme cognitif: une mise en perspective historique et theorique*. En COLLETIS, Gabriel; PAULRE, Bernard. «Les nouveaux horizons du capitalisme. Pouvoir, valeur, temps». *Económica*, Paris, 2008.
174. VIRNO Paolo. *Entrevista*. En Austici, Abril 2001, p. 2. disponible en <[http://www.autistici.org/operaismo/virno/index\\_1.htm](http://www.autistici.org/operaismo/virno/index_1.htm)>
175. VVAA. *Vers Capitalism Cognitif*. L'Hartman, 2000.

## F.- Síntomas de una segunda recepción. Biopolítica y gubernamentalidad en el neoliberalismo

176. ACERO, Liliana. *Biocapital, Biopolitics and Biosocialities Reframing Health, Livelihoods and Environments with New Genetics and Biotechnology*. En HARCOURT Wendy. (ed). *Women Reclaiming Sustainable Livelihoods*. Palgrave Macmillan, Hampshire, 2014.
177. Corsani, Antonella; LAZZARATO Maurizio. *Le Gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*. Éditions Amsterdam, Paris, 2008.
178. Dardot, Pierre. *Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme*. *Raisons Politique*, N° 52, 2013.
179. DARDOT, Pierre; LAVAL Cristian. *La nueva Razón del mundo*. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Gedisa, Barcelona, 2013.
180. DONZELOT, Jacques. *Michel Foucault and liberal intelligence*. «Economy and Society». Vol. 37, N° 2, 2008.
181. GROS, Frédéric et al., *Introduction*, *Raisons Politique*, N° 52, 2013.
182. HABER, Stéphane. *Le néolibéralisme est-il une phase du capitalisme?* En *Raisons Politique*, N° 52, 2013.
183. HELMREICH, Stefan. *Species of Biocapital*. En *Science as Culture*. Vol 17, N° 4, 2008.
184. Laval, Christian ; VERGNE, Francis ; CLEMENT, Pierre ; DREUX, Guy. *La nouvelle école capitaliste*. Paris, La Découverte, 2011
185. LAVAL, Christian. *La escuela no es una empresa. El ataque neoliberal a la enseñanza*. Barcelona. Paidós, 2004.

186. LAZZARATO, Maurizio. *Biopolítica/Bioeconomía*. En «Multitudes» n° 22, Otoño, 2005.
187. Lazzarato, Maurizio. *Naissance de la biopolitique, à la lumière de la crise*. En *Raisons Politique*, N° 52, 2013.
188. LAZZARATO, Maurizio. *Neoliberalism in Action Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social*. «Theory, Culture, Society», Vol 26, n°6, 2009.
189. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
190. LEMKE Thomas. *'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality*. «Economy and Society». Vol. 30, N° 2, 2001.
191. LENTZOS, Filippa; ROSE, Nikolas. *Governing insecurity: contingency planning, protection, resilience*. «Economy and Society». Vol. 38, N° 2, 2009.
192. MITCHELL, Dean. *Liberal government and authoritarianism*. «Economy and Society». Vol. 21, N° 1, 2002
193. RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*. En «BioSocieties» London School of Economics and Political Science, n° 1, 2006, 195–217.
194. RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Introduction*. En RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas, (eds.) *The Essential Foucault: Selections From the Essential Works of Foucault, 1954-1984*. New Press, New York, 2003.
195. RAHAMAN, Mizanur. *Biotechnology, Neoliberal Politics of Life and the Spirit of Biocapital*. En «Social studies of science», 2011.
196. RAJAN, Kaushik. *Biocapital. The constitution of postgenomic life*. Duke, University Press, 2006.
197. ROSE, Nikolas. *Commerce vs. the commons: Conflicts over the commercialisation of biomedical knowledge*. En Swee-Hock, Saw; Quah, Danny. *The Politics of knowledge*. ISEAS, Singapore, 2009.
198. ROSE, Nikolas. *Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital*. En «Social Theory & Health». Vol. 5, N° 1. pp 3–29. 2007.
199. ROSE, Nikolas. *Will biomedicine transforme society?* Working paper 1. LSE, London 2008.
200. ROSE, Nikolas; NOVAS, Carlos. *Biological citizenship*. En ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen J, (eds.) *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Blackwell Publishing, Oxford, pp. 439-463. 2004.
201. TAYLAN, Ferhat. *L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale*. *Raisons Politique*, N° 52, 2013.

202. VALVERDE, Mariana. *Police science, British style: pub licensing and knowledges of urban disorder*. «Economy and Society». Vol. 32, N° 2, 2003.

## G.- Discusiones específicas y contextualización

203. ABRAHAM, Tomás. *Los senderos de Foucault*. Nueva visión, Buenos Aires, 1989.

204. AMANN, Jürg. *El comandante*. Rocaebbooks, Barcelona, 2011.

205. ARECO, Macarena. *Más allá del sujeto fragmentado: las desventuras de la identidad en Ygdrasil de Jorge Baradit*. En «Revista Iberoamericana». Vol. LXXVI, Núm. 232-233, Julio-Diciembre 2010.

