

El cuerpo como nueva superficie de inscripción de la política: Michel Foucault y la biopolítica

The body as a new inscription surface for politics: Michel Foucault and biopolitics

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

jmartinh@uc.cl

DOI: <https://doi.org/10.24197/st.1.2018.27-42>

RECIBIDO: 25/07/2017

ACEPTADO: 25/09/2017

Resumen: Este artículo busca mostrar que el uso del concepto de "biopolítica" por parte de Michel Foucault tiene algunas diferencias con el concepto originario, que por cierto no fue creación del pensador francés. Una de las características fundamentales de la biopolítica analizada por Foucault radica en la convergencia de varias nociones, aparentemente inconexas, pero con un elevado potencial de generar un entramado sociopolítico. Para Foucault, la descripción genealógica de conceptos como "técnica", "soberanía", "gobierno", etc. es la descripción genealógica de una ontología del presente, en la cual el cuerpo aparece como sujeto privilegiado de las nuevas configuraciones del poder.

Palabras clave: biopolítica; poder; sociedad; gubernamentalización; cuerpo.

Abstract: The purpose of this article is to show that the use of the concept of "biopolitics" by Michel Foucault has some differences with the original concept, which certainly was not the creation of the French thinker. One of the fundamental characteristics of the biopolitics analyzed by Foucault lies in the convergence of several notions, apparently unrelated, but with a high potential to generate a sociopolitical framework. For Foucault, the genealogical description of concepts such as "technique", "sovereignty", "government", etc. means the genealogical description of an ontology of the present, in which the body appears as the privileged subject of the new configurations of power.

Keywords: biopolitics; power; society; governmentalization; body

1. INTRODUCCIÓN: MICHEL FOUCAULT Y LA BIOPOLÍTICA COMO CONCEPTO CENTRÍPETO

Uno de los conceptos que mejor sintetiza la sorprendente convergencia de nociones aparentemente tan dispares como “cuerpo”, “tecnología”, “poder”, “sociedad”, es el de biopolítica. A su vez, uno de los autores que más ha explorado las implicancias de esta noción, es Michel Foucault. Por cierto, el concepto de *biopolítica* empleado por Foucault pertenece a la etapa de madurez de su pensamiento; es en ese contexto donde el mismo es explícitamente empleado. No obstante, esta noción se inscribe en una misma unidad de inspiración que se observa desde muy temprano en su obra. Ahora bien, esa unidad de inspiración no debe ocultar el hecho de que sus reflexiones tienen a menudo un carácter bastante fragmentario que hace difícil el rastreo historiográfico de sus ideas. De ahí la dificultad de abordar directamente la noción de *biopolítica*, como si ella tuviera un claro tratamiento sistemático en sus escritos. Esto hace necesario un cierto camino de rodeo que permita la intelección de este concepto en toda su riqueza que, por cierto, no es poca. Este camino o método tendrá cuatro puntos esenciales. En primer lugar, será preciso delinear el contexto general donde el término biopolítica alcanzará su significación. Para ello, la referencia al Estado resulta fundamental. El Estado será analizado como una institución política inspirada en el pastorado cristiano. En segundo término, Michel Foucault analiza un modo muy específico de ejercicio del poder por parte del Estado: la *gubernamentalidad*. Hay aquí algunas coincidencias interesantes con Hannah Arendt; en efecto, aquí es tratado el modo como la economía pasa a transformarse en asunto de interés político y, sobre todo, Michel Foucault introduce el concepto-puente que le permitirá referirse a la biopolítica: el concepto de *población*. En tercer lugar, examinaré la particular sinergia entre poder y saber, es decir, de qué modo, bajo las exigencias de la lógica interna de funcionamiento del Estado, se articula todo un universo epistemológico (y de “tecnologías”, dirá Foucault) concernido directa o indirectamente con el gobierno de las conductas humanas, no ya con un fin soteriológico, ni siquiera ético. Esto conduce finalmente, en cuarto lugar, a la configuración de la *biopolítica* como hecho esencialmente contemporáneo, impensable sin la aparición de la *población* como su objetivo primordial. La conclusión ratificará la necesidad de resignificar una tarea intelectual que permita proporcionar una explicación más actualizada, tal vez más exhaustiva, de la realidad práctico-política que nos interpela. No pretendo que el concepto foucaultiano de biopolítica sea la única vía de acceso a esa nueva realidad, y por eso también deberé señalar sus limitaciones. No obstante, si consigo, por lo menos, llamar la atención acerca de la urgencia de nuevos conceptos capaces de satisfacer las carencias de una razón política que

parece haber perdido contacto vital con su universo de reflexión, este escrito habrá cumplido con su objetivo.

