

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Programa de Maestría y Doctorado

LA FORMACIÓN BIOPOLÍTICA DEL ESPACIO PÚBLICO MODERNO

TESIS

Que presenta para obtener el grado de Doctor en Filosofía

P R E S E N T A

MIGUEL ANGEL MARTÍNEZ MARTÍNEZ

Directora de la Tesis: Dra. María Teresa de la Garza

Tutora: Dra. Dora Elvira García González

Tutora: Dra. Ana María Martínez de la Escalera

México, Distrito Federa, Ciudad Universitaria, agosto de 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	i-xii
1. El Espacio Público Moderno	13
1.1 La publicidad occidental	16
1.1.1 Contexto premoderno	21
1.1.1.1 La visión moderna del ser humano	24
1.1.1.2 La consideración de la ciencia moderna	29
1.1.1.3 La concepción de la razón moderna	33
1.1.2 La tautológica novedad moderna: política y poder	38
1.1.2.1 La política moderna como herramienta policial	41
1.1.2.2 El artificio moderno del individuo-población	52
1.2 La lógica soberana del derecho: Estado, Ley y Justicia	63
1.2.1 El soberano, el poder y la violencia	64
1.2.2 El Estado como sujeto del poder político	77
1.2.3 El poder soberano del Estado	84
1.2.4 El derecho: justicia y violencia	87
1.2.5 Derechos subjetivos y autonomía del sujeto moderno	93
1.3 La política sobre la vida	109
1.3.1 De la ζῷέ a la βίος: vida finita e infinita	110
1.3.1.1 La politización de la vida	120
1.3.2 Teología política	123
1.4 Biopolítica	128
1.4.1 Política, naturaleza e historia	129
2 El misterio inaprensible de la biopolítica	135
2.1 Biopolítica: un acercamiento metodológico	137
2.1.1 El objeto de la biopolítica	139
2.1.2 Acercamiento metodológico	143
2.1.3 La comprensión del fenómeno biopolítico	146
2.2 El estado del arte: un análisis de la cuestión	150
2.2.1 Aproximaciones atemáticas sobre biopolítica	151
2.2.2 Benjamin y Rosenzweig	156
2.2.3 Lévinas y Arendt	163
2.2.4 Aproximación explícita sobre biopolítica	174
2.2.5 De la biopolítica a la necropolítica	187
2.3 Modernidad y barbarie	197
2.3.1 Negatividad radical	199
2.3.2 Los límites de la representación	201
2.3.3 Testimonio necesario e imposible	209
2.3.4 Entre la necesidad de conocer y el reto imposible de comprender	212
3. Los procesos de subjetivación: <i>excursus</i> foucaultiano	216
3.1 El paso de la <i>episteme</i> al <i>dispositivo</i>	217
3.2 Saber y verdad	224

4. La producción biopolítica de la espacialidad moderna	230
4.1 El biopoder y la normalización	235
4.1.1 El biopoder y el espacio	238
4.2 La gubernamentalidad biopolítica	249
4.2.1 El espacio medicalizado	257
4.2.2 La desterritorialización biopolítica	269
4.3 La biopolítica de la espacialidad moderna	275
4.3.1 El ámbito público como espacio de control	281
4.3.2 El espacio público biopolítico	294
Conclusión	300
Bibliografía	315

I. Introducción

La noción moderna del espacio público es considerada en la filosofía occidental como la esfera de deliberación donde se articula lo común y se tramitan las diferencias, ésta no constituye una realidad dada, sino que se trata más bien de una construcción laboriosa, frágil, variable, que exige un continuado trabajo de representación y argumentación. Más aún, el espacio público se inscribe alternativamente en una concepción que vincula la política con las relaciones de poder y dominación; una que la remite al Estado o al sistema político, y otra que reivindica fundamentalmente la forma de comunidad autónoma. Ahora bien, en tanto concepto político el espacio público se coloca de diversas maneras frente a las relaciones de poder y dominación, y encarna, a su vez, distintas pretensiones de autonomía y, dependiendo de su avance, configura distintas formas de aquella vocación por racionalizar el poder político. De esta manera, la orientación filosófica occidental ha encauzado la comprensión y vivencia de los espacios públicos a partir de los fundamentos de la misma tradición metafísica. Por ello, el centro práctico de la reflexión política no radica únicamente en los análisis conceptuales, sino privilegiadamente en la explicitación crítica de los elementos ideológicos y procesos históricos que median las dinámicas sociales de constitución de sentido, mismos que, a la postre, pretenden legitimar una forma concreta de poder que requieren, para su realización, de una formación específica de autocomprensión y subjetividad humanas.

Por ello, iniciado el nuevo siglo es necesario y pertinente analizar los fundamentos filosóficos modernos en orden a comprender las condiciones contemporáneas del pensamiento político, así como de los acontecimientos que han determinado las formas de relación humana en los ámbitos públicos, en tanto ámbitos de encuentro interhumano, pues la época moderna ha sido criticada por su instrumentalización del mundo, su seguridad en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales, su confianza en la total categoría de medios y fines, en su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad, su soberanía, que considera como material dado y considera que la naturaleza es un inmenso tejido de que se puede cortar lo que se desea para coserlo al antojo, el desprecio por todo pensamiento que

no se pueda considerar como primer paso hacia la fabricación de objetos y mercancías, y para variar la fabricación de manera indefinida, así como la lógica que busca constantemente identificar la fabricación como característica de libertad. Estas características y otras han originado consecuencias significativas que pasan desapercibidas en la vida cotidiana y pueden ser consideradas como normales, pero que son de enorme importancia para la humanidad.

Esta lógica es inaugurada por el umbral biológico en la época moderna donde la forma de producir el espacio público es una de sus manifestaciones. Pues la construcción del espacio común se encuentra sostenida por el carácter burocrático, industrial y administrativo de personas normales. Por tanto, el espacio público moderno se transforma no sólo en el ámbito de aparición, reconocimiento y encuentro interhumano, ni tampoco únicamente en el ámbito de relación humana, sino también se configura como la posibilidad de una maquinaria de deshumanización administrativa que genera una mentalidad de la competencia y que puede convertir al ser humano en un mero ser viviente.

En este sentido, el punto de partida de esta investigación tiene como base un análisis crítico de los fundamentos de la filosofía occidental moderna cuya pretensión metafísica revela al sujeto como dueño de toda la realidad e implica la negación del mundo, de su pluralidad, y de su contingencia, así también manifiesta su potencialidad auténticamente instrumental. Esta subjetividad metafísica produce sobre esta base formal, abstracta y universal, una comunidad aglutinada y producida de los hombres. Pues en la época moderna se conjuga perfectamente, como si fuese su salida natural, una absolutización del sujeto, su proyectualidad y artificialidad que cosifican la comunidad de hombres, anula la pluralidad y la diferencia constitutiva del mundo, así también genera una perspectiva procesual de las filosofías de la historia que pueden afirmarse como los rasgos estructurales de la metafísica que abandonan su estatus de puras abstracciones del pensamiento para volver políticamente concretos la orientación de las relaciones humanas a través de la vida biológicamente considerada.

Al señalar el umbral biológico de la modernidad los espacios públicos paradójicamente se caracterizan por privar a ciertos grupos humanos de su lugar en el mundo y exponerlos únicamente como espacio de tránsito en la mera lucha por la supervivencia; es decir, la vida humana se expresa en los espacios públicos modernos con la mera vida del animal viviente, vinculando la actividad política con la vida, entendida ahora como ζοῦν (zoé), como mero cuerpo viviente y recurso humano, con el propósito de administrarla, gestionarla y normalizarla. Este proceso conduce a que la estructura biológica del ser humano ocupe progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno; es decir, el arribo de la vida sin más, como la actividad propiamente política, establece el conjunto de condiciones que permitieron la transformación y decadencia del espacio público en las sociedades modernas. Así se realiza el ingreso de la ζοῦν (zoè) en la esfera de la *polis*, elemento que marca el acontecimiento decisivo de la modernidad y que establece las condiciones para una transformación radical en las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico. Pues, la formación de los espacios públicos modernos tiene como corolario la vigilancia, la seguridad y la normalización, y cuyos objetos de saber y objetivos de control se refieren, no tanto a las distintas formas de experiencia individuales que constituyen al sujeto, sino en establecer estrategias de natalidad, mortalidad, longevidad en tanto que son concebidos como problemas a resolver, racional y técnicamente, en el contexto de la sociedad. Por ello, en la presente investigación se comprende a la biopolítica como la estrategia para gestionar la vida y los procesos biológicos del hombre-especie, lo que permite asegurar la normalización humana. Por tanto, se puede afirmar entonces, que las sociedades actuales hacen de sus políticas de bienestar estrategias de normalización ya que, al preocuparse por la salud o la prosperidad de los ciudadanos, intervienen activamente en las condiciones de vida de los mismos formando y educando sus conductas. Con ello se opera una progresiva sustitución de la acción espontánea y libre por la conducta normalizada y estereotipada.

En este sentido, si la política parece sufrir hoy un eclipse se debe a que ha omitido medirse con ese acontecimiento fundacional de la modernidad. Así, el misterio de la disolución e instrumentalización humanas, que en los inicios de la modernidad ha propuesto a la razón histórica y que siguen siendo actuales, pueden comprenderse y disiparse, de manera privilegiada, en el ámbito en que se forjaron, a saber: en la biopolítica.

Así, desde el horizonte biopolítico se puede valorar si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna, que se han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonadas definitivamente o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en ese mismo horizonte.

Por tanto, el objetivo general de la investigación consiste en analizar la manera en que los espacios públicos se formaron en la modernidad desde las categorías de la metafísica continental y la implicación de la nuda vida en la esfera de los asuntos humanos, para mostrar el estatus biopolítico de la sociedad como motor de la época moderna, evidenciando las formas mediante las cuales se establecen los ámbitos de encuentro interpersonal representados por la estandarización de subjetividades, la disciplina y la normalización de las conductas que colocan a la libertad humana en el mismo orden biológico, modificando las formas de comprensión y la experiencia política.

Desde esta situación, la relación de los hechos se ha vuelto abismal; pues, el espacio al que se accede es una oquedad en donde no hay naciones ni comunidades, sino personas aisladas que no consideran importante y significativo los proyectos, ilusiones, esperanzas y narraciones de los otros distintos. Por tal motivo, la presente investigación se refiere, en última instancia, al punto oculto en que confluyen el modelo jurídico y el modelo biopolítico del poder, cuyo posible resultado consistiría en que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en los espacios públicos constituyen el núcleo originario donde la exclusión y excepción son las reglas que establecen la *conditio per quam* de la política moderna.

Ante tales afirmaciones ¿Qué sucedió entonces con los espacios públicos modernos, caracterizados por la libertad, la igualdad, el autogobierno, la democracia, el bienestar? ¿Qué está pasando con las relaciones en los espacios públicos que cada vez más se estructuran en términos de poder y poco queda de las pretensiones de la fraternidad moderna y la amistad cívica antigua? ¿Cómo se produce la fusión de los planos entre la βίος y la ζοή? ¿Cómo se explica que lo excluido ocupe el centro de la escena y lo incluido

se funda con lo excluido? ¿Qué elementos de comprensión vivencial requieren los continuos estados de excepción? ¿Es el orden jurídico la forma legítima para poder excluir y marginar a las personas? Son preguntas que se plantean a lo largo de la investigación para explicar la progresiva consideración del hombre como sujeto a un control disciplinario como resultado de una reducción en su estructura biológica; no sólo eso, sino que la población se encuentra orientada a una progresiva constitución de pueblo como sujeto de poder, como aglomeración masificada de consumidores, gracias al empuje del concepto moderno de libertad, subjetividad, soberanía, claves en la manera en que se han construido las formas específicas de relación interhumana en los distintos espacios comunes, y cuyas directrices convergen en el hecho de que se pone en juego la vida del ser humano, construyendo desde ahí, un nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad.

Para responder a estas y otras preguntas se ha elegido la vía de la política y, más aún, de los espacios públicos políticos, como ámbitos de encuentro interhumano, para pergeñar respuestas y alternativas de reflexión comprensiva. Aunque el espacio público no es el más clásico de los problemas y, menos aún, su consideración desde la biopolítica, éste ha devenido como problema porque su síntesis ha reducido a la mínima expresión a la política. Por ello, preguntarse hoy por el concepto del espacio público equivale a indagar en las posibilidades de que la política tramite realmente algo común e integrador que confiera en forma institucional, las prácticas de los gobiernos en orden a las articulaciones de sentido del ser humano.

En última instancia, el espacio público descrito de esta manera se presenta con una lógica profunda en virtud de la cual se establece un serpenteante carácter biopolítico. Pues, desde la vida individual a la vida política, desde el cuerpo tecnológico al cuerpo social, nada escaparía a esta sutil y penetrante tendencia. No en vano Agamben siguiendo ciertos desarrollos de Foucault y Arendt, considera polémicamente que la política moderna en el fondo no es sino una biopolítica, esto es, una gestión normalizadora del cuerpo centrada tanto en el ámbito individual como en el de la población, que además incorpora un régimen de soberanía basado en la capacidad de declarar un estado de excepción en aras de una presunta “salud estatal”.