206. AUDIER Serge. *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*. Le Bord de l'eau, Latresne, 2008.

207. BADIOU, Alain. *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*. En «Eikasia. Revista de Filosofía», N° 3 (Marzo, 2006).

208. BATAILLE, Georges. *El problema del Estado*. En «El Estado y el problema del fascismo» Pretextos, Valencia, 1993.

209. BATAILLE, Georges. *La estructura psicológica del fascismo*. En «El Estado y el problema del fascismo». Pretextos, Valencia, 1993.

210. BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, 1996.

211. BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Taurus, Madrid, 1979.

212. BAUDIN, Louis. *L'Aube d'un Nouveau Liberalisme*. Genin. París. 1953.

213. BOFF, Leonardo. *La Trinidad, la Sociedad, y la Liberación*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1987.

214. BORKIN, Joseph. *The Crime and Punishment of IG Farben*. Versión electrónica disponible en [http://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/sociopol\\_igfarben02.htm](http://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/sociopol_igfarben02.htm)

215. BORÓN, Atilio. *Imperio e Imperialismo: Una lectura Crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. CLACSO, Buenos Aires, 2002.

216. CACCIARI, Massimo. *Lo impolítico nietzscheano*. En «Desde Nietzsche, tiempo, arte, política». Biblos, Buenos Aires, 1994.

217. CAMPILLO, Antonio. *Introducción*. En BATAILLE, Georges. «El Estado y el problema del fascismo». Pretextos, Valencia, 1993.

218. CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: Interrogantes de la arqueología del saber*. Biblos, Buenos Aires, 1995.

219. CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de Arena*. LOM, Santiago de Chile, 2008.

220. CASTRO, Rodrigo. *Michel Foucault y la genealogía de la ética*. En «Hermenéutica Intercultural», Revista de Filosofía. UCSH, N° 13, Santiago de Chile, 2004.
221. COMBES, André. *La francmasonería jacobina y revolucionaria*. En FERRER, José Antonio. «Masonería, revolución y reacción». Instituto alicantino Juan Gil-Albert, Instituto de estudios e investigaciones masónicas de Paris, Alicante-Paris, 1990.
222. COUTEL, Charles. *Condorcet instituir al ciudadano*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2005.
223. DELADURANTAYE, Leland. *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford University Press, Stanford, 2009.
224. DELEUZE, Gilles. *¿Qué es un acto de creación?* En DELEUZE, Gilles. *Dos regímenes de locos*. Pre-textos, Valencia, 2008.
225. DELEUZE, Gilles. *Carta a un crítico severo*. En «Conversaciones». Pre-textos, Valencia, 1995.
226. DELEUZE, Gilles. *Control y Devenir*. En «Conversaciones». Pre-textos, Valencia, 1995.
227. DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Ediciones Jucar, Barcelona, 1988.
228. DELEUZE, Gilles. *Entrevista sobre Mil mesetas*. En «Conversaciones». Pre-textos, Valencia, 1995.
229. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987.
230. DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de Control*. En «Conversaciones». Pre-textos, Valencia, 1995.
231. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia, 2004
232. DENORD, Francois. *Aux origines de néolibéralisme en France; Louis Rougier et le colloque Walter Lippmann de 1938*. En «Le Mouvement social», 2001, N° 195, pp. 9-34.
233. DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano; Volumen I 2001-2002*. Manantial, Buenos Aires 2010. GALINDO, Alfonso. *Teología política versus comunitarismos impolíticos*. En «Res pública. Revista de filosofía política». N° 6, 2000.
234. DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo Otro*. Cátedra, Madrid, España. 1982.
235. DOSTALER, Gilles. *Le libéralisme de Hayek*. Editorial La Découverte, París 2001.
236. ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Trotta, Madrid, 1996.
237. FONTELA, Emilio (ed.) *Brasil y la economía social de mercado*. Editorial: Universidad de Extremadura. Extremadura, 2005.