2. EL ESTADO Y EL PODER PASTORAL

El Estado es una nueva realidad política que comienza a desarrollarse a partir del siglo XVI y la mayor parte de las veces se lo considera como una institución que ignora a los individuos, cuidando sólo de los intereses de la totalidad, o por lo menos, de una clase de ciudadanos. Si bien este punto de vista no deja de tener su verdad, Foucault señala que además de esta función “totalizadora”, el Estado cumple también un papel individualizante. Es más, nunca había existido, en el interior de una sola estructura política, una combinación tan compleja de técnicas de individualización y totalización.

El modo como el Estado occidental moderno ha logrado transformarse también en un agente individualizador debe mucho al cristianismo. Se trata de la instrumentación de una técnica de poder que Foucault denomina “poder pastoral”.

¿Cómo describe Foucault el poder pastoral y su extrapolación al ámbito de esa nueva realidad política que es el Estado? Generalmente se considera que el cristianismo dio lugar a una ética fundamentalmente diferente de la predominante en el mundo antiguo; los análisis que se hacen de aquél suelen concentrarse en este aspecto de renovación moral introducida por el seguimiento de la persona de Cristo. Lo que no es frecuente observar, son las nuevas relaciones de poder que esta religión introduce en la cultura de Occidente. Estas relaciones de poder novedosas surgen del hecho de que *el cristianismo es la única religión que ha logrado organizarse como una iglesia* (Terán, 1995, p. 172), es decir, como una institución dentro de la cual rigen ciertos vínculos muy específicos de interrelación jerárquica, aunque Foucault reconoce que todos los aspectos de esta institución están ordenados hacia un fin soteriológico ultramundano.

En el cristianismo, el lazo con el pastor es individual, de sumisión personal. La obediencia se presta, menos por un convencimiento racional o por la conformidad a la ley, que por el hecho de tratarse de la voluntad del pastor. Es en el régimen pastoral donde la obediencia aparece en toda su dimensión de virtud, frente a su carácter de simple medio en el pensamiento griego. Una vez más, insiste Foucault, esta relación de obediencia y de sumisión a la voluntad del pastor en el cristianismo, supone un conocimiento exhaustivo y, naturalmente, individualizante de las ovejas. Con el objeto de asegurar este conocimiento personal, el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que ya funcionaban en el mundo helénico: el examen y la dirección de conciencia. Pero una de las novedades más importantes del cristianismo en el seno de la civilización grecorromana, fue la “organización de un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión a otra persona” (Foucault, 1996, p. 116). Foucault insiste en que este

modo de concebir la vida introducido por el cristianismo tiene su inspiración más importante en la certeza de que la vida verdadera está más allá de la historia, y que todas estas técnicas de examen, de confesión, de obediencia y de dirección de conciencia, tienen una finalidad, la de que el individuo renuncie al mundo y a sí mismo para alcanzar, mediante esta mortificación, la verdadera plenitud en el otro mundo, en un contacto cara a cara con Dios. Por cierto, esta economía de la salvación implica la introducción de unas categorías de pensamiento inimaginables por griegos y romanos, unas categorías que no parecen tener ninguna relación con las categorías políticas de la ciudad. Por eso, “nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos -el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño- en eso que llamamos los Estados modernos” (Foucault, 1996, p. 117).

Esta institución, sostiene Foucault, ha perpetrado en nuestros tiempos una serie de aberraciones en el ejercicio de su poder, pero la pregunta esencial es si ellas obedecen a excesos o bien es la misma racionalidad política específica del Estado la que no puede evitarlas. Hay un rasgo sintomático de éste que induce a acoger la segunda alternativa: el Estado siempre fue muy consciente de su propia racionalidad y de su singularidad como institución política. Hasta podría decirse que su nacimiento ya viene acompañado de dos elementos esenciales a su estructura, *la razón de Estado y la policía*.

A pesar del desprestigio contemporáneo del primero de los dos elementos, y del acotamiento a cuestiones de mantenimiento del orden público y de la disciplina del segundo, lo cierto es que tanto la razón de Estado como la policía definieron la naturaleza del Estado desde su aparición en Occidente, afirma Foucault. Sobre la razón de Estado, los estudios de Meinecke eximen de abordar nuevamente el asunto. En cuanto a la policía como instrumento específico del Estado moderno, las investigaciones no abundan.

Los autores de los siglos XVI y XVII entienden por “policía” algo muy distinto a lo que nosotros entendemos hoy. Por “policía”, “ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado” (Foucault, 1996, p. 127).

De hecho, recuerda Foucault, en Alemania se enseñaba la ciencia de la administración con el título de *Polizeiwissenschaft*.

Ahora bien, la novedad que aparece con von Justi es su insistencia en una noción que iría volviéndose cada vez más importante a medida que se desarrollaba el Estado: *la población*. El objeto de la policía es la población, esto es, el grupo de individuos que vive en un área determinada. Así entonces, una de las dimensiones fundamentales del poder del Estado es *el cuidado de la población*, aspecto que ha sido olvidado en la mayor parte de los estudios sobre la política moderna que insisten más bien en los aspectos jurídicos de esa nueva institución.