En este sentido, algunas de las herramientas analíticas que se han utilizado en este trabajo, pueden considerarse muy divergentes entre sí, pero se retoman como orientaciones que permiten comprender el problema fundamental que dirige esta investigación. Con lo anterior, no se intenta poner en evidencia el sentido que tienen las distintas concepciones de la noción “espacio público”, sino principalmente su funcionamiento a partir de las relaciones conceptuales de fondo que correspondan entre diferentes series de acontecimientos discursivos. Pues, en esta investigación se considera que la articulación biopolítica de los principales conceptos modernos no es evidente para los sujetos, no se fundamentan en la función epistemológica del sujeto, ni tampoco responden a determinaciones institucionales, sociales o económicas que pudieran inscribirse por la fuerza en la superficie de su comprensión del mundo, del hombre y de la transcendencia. Por ello, esta investigación se realiza con la pretensión de mostrar los conceptos filosóficos occidentales que devienen en algunas prácticas y consecuencias que han puesto en juego la cultura.

Así, el concepto de biopolítica entrelaza vida y política, proyecta la política sobre la vida e introduce la vida en el campo de la política. Es un concepto que, a decir de Deleuze y Guattari, se define por una tensión interna que lejos de formar una totalidad cerrada designa una encrucijada de problemas que se precipita sobre otros conceptos. Por esta exigencia del concepto de biopolítica exige un entramado de vectores epistémicos, posturas políticas que, ante la pluralidad bibliográfica y la divergencia de orientaciones filosóficas entre sí, inaugura una óptica de análisis que invita a pensar lo ya pensado, puesto que no es otra la tarea que ocupa al pensar. En este sentido, autores tan divergentes entre sí como Rovensweig y Esposito, Arendt y Jean-Luc Nancy, Foucault y Luhmann, Walter Benjamin y Deleuze, Negri y Nietzsche, así como aquellos que en su tarea filosófica forman parte del gran coro de pensadores que ofrecen la potencia de su pensamiento para establecer una cierta heurística que subyace al concepto de biopolítica.

En este orden de ideas, la metodología utilizada para lograr tal cometido puede considerarse como un análisis histórico crítico genealógico, pues se presentan algunas

concepciones tanto del espacio público como de biopolítica en un cúmulo de pensadores para posteriormente discernir los fundamentos filosóficos que tanto las prácticas como los conceptos incorporaban en su contenido material, desde una postura teórica que permite los libres cruces que garantizan una heterogeneidad de lecturas justificadas por el objetivo de la misma investigación. Es decir, los distintos autores y nociones se presentan a modo de un régimen precario que permite reconstrucciones sucesivas, lo cual no implica un déficit en el método, sino un efecto intencional que refuerza las posibilidades del mismo tema. Así, la apertura en el uso de autores de diversa tradición, así como de nociones distintas de espacio público se establece como una estrategia que permite la proliferación del sentido al cual no debe imponerse una ley. En última instancia, el análisis crítico genealógico es un acercamiento interpretativo que intenta descifrar los textos, establecer etapas y convergencias teóricas entre pensadores de diversa tradición. Desde este ángulo se muestran los argumentos que subyacen en un conjunto heterogéneo de reflexiones y problemáticas, no únicamente para comprenderlos en sí mismos, sino para su utilización en problemas empíricos, pues no sólo se presenta el significado de una noción, sino también la manera en la que funciona en el orden de la práctica histórica concreta.

Por lo anterior, la estructuración capitular de la tesis está orientada por un sentido programático que busca trastocar la propia relación que uno tiene con los supuestos político-filosóficos que han venido configurando las formas y espacios de relación. Por ello, se presenta la forma en que los fundamentos filosóficos se hipostasian en las verdades que trasmite la tradición, en tanto vehículo para la transformación del sujeto en tanto actor político. Así, se presenta una genealogía de los presupuestos filosóficos que dieron lugar a la noción de espacio público en la época moderna y se problematiza de manera práctica con la noción de biopolítica la cual, desde varias perspectivas y tradiciones, se presentan como herramientas analíticas más fructíferas en orden a los objetivos de la investigación. Lo anterior puede parecer peligroso filosófica y metodológicamente. Sin embargo, la posible separación de la dimensión filosófico-conceptual se recompone a través de la consideración práctica del espacio público biopolítico, pues aunque no es posible alcanzar una interpretación que establezca el sentido último de los textos, prácticas y conceptos, con la

consideración abierta se muestra al modo de una resistencia a lecturas que promueven una heterogeneidad de análisis.

Por ello, en el primer capítulo se presenta la noción y formación del espacio público moderno desde los principios saber-poder, así también la manera en la cual los distintos conceptos fundamentales de la tradición moderna se basan radical y constitutivamente en el aspecto biopolítico incipiente. De esta manera, el saber-poder forma una suerte de malla invisible, pero muy funcional, que vincula los valores modernos fundamentales; es decir, las redes del saber-poder dieron forma a los conceptos fundamentales de la política moderna al modo de condiciones de percepción de la realidad, máquinas de hacer ver y hablar con los cuales, y desde ellos, se hace posible la visibilidad de las cosas, se ilumina lo enunciado, se alumbran las líneas de fuerza en cuyo escenario cruzan sus lógicas los discursos y las prácticas sociales¹. Así, los cimientos conceptuales de la política moderna se reubicaron en un contexto más amplio y movilizador, cuyo fundamento va de lo discursivo a lo *extradiscursivo* borrando la necesidad de tales distinciones e integrando ambos conjuntos de prácticas en una máquina que posee su propia unidad².

En el segundo capítulo, se aborda el concepto de biopolítica como el eje central de una omniabarcante narrativa que dice el sentido de lo que acontece. Por ello, se presenta como una suerte de misterio inaprensible en tanto que el concepto esquivo y escurridizo parece proyectarse sobre un ámbito ilimitado de problemáticas. Tampoco puede esperarse mucha firmeza en la comprensión de su contenido cuando en su propia expresión sintetiza cuestiones tan complejas en sí mismas: la vida y la política. En este apartado, se realiza una suerte de genealogía no sólo del concepto sino principalmente del contenido advertido por

¹ DELEUZE, Gilles, “¿Qué es un dispositivo?” en Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus, *et al.*, *Michel Foucault: filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 155.

² Por ejemplo, entre el programa arquitectónico de una escuela y la construcción misma que se reconoce como tal, resulta irrelevante la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo, el problema de qué es lo uno y lo otro, puesto que ambas dimensiones participan de un mismo dispositivo. También puede ilustrarse con el análisis concreto de un dispositivo, como es el aparato panóptico. Allí se observa una maquinaria que involucra prácticas discursivas sobre criminalidad e higiene social, y prácticas extradiscursivas que obedecen a una lógica arquitectónica centrada en la mirada. Sin embargo, tales distinciones son secundarias en tanto que atienden al dispositivo que envuelve estos elementos en el interés unitario de constituir un sistema disciplinario. Cfr. FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 1976, p. 119 y ss.

varios autores en distintos momentos históricos, de esta forma se transita, de un modo intersticial, entre la totalidad y el particularismo, pues la biopolítica emerge como un concepto fronterizo que no se deja narrar por una única dimensión toda vez que lo que le caracteriza es su relación con lo heterogéneo que va de lo biológico a lo cultural, de lo político a lo tecnológico, de lo económico a lo estético, de lo discursivo a lo jurídico dimensiones que se agolpan de manera inextricable en la estructuración de los espacios públicos, lugar donde se realiza la existencia abierta del convivir humano. Por tanto, la biopolítica deviene en una realidad fronteriza que entrelaza heterogeneidades y disciplinas con el fin de desbrozar el modo en el que se conforma un vivir siempre atravesado por relaciones de saber y de poder.

Por su parte, el tercer capítulo se construye desde las reflexiones seminales de Michel Foucault sobre el surgimiento de la biopolítica, ineludible en este campo, que permiten comprender, utilizando su marco conceptual de manera abierta, una gubernamentalidad de la población que abarcaría tanto la producción y la reproducción de los sujetos así como el espacio público en el que dicha reproducción tiene lugar. Tal perspectiva conduce al modo en que acontece la vida politizada, la vida que se mantiene con vida, cuando los dispositivos de poder del siglo XVIII, según las célebres clases en el *Collège de France*, tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes, con lo que se podría decir que biopolíticamente el hombre moderno “es un animal en cuya existencia está puesta en entredicho su vida de ser viviente”. Ante la complejidad teórica y empírica del campo de análisis que se abre ante tal formulación no es posible, lógicamente, dar una respuesta unívoca pero sí es posible retomar el potencial reflexivo para desmenuzar algunas de las implicaciones que se juegan por el modo en que se estructura la vida en común desde la modernidad.

Sobre la base de estos planteamientos, se confrontan las tesis políticas relevantes a la formación de los espacios públicos con un campo de análisis multidimensional que no viene definido sólo por todo aquello que se pueden pensar normativa y tradicionalmente, cuanto por el modo en que el pensar tiene lugar en clave de la relación vida-política; es decir, por los procesos que se estructuran a partir de la aplicación biopolítica en la

formación de los espacios públicos modernos. En este marco, se pueden esperar las formas en la cuales las estrategias biopolíticas del espacio público desarrollan tácticas de producción de la subjetividad, en el cual bien puede considerarse una suerte de gobierno de la vida, de regímenes de la subjetividad y la corporalidad que se despliegan desde la modernidad hasta nuestros días, conexión que se realiza en los modos normales de ser sujeto debido a los mecanismos de poder que articulan la existencia individual y las maneras de aparecer tanto en los espacios públicos como en las diversas maneras de ejercer las pretendidas libertades que se desplegaron en la modernidad.

Por su parte, en el capítulo cuarto, último de este trabajo de investigación, se explicita la producción biopolítica de la espacialidad moderna, donde se pone de manifiesto la necesidad de politización de los espacios concretos. A decir de Schmitt, “no existen ideas políticas sin espacios referibles, ni principios espaciales a los que no corresponden ideas políticas”. Así, la pertinencia de considerar la noción de espacio público en clave biopolítica resulta privilegiada en tanto que permite comprender la historia de los espacios como una historia de los poderes, sin desentender el carácter polémico de su formación discursiva que permite, así como da cuenta de una historia de los diversos poderes que permitieron su aparición y el modo en que se presentan en la historia. En el lenguaje de Foucault, esto significa concebir tal espacio como el resultado de juegos de verdad, poder y saber en el que los sujetos se emplazan; es decir, encuentran su lugar a través de las determinaciones de las conductas señaladas por tal interacción. Pues la entrada de la vida en la historia, el tránsito que se produce entre el poder soberano el biopoder no se realiza en abstracto, sino que se va realizando en espacios concretos para que los distintos saberes establezcan formas de control y de intervención del poder. De esta manera el biopoder sobredimensiona la vida orgánica a los espacios abiertos de relación y encuentro interhumano, es decir, la biopolítica inviste la existencia entera tanto del cuerpo individual como de las formas de aparecer en los espacios abiertos y de discusión política, lo cual pasa a convertirse en el amanecer de nuevas tecnologías de gobierno.

En breve, el espacio público, en tanto ámbito de visibilidad, aparición y consensos, se transforma en un panóptico voluntariamente realizado donde, cada uno de los

participantes, se convierte en un vigilante tanto de las palabras como de las acciones del sujeto que participa. El espacio público se ha formado como un ámbito en el cual los actores actúan en la medida en que se sienten sumergidos, inmersos en un campo de visibilidad, seguridad y vigilancia, pues sus palabras y acciones se realizan entre el escrutinio fiscalizador de la opinión de los otros, de la mirada de los otros. Esa es la terrible sensación de la visibilidad política contemporánea, que se fragua en los principios filosóficos modernos. Ya no son espacios públicos, son ámbitos gigantescos de circulación, de ventilación y de conexión efímera censurable, moldeable.

Podrá parecer que no existe salida ante “las mallas del poder” cada vez más sofisticadas, refinadas y, por lo mismo, más asfixiantes. Esto se debe a la incorporación de la vida completa por la dinámica biopolítica, de tal manera que parece imposible traspasar la línea del saber-poder. Sin embargo, será a partir del propio poder y saber que en una suerte de saturación sea posible rebasarlo plegándolo con sus propias fuerzas para provocar que se afecte a sí mismo en lugar que afecte a otras fuerzas. En tiempos de la biopolítica será necesario reorientar la vida o la muerte contra el poder. Pero de lo anterior no trata la presente investigación, sólo lo apunta. Pues, este trabajo se realiza no sólo como una reconstrucción histórico-filosófica unitaria, sino principalmente como un afán ilustrativo que únicamente busca dimensionar el componente problemático, coyuntural y actual que definen los espacios públicos, sin consideraciones humanistas ni romanticismos de ninguna clase, sino con la plena convicción de que el análisis de la dimensión histórica y los límites políticos permitirán pensar un nuevo enfoque de la subjetividad y de las relaciones políticas.

Desde la experiencia de la configuración biopolítica de los espacios públicos modernos, desde la espacialidad invadida de la existencia humana, desde el control político de las sociedades ejercido en los espacios y en las vidas, desde la gubernamentalidad y la producción de las emociones productoras de subjetividades se despliega una capacidad de subvertir en el lugar mismo de su realización, es una política menor, desplegándose el poder donde se ejerce, sea en la ventanilla de las administraciones, en las burocracias sanitarias, en los tribunales ordinarios, buscando, de alguna forma el *bíos* de su *zoé*. Es en

la búsqueda permanente de aquello que permitirá sobrepasar el límite de la negatividad radical, nos ubica en un lugar terrible y azaroso donde se borran las ideas del hombre y de ahí mismo se anuncia lo abierto, la posibilidad ilimitada, la experiencia en la que el ser humano frente a lo otro se tendrá que autoproducir de maneras inimaginadas. Esa fragilidad del sujeto desujetado que se inventa, se evapora y se vuelve a configurar una y otra vez, representa la posibilidad abierta de una política de encuentros de la diferencia constitutiva y en permanente transformación. Por ello, el tono crítico de este trabajo debe ser puesto en relación estrecha con un momento constructivo: la crítica radical con una apuesta, a los modos de quehacer político del cual surja una política desde una nueva forma de relación y autocomprensión, con sus laberintos y aberturas.