238. GOLDSCHMIDT, Nils: *Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard: Social Market Liberalism*, Freiburg discussion papers on constitutional economics, No. 04/12, 2004.
239. HARDT, Michael. *La sociedad mundial de control*. En «Gilles Deleuze una vida filosófica». Ebook editado por Euphorion/Sé Cauto, Medellín-Cali, 2006.
240. HARTWELL, Ronald Max. *A history of the Mont Pelerin Society*. Liberty Fund, Indianapolis, 1995.
241. HARVEY, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Akal, Madrid, 2009.
242. HAYEK, Friedrich. *Estudios de filosofía, política y economía*. Unión Editorial, Madrid, 2007.
243. HOLLERICH, Michael. *Catholic Anti-Liberalism in Weimar: Political Theology and its Critics* En KAPLAN, Leonard; KOSHAR, Rudy. «The Weimar Moment: liberalism, political theology and law». Lexington, Maryland, 2012.
244. LABICA, Georges. *Robespierre una política de la filosofía*. El Viejo Topo, Barcelona, 2005.
245. LOVECCHIO, Chiara. *El cuerpo coro de voces*. En «HYBRIS, Revista de Filosofía». CENALTES. Nº 1, Santiago de Chile, 2009.
246. LUHMANN, Nikolas *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Alianza, México DF, 1991.
247. LUHMANN, Nikolas. *Función y causalidad*. En «Ilustración sociológica y otros ensayos». Sur, Buenos Aires, 1973.
248. LUHMANN, Nikolas. *Introducción a la teoría de sistemas*. Universidad Iberoamericana, México DF, 1996.
249. MATURANA, Humberto. VARELA, Francisco. *De Máquinas y seres vivos*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1972.
250. MEJÍA, Óscar; TICKNER, Arlene. *Hacia una teoría del Estado democrático en América Latina*. En «Revista Colombia Internacional», nº 16, 1991, pp. 35-44.
251. MOREY, Miguel. *La cuestión del método*. En FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del Yo*. Paidós, Barcelona, España. 1996.
252. MOUFFE, Chantal. *Antagonismo y hegemonía La democracia radical contra el consenso neoliberal*. En VVAA. «Pensar desde la izquierda». Errata naturae, Madrid, 2012.
253. MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós, Barcelona, 1999.
254. NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Arena, Madrid, 2003.
255. NANCY, Jean-Luc. *El sentido del Mundo*. La Marca, Buenos Aires, 2002.



256. NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. LOM, Santiago de Chile, 2000.
257. NANCY, Jean-Luc. *La desconstrucción del cristianismo*. La Cebra, Buenos Aires, 2006.
258. NAWROTH, Edgar. *Die Social-und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus*. Kerle. Heilderberg. 1961.
259. NEGRO, Dalmacio. *En torno a la teología Política*. En *Revista Colección*. Año VI, N° 10, Madrid, 2000.
260. NICHTWEIß, Barbara. *Analogías y oposiciones. Los Tratados teológicos de Erik Peterson en la perspectiva de la relación Iglesia-Estado*. En «COMMUNIO». III Época, Año 25, Octubre-Diciembre, 2003.
261. NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Herder, Freiburg, 1994.
262. PARDO, José Luis. *Máquinas y componendas*. En LÓPEZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo. (editores). «*La impaciencia de la libertad*». Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
263. PÉREZ, María Lilia. *La noción de 'espíritu' en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber*. En «Sociológica». N° 59, México, Septiembre-Diciembre, 2005, pp. 27-59. Disponible en <<http://www.redalyc.org/pdf/3050/305024736004.pdf>>
264. PETERSON, Erik. *Cristo como Imperator*. En «Tratados teológicos». Cristiandad, Madrid, 1966.
265. PETERSON, Erik. *El Monoteísmo como problema político*. En «Tratados teológicos». Cristiandad, Madrid, 1966.
266. PETERSON, Erik. *Epistolario con Adolfo Harnack*. En «Tratados teológicos». Cristiandad, Madrid, 1966.
267. PETERSON, Erik. *La Iglesia*. En «Tratados teológicos». Cristiandad, Madrid, 1966.
268. RABINOW, Paul. *Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality*. Essays on the Anthropology of Reason. Princeton University Press: West Sussex, pp. 91-111, 1996.
269. RAHNER, Karl. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en Mystenum Salutis II*. Cristiandad, Madrid, 1977.
270. RESTREPO, Eduardo. *Cuestiones de método: 'eventualización' y problematización en Foucault*. En «Revista Tabula Rasa». N° 8, Bogotá, 2008.
271. REVEL, Judith. *Le Vocabulaire de Michel Foucault*. Ellipses, Paris, 2002.
272. ROSEMAN, Mark. *La villa, el lago, la reunión. La conferencia de Wansee y la solución final*. RBA, Barcelona, 2002

273. SALINAS, Adán. *¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?, aproximación ético política a Gilles Deleuze*. En «Hermenéutica Intercultural, Revista de Filosofía». Nº 12, UCSH, Santiago de Chile, 2002-2003.
274. SALINAS, Adán. *Toque. A propósito de la noción de sentido en J. L. Nancy*. En «HYBRIS, Revista de Filosofía». Nº 1, CENALTES, Santiago de Chile, 2009.
275. SCHMITT, Carl. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. En «Teología política». Trotta, Madrid, 2009.
276. SCHMITT, Carl. *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. En «Teología política». Trotta, Madrid, 2009.
277. SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. En ORESTES, Héctor (compilador). «Carl Schmitt: Teólogo de la política» Fondo de Cultura económica, México DF, 2001.
278. SIBILIA, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. FCE, Buenos Aires, 2005.
279. SPENCER, Herbert. *The Man Versus the State*. Watts. London, 1950.
280. SYED, Anwar Hussain. *Walter Lippmann's philosophy of international politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1963.
281. VVAA. *Travaux du Centre International d'études pour la rénovation du libéralisme. Le Colloque Lippmann*, Librairie Medicis, 1939.
282. ZANOTTI, Gabriel. *Antropología filosófica cristiana y economía de mercado*. Unión editorial, Madrid, 2011.