De ahí entonces la necesidad y la urgencia de advertir que el poder efectivo en nuestras sociedades ya no puede ser analizado con meras categorías jurídicas, pues el mismo apela a nuevos procedimientos “que funcionan no ya por el derecho, sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan al Estado y sus aparatos” (Foucault, 1996, p. 109).

El cuidado de la población, para volver a nuestro asunto, en un contexto fundamentalmente secular, implica una concentración de la acción de gobierno sobre los aspectos biológicos de la vida: los cuerpos, sus enfermedades, nacimientos, muertes, distribución territorial. Es el acta de nacimiento de la “estadística”, la ciencia del Estado, cuyo brazo práctico ejecutor es la policía. En “La politique de la santé au XVIIIe siècle”, Foucault define a la policía como “el conjunto de los mecanismos por medio de los cuales son asegurados el orden, el crecimiento canalizado de las riquezas y las condiciones de mantenimiento de la salud” (Monod, 1997, p. 49).

Es muy importante señalar la injerencia estatal en la salud de la población porque esto permite la entronización de la medicina como autoridad social; estamos frente a una medicalización de la ciudad. Esta noción amplia de “policía” encuentra su eco en Francia con la medicina urbana que se ocupaba cada vez más del control sanitario de las poblaciones y del cuidado de la “salud pública”. En Inglaterra se ve operar esta medicalización en favor de los pobres y de los trabajadores con el objetivo de hacerlos más aptos para el trabajo y menos peligrosos para las clases más pudientes. En Alemania, la medicalización perseguía más bien el objetivo de preservar la fuerza militar de la nación. De cualquier forma, tanto si el interés era económico o militar, lo cierto es que el cuidado de la “fuerza física” es el objetivo principal de este nuevo interés del Estado por los cuerpos de los ciudadanos y rige más o menos hasta mediados del siglo XX. En medio de la segunda guerra mundial (1942), la situación comienza a invertirse en Inglaterra con el plan Beveridge. Nace entonces la idea de un “derecho a la salud”, la cual es una de las matrices del Estado-providencia europeo de la postguerra. Ya no se trata del individuo al servicio del Estado, sino del Estado al servicio del individuo en buena salud (Monod, 1997, p. 51). De todos modos, y a pesar de esta inversión, los términos de la situación siguen siendo los mismos: el Estado debe ocuparse de los cuerpos de los ciudadanos, ya sea para ayudarlos (y a veces obligarlos) con sus problemas de salud y enfermedad mediante los sistemas de salud pública (erradicación de epidemias y de focos de morbilidad, prolongación de la esperanza de vida, descenso de la mortalidad infantil, etc.), ya sea para exigir de ellos ciertas prácticas vinculadas con los asuntos poblacionales.

Por cierto, esta progresiva preocupación por la salud es paralela a una lenta metamorfosis de los valores: la salud ocupará en el Estado contemporáneo el puesto que antes ocupaba la salvación. J-C. Monod (1997, p. 52) observa que Foucault expresaba a menudo esta idea citando a un historiador que habría afirmado en 1860:

“En nuestros días, la salud ha reemplazado a la salvación” (“De nos jours, la santé a remplacé le salut”).

De todos modos, es muy importante notar que esta substitución de los sacerdotes por los terapeutas implica también la aparición de un nuevo “poder moral”, pero armado esta vez de la autoridad de la ciencia médica y de una serie de saberes subsidiarios de la medicina. Desde fines del siglo XVIII, afirma Foucault, una de las grandes funciones de la medicina psiquiátrica, psicopatológica y neurológica, por ejemplo, ha sido precisamente la de tomar el relevo de la religión y reconvertir el pecado en enfermedad; es lo que sucede, por ejemplo, con la homosexualidad y el onanismo (Monod, 1997, p. 52). Cabe recordar que el señalamiento de estas “disfunciones” de la medicina, no implica de ningún modo para Foucault que él estuviese pensando en alguna forma de prohibir a esta ciencia su injerencia en el dominio de la salud pública. Foucault no deja de ver las enormes ventajas de contar con dispositivos institucionales que aseguren la promoción general de la salud. Monod (1997, p. 54) recuerda que en sus conferencias en Brasil, si bien Foucault se interroga sobre estos excesos de la medicina politizada que la llevan a ejercer un papel de control social y de normalización de las poblaciones, no es menos cierto que se muestra preocupado por encontrar el modo de transferir los indiscutibles adelantos preventivo-terapéuticos de la medicina contemporánea a las regiones sub-medicalizadas del mundo, donde todavía muere gente por epidemias o enfermedades ya erradicadas de Europa.

El Estado entonces, es una nueva realidad política institucionalizada que ejerce un poder pastoral sobre los ciudadanos, apoyándose en buena medida sobre una recategorización políticamente relevante de la medicina. Esta forma novedosa del poder implica también la reconsideración de los ciudadanos como “población”, un concepto sobre el que será preciso detenerse someramente.