1. El Espacio Público Moderno

Entre las principales aportaciones de la modernidad se encuentra la idea de que la política es un asunto público, en el sentido, según el matiz o contexto de que se trate, sea el estatal, accesible a todos, que a todos concierne, como el ámbito común, como espacio compartido, de aparición o como ámbito de reconocimiento. El concepto de la esfera pública alude a ese discurso en el que se discute las evidencias colectivas, se revisan normas y valores, se actualizan críticamente las tradiciones, se ponderan las aspiraciones colectivas, se identifican los problemas y se debaten soluciones. Lo público sería entonces el conjunto de procedimientos a través de los cuales las decisiones políticas colectivas son formuladas, discutidas y adoptadas. Lo público caracteriza a aquello que es de interés general y apela a un espacio de acción en el que todos los miembros de una comunidad política resuelven, en su manifestación y ostentación, los asuntos que se refieren a toda la sociedad. El espacio público es un lugar donde los problemas son señalados e interpretados, donde se experimentan las tensiones y el conflicto se convierte en debate, donde las problematizaciones de la vida social es puesta en escena. La idea de espacio público recoge la totalidad de los procesos de configuración de opinión y la voluntad colectiva.

Hay muchos aspectos de la vida social que podrán entrar bajo la denominación de espacio público, pero en sentido estricto el concepto se refiere no solo al tipo de comunicación que llevan a cabo los actores sociales en la esfera en la que se deciden los asuntos de interés común, sino también al espacio de aparición, en contraposición a lo oculto; es decir, lo público como lo no secreto, lo manifiesto y ostensible. Este espacio es abierto, es accesible. Por ello, cuando se invoca la necesidad de un espacio público, los sentidos convergen. Así, el espacio público, o espacio de lo público, parece hacer referencia tanto a los lugares comunes, compartidos, como aquellos donde aparecen, dramatizan o se ventilan cuestiones de interés común.

Esta formación del concepto de espacio público, tal como emergió en el debate político del siglo XVIII y que desempeñó un papel decisivo en la definición de las democracias modernas, se presenta hoy con matices ambiguos en su aplicación y práctica

política y exige una nueva reflexión para evidenciar las maneras en las cuales se cuele la coerción y la vigilancia. Pues la idea de espacio público, y otras ideas similares como bien común, interés general, opinión pública, publicidad, y contraposiciones como esfera pública y ámbito privado-íntimo, transparencia y secreto, función pública y vida privada, exclusivo y común, son elementos importantes en la semántica de las sociedades democráticas contemporáneas. Son conceptos que están, implícita o expresamente, en los textos constitucionales, leyes y sentencias, en las que se articula la manera de entender la política. Por ello, el concepto de espacio público configura un campo semántico especialmente ambiguo e inestable, con significaciones muchas veces ambivalentes, complementarias o controvertidas.

Por ello, una de las pretensiones del presente capítulo es mostrar los elementos filosóficos que permitieron la consolidación de la noción de espacio público en la semántica hoy conocida, así como establecer los elementos que permitieron la relación interna del espacio con el poder y de éste con la vida sin más. Pues no se trata únicamente de adaptar a las sociedades contemporáneas un proyecto de organización societal concebido en la época de la Ilustración; constituye también una ocasión para volver a pensar cómo se pueden ajustar los ideales normativos de la democracia y de la vida en común a las condiciones históricas actuales. Entre las muchas circunstancias que obligan a esa revisión es la convicción de que no existen ideas políticas sin un espacio al cual sean referibles, ni tampoco existen espacios o principios espaciales a los que no correspondan ideas políticas. Por ello, las relaciones entre espacio y poder, términos que se implican con una estrechez terrible y tanatofílica, actúan con un contenido político disimulado, pero que se expresan con mayor fuerza precisamente en la potencia productora de prácticas, subjetividades y corporalidades.

Desde esta perspectiva, es posible comprender cómo los acontecimientos que se han recrudecido en las últimas décadas, la extrapolación social, la marginación política y el despotismo económico, son circunstancias que vienen de lejos y que se han exaltado por las formas contemporáneas de comprender y organizar tanto al mundo como a las relaciones interpersonales. La situación se agrava cuando, en los distintos ámbitos de relación y

cotidianidad humana, se emplea el término *política*, pues viene acompañado de una sensación de desconfianza y ansiedad, y también un anhelo desconcertante de lo que podría provocar su ejercicio. Esta consideración ambivalente se ha extendido debido a la dolorosa constatación de que, a través de los espacios públicos, se excluye la libertad para garantizar la seguridad, primero del Estado y en segundo lugar de los ciudadanos, con lo que se plantea un dominio protegido sólo en tanto deja aparecer un peligro potencial, y se establece concomitantemente la dinámica interno-externo, amigo-enemigo, la vida y la muerte como polos de una relación dinámica y concomitante de la experiencia de los espacios públicos.

Tal situación se agrava cuando se imbrica la formación del espacio público a partir del nacimiento de la política moderna, y se construye de esa forma un dispositivo espacial que busca capturar a la multitud excluyendo toda posibilidad de fuga. Así, se evidencia una futilidad y banalidad de la política cuando se presenta como una más de las ofertas de entretenimiento. Más aún, la falta de crecimiento económico, la inestabilidad social, la creciente inseguridad, la sospecha constante hacia los significativamente distintos, ha conducido al ser humano a pensar que los espacios distintos en los que se ha desarrollado su vida es una dimensión vacía de la realidad, con la agravante de que tal oquedad e indeterminación es aprovechada en beneficio de intereses mezquinos, personales y/o de grupo, de quienes realizan la representación pública. Este malestar humano, nada infundado, se traduce en una desconfianza en la posibilidad de convivencia, de ejercer su potencial de acción y discurso, cuando aparecen, configura, producen y forman al espacio público como una defeción absoluta. Por ello, a través del presente capítulo se investiga la formación del espacio público moderno, incluyendo los distintos sentidos de lo público y las distintas nociones que han venido configurando las formas de relación en una publicidad moderna.

1.1 La publicidad occidental

La noción de espacio público surge de la necesidad de proporcionar un concepto normativo y crítico que esté en condiciones de hacer frente a las rutinas de la política. En este sentido, al adjetivar al espacio público de normativo no se trata de algo descrito con la neutralidad de un observador imparcial, puesto que no existen ideas políticas sin un espacio al cual sean referibles. Se establece como concepto que describe, prescribe y orienta las prácticas, las formas de la cultura política, que se presentan como el bien más valioso para la cultura de las sociedades democráticas contemporáneas. Por ello, desde una dimensión normativa, el término se refiere no sólo al discurso colectivo acerca de los problemas que interesan, y aunque no exista un solo tipo de espacio público, aunque sea más conciliatorio establecer una “pluralidad de esferas públicas”¹, esta “ficción operativa”², ese espacio común de la acción política puede constituir un ideal y un correlativo de las actuales democracias. Una idea similar considera Habermas al señalar que las sociedades necesitan un centro virtual de su autocomprensión, un conocimiento reflexivo acerca de sí mismas para no fragmentarse en instancias dispares ni abandonarse a la inercia administrativa³. Es posible redefinir el ideal de democratización a partir de la idea de esfera pública, en la que se contiene la preeminencia de los valores colectivos frente a los intereses particulares, de lo público sobre lo económico, de la comunidad sobre el mercado.

Este deseo de renovación de la política está en el origen de las principales reflexiones que sobre lo público han motivado la reflexión filosófica del siglo XX⁴. En todos ellos hay un esfuerzo por reconstruir la génesis de la historia de este concepto que

¹ FRASER, Nancy, “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy” en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*, MIT Press, Cambridge, 1992, p. 78.

² LUHMANN, Niklas, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Paidós, España, 1990, 144 pp.

³ HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1992, p. 441.

⁴ DEWEY, John, *La opinión pública y sus problemas*, Morata Ediciones, España, 2004; ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Col. Surcos, Barcelona, 2005; HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, España, 2002; KOSELLECK, *Crítica y crisis: un estudio sobre la patología del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007; LUHMANN, Niklas, *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, Anthropos, Barcelona, 1998, y por supuesto, KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004.

sintetiza el ideal de una vida política presidida por el diálogo y la argumentación. Sin embargo, lo que actualmente se denomina como espacio público tiene su precedente en la idea de plaza pública o *ágora*, el lugar en el que los ciudadanos se encontraban para discutir los asuntos concernientes al gobierno de la ciudad. Esta asamblea sin mediaciones, ese espacio público de la copresencia, limitado y sin muchos participantes⁵. Esta noción seguirá vigente en las asambleas suizas tan apreciadas por Rousseau o los *townships* estudiados por Tocqueville⁶, pero apenas se parece a nuestra situación histórica. Por un lado, con la imprenta y los medios de comunicación, la esfera pública se abstrae de las situaciones asamblearias concretas y, al mismo tiempo, la esfera pública moderna es diferente del espacio público antiguo porque se constituye en torno a instituciones democráticas representativas⁷. El otro lado problemático tiene que ver con la formación de los espacios globales y deslimitados, de manera que el espacio público ya no es solamente el lugar de comunicación de cada sociedad con ella misma, sino también el lugar de una comunicación de sociedades diferentes entre sí⁸.

Además de las conceptualizaciones del espacio público existen ya “grandes relatos” sobre su decadencia. La misma Arendt creyó ver una usurpación del espacio público de la política por la irrupción de “lo social”; es decir, del mundo del trabajo y las necesidades, en el que los seres humanos, en lugar de ejercer su libertad, se comportan con los automatismos propios de la producción y el consumo⁹, otros han denunciado la invasión de

⁵ THOMPSON, John B., *Los media y la modernidad: una teoría de los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 177.

⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 234.

⁷ Ha sido Habermas quien más ha contribuido a pensar este cambio cualitativo y las posibilidades de realizar la integración social en el horizonte de una sociedad moderna. Se le debe, sin duda, una de las mejores descripciones de la génesis del sistema político democrático y una de las críticas más pertinentes de sus contradicciones y su degeneración. Más aún, los planteamientos de Habermas no han dejado de suscitar la polémica que se genera inevitablemente en torno a cualquier idea innovadora como lo atestiguan Negt y Kluge, Jäger, Calhoun y Crossley, pues a casi 50 años de su publicación en alemán (*Strukturwandel der Öffentlichkeit: untersuchungen zu einer kategoriee der bürgerlichen gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1962) es necesario considerar la vigencia de la concepción del espacio habermasiano donde la esfera pública se fundaba en una sociedad diferenciada, heterogénea, que no está regida por una esfera pública singular y omniabarcante, donde los Estados ya no aseguran un marco estable para las discusiones, cuya fragmentación social y cultural hace que no se compartan los mismos valores, ni los mismos protocolos de persuasión. Por ello, el propio Habermas realiza algunas consideraciones pertinentes en esa orientación en el prólogo de su nueva edición en 1990.

⁸ FERRY, Luc, *et. al.*, *El nuevo espacio público*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 21.

⁹ ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, Col. Básica, Paidós, Barcelona, 2002, p. 184.

la vida pública por la expansión de lo privado, descrita como “narcisismo público”¹⁰ o “tiranía de la intimidad”¹¹. En este mismo sentido, Habermas escribió una refeudalización de la esfera pública, instrumentalizada por la acción estratégica y burocrática. Por su parte, Bauman ha lamentado la carencia de un *ágora* para la política mundial¹². Diagnósticos todos ellos que, con acentos y puntos de vista diversos, a los que tampoco faltan generalizaciones imprecisas, indican una misma nostalgia por el espacio público. En todos ellos se lamenta la desafección hacia la política, la degeneración de la opinión pública, la dejación de los deberes de la ciudadanía. Pues consideran que sin espacio público, en sentido estricto, el poder es entendido como dominación; el Estado como instancia de los controles sociales, y la opinión pública como lugar de las manipulaciones mediáticas¹³.

Donde con mayor claridad se manifiesta esta despolitización y empobrecimiento es en el tipo de comunicación que tiene lugar en la opinión pública, banalizada y sin auténticos debates. En ella se realiza un tipo de confrontación elemental donde el acontecimiento está por encima del argumento, el espectáculo sobre el debate, la dramaturgia sobre la comunicación, la imagen, en tanto ficción, sobre la palabra. La esfera pública queda reducida a un conjunto de espectáculos de aclamación por lo que diluye el carácter de instancia de mediación porque no transforma las opiniones privadamente elaboradas, sino que se limita a escenificar la confrontación, así los elementos comunicativos son casi inexistentes y el espacio público no es el proceso en el que se forman las opiniones, sino el lugar en el que meramente se hacen públicas¹⁴. Decisiones privadas se dan a conocer de un modo en el que incluso los argumentos son tratados como símbolos a los que no puede responderse con argumentos, sino con adhesiones e identificaciones de otro género. Se trata de un tipo de comunicación en el que los actores emiten sus opiniones, solo se citan a sí mismos y no entran en secuencia de preguntas y respuestas. En todo caso, las preguntas son retóricas, y las respuestas, polémicas. Los

¹⁰ LASCH, Christopher, *La cultura del narcisismo*, Andrés Bello, Barcelona, 2000, 300 pp.