3. LA GUBERNAMENTALIDAD

Este es el título de una exposición realizada por Foucault en el Collège de France en enero de 1978. El tema de ese curso fue “la génesis de un saber político que habría de colocar, en el centro de sus preocupaciones, la noción de población y los mecanismos susceptibles de asegurar su regulación” (Foucault, 1983, p. 233).

Una tesis realmente provocativa que Foucault avanza en ese curso está referida a la idea misma de gobierno, a la cual se subordina ese mismo saber político anunciado como tema. Una investigación histórica acerca de los medios utilizados para asegurar el gobierno de los hombres arroja como resultado que, ni en las sociedades griegas ni en las romanas, el ejercicio del poder político podría asimilarse a lo que nosotros, que vivimos bajo la sombra del Estado, entendemos como “gobierno”, es decir, “aquella actividad que procura dirigir a los individuos a

lo largo de toda su vida, colocándolos bajo la autoridad de una guía responsable de lo que hacen y de lo que les ocurre” (Foucault, 1983, p. 233).

El modo paradigmático de gobierno es el familiar. Recordemos que el buen gobierno de la familia es el objeto de una parte del saber de gobierno: la economía. Foucault emplea el término en el sentido aristotélico clásico de “gobierno de la casa”, o más exactamente en la acepción utilizada por algunos tratadistas más o menos contemporáneos de Maquiavelo. Así por ejemplo, para La Mothe Le Vayer, afirma Foucault, en un texto del siglo XVII, existen tres tipos de gobierno que se refieren cada uno a una ciencia o reflexión particular. Ellos son el gobierno de sí mismo, referido a la moral, el arte de gobernar una familia convenientemente, referido a la economía, y la ciencia del buen gobierno del Estado, referido a la política. Si bien La Mothe indica claramente que la política es diferente de la economía y la moral, el arte de gobierno requiere siempre una continuidad esencial entre los tres niveles.

Esta doctrina es para Foucault claramente antimachiavélica desde el momento en que no hay solución de continuidad entre las tres dimensiones del arte gobernar; el Príncipe en el que piensa La Mothe, a diferencia del príncipe maquiavélico, no queda separado del resto, sino que, por el contrario, si quiere gobernar bien debe primero saber gobernarse a sí mismo, luego a su familia, sus bienes y su patrimonio, y solamente al final será capaz de gobernar bien el Estado. Esta es la razón por la cual La Mothe escribe para el Delfín un tratado de moral, uno de economía, y finalmente uno de política, para que sean aprendidos en los momentos correspondientes de la vida.

El elemento central que vincula entre sí estas tres dimensiones del arte de gobernar, es para Foucault el gobierno de la familia, esto es, la economía:

“El arte de gobernar, tal como aparece en toda esta literatura debe corresponder esencialmente a la demanda de cómo introducir la economía, es decir, el modo de dirigir correctamente los individuos, los bienes, las riquezas, en el interior de la familia, cómo hacer un buen padre capaz de dirigir a la mujer, a los hijos, a la servidumbre, etc., que sepa hacer prosperar la fortuna de la familia. Cómo introducir pues esta atención meticulosa, este tipo de relación del padre con su familia en el interior de la gestión del Estado” (Foucault, 1991, p. 14).

El arte de gobernar es así el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía. La evolución posterior del término “economía” para designar lo que hoy nosotros entendemos por él, es decir, no ya una de las especies de gobierno, sino un nivel de la realidad, no lo despojó de su matriz esencial. El gobierno político pasa a ser “una recta disposición de las cosas y de su cuidado para conducir las a un fin conveniente”, según la definición de La Perrière, citada por Foucault.

Así pues, en la interacción de la economía, entendida ahora no como el gobierno de la familia sino como un nivel de realidad, y de la población, el gobierno ha encontrado un campo específico de acción y reflexión política fuera del marco jurídico de la soberanía. La misma ciencia estadística se convertirá en uno de los factores técnicos principales de esta nueva técnica del poder. La estadística descubre una especie de ley de los grandes números; en efecto, existen regularidades poblacionales perfectamente identificables tales como el número de muertos, enfermos, etc. Puede observarse también que la población, debido a su aglomeración, muestra un comportamiento de conjunto irreducible al de las familias, comportamiento que produce efectos económicos específicos. En esta sutil transmutación, la familia comienza a desaparecer como modelo de gobierno para pasar a ser un elemento de la población. Sin embargo, sostiene Foucault, esta reubicación de la familia como un elemento de la población, coincide con su nuevo papel de instrumento privilegiado de su gobierno. Cuando el gobierno desea obtener algo de la población en lo referido a sus comportamientos, al consumo, etc., tiene que pasar a través de la familia. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la familia aparecerá plenamente en esta dimensión instrumental respecto de la población, como puede verse, por ejemplo, en las campañas sobre la mortalidad, el matrimonio, las vacunaciones, etc. Así pues, todo lo relativo a las “políticas de población” tiene en la familia a su instrumento privilegiado.