¹¹ SENNETT, Richard, *El declive del hombre público*, Anagrama, Barcelona, 2011, 476 pp.

¹² BAUMAN, Zygmunt, *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 218 pp.

¹³ En la presente investigación no sólo se continúa tal diagnóstico sino que se establece la relación interna entre el espacio público y la vida del viviente.

¹⁴ NEIDHARDT, Friedhelm, *et. al.*, “The nazi party and its capital: an analysis of the NSDAP. Membership in Munich, 1925-1930 (National Socialist German Workers Party)” en *American Behavioral Scientist*, June 01, 1998, *s.d.*

discursos ya no se realizan para discutir con el adversario o tratar de persuadirlo, sino que adquieren un carácter plesbicitario, de legalización ante el público. La comunicación política constituye una yuxtaposición de monólogos; los habitantes reaccionan unos a otros, pero sin ninguna intención de entenderse o persuadirse. Los ideales contenidos en la noción de espacio público han sucumbido a la interpretación realista de que el discurso público es en realidad mera ficción, y de que el compromiso de intereses obedece a la lógica de equilibrio de fuerzas, no susceptible de racionalización a decir de Habermas¹⁵. La discusión pasa a ser algo superfluo y, ante ello, la publicidad pierde su función mediadora, las opiniones se enquistan, y la opinión pública se disuelve en la inmediatez de los sondeos.

Además, la configuración del espacio público moderno procede del debilitamiento del sentido de lo común, pues el concepto de lo público como algo plural e inconcluso, con diferencias internas y antagonismos, puede constituir, en cambio, una noción mucho más rica, frente a la homogeneidad y el consenso que supone la sociedad. En cualquier caso lo que supone la formación moderna del espacio público es la naturaleza de la comunidad humana a la que esta noción alude explícitamente: una sociedad política en tanto comunidad de actores, de ciudadanos que actúan conjuntamente, y no una simple agregación de individuos que viven unos junto a otros y se reparten un bien que se supone común. Esta noción implica, por supuesto, los criterios formales que definen los procedimientos de cohabitación y de concertación para dar sentido a la vida civil. En última instancia, la formación del espacio público moderno se sienta en el combate entre las necesidades económicas, las fuerzas del orden y la acción política. Por ello, el sincretismo de los ámbitos externo-interno, inclusión-exclusión, forma un elemento constitutivo de su consolidación política¹⁶.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, *op. cit.*, p. 32-33.

¹⁶ El descrédito de la política como cosa pública se encuentra en una deserción generalizada, cónica en el caso de unos, que otros se limita a denunciar con unas apelaciones que son pura retórica, pues para los movimientos políticos de izquierda, lo público queda identificado con lo estatal, mientras que a la derecha no le interesó en lo absoluto. Detrás de los problemas que plantean las privatizaciones o la disminución de las prestaciones sociales hay un problema más profundo que no se resuelve aferrándose a la idea de titularidad estatal ni considerando a la sociedad como algo que pueda subcontratarse. Unos desearían que la intervención del Estado proporcionara automáticamente la cohesión de que carecen las sociedades y otros quisieran escudarse en la ineficacia de la administración para realizar la venta de la sociedad en su conjunto. El enfoque marxista tradicional es subsumido en una visión conflictiva de la dinámica social; únicamente el agotamiento de este modelo ha permitido plantear la cuestión social en términos de cohesión. Por otro lado, los conservadores aseguran que no es necesaria más integración social que la que proporciona el mercado, cuya

En última instancia, parece que la formación occidental del espacio público tiene en sus mismas pretensiones un núcleo que lo configura desde la ausencia de la eficacia política que de él se espera como lugar y procedimiento para articular la convivencia. El panorama resulta espacialmente desalentador, cuando el espacio público moderno deviene en totalitarismos, que es hoy más bien la explicación de una serie de fenómenos que tiene que ver con una desilusión que debilita la fuerza de la acción colectiva y cuya expresión más visible es el desencanto de la política. El hecho de que el espacio público devenga en escenario de transmisión de reclamaciones privadas, en un decline de las pasiones políticas que evoluciona hacia una contestación irresponsable, sin anclajes en el funcionamiento real de la sociedad y que se expresa en el auge de los particularismos, en determinadas protestas de la antiglobalización, en la tentación unilateralista o en el clientelismo de diversos signos. Esta patología de la despartenencia que desvincula al yo en una dinámica de inclusión excluyente establece las condiciones para una dominación estratégica y al desarrollo de una técnica puramente instrumental de configurar, producir y modelar relaciones humanas. Parece que la noción moderna de espacio público, que nació con la pretensión de formar una comunidad, de establecer un vínculo humano con sentido, lleva en su centro constitutivo la maniobra táctica encaminada a conseguir o mantenerse en el poder, ejercer presión, neutralizar una diferencia, homologar la pluralidad, remediar una disfunción, gestionar una situación en crisis, imponer un orden y administrar el recurso que opera en su ámbito.

Pues, la formación del espacio público moderno resguarda un rasgo esencial de su procedimiento que se impone como un escollo difícil de eludir: en toda filosofía política se descubre una relación espacial, que revela el tenor de que todas las relaciones entre espacio y poder recaen dentro de una fórmula que no conoce sólo los dos términos, ni una estrecha

fuerza consiste en su capacidad de objetivar el mundo común sin recurrir a formas explícitas de autoridad o control social y con una exigencia mínima de socialización. Pero esto olvida el desplazamiento que provoca las relaciones mercantiles, pues afecta a las relaciones sociales de manera estructural, ya que buena parte de los malestares que se expresan en sentimientos de inseguridad, pérdida de confianza, desarraigo, fragmentación y conflictividad tienen su origen en una desinstitucionalización del vínculo social que vacía de sentido de lo público y que practican no solo los individuos, sino los partidos e incluso las mismas instituciones cuando no son capaces de articular un interés colectivo. Cfr. INNERARITY, Daniel, *El nuevo espacio público*, Espasa Calpe, Madrid, 2006, pp. 16-22.

relación entre ellos, sino la más íntima coimplicación en el proceso constitutivo de la modernidad en orden a la configuración espacial que tiene como centro la vida del hombre y que puede llevar en su seno las dinámicas que pongan en entredicho “su vida de ser viviente”.¹⁷

1.1.1 Contexto premoderno

La presente reflexión busca resaltar los rasgos de la modernidad que permitieron la transformación en un cuadro histórico-político que facilitó la ruptura de la unidad medieval del Imperio y la Iglesia. Con la crisis definitiva de las estructuras económicas y sociales del alto Medioevo durante el siglo XIV y XV, el surgimiento de nuevos arreglos, comercial, industrial y financiero, sociales y políticos, se tiene la oportunidad de percibir al surgimiento paulatino pero inexorable de múltiples unidades políticas diversas entre sí, independientes y autónomas. Desde el derrumbe del Sacro Imperio Romano al establecimiento de los principados, señoría, reinos y Estados. Éstos, inicialmente de tipo patrimonialista, posteriormente de tipo impersonal y vinculado a la formación de la nación, donde se afirmaron como nuevas organizaciones del poder y de las estructuras políticas, un poder centralizado y unificador, con instituciones y monedas propias. En torno a este sujeto por excelencia de la política moderna se originó la correlativa reflexión de la teoría jurídica y política sobre el carácter del soberano, del poder, su origen y fundamento, así como sus finalidades; y con ello, la reflexión crítica acerca del ciudadano y sus derechos¹⁸. En estos fundamentos políticos se constituye el entramado que permite el despliegue de la consideración biopolítica que se verá más adelante.

El empuje a derrumbe de orden geopolítico medieval fue también obra del complejo proceso de superación del feudo como unidad económica y política cerrada, para satisfacer

¹⁷ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, T. I, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1991, p. 173.

¹⁸ ANDERSON, Perry, “El Estado absolutista en Occidente” en *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México, 1980, cap. 1; ATTILI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, Ediciones Coyoacán, Col. Filosofía y cultura contemporánea, México, 2009, pp. 19-20.

las exigencias de producción e intercambio de la sociedad mercantil y de una economía monetizada. El crecimiento del comercio en redes mucho más amplias, el nuevo horizonte geográfico y el establecimiento de las nuevas rutas a partir del descubrimiento y conquista de América por parte de los europeos, las nuevas técnicas de producción, representaron un desarrollo y crecimiento económico que vio uno de sus efectos más importantes en el surgimiento de burgos o ciudades. En estos nuevos centro urbanos se organizó la existencia social y política, así también proliferaron nuevas actividades y oficios, así como nuevas clases sociales, nuevos personajes como el burgués, el banquero, el artesano, el artista¹⁹. Con el surgimiento del sistema mercantilista, devenido en antecedente del sistema capitalista, se afirma el espíritu de mercado y de las finanzas, con el correlativo desarrollo de los bancos y casas de bolsa; esto es, la inclinación a la actividad y al cálculo que es el elemento nodal en la conformación de una mentalidad social propiamente moderna al racionalizar, jerarquizar, administrar, dosificar las relaciones humanas, y al promover la pauta del cálculo, de las reglas y leyes a seguir, con la finalidad de incrementar la productividad de la población, así como su capacidad de encauzar la conducta individual y las razones de que la función social sea aceptada mayoritariamente entre la población²⁰.

Los revolucionarios efectos del espíritu definido como “moderno” se manifiestan inicialmente de manera privilegiada en el movimiento literario-cultural y filosófico, portador de ser humano profundamente positiva. Pues a través de un metódico estudio filológico y filosófico de los clásicos antiguos, de la restauración, traducción y publicación de sus obras, si bien con una mentalidad crítica, se difunde un nuevo modo de evaluar la tradición grecolatina y surgen originales matrices que expresan las aportaciones en el campo de las humanidades, donde se consolida la fuerza del pensamiento y sensibilidad propiamente modernos²¹. El movimiento cultural, artístico y científico del Renacimiento se inspira en ideales éticos, políticos, cognoscitivos innovadores, y es motivado por “la

¹⁹ LE GOFF, Jaques, *La bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 2003, 152 pp.

²⁰ FOUCAULT, Michel, “Clase del 10 de enero de 1979” en *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007, pp. 15-41. Especialmente por lo que Foucault denomina como “régimen de verdad” en el que muestra la relación entre saber que orienta las prácticas para consolidar una manera específica de ejercer el “arte de gobernar”.

²¹ ROBELES, José Antonio, *et al.*, “El camino de las ideas” en Ezequiel de Olaso (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración*, T. I, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Col. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, 1994, pp. 111-132.

recuperación de la energía humana y la libertad de la razón”,²² esto reinterpretará la escala de valores y se abrirá a perspectivas teóricas inusitadas para repensar la realidad, la sociedad y el orden civil, con la cultura humanista y renacentista del siglo XV proliferan academias, universidades, bibliotecas, estudiosos laicos ajenos a las jerarquías eclesiásticas y la práctica del mecenazgo. El conocimiento busca responder en buena medida a las exigencias prácticas y operativas propias de los nuevos trabajos y profesiones caracterizadas por el cálculo, la medición y la aplicabilidad. Todo ello, contribuye a la difusión de un pensamiento crítico, corrosivo de los modelos culturales de la sociedad tradicional, y a la laicidad del saber y la cultura, con la correlativa decadencia de los centros universitarios escolásticos del Medioevo, se estimula así, la búsqueda del saber racional e ilustrado sobre el entorno natural y sociopolítico²³.

En estos nuevos horizontes económicos, políticos y sociales permitieron la consolidación de una imagen que tiene un maridaje con la difusión de las actividades de descubrimientos geográficos, vida urbana, viajes de diversos tipos, actividades comerciales y con la misma mentalidad mercantil. En esta transformación contextual nacen nuevas necesidades y estímulos, distintas percepciones del entorno natural y sociopolítico; se desarrolla un cambio profundo en la disposición mental del hombre ante el mundo, así como la concepción del hombre mismo, que se expresa ya desde el humanismo. Con este planteamiento se establecen las transformaciones fundamentales para que el poder en Occidente se despliegue en el gobierno de una población de la cual se extraen los mayores beneficios, tanto políticos como económicos, y en la dirección de las conciencias, así como en la configuración de las subjetividades en orden a consolidar las ventajas de tal ordenamiento. Por tanto, la biopolítica, aunque viene de lejos, se comienza a consolidar en los inicios mismos de la modernidad como la potencia de incrementar la productividad de los sujetos, así como la aceptación de los principios que sostienen al gobierno. Se establece como una racionalidad que confía en potenciar la vida, sus capacidades y el número de vivientes.

²² MONDOLFO, Rodolfo, “El Renacimiento en Italia” en Alejandro Rivera Ibañez, *Del renacimiento a la Ilustración*, UNAM, México, 1972, p. 28.

²³ REALE, Giovanni, *et al.*, *Historia del pensamiento filosófico y científico, T. II Del humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 26-39.