En todo caso, la población es ahora el blanco principal de la acción de gobierno, definitivamente adscrita a lo relativo al Estado. Esta acción de gobierno, o el *gobierno* a secas, ya no se refiere a una acepción principal aplicable a distintos niveles de realidad, es decir, al gobierno de los niños, de las almas, de las familias o de los enfermos. Dicho de otro modo, el gobierno ya no consiste simplemente en llevar algo a su fin, entendiendo este fin esencialmente como el bien común. El gobierno tiene, desde la consolidación del Estado, una acepción mucho más restringida:

“Empleando ahora el sentido restringido de la palabra gobierno, se podría decir que las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, vale decir elaboradas, racionalizadas y centralizadas en la forma o bajo los auspicios de las instituciones del Estado” (Terán, 1995, p. 186).

La población permite entonces la aparición de una nueva ciencia: la “economía política”.

Ahora bien, una tentación de quienes desean sacudirse el yugo del Estado es la de atribuirle una importancia que, bien vistas las cosas, éste no tiene. El Estado ha sido sobrevalorado también por parte de sus defensores y ha sido convertido en algo absolutamente esencial. Pero lo más probable es que éste no haya tenido a lo largo de su historia esa individualidad o esa clara identidad que se le atribuye; en

realidad, el Estado “no es más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más limitada de lo que se cree” (Terán, 1995, p. 186).

Esta última acotación de Foucault es importante pues permite enfocar la historia política, o por lo menos la historia del “gobierno”, desde otro ángulo: no se trata de investigar cómo la sociedad ha sido estatizada, sino más bien cómo *el Estado ha sido “gubernamentalizado”*.

Todo un universo de saber, especialmente orientado por la ciencia económica en su aplicación a la población, esto es, la economía política, se desarrollará a partir de esta nueva configuración del poder. No entraremos en la tesis más amplia acerca de la esencial correlación establecida por Foucault entre la conformación de cualquier tipo de saber y las relaciones de poder que lo sustentan. Nos concentraremos más bien en el tipo de saber o conocimiento cuya relación con el ejercicio del poder es más directa e inmediata, como es el caso de las ciencias derivadas de la economía política. Rouse (1999, pp. 103-104) escribe: “Aun cuando Foucault no emplea la expresión ‘soberanía epistémica’, no es difícil ver que existe un paralelo muy cercano dentro de la epistemología con el tema de la reflexión política acerca de la soberanía, tal como Foucault la entiende. Recordemos los elementos principales de la soberanía política: es un régimen unitario que representa su legitimidad mediante la ley, establecido en una posición imparcial por encima de los conflictos particulares, corroborado mediante intervenciones discontinuas tendientes a suprimir la ilegitimidad. Así como el poder soberano se establece por encima de todos y resuelve los conflictos entre los poderes que le están sujetos, la soberanía epistémica es el punto de vista que está por encima de las disputas entre pretensiones de verdad que compiten entre sí. La soberanía epistémica constituye el conocimiento como una red unificada (o consistentemente unificable) de verdades que pueden ser extraídas del flujo de afirmaciones conflictivas. Ellas son legitimadas como verdades por los preceptos del método racional, que es el subrogante de la ley [...]. Foucault tiene la misma doble objeción contra este concepto de soberanía epistémica que tiene contra la soberanía política. Por una parte, este concepto de conocimiento pasa por alto las microprácticas por medio de las cuales son producidos los candidatos particulares al conocimiento y sus objetos (esta red de microprácticas es paralela a lo que Foucault había llamado en anteriores trabajos una ‘formación discursiva’) [...]. Por otra parte, ella delimita una aspiración al poder, a la supresión de todas las voces y vidas conflictivas, lo cual era visto por Foucault como uno de los mayores peligros que nos acechan”.

Las regularidades demográficas que sirven de fundamento a la economía política también son objeto de controles y, eventualmente, de intervenciones directas por parte de los dispositivos de seguridad. Nuestra sociedad es normalizadora y disciplinaria; la prisión es su gran espejo. Se trata de la “sociedad panóptica”. Esta es precisamente la gran tesis de *Vigilar y castigar* (Foucault, 1996c), especialmente

el capítulo *El panoptismo*, pero no podemos detenernos ahora en ella; véase Sánchez (1997, pp. 55-66).

4. LAS CIENCIAS GUBERNAMENTALES

Un descubrimiento importante del poder gubernamental, sugiere Foucault, es que la aparición de la población como objetivo privilegiado de la práctica gubernamental (recordemos que la gubernamentalización es la última etapa de nuestras sociedades disciplinarias), remite necesariamente a la raíz de todos los hechos demográficos, es decir, a la sexualidad. Esto es lo que explica que la continuación lógica de las reflexiones acerca de la conformación del panoptismo social, sea la *Historia de la sexualidad*. De hecho, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, titulado *La voluntad de saber*, fue publicado un año después de *Vigilar y castigar*. Foucault llegó a publicar solamente tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad*: *La voluntad de saber* (Foucault, 1996), *El uso de los placeres* (Foucault, 1996a) y *La inquietud de sí* (Foucault 1996b). Un cuarto volumen titulado *Les aveux de la chair* (*Las confesiones de la carne*) quedó inconcluso a su muerte en junio de 1984.