La nueva manera de establecer el horizonte cultural se apuntala como dispositivo ejemplar porque encierra la sutil fórmula de la complicación espacial, en tanto que no es un rígido aparato ideológico, sino una *máquina abstracta* capaz de crear una relación de poder independiente de quien lo ejerce. Pues en la modernidad se rompe el postulado de los poderes localizables y sólo en esta simultaneidad temporal desaparece el lugar eminente del ejercicio del poder, sea el Estado o institución, al cual serían reconducibles las diferentes formas de poder, y así puede desplegarse una nueva ubicación espacial en tanto que se encuentra inscrita en un campo de relaciones sociales en cuyo seno introduce un cierto número de efectos específicos. De esta manera, la novedad moderna se consolida como una disciplina que procede antes que nada de la repartición de los individuos en el espacio, en tanto que el juego de la espacialidad implica la espacialidad del poder, con la creación de un consiguiente efecto de resonancia. Con lo anterior, se desencadena el círculo virtuoso de un nuevo poder disciplinario, ya que inserta todo cuerpo bien plasmado en la masa ordenada. Así, parece desplegarse la “trampa de la visibilidad”, pues donde se ostentan las acciones, se hacen patentes, evidentes, se orientan de acuerdo al principio de la mirada oculta e inverificable ya que el sujeto toma a su cargo sus propias constricciones; las hace jugar espontánea o reflexivamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo las relaciones de poder y deviene principio de su propia regulación²⁴.

1.1.1.1 La visión moderna del ser humano

En un nuevo contexto histórico, desarrollada por una nueva sensibilidad ante la realidad, coloca bajo la luz protagónica la especificidad de la vida humana. Ésta se caracteriza no solamente por la capacidad de alcanzar grandes logros que la distinguen de los demás animales; la excelencia de la naturaleza humana consiste, sobre todo, en la capacidad humana de “esculpirse a sí mismo a su gusto y forma”, de decidir forjar su ser

²⁴ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México 2009, p. 206.

según la forma que se prefiera²⁵. Esta afirmación del ser humano como principio de definición de sí mismo y de todos sus actos, en su consideración de persona, sujeto político, sujeto de conocimiento, se establecen un viaje fundamental en la consideración de la realidad. Así, el hombre moderno logra considerar el “infinito máximo y el infinito mínimo”, aquellos espacios no finitos o indefinidos, no delimitados tanto en lo grande como en lo pequeño, donde puede definirse libremente a sí mismo²⁶.

La confianza de los seres humanos en sus capacidades intelectuales y habilidades creativas ante horizontes indefinidos forma parte del nuevo o “moderno” presupuesto antropológico. Contrariamente a una condición humana, cuyo sentido provenía de y se orientaba a algo ajeno y trascendente, la grandeza e importancia del hombre ya no era percibida en el ser, como centro y fundamento de la realidad, orientado por un plan divino, ocupando el centro de la creación, a la vez que estaba sometido a una voluntad superior, metafísica o religiosa. Los hombres se encuentran en la Época Moderna en la periferia del universo, debido a los diversos descubrimientos físicos, y se experimentaban como una parte más en el orden natural, al que buscan conocer mediante la razón y en el cual el ser humano practica y defiende su virtud, en el sentido de capacidad para descubrir nuevos horizontes culturales, geográficos y físicos. En este sentido, Arendt considera que fueron las condiciones que permitieron que el hombre se alienara del mundo, se establecieron las condiciones para que el hombre sacrificara el mundo y la misma mundanidad del hombre²⁷. Una imagen diametralmente contraria a la visión medieval. No comparto, en este sentido, algunas visiones que consideran que, durante el Medioevo, se desvaloraba la vida terrenal, hecha por el pecado y sufrimiento, donde se subrayaba una visión interesada en exaltar la miseria, penas y fatigas propias de la existencia humana, no menos que la debilidad de la naturaleza del hombre²⁸. Sobre todo porque su visión establece la certeza de que el orden social se funda en un conocimiento evidente de la realidad de las cosas, donde la vida estaba orientada por un fundamento trascendente que revelaba, en su majestuosidad, la verdad estática de las cosas, y el mundo era certero así como las posibilidades efectivas de

²⁵ DELLA MIRÁNDOLA, Pico, *De la dignidad del hombre*, Editorial Nacional, Madrid, 1984, pp. 103-104.

Cfr. ATILLI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, op. cit., p. 27.

²⁶ ATILLI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, op. cit., p. 28.

²⁷ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 283.

²⁸ ATILLI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, op. cit., p. 31.

conocer la realidad. En última instancia, el ser humano nunca como en la Edad Media tuvo tantas certezas que garantizaban el sentido de su existencia.

Así pues, se establecieron las condiciones para consolidar un renacimiento de la conciencia del ser humano, independiente de dogmas religiosos inspirados en la herencia de los clásicos, realizando así un doble esfuerzo para descubrir el mundo exterior y el mundo interior del ser humano. El movimiento renacentista devino en símbolo de una actitud que impregnó a toda una época caracterizada por la expresión de un sentimiento de fortaleza, de renovada confianza de los seres humanos en su intelecto. La afirmación del espíritu autónomo del individuo, mediante sus expresiones artísticas y culturales que tenía en común la exaltación del hombre, de su existencia y del significado potencial y trascendente de su experiencia. Desde un contexto transformado, el ser humano pondera sin prejuicios la herencia clásica y la recuperación de obras a través de las cuales podían expresar y orientar el sentido humanista. Ello implica un continuo acercamiento de los modernos a la herencia de pensadores de la Antigüedad, pero se trata de un interés dispuesto a deshacerse de aquellas tendencias inadecuadas a los nuevos parámetros de reflexión y creación, recuperando críticamente lo rescatable de la sabiduría de los antiguos y dando lugar a nuevas expresiones y formulaciones cuyo centro y fundamento es: la exaltación del hombre por el hombre mismo. Este rasgo emerge en particular de los diferentes campos de la cultura, donde la filosofía produce teorías con un potencial transformador y revolucionario impresionante²⁹.

Estos movimientos filosóficos dieron respuesta a las invenciones modernas que transformaron la comprensión del mundo y del hombre mismo, así como la trascendencia en la que se fundaba en épocas previas, siendo el telescopio, la imprenta, las máquinas automáticas, los motores, así como el perfeccionamiento de objetos inventados previamente como los lentes, la brújula, la pólvora, pero usando nuevas técnicas para hacerlos plenamente funcionales a las necesidades del momento y buscando su alcance práctico de manera precisa en diversos campos, como en el de la política. Este rasgo de creatividad

²⁹ ORÍO DE MIGUEL, Bernardino, “Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico: siglos XV-XVII” en Ezequiel de Olaso (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración*, T. I, *op. cit.*, pp. 193-214.

impresionará a los iluministas del siglo XVIII que colocarán a la modernidad en las antípodas de la edad medieval, y los modernos consideraban que habían derribado el altar de los dioses antiguos, donde la sola palabra “moderno” había adquirido un valor inaudito y se establecía como una fórmula mágica que conjuraba las fuerzas del pasado. Después de haber sido moderno tímidamente, se fue moderno vanidosamente, inclusive con un aire provocador³⁰. A pesar de que esta exaltación desmedida, en la potencialidad de las acciones e inteligencia del ser humano, puede ser entendida como una fe absoluta en su realización lineal, total y definitiva. Inclusive porque, en algunos autores del pensamiento político moderno, Maquiavelo, Hobbes, Kant, Schmitt, Weber, Hegel, Marx entre otros, se encuentra, de manera recurrente, la tendencia posible a la toma de decisiones irracionales y contraproducente contraproducentes para el progreso y la emancipación del género humano, como el reconocimiento realista y desencantado, y en momentos hasta pesimista, de una naturaleza humana conflictiva, problemática, que alimenta las concepciones negativas sobre lo que son los hombres y pueden llegar a ser.

En última instancia, la visión del hombre moderno compleja y desmitificada, fundada en la experiencia y la historia, alejada de una concepción moralista, filosófica-metafísica o religiosa, ligadas a una esencia de perfección preestablecida en el orden de lo trascendente de la realidad. Realmente el ser humano no llegará a la perfección, menos a través de la estrategia de la dominación y sometimiento de sus pasiones, al dominio de la razón en los términos del pensamiento clásico. La razón, entendida según la concepción clásica antigua en tanto medio para someter a las pasiones y asegurar la realización del fin natural de la esencia humana como ser político virtuoso, se mostró ineficaz al oponer las virtudes morales y teológicas a la bajeza de las pasiones. Tal fracaso conduce a los hombres de la modernidad a aceptar la insuperable condición pasional, pero no para dar paso a una estéril resignación, sino para ensayar nuevos modos de manejar y conducir la problemática vertiente pasional, en los hombres, buscando orientarla de una manera más eficaz hacia el conseguimiento de los fines políticos de orden, paz y obediencia. Tales nuevas estrategias ensayan, como analiza Hirschmann, recuperando desde el siglo XVI en adelante a las pasiones, procurando controlar recíprocamente el potencial disruptivo, al debilitar los

³⁰ HAZARD, Paul, *Crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988, p. 37.

efectos y compensar los excesos de las pasiones irracionales fuertes mediante pasiones racionalizadoras. De manera que el hombre, si no es plenamente racional, puede igualmente conducirse razonablemente y actuar de manera conveniente. Claro, si su voluntad se suma al conocimiento racional de lo oportuno³¹. Claro está que esta actitud ante las pasiones y la nueva concepción del ser humano fue posible por la difusión progresiva en el entorno moderno de diversas concepciones de racionalidad sea científica, racionalista, técnico-instrumental, dialéctica, discursiva, que transforman la reflexión teórico-política.

Esta nueva disposición del saber moderno lo sitúa en un contexto de poder de la que ellos mismos son portadores, todo esto es precisamente un indicador del carácter espacial de las prácticas de subjetivación. Pues la situación no es nada casual; ya que no hay en ella exterioridad de la fuente de poder y ésta ya no concierne a colocación alguna. Con ello, se realiza una espacialidad imposible de aislar, es decir, inmanente a la subjetivación misma. En este sentido, la deslocación continua es la primera condición de la imbricación espacio-poder como situación absoluta, ya que toda definición de espacio como concepto separado implica una función de poder y queda en él inconclusa. Por ello, la historia del saber es también historia de los espacios debido a la implicación saber-poder. Por lo tanto, “sólo una historia de los espacios que sea al mismo tiempo historia de los poderes podría abrirse un horizonte ya no reconducible a un concepto político-espacial preciso”³². En ello radica la importancia de esta perspectiva, pues de la historia de la configuración de los espacios y su implicación con el poder nace una carencia tan peculiar que, en tanto historia como tal, exige un nuevo ejercicio filosófico: “en el momento en el que comenzaba a desarrollarse un política razonada de los espacios (a finales del siglo XVIII), las nuevas adquisiciones de la física teórica y experimental desalojaban a la filosofía de su viejo derecho de hablar del mundo, del *cosmos*, del espacio finito e infinito. Esta doble ocupación del espacio por parte de una tecnología política y de una práctica científica, circunscribió a la filosofía a una problemática del tiempo. Después de Kant, aquello en lo que debe pensar la filosofía es el tiempo. Hegel, Bergson, Heidegger. Con una descalificación correlativa al espacio, que

³¹ HIRSCHMANN, Alberto, *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 43-45.

³² Cfr. CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2010, p. 11.

queda del lado del intelecto, de lo analítico, de lo conceptual, de lo muerto, de lo fijo, de lo inerte”³³. Por ello, el énfasis inicial que se muestra en los umbrales de la época moderna donde todo concepto espacial es un concepto político lo que sitúa ontológicamente a la situación misma que considere la formación de los saberes que, al mismo tiempo, sea una historia de los poderes que pueda abrirse a un horizonte no ya reconducible a un concepto político-espacial.

1.1.1.2 La consideración de la ciencia moderna

La visión moderna del ser humano y su razón son las bases para acercarse al conocimiento de la naturaleza y del mundo de las relaciones sociales. Producto de lo primero es la inquietud científica moderna, que se establece como columna que contribuye a establecer la modernidad. La investigación científica buscará conocer hechos siguiendo un método riguroso, que se base en la observación sistemática y oriente al conocimiento de las causas segundas, permita establecer formulaciones abstractas que manifiesten la validez de las hipótesis, la comprobación mediante la experimentación y la recurrencia al uso de instrumentos precisos, resultando de ello teorías generales de explicación de la realidad; es decir, el objetivo de la ciencia moderna es alcanzar un saber cuya validez se base en el descubrimiento de las leyes generales que rigen los fenómenos naturales y fijarlas en fórmulas matemáticas³⁴ y no por el argumento de autoridad, ni en el sentido común o en generalizaciones extrapoladas a partir de la apariencia de los fenómenos, ni tampoco se base en la afirmación o justificación de verdades teológicas tradicionalmente dirigidas y dogmáticamente aceptadas. Esta revolución científica afirma el paradigma de la ciencia moderna como nuevo modo de conocer que, no rehúsa de entrada a mirar a través del telescopio sea por orgullo dogmático, por fidelidad a la tradición o por incapacidad de enfrentar verdades distintas de aquellas establecidas *a priori*. En suma, esta nueva forma de

³³ FOUCAULT, Michel, “El ojo del poder” entrevista con Michel Foucault, en Jeremy Bentham, *El panóptico*, La Piqueta, Madrid, 1989, p. 193.

³⁴ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 302.

conocer deja de lado el prejuicio asumido apodócticamente para ejercer el juicio racional y abierto de los descubrimientos³⁵.