No se trata, para Foucault, de una analítica de la existencia a partir de las categorías pansexualistas del psicoanálisis; el ensayista busca más bien llamar la atención sobre un hecho históricamente verificable, el del puesto central de la sexualidad en la vida humana. Cuando la pastoral cristiana, por ejemplo, desea conocer íntimamente una conciencia, su interés se centra casi de manera espontánea en el modo como lo sexual es vivido por el creyente. Un buen conocimiento de la persona, la verdad acerca de alguien está en la verdad acerca de su sexo, y esto es precisamente lo que no escapa a las estructuras del poder político gubernamentalizado.

Algunos detractores suponen que, a la vista de estos argumentos, Foucault se habría dejado arrastrar hacia un pansexualismo. Esta acusación, que de alguna manera inspira el trabajo de James Miller (1996), debe ser, sino descartada, por lo menos matizada si consideramos otros textos marginales donde Foucault aclara su pensamiento. Uno de esos textos, cuyo título es revelador en tal sentido – “No al sexo rey” (Terán 1995, pp. 115-130) – es una entrevista con Bernard Henry-Lévy. Allí sostiene Foucault (Terán 1995, p. 122): “Se dice generalmente: la vida de los niños es su vida sexual. Desde el biberón hasta la pubertad sólo se trata de eso. Tras el deseo de aprender a leer o la afición a los dibujos animados se esconde la sexualidad. Ahora bien, ¿cree Ud. que este tipo de discurso es efectivamente liberador? ¿No contribuirá a encerrar a los niños en una especie de insularidad sexual? ¿Y si todo eso les importase un comino después de todo? ¿Y si la libertad de no ser adulto consistiese precisamente en no estar sujeto a la ley, al principio, al lugar común, tan aburrido a la postre, de la sexualidad? ¿No sería acaso la infancia

la posibilidad de establecer relaciones polimorfos con las cosas, las personas, los cuerpos? Ese polimorfismo los adultos lo llaman, para tranquilidad propia, ‘perversidad’, coloreándolo de ese modo con el camafeo monótono de su propio sexo”.

En ese primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, cuyo título es *La voluntad de saber*, la hipótesis principal es que, lejos de ser la nuestra una sociedad represora en cuanto al sexo existe más bien una incitación frenética a hablar de él (Terán 1995, p. 122). La “hipótesis represiva”, como él la llama, en realidad esconde una finalidad más oculta: no se trata tanto de impedir que se hable del sexo, cuanto de hacer que se hable, pero que se lo haga de maneras muy específicas acordes a las necesidades del poder gubernamentalizado. Ya desde el siglo XVIII ha habido una proliferación de los discursos sobre el sexo que no ha cesado hasta hoy.

La sexualidad moderna, especialmente, su puesta en discurso debe mucho, según Foucault, a la pastoral cristiana. Obviamente, el fin de esta pastoral era la producción de efectos ético-soteriológicos específicos que no pueden ser equiparados con las estrategias del poder gubernamentalizado. Pero no es menos cierto que este modelo del cristianismo ha servido de inspiración para los procesos políticos que se han desarrollado a su sombra.

En una palabra, las “técnicas” cristianas de dominio del deseo mediante su puesta detallada en discurso, tal vez habrían quedado ligadas a un destino de salvación personal o, por lo menos, a un asunto de formación puramente individual si no hubiesen sido apoyadas y reimpulsadas por otros mecanismos de poder, para los cuales el discurso sobre el sexo ha llegado a ser esencial. Tan esencial es esta incitación a hablar del sexo que incluso, ironiza Foucault, hemos llegado a inventar una profesión de personas que se ganan la vida escuchando a otras hablar de su sexo:

“Somos la única civilización en la que ciertos encargados reciben retribución para escuchar a cada cual hacer confidencias sobre su sexo: como si el deseo de hablar de él y el interés que se espera hubiesen desbordado ampliamente las posibilidades de la escucha, algunos han puesto sus oídos en alquiler” (Foucault, 1996, p. 14).

¿Por qué el poder gubernamental precisa conocer tan detalladamente como sea posible lo relativo al sexo? Especialmente por dos razones. En primer lugar, porque él está en la base de la dinámica poblacional; ése es el “descubrimiento” del poder gubernamental. El poder del Estado debe afianzarse y su grandeza depende en buena medida de la industriosisidad, las producciones y las distintas instituciones humanas, las cuales inciden directamente en la procreación. En segundo lugar, el Estado se interesa por la sexualidad porque el saber sobre el sexo es un saber sobre

la conciencia de los individuos, es decir, del último reducto adonde desea llegar el poder.