El resultado de este viraje, es la afirmación de un conocimiento del entorno natural y social que elabora abstracciones a partir de la experiencia sensible, pero atendiendo a la causalidad fáctica, a las leyes fenoménicas, remitiéndose a la verificación empírica; realizando abstracciones, usando lenguaje matemático, buscando un principio general de explicación, produciendo leyes universales y homogéneas. Con estas orientaciones surgen y proliferan los grandes avances de las ciencias modernas como la física, la anatomía, la biología, astronomía. Sin embargo, para los fines de la presente investigación, es necesario considerar que en lugar de cualidades objetivas en otros mundos o realidades encontramos instrumentos y, en lugar de naturaleza o el universo, el hombre sólo se encuentra consigo mismo, sólo manifiesta que el objeto observado carece de existencia sin el sujeto observador. Es decir, la instrumentalidad establece los criterios de cientificidad que requiere la explicación de la realidad que orienta, a su vez, a las relaciones humanas. En términos de Arendt, “para los logros reales de la ciencia moderna este cambio del primitivo sistema heliocéntrico a otro sin centro fijo es, sin duda, tan importante como el cambio original desde el punto de vista del mundo geocéntrico al heliocéntrico. Sólo ahora nos hemos establecido como seres ‘universales’, como criaturas que son terrenas no por naturaleza y esencia sino únicamente por la condición de *estar vivas* y que por consiguiente en virtud del razonamiento pueden superar esta condición no de manera especulativa sino real”,³⁶ es decir, la ciencia moderna, en su concomitante alienación del hombre de la tierra, y en su subsunción en los diversos instrumentos mentales, conducen como centro y núcleo a la vida como cuerpo gestionable de manera calculada. Así se despliega lo denominado por Foucault como “umbral de la modernidad biológica”³⁷. Esta expectativa de las sociedades occidentales, basada en el rigor científico, hizo surgir el crecimiento de las capacidades científicas y tecnológicas, orientadas a la explicación y transformación de las

³⁵ Cabe señalar que los de tal movimiento como Copérnico (1473-1543), Galileo (1564-1642) y Kepler (1517-1630) y más adelante Newton (1643-1727), e inclusive Einstein (1879-1955) que han transformado las formas de acceder a la realidad no son propiamente revolucionarios, aunque sean considerados de esa manera, puesto que “sus motivos e intenciones seguían firmemente enraizadas en la tradición”. Cfr. *Ibid.*, p. 278.

³⁶ *Ibid.*, pp. 289-290. Las cursivas son mías.

³⁷ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, T. I, *La voluntad de saber*, op. cit., p. 173.

cosas, así también al incremento constante de la libertad de acción y de pensamiento de los individuos. Pero de manera concomitante se estructuran ciertos conocimientos o saberes que conforman discursos coercitivos, lo que revela la vinculación que implica entre el deseo, el poder y el saber, entre la pretensión de verdad, propia de las ciencias y la manera en que estos saberes y conocimientos se consolidan en nuevas prácticas de relación. Así, una forma discursiva puede estar “controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjuntar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”³⁸.

Así, con la ciencia moderna se afirma una idea de la naturaleza como orden netamente físico-natural, objetivo o neutral respecto de principios metafísicos y teológicos. La naturaleza no es explicada por la jerarquía de esencias trascendentes, orientando así su ubicación en la jerarquía de valor, en el orden del ser y de perfección. El mundo natural deviene materia, carente de alma y sentido teológico, objeto estudiado a través del método científico y controlado, manipulado, copiado por la mente humana. Por ello la matemática es la máxima laicización y viraje científico que comunica una imagen cuantitativa sin necesidad de elemento material alguno. “Las matemáticas libraron al hombre de los grilletes de la experiencia sujeta a la Tierra y a su poder de cognición de los grilletes de la finitud”³⁹. Con tal consideración la matemática prepara el desarrollo de que la mente humana se estructure a partir de la abstracción y de la ausencia de aquello que aparece de manera concreta, siendo la abstracción del proceso estructural de la realidad lo que más le conviene al intelecto humano. Es la reducción de la realidad el producto de la razón moderna lo que construye modelos de realidad cognoscible, pues en tal reducción un cúmulo de realidades se agrupan y se transforman en simple multitud que, por desordenada, incoherente y confusa que sea, los modelos y configuraciones realizadas por la racionalidad científica moderna establecen las condiciones de administración, dosificación y racionalización de lo conocido. Por ello, tanto la naturaleza como la sociedad aparecen como realidades explicables a partir del conocimiento de sus fuerzas naturales y las propiedades materiales que las constituyen.

³⁸ *Ibid.*, *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992, p. 5

³⁹ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 291.

Por su lado, la ciencia moderna adquiere su desarrollo por la conjunción con la técnica, en la cual se consolidan los verbos saber y hacer. Pues, la técnica potencia el conocimiento científico, influye en la elaboración de teorías generales, verifica el conocimiento sometiéndolo a la prueba de la práctica y, con ello, expresa la verdad del método empleado. La técnica permite experimentar las nuevas consideraciones de la función y el alcance del saber, reconociendo la importancia de los procesos de alteración, de transformación de la naturaleza, de su dominio y de su creación artificial. A esta aplicación sutil del proceso de construcción histórica de la modernidad es lo que Arendt denomina como la sustitución del hacer por el actuar, puesto que los resultados de las combinaciones entre la técnica y la ciencia, vinculadas por la productividad, permitían evadir la fugacidad del mundo humano a través de la artificialidad de cosas realizadas por ellas⁴⁰.

Saber-hacer, saber y potencia, verdad y utilidad son los elementos que coinciden en la ciencia moderna. Tal identificación entre saber, técnica y utilidad permite superar la concepción de naturaleza como *cosmos* y, con ello, también se supera la noción del saber como *scientia contemplativa* que develaba las esencias y el orden teleológico del universo. Lo que estimula, desde el siglo XVI, el desarrollo de la idea de progreso científico, avance y apertura, obligando simultáneamente a ampliar el horizonte cultural de la antigüedad y a reconocer el carácter provisorio e histórico del desarrollo científico. Ante tal situación de los saberes en *Defender la Sociedad*, con Foucault es posible considerar que los inicios del saber moderno, está caracterizado por un saber de la eficacia de las ofensivas dispersas consolidado en un bloque de saber histórico que “estaba presente y enmascarado dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición”⁴¹.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 242-250.

⁴¹ FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000, p. 21.

1.1.1.3 La concepción de la razón moderna

La cultura moderna nace con los descubrimientos e inventos, nace en el derrumbe y la pérdida de las certezas fundadas en la fuerza de la tradición, de referentes y de fundamentos, así como de valores culturales, morales y políticos. La sistematización de tal situación se inició propiamente con Descartes, a pesar de que muchos consideren que este punto de partida de la filosofía moderna es convencional, simplista y falso, debido a que está caracterizada por la *duda*. Pero no es la duda metódica cartesiana por la cual inicia la modernidad, ni por ser ésta la mejor herramienta que permita protegerse ante las decepciones del pensamiento, ni como un escepticismo metódico ante los prejuicios y morales de los seres humanos, ni siquiera como una herramienta epistemológica de las ciencias positivas y humanas, sino que se ha establecido como el motor que ha movido todo pensamiento, en el invisible eje a cuyo alrededor se ha centrado todo el pensar⁴², pues ni la verdad, ni la realidad se revelan como consideraba el mundo antiguo y medieval, y que sólo la supresión de las apariencias puede ofrecer alguna esperanza de lograr el verdadero conocimiento; en otras palabras, la revolución científica, religiosa y filosófica fue motivada por el desengaño sufrido por el ser humano al asimilar que no era la razón, ni la contemplación, ni tampoco la observación lo que causaba que se transformaran sus puntos de vista, sino los métodos, estrategias y herramientas construidos por el hombre.

Con ello se muestra que el ser humano se encontraba entre la falsedad, en el engaño mientras confiaba que la realidad se manifestaba a sus sentidos y facultades, pero especialmente a la razón. Esta oposición tradicional entre la inferior capacidad de los sentidos y la superioridad de la razón, se desvanece ante la obvia implicación de que no es la verdad ni la realidad la que aparece tal y como es, por lo que sólo la eliminación de las apariencias ofrece algún tipo de anhelo que permita lograr una verdadera comprensión del mundo; es decir, si no existe la verdad, el hombre puede ser verdadero, incluso si no existe certeza alguna, el hombre es digno de ella. “Si había salvación, tenía que radicar en el

⁴²ARENDDT, Hannah, *La condición humana, op. cit.*, pp. 298-303.

propio hombre, y si existía una solución a las cuestiones planteadas por la duda, tenían que proceder del dudar”⁴³, más aún, del mismo ser que duda.

Este giro introspectivo permitió que aumentara la desconfianza en el mundo común compartido, incrementando la separación del ser y de la apariencia, diluyendo el principio de realidad a la contracción de la certeza del yo. Así, la época moderna perdió la confianza en la capacidad de mantener, proponer y establecer certezas. Por ello, generó un nuevo entusiasmo por encontrar la veracidad tan anhelada, la cual exigió requisitos de carácter positivo que dieran lugar a nuevas formas de comprensión y relación del hombre en el mundo. “El radical cambio que sufrieron los modelos morales en el primer siglo de la Época Moderna se inspiró en las necesidades e ideales de su más importante grupo de hombres, los nuevos científicos; y las modernas virtudes cardinales –éxito, industria y veracidad- son al mismo tiempo las más grandes virtudes de la ciencia moderna”⁴⁴; así, estos elementos se conformaron como ejes rectores frente a la duda, por lo que las normas de conducta, criterios de relación y principios de comprensión dejaron de ser una prioridad en el uso público de la razón para cederlo a las comunidades ilustradas y modernas, las reales academias y los grupos de poder e influencia. Así, la orientación de la vida ordinaria, que postula el conocimiento y la industria, se postula como el mundo real develado por el grupo de especialistas y expertos.

Ante tal situación, impregnado por la duda y la rectoría de la ciencia, la introspección se convirtió en la característica de la modernidad, en la cual la abstracción del hombre del mundo permitirá un quebranto de las relaciones con los demás y con el entorno compartido. De tal forma, la consideración de los propios contenidos de la conciencia será la condición necesaria para la pérdida de sentido de mundo, pues en ella el ser humano no se confronta con nadie ni con nada, sino sólo consigo mismo. Con ello, la modernidad desarrolló la experiencia espiritual e intelectual caracterizada por la negación radical de la realidad, en tanto mundo común, espacio de aparición y reconocimiento, de donde se sigue que todos los objetos mundanos fueron sumergidos en el ámbito de la conciencia y de sus

⁴³ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 302.

procesos, de una forma tal que la realidad no es ya comprendida por medio de los sentidos, sino que pasa a formar parte del proceso de aprehensión. Esta constitución de la realidad por medio de la razón, implica que sólo la mente puede conocer lo que ha producido y retiene, en cierto modo, dentro de sí. Por tal motivo, la mente produce una realidad particular sin requerir del estímulo del mundo o la irritación de los sentidos por objetos distintos a ella misma, trasladando con ello el sentido de realidad a la estructura solipsista de la mente humana; más aún, la facultad de razonamiento es considerada como el elemento común a todos, pues existen formas de verificar tal realidad.

En esta orientación la razón moderna no ofrece respuestas tranquilizadoras a las inquietudes humanas, más bien se establece como un discurso liberado de connotaciones axiológicas y antropocéntricas. Donde las cuestiones prácticas son abordadas desde una sustentación de la voluntad libre de un individuo movido por los intereses personales, que decide, por conveniencia, vivir en una ciudad y da su consentimiento a que le gobierne quien vela por su seguridad dentro de sus límites. Por eso, en la historia del pensamiento se ha considerado al sujeto como *cogito*, en tanto característica central de la modernidad, ya que se funda como sujeto autónomo y libre; es decir, el “Yo pienso” esclarece las condiciones que permiten conocer, gracias a que renuncia a conocerlo en sí mismo. La naturaleza, objeto del conocimiento, está determinada por las capacidades cognoscitivas del ser humano, sobre cuyo funcionamiento reposa la justificación primera de los diversos saberes. De la misma manera, la razón moderna justifica la dimensión práctica del ser humano, pues tanto lo conocido como el lugar de la convivencia son construcciones de la racionalidad humana, resultados de la acción del sujeto que actúa, que se establece como el único suelo sólido sobre el cual se asienta todo orden sea teórico, moral o político.

Esta razón moderna tiene como elemento clave la capacidad de diferenciar, distinguir y separar el ser y el deber ser, la descripción y la prescripción, la lógica del saber y la lógica de la acción. Sólo que también en ese aspecto es evidente otra correlación: el Yo. En sus dimensiones tanto teórica como práctica el sujeto está afectado por un dualismo constitutivo de su realidad y, como tal, es insuprimible. Al conocer no llega nunca a penetrar totalmente en lo conocido, ni siquiera cuando el objeto es el sujeto mismo de

conocimiento, el Yo cuando se pretende conocer a sí mismo, se revela como inaccesible, en la autoconsciencia el sujeto es un misterio. Este dualismo objeto/sujeto es ineliminable. En ese mismo orden de ideas, al actuar el sujeto no puede encontrar en la realidad el cumplimiento pleno de los valores que motivan sus proyectos; pues, si así fuera, la historia misma dejaría de tener sentido. El dualismo entre ideales y la experiencia es ineliminable. Esta escisión es intrínseca a la subjetividad moderna. Se encuentra en la raíz misma de la argumentación de quienes proyectan su cosmovisión en sus ideas.

En el Yo de la Modernidad opera de acuerdo a las cláusulas de un acuerdo tácito, a los efectos de la comprensión mutua y de la vida en común. Es un Yo simultáneamente individual y plural. En este sentido, todos los seres humanos, en la medida en que dialogan, dan su consentimiento a esas reglas que permiten la conformidad de un mercado de ideas, producto por excelencia de una razón teórica, en la esfera de la praxis, el respeto de tal acuerdo garantiza el orden y el funcionamiento del mercado de bienes económicos. En ambos casos, el consenso es la clave de la estructura moderna. La sociabilidad se constituye a partir del sometimiento personal a las pautas constitutivas de la experiencia teórico-práctica de los hombres. Para poder construir el mundo, bastará que el nuevo sujeto sepa autolimitarse, corrigiendo y encauzando su propia naturaleza. Ello le permitirá conocer de manera no dogmática y vivir en paz y libertad.