4. CONCLUSIÓN: ANATOMÍA POLÍTICA Y BIOPOLÍTICA

Existe, como acaba de ser visto, una profunda sinergia entre el ejercicio del poder y la configuración de un universo epistemológico específico. Si bien puede ser arriesgado suponer que para Foucault las ciencias son un instrumento ideológico en manos del poder gubernamentalizado, por lo menos llama la atención el paralelo entre las nociones de soberanía política y la aparición de ciertas ciencias que buscan conocer, no solamente la verdad profunda e individual de los gobernados, sino también la dinámica de los movimientos poblacionales con el objeto de intervenir en ambas. Las relaciones entre poder y saber son extremadamente complejas y están en permanente pugna, (Nietzsche); por eso, si bien es cierto que el saber puede ser instrumento y efecto de poder, puede ser también “obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder, pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo” (Foucault, 1996, p. 123).

Esta es precisamente la esfera del *bio-poder* cuyas dos expresiones mayores son la *anatomía política*, por medio de la cual se persigue el conocimiento de los mismos cuerpos individuales, y la *biopolítica*, cuyo campo de conocimiento y de intervención es la población en su conjunto. El sexo es lo que está en el punto de articulación de estos dos ejes de intervención del poder, pues, como ya se dijo, uno de los descubrimientos políticos de la modernidad es que en la base de los movimientos demográficos está el sexo y éste, a su vez, se enraíza en la intimidad del individuo. De ahí entonces la necesidad de un tipo de saber que permita una acción práctica tanto sobre el individuo como al nivel de la población.

Sin embargo, no debe pensarse que en nuestras sociedades gubernamentalizadas el poder es ejercido de manera soberana por el Estado. Ya hemos examinado que una de las grandes diferencias entre el poder del soberano (el rey, por ejemplo) y el poder gubernamentalizado está en el estallido del poder y su diseminación en estructuras más complejas, proceso que puede verse, por ejemplo, en la evolución del derecho penal relatada en Vigilar y castigar o en la cuarta conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*. De todos modos, Foucault no está buscando “alternativas” a una supuesta situación de injusta dominación político-epistemológica:

“¿Sabe Ud?, lo que yo quiero hacer no es la historia de las soluciones, y por eso no acepto el término ‘alternativa’. Me gustaría hacer la genealogía de los problemas. Lo que yo digo no es que todo es malo, sino que todo es peligroso, lo cual no significa exactamente lo mismo que malo. Si todo es

peligroso, entonces siempre tendremos que hacer algo. Por eso mi posición no conduce a la apatía sino a un hiperactivismo pesimista. Pienso que la elección ético-política que debemos efectuar cada día es la de determinar cuál es el mayor peligro” (Rouse, 1999, p. 112).

Para volver a la definición del poder conviene transcribir las propias palabras de Foucault en *La voluntad de saber* (pp. 112-113):

“Por poder no quiero decir ‘el Poder’, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más ‘periféricos’ y que también permite utilizar sus mecanismos como cifra de inteligibilidad del campo social), no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes [...]. Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes [...]. Hay que ser nominalista sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 1996, pp. 112-113).

El poder ha asumido ahora la función de administrar directamente la vida biológica a nivel de las poblaciones, y eso es lo que está en la base de las matanzas masivas de poblaciones enteras. Hoy, por ejemplo, resulta más fácil justificar una intervención bélica contra una población que la misma pena de muerte. Ya desde el siglo XIX toman cuerpo las nociones de holocausto y genocidio; ése es el modo

moderno de intervención bélica en un contexto político donde la noción de población ha adquirido una relevancia desconocida antaño.

Pero todo esto es para Foucault el resultado lógico de un proceso que habría comenzado en el siglo XVII como un poder sobre la vida, el cual se habría desarrollado bajo dos formas principales, o dos polos. Uno de esos polos, el primero en el tiempo, se habría centrado en el cuerpo individual. Había que educarlo, integrarlo en sistemas de control eficaces y obtener de él el mayor provecho económico. Es el momento de una anatomía política del cuerpo. El segundo polo, complementario del anterior y formado hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie. Al menos en la *Voluntad de saber*, Foucault no explica en qué se funda para sostener esta periodización que va desde las disciplinas anatomo-políticas hasta la biopolítica de la población. Importan ahora las posibilidades de integrar al cuerpo en los movimientos mismos de lo viviente, interesan los nacimientos, las muertes, las enfermedades en su conjunto. Todos esos problemas son abordados mediante intervenciones concretas y controles reguladores. Es el momento de una *biopolítica de la población*. Así pues, las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El poder no busca aquí mostrarse en su plenitud como un derecho de matar como defensa contra las ofensas que se le infringen, sino que se propone invadir la vida enteramente (Foucault, 1996, p. 169). Es realmente la era de un *biopoder*. Sus dos vertientes estaban concretamente representadas por instituciones como el ejército y la escuela, en cuanto hace a la anatomía política, y por el desarrollo de la demografía, la estimación de la relación entre las riquezas y los habitantes, en cuanto hace a la biopolítica. Por cierto, este bio-poder fue un factor esencial para el desarrollo del capitalismo, el cual “no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (Foucault, 1996, p. 170).