Esta transformación provocada por la nueva racionalidad implica un potencial liberador que deja atrás a los errores de la tradición, sea para alcanzar un conocimiento válido, así como para otros campos del saber, no menos que para realizar fines propia y deliberadamente humanos. Al separarse de los fines absolutos y trascendentes, la razón opera con todas sus fuerzas y ofrece al conocimiento un carácter inquisitivo, inconforme con los límites y nociones prefijadas. Con tal determinación los hombres pueden hacer realizar un proyecto de futuro mejor, si se funda en el conocimiento racional y realista.

La razón moderna se establece en su dimensión abstracta, aparentemente ahistórica y trascendental que expresan la primera actitud del alma frente al conjunto de lo real y predeterminan el sentido de la aventura que realiza el propio entendimiento. En este

sentido, la racionalidad moderna desborda las fronteras mismas de una civilización, pues su pretensión no es agotar una concepción del destino humano, sino que alberga una inquietud de libertad absoluta frente al mundo y las posibilidades que inhiben su acción, renovándose eternamente frente al universo. Estas características le permiten, a la razón moderna, establecerse transversalmente como mecanismo en el ejercicio del poder. Poder que se funda en el saber, como ya lo ha mostrado Foucault, y que se establece como principio de inteligibilidad. Esta racionalidad permite que se consolide una disposición a someter epistemes, a todo un conjunto de conocimientos que se encuentran excluidos de su sistematización, es decir, los saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, que estaban situados por debajo del umbral del desarrollo científico o de la rigurosidad exigida por la racionalidad moderna. Estos conocimientos que estaban confiscados, descalificados, permitieron el surgimiento de un saber de la gente, que no es un conocimiento común sino un conocimiento particular, un saber local, regional, que no goza de unanimidad y que sólo aparece por la resistencia que opone a los que lo rodean⁴⁵.

Esta exclusión sistemática se encuentra en el centro de la racionalidad moderna, ya que excluye saberes que no se encuentran en el ámbito del conocimiento científico; así el paradigma moderno determina el saber y se establece desde criterios ligados a la institucionalización y al funcionamiento de un discurso científico organizado, dentro de unas sociedades específicas. Así, la racionalidad moderna, más que un principio de carácter teórico deviene en una práctica que busca entronizar una posición teórico-política para separarla de cualquier otra forma masiva, circulante y discontinua de saber. Así, la racionalidad moderna promueve un saber que todo lo envuelve, lo mimetiza, lo reduce, hasta la propia ciencia, convirtiéndose en una suerte de paradigma que todo lo engulle y que se encarga de tender un manto silente de poder. Así, toda racionalidad teórica deviene en saber y éste, a su vez, en poder.

⁴⁵ Cfr. ÁVILA-FUENMAYOR, Francisco, “El concepto de poder en Michel Foucault”, en *A parte rei*, Núm. 53, septiembre, 2007, p. 5.

1.1.2 La tautológica novedad moderna: política y poder

La pretensión ordenadora de la racionalidad moderna se establece como criterio revelador de aquello que no se encuentra en orden a sus proyectos. Por ello, la síntesis del proyecto moderno se concreta en sus fundamentos de carácter político, ya que en la política se evidencian los fundamentos últimos de la racionalidad que la sustentan. En este sentido, la política, como ámbito de las relaciones humanas, se muestra *prefilosóficamente* como caótica o desordenada por excelencia. Se relaciona con el caos en tanto se origina en la búsqueda interminable de superar el desacuerdo y el conflicto que muestra el caos básico. La política, en tanto escándalo teórico, muestra la irracionalidad del desacuerdo⁴⁶. Por ello, la razón moderna se reta a intervenir sobre ella para poder orientarla y disolver el caos en orden, el desacuerdo en consenso, y el conflicto en tranquilidad social.

Como ya se ha señalado, con la Modernidad la idea del *cosmos* o la creencia de una estructura ontológica y principio normativo válido trascendente, tanto en el mundo físico como en el social, se sustituye por una visión del mundo y de los hombres que rompe con la idea de un orden universal preestablecido, para dejar lugar al descubrimiento de las verdaderas causas de los fenómenos naturales, en el ámbito de la autodeterminación humana y en la esfera de encuentro con los demás sujetos. La exaltación de la causalidad mecánica y la libertad humana representan la superación del orden cosmogónico y el aflorar, por debajo de sus ruinas, una explicación del hombre y del mundo, apegada al conocimiento de tipo científico. Ante la visión clásica, la mirada de la política moderna es caótica no por anarquía o falta de sentido, sino por pretender cobijar a otros, múltiples y divergentes sentidos, pero todos ellos propiamente terrenales, seculares, materiales que están por descubrirse. Esa imagen que representa la necesidad de encontrar el orden en la materia caótica y de creación de un orden humanamente artificial. Por eso, una de las premisas fundamentales de la política moderna radica en afirmar la ausencia de fundamento trascendente ni finalidades divinas; la sociedad no realiza una naturaleza ultra terrena, ni principios naturales unívocos. La mirada a la sociedad, a las relaciones políticas y a los lazos de mandato-obediencia se orientan por la búsqueda de comprensión racional y de

⁴⁶ RANCIERE, Jaques, *El desacuerdo: política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 11.

explicación demostrativa, cuando menos a través de los métodos filosóficos pertinentes. En suma, el hombre moderno y su conducta se establecen como productos de su propio quehacer. Se trata de una búsqueda de la singularidad política que se asume de manera más radical para dar respuestas racionales a las exigencias contextuales.

En otros términos, la concepción jurídica liberal del poder político, que ya se encuentran en los filósofos del siglo XVIII, y otras explicaciones, como la marxista, convergen en una zona de intersección. A decir de Foucault, en esta zona en común se establece un criterio economicista del poder. Pues en la teoría política clásica, el poder es considerado como un derecho que se tiene por el mismo hecho de ser humano, como un bien que puede transferirse o enajenarse de manera parcial o total mediante un acto jurídico bien sea cedido o por contrato. El poder lo posee todo individuo y lo cede total o parcialmente para constituir un poder, una soberanía política. Sin embargo, lo anterior establece una suerte de funcionalidad económica que, desde el planteamiento marxista, mantiene las relaciones de producción y, a la vez, constituye una dominación de clase que el desarrollo de las fuerzas productivas hace posible. Así, el poder político encontraría su finalidad en la economía, orientado por la búsqueda del equilibrio entre población y medios de subsistencia. Ya el mismo Schumpeter establece que “el principio de población brota plenamente desarrollado [*sprang fully developed*] de la manera de Botero en 1588: la población tiende a crecer, más allá de todo límite asignable, hasta su completa expansión, hecha posible por la fecundidad humana; mientras que los medios de subsistencia y las posibilidades de incrementarlos son [...], por el contrario, definitivamente limitados”⁴⁷. Esta explicación económica implica necesariamente a la población, en tanto que se presenta como elemento decisivo entre la división del ámbito público y privado, entre la esfera de la *polis* y la esfera doméstica, en fin, entre las actividades vinculadas al mundo común y las relacionadas con la conservación de la vida, una división en la cual descansaba todo el pensamiento político antiguo.

A nuestro entender, la línea de división está totalmente ofuscada puesto que vemos el cuerpo de los pueblos y las comunidades políticas según la imagen de la familia, de cuyos asuntos cotidianos debe cuidar una gigantesca administración doméstica a nivel nacional. El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo no es tanto la ciencia política como

⁴⁷ SCHUMPETER, J. A. *Historia del análisis económico*, Ariel, Madrid, 1995, p. 226.

la ‘economía nacional’ o la ‘economía social’ o la *Volkwirtschaft*, todas indicadoras de una suerte de administración doméstica colectiva; la colectividad de las familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que ‘llamamos’ sociedad, y su forma política de organización es llamada ‘nación’⁴⁸

Fuera ya en la antigüedad clásica que existiera una efectiva separación de las esferas públicas y privadas, o que, en cambio, éstas ya se establecieran una relación recíproca o formaran una suerte de mezcla, aunque no comparable a la actual, o incluso, en el entendido de que para la economía griega resultara desconocido el concepto mismo de escasez sobre el cual se funda la propia comprensión occidental, lo esencial es que a partir de Jean Bodin la teoría política moderna se ha percibido y reconocido a sí misma en oposición a los autores clásicos, pues ya “Jenofonte y Aristóteles separaron [...] sin motivo alguno la economía de la política [*pólice*], lo que no habría sido posible sin desmembrar la parte principal de todo”⁴⁹ y construir un espacio sin delimitaciones.

Considerar esta reducción no significa realizar un giro de época a la interpretación particular del dictado aristotélico. Ya Rousseau en su *Discurso sobre la economía política* concuerda con el mismo pasaje de la *Política*, ya que si se separa la economía política de la economía privada puede ocurrir porque las dos esferas son muy distinguibles, pero en tanto la “familia pequeña” (*oikos*) es integrada en la “familia grande” (*polis*, en sentido moderno de sociedad)⁵⁰. Es decir, la separación entre público y privado vuelve a ponerse en juego como articulación del ámbito económico-político y sólo porque el problema del ejercicio del poder pudo plantearse en el sentido de la integración de los dos ámbitos fundamentales. “una expresión importante en el siglo XVIII caracteriza bien todo esto: Quesnay habla del buen gobierno como de un ‘gobierno económico’. Y esta noción de gobierno ha devenido tautológica ya que el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder según el modelo de la economía. Pero si Quesnay dice ‘gobierno económico’ es porque la palabra economía [...] ya está tomando un sentido moderno y resulta en ese momento que la

⁴⁸ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 42.

⁴⁹ BODIN, Jean, *Los seis libros de la república*, Libro 1, cap. 2, Tecnos, Madrid, 2006, p. 172.

⁵⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacob, *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 244; cfr. ARISTÓTELES, *La política*, § II, 1252a, donde se critica la idea de que entre el poder del magistrado y el padre de familia exista una simple diferencia de grado.

esencia misma del gobierno, es decir, del arte de ejercer el poder en la forma de economía, tendrá como objetivo principal lo que hoy llamamos economía”⁵¹.

Junto a la pretensión de superar este mecanismo para alcanzar una presunta dimensión clásica de la política, y junto a la postura altamente irónica, que desde la situación actual mira a esa esfera como aquello que siempre debe seguir siendo alcanzado, puede colocarse otro intento que se atenga a la imposibilidad misma. “Esta es, en efecto, el límite constitutivo del archivo. Y ese es el dispositivo de subjetivación podía activarse se torna en imposibilidad”⁵². Esta afirmación es comprendida en el marco de la formación de un nuevo arte de gobernar, pues “desde mediados del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII vemos desarrollarse una serie muy considerable de tratados que no son exactamente ‘consejos para príncipes, ni tampoco tratados de ciencia de la política, sino que se presentan como ‘arte de gobernar’⁵³, de ejercer el poder en los espacios modernos.

1.1.2.1 La política moderna como herramienta policial

Para explicar la realidad dinámica que implican las relaciones interhumanas, la racionalidad moderna la aborda como en el caso de las ciencias físicas, considerando las fuerzas, elementos, las constantes que la componen. Esto es, estudia en tanto objeto, materia, por cómo se muestra a la experiencia, para facilitar la abstracción de sus leyes y a la comprensión rigurosa. Claro está que, a diferencia de las ciencias físicas, la política implica mayor complejidad, debido a su inconstancia y que requiere de un enfoque metodológico adecuado a la acción humana. Por ello, la novedad propiamente moderna del pensamiento de la política se produce en esta búsqueda efectiva de las acciones humanas. Más aún, la política moderna incorpora un dispositivo policial que se encuentra *in nuce* en su misma pretensión aséptica. Pues al centrar enfáticamente la atención en el conocimiento

⁵¹ FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006, pp. 182-183.

⁵² Cfr. CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, op. cit., p. 53.

⁵³ FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 176.

racional del ser de la política, la reflexión moderna distingue progresivamente el nivel analítico descriptivo de lo que es ella misma, del lugar que le corresponde al “deber ser”, a la consideración normativa y valorativa de lo deseable. Los resultados de esa búsqueda son variados dependiendo de las posturas explicativas que por ser múltiples, variadas e inclusive contradictorias, producen en muchos una sensación de vértigo y desorientación, pero eso delata, en muchas ocasiones, una visión superficial y un juicio precipitado, pues el vértigo y la desorientación ante la variedad casi infinita de autores y corrientes, es sólo una fase preliminar, quizás inevitable, que es preciso superar y adentrarse con tenacidad para advertir que en la variedad de posturas y teorías unilaterales se van corrigiendo unas a otras, para que tomada en su conjunto, la política, “en su paso vario y progresivo, rectificando, complementando y avanzando, sigue siendo el camino real hacia la verdad”⁵⁴.