Por cierto, el bio-poder no se manifiesta hoy con la majestad del poder soberano, y los cuerpos de los condenados tampoco son ya más la superficie donde ese esplendor se patentiza en toda su majestuosidad. Una de las grandes tesis de *Vigilar y castigar* es, precisamente, que en la humanización de las penas debemos ver menos un reconocimiento de ciertos derechos del inculpaado que el signo de una profunda transformación en las tácticas y estrategias del poder, una de cuyas etapas más importantes es la que Foucault describe como proceso de gubernamentalización del Estado.

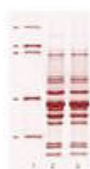
Pero cuando el poder tiene como campo de acción la vida misma en su totalidad, necesita mecanismos más permanentes de corrección y regulación, y para ello la intervención de la ley no es suficiente. Es en este momento cuando la *norma*, entendida por Foucault como una especie de modelo regulador general de las conductas que va mucho más allá de lo jurídico, alcanza su razón de ser. La norma, en vez de eclipsar a las instituciones jurídicas y a todo el sistema del derecho, por el

contrario, “los integra cada vez más en un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras. Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Foucault, 1996, p. 170). Foucault señala aquí un hecho sobre el cual muchos investigadores están de acuerdo, y es el referido a la hipertrofia de lo jurídico en la vida política moderna. Russell Hittinger habla de una “constitucionalización de la política”: ante cualquier problema que se presente en la comunidad, se apela a la constitución, y la solución habrá de consistir en una supuesta deducción a partir del texto constitucional canónico. Esto, por cierto, produce un notable estrechamiento de lo político, aunque más no sea porque la apelación a la constitucionalidad o inconstitucionalidad de tal o cual asunto tiende a eludir el debate ético-político reduciéndolo prácticamente a una materia técnica, es decir, a algo referido a tal o tal técnica de poder, para emplear el lenguaje de Foucault (Cruz Prados, 1999, pp. 37-38).

Pero una vez más, como en muchas anteriores, frente a este diagnóstico irremediablemente pesimista, la respuesta de Foucault sigue siendo enigmática, pues su llamado a la “resistencia” no se halla sistematizado, por lo menos, en ninguna de sus obras principales. Las prácticas concretas de resistencia propuestas por él en numerosas entrevistas y escritos menores difícilmente puedan ser tomadas en serio para un proyecto de buena sociedad y de hombres moralmente íntegros. Y ése es el reverso de la medalla en este pensador, cuyo poder de diagnóstico del tiempo presente resulta, por lo menos provocativo. Habrá que esperar los desarrollos de pensadores post-foucaultianos, y pienso en particular en Roberto Esposito (*pace* Agamben), para resaltar la urgencia de una “biopolítica positiva”. Esa última, contraviniendo la sugerencia de Foucault, sí se estima autorizada para “proponer alternativas” frente a los peligros de la nuda biopolítica. En este sentido no sería exagerado recordar, no sólo con Esposito sino también con Hannah Arendt, la centralidad política insustituible de un *factum* original y originante: el nacimiento. Sólo la llegada de nuevos miembros al mundo es la garantía de su permanencia. Esa es la razón por la cual Arendt señalaba al final del capítulo sobre la acción en *The Human Condition* que, a su juicio, la frase política más importante se encuentra en las Sagradas Escrituras: un niño ha nacido. Una biopolítica positiva, capaz de ir más allá de los diagnósticos y pronósticos sombríos excogitados por el autor de *Vigilar y castigar*, ha de ser entonces una decidida praxis protectora de los nacimientos, en la conciencia de que una manipulación de éstos es una conducta políticamente suicida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cruz Prados, A. (1999). *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Pamplona: EUNSA.
- Dreyfus H.L., Rabinow P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault M. (1996). *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI
- Foucault M. (1996a). *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault M. (1996b). *La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- Foucault M. (1996c). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (1995). *El discurso del poder*. México: Folios Ediciones.
- Foucault, M. (1991). *Espacios de poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Miller, J. (1996). *La pasión de Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.
- Monod, J. C. (1997). *Foucault. La police des conduites*. París: Michalon.
- Rouse, J. (1999). Power/Knowledge. En G. Gutting (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez M. (1997), *Foucault: la revolución imposible*. San Juan (Argentina): Servicio de publicaciones de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan.
- Terán, O. (Comp.) (1995). El sujeto y el poder. En: *Michel Foucault. Discurso, poder y subjetividad*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.



Sociología y tecnociencia
Sociology & Technoscience
Sociologia e tecnociência