Por ello, la problemática política y sus pretensiones racionalizantes de las relaciones sociales y de poder, así como el conocimiento de la historia y de la importancia del ejemplo de los grandes hombres no son, invenciones modernas. Sin embargo, bajo las nuevas coordenadas históricas y culturales, el hombre de la época se esfuerza en dar respuestas a aquellas preguntas de la teoría política que ocuparon a los antepasados acerca de los fines de una sociedad, del Estado óptimo, de las razones de la acción humana, de la justificación del poder político, entre otras problemáticas, por lo que se elaboraron planteamientos, conceptos y argumentos que sirvieron para pensar la política con rigor racional. Por ello la transformación en la percepción, vivencia y justificación de los contenidos y las características de la política, del poder, de la forma de aparecer y de actuar de los individuos se generará en esta época. En primer lugar, la esfera política ya no coincide con la social; la diferenciación entre ambas se refleja en la reflexión de la Edad Moderna sobre la forma de gobierno que divide la sociedad y sus poderes públicos. A la vez, se consolida la problemática de la relación entre la política con la religión y la moral, pues ya no es suficiente definirla solamente a partir del fin al que tiende y de la función que desempeña, sino es necesario recurrir a su medio específico de la fuerza física. Además, los objetivos estrictamente políticos (obediencia, orden, soberanía), las cualidades y características del

⁵⁴ HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, T. I, *Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Heder, Barcelona, 1994, p. 465

poder (capacidad de mando, astucia, monopolio de la fuerza, eficacia) aparecen en con toda su explicación racional con Maquiavelo, Grocio, Bodino y Hobbes. Desde este último, la reflexión sobre el poder, que ahora refiere soberanía y Estado, pone al descubierto el carácter vertical de la relación entre gobernantes y gobernados, evidencia el poder como autoridad superior, creada artificialmente, concentradora y monopolizadora de los medios necesarios para la función del dominio, de la de poner orden y unificar políticamente. En este sentido se considera que existe una racionalización o función racionalizadora del poder, y en particular del Estado, cuya formación es preparada por los procesos de tecnificación y legalización (positivación del derecho) del Estado que permiten la organización burocrático-administrativa, el ejercicio funcional y previsible del poder. También, la acción política es ahora el lugar de interacción de los individuos particulares que se relacionan y enfrentan para decidir, instituir y reglamentar, donde se requiere la virtud como la habilidad o arte para incidir en las acciones de los otros.

Ante tal situación, la política moderna establece como centro el poder como despliegue de una relación de fuerza, el cual se analiza bajo la figura de enfrentamiento, combate, choque o guerra. Por eso tiene sentido la afirmación de que la política es la continuación de la guerra por otros medios⁵⁵. De lo anterior, se puede deducir que el mecanismo del poder es la represión, a la vez se observa que el trasfondo de la relación de poder es el enfrentamiento armado de las fuerzas que se disputan el control del poder. Estas dos hipótesis no son mutuamente excluyentes sino que se conjugan y se complementan, en tanto que la represión se orienta como corolario político de la guerra. En la relación guerra-poder, habría que necesariamente referirse a la guerra para ver cómo funciona el poder, pues subyace la idea de que el poder tiene como misión fundamental la defensa de la sociedad, es decir, habría que dar por aceptado que la sociedad está organizada de una

⁵⁵ Esta afirmación se puede considerar desde tres vertientes. Primero, las relaciones de poder funcionan en una sociedad tienen como centro de gravedad una relación histórica que se puede encontrar en la guerra, y si se acepta que el poder político detienen la guerra para que se establezca la paz en la sociedad, no lo hace para neutralizar los efectos de aquella. En segundo lugar, en la lucha política que se da en periodos de paz civil, los enfrentamientos para lograr el poder, con respecto al poder o por el poder, no debería entenderse sino como consecuencias de la guerra. Y, en tercer lugar, la decisión final sólo puede aflorar de la guerra, de una medición de fuerzas en que las armas y no la razón, se convierten en jueces. Es la batalla decisiva y fina, en la que hay vencedores y vencidos, abortaría el ejercicio del poder como guerra continua.

forma que unos pueden defenderse de los otros o defender su capacidad de dominación contra la posibilidad de rebelión de otros.

De esta manera, en la época moderna se consolidan dos vías o sistemas que permiten comprender el sentido de la política, como concreción del poder. El primero, al cual ya se hará referencia, estará fundado en un esquema jurídico, que sería el sistema de los filósofos del siglo XVIII donde el poder político es el derecho originario que se cede, el cual es constitutivo de la soberanía y tiene la figura del contrato como elemento básico del poder político. Sin embargo, esta vieja forma tiene la debilidad de superarse a sí mismo o superar los términos del contrato que convierte la opresión en abuso. El segundo, trata del poder político no bajo la figura del contrato-represión sino bajo el enfoque guerra-represión o dominación-represión, en el que la represión es la búsqueda de una relación de dominación. En este enfoque los elementos que se enfrentan serían lucha y sumisión, no ya lo legítimo e ilegítimo como en el sistema jurídico. Definitivamente, los mecanismos de poder serían esencialmente dispositivos de represión al reafirmarse la idea de que bajo el poder político, lo que se establece es una relación de tipo bélico, donde Maquiavelo y Hobbes tienen la inclinación general de que la humanidad entera, está orientada hacia un perpetuo e incesante afán de poder, que termina solamente con la guerra. Es el *Leviatán* del pensador inglés⁵⁶.

Así, la política tiende a asumir los rasgos de racionalidad, que conduce a un conocimiento desencantado del hombre y de lo social; el de cálculo, afirmado con la razón instrumental; y el punto de vista del individuo, objeto terminal de la acción y organización política, pero también su sujeto originario y creador. Los tres ingredientes de esta moderna combinación, la racionalización, el cálculo y el individualismo, perfilan la política como instrumento técnico de la acción humana orientada a la dirección y organización de los demás. En este sentido la característica política de la Modernidad es precisamente en ser vista como instrumento, como medio, como recurso de administración para imponerse a la voluntad de los otros, tal y como los explicitan en los distintos trabajos tanto de Foucault, y

⁵⁶ El emblema acuñado por Hobbes para toda política estatal, el célebre gigante compuesto por un sinnúmero de hombres, podrá ser asimilado como una especie de transposición figurativa entre poder, fuerza y gigante.

Agamben como de Esposito, y tangencialmente Arendt, pues estos autores sostienen que en esta época se ha producido un desplazamiento en la noción de poder⁵⁷.

Por lo anterior, uno de los primeros pensadores modernos en sistematizar la nueva visión sobre el poder es Hobbes en quien, el privilegio de dar muerte está ya atenuado; esto es, el soberano en el pensador inglés no puede ejercer el derecho de dar muerte de manera absoluta e incondicionada, como lo hacía el *pater familia*. Pues en el único caso en el que el soberano podía decidir sobre la muerte de sus súbditos era cuando se encuentra expuesto en su existencia al encontrarse amenazado por sus enemigos exteriores; así el soberano podía iniciar justificadamente una guerra, para la que necesitaría que sus súbditos formen parte de la defensa del Estado. A partir del ejemplo, es evidente que el soberano ejerce sobre sus súbditos un derecho indirecto de vida y muerte, ya que solicitarles que defiendan al Estado, no se les está proponiendo directamente su muerte, sino que, en virtud de ciertos valores, expongan sus vidas. Así también en el caso de rebelión, donde su castigo será la muerte de quien se rebela, debido al derecho de vida y muerte que está condicionado por la defensa del soberano y su propia persistencia. En esta orientación, Esposito dará cuenta del viraje en el ejercicio del poder que los planteamientos de Hobbes exigen. Así lo muestra cuando afirma que Hobbes es quien mejor ha considerado la fragilidad mortal del cuerpo político, ya que no fundamenta la posibilidad de eliminar la muerte, por el contrario, la muerte debe ser siempre tenida presente para no dejarse sorprender por ella, de esa manera se dosifica la vida y se administra la muerte⁵⁸. Es importante que para Esposito, Hobbes es nuclear en la consideración del privilegio del miedo, pues el coraje de tener miedo, y especialmente el miedo a la muerte, es lo que permite que se realice absolutamente todo para mantener la vida; es decir, el miedo a no ser más que lo que somos: vivos, o el miedo a consolidar nuestra mortalidad. De esta manera, el miedo en la política se configura como el centro instrumental, pues no sólo está en el origen de la política, sino que es el origen mismo, pues

⁵⁷ Antes de la Época Moderna, en el antiguo régimen, fundamentalmente en el derecho romano, una de las características del poder era el derecho de decidir sobre la vida y la muerte. En este sentido, la consideración biopolítica de la Modernidad tiene su ascendiente en el Derecho Romano ya que ahí se deriva la *potestas*; es decir, el derecho del padre de familia romano para disponer de la vida de sus hijos tanto como la de sus esclavos.

⁵⁸ ESPOSITO, Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 53-82; *Ibid.*, *Inmunitas: protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, pp. 192-204.

no habría política sin miedo⁵⁹. En última instancia, *El Leviatán* es un organismo que se nutre primero de la vida y luego de la muerte de todas las partes que lo componen. Un cuerpo que no muere porque está habituado a convivir con la muerte que lo habita adentro.

Por ello, el viraje que se realiza en los comienzos de la Modernidad en la comprensión y práctica del poder, no es pues en la determinación de quién muere, sino que se ejerce positivamente sobre la vida, pues procura administrarla, aumentarla, reducirla, multiplicarla en orden productivo, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Así, la guerra, no se hace en nombre del soberano sino en nombre de la existencia de todos, educando a las poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de las necesidades que tienen de vivir. En eso consiste el desplazamiento del viejo derecho de “*hacer morir o dejar vivir*”, el cual se orienta y fue “reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte⁶⁰, que desde el siglo XVII se desplegó en dos maneras fundamentales: por un lado, la anatomopolítica del cuerpo humano, esto es, la concepción del cuerpo en tanto máquina devenida en sujeto por su educación, por el aumento de sus habilidades, en el crecimiento de su utilidad y docilidad a los procedimientos de poder característicos de las distintas disciplinas que construyen los saberes. Mientras que, por el otro lado, la consideración del ser humano en tanto cuerpo-especie, donde el cuerpo es el que sirve de soporte a los procesos biológicos sean los de natalidad, mortalidad, proliferación, salud, longevidad, y todos los relacionados con los procesos metabólicos, que son considerados por la política a través de una serie de intervenciones y controles reguladores, esto es la biopolítica de población⁶¹.

⁵⁹ “[existen] dos cosas que han enaltecido a Hobbes en su tiempo y lo enaltecen aún hoy. En primer lugar, haber elevado el miedo –en tanto estado de ánimo vergonzoso- a la categoría de primer motor de la política. Es decir, el miedo tiene una carga no sólo destructiva, sino también constructiva: no se limita a bloquear e inmovilizar, sino que por el contrario impulsa a reflexionar y neutralizar el peligro; el miedo no está del lado de lo irracional sino de la razón. En este sentido, el miedo es una potencia productiva de política. En segundo lugar, haber puesto al miedo no sólo en el origen de las formas defectuosas de Estado, sino también en las legítimas y positivas. Lo que distingue, en este sentido, a un estado despótico de uno legítimo no es la ausencia de miedo, sino la incertidumbre o la certidumbre de su objeto y sus límites. El Estado no tiene el deber de eliminar el miedo, sino de hacerlo seguro; el Estado moderno no sólo no elimina el miedo a partir del cual originalmente se genera, sino que se funda precisamente en él, haciéndolo el motor y la garantía de su propio funcionamiento”. SERRATORE, Constanza, “Gestionar la vida y disponer para la muerte: la biopolítica y el resquicio de lo impolítico”, en *Biopolítica: red de investigadores de biopolítica.cl*. p. 2-3.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, T. I, *La voluntad de saber*, op. cit., p. 167.

⁶¹ *Ibid.*, p. 168.

Con Foucault y Arendt, quienes consideran que esta exaltación permite “la verdadera pérdida de todo conocimiento de individualidad e identidad”⁶², se desarrollan disciplinas alrededor de las cuales gira la organización del poder sobre la vida que ya no tiene por función más alta matar sino invadir la vida entera. En esta orientación Esposito considera que “se podría decir que mientras el antiguo derecho soberano se ocupa de la vida desde el punto de vista de la distribución de la muerte, el nuevo orden biopolítico hace también a la muerte funcional para la exigencia de la reproducción de la vida”⁶³. Por tanto, hay una transformación callada de la concepción de la política y del poder en la Época Moderna, puesto que ordinariamente se entiende el poder moderno mediante el modelo jurídico, centrado en el soberano y en los aparatos normativos del Estado, por lo que es necesario considerar cómo se realiza un desplazamiento sutil de esa concepción jurídica del poder, negativa y represiva, a una consideración del poder creativa y productiva⁶⁴. El poder no sólo se ejerce a partir de las nociones de ideología y represión, mismas que suponen un papel determinante del Estado y de la economía, pues reducen lo político mientras que descuidan las relaciones efectivas que se realizan en el cuerpo social, conduciendo de esa manera a un naturalismo o una cierta teoría o creencia que considera que “por debajo del poder, sus violencias y artificios, sería posible encontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva”⁶⁵. Esta consideración dinámica y creativa del poder se encuentra en sintonía con la cristalización del vínculo entre la racionalidad moderna y el centro fundamental de su política: la vida. Así, la nueva consideración del poder tiene como centro de referencia los procesos metabólicos que permiten el mantenimiento de la vida del hombre en tanto especie. Por ello, la transformación epocal, donde la economía y la política se integran la una a la otra, permitió “el paso de un arte de gobierno a una ciencia política, de un régimen dominado por la estructura de la soberanía a otro dominado por las técnicas de gobierno (...) en torno a la población y en torno al nacimiento de la economía política”⁶⁶.

⁶² ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 237.

⁶³ ESPOSITO, Roberto, *Inmunitas: protección y negación de la vida*, op. cit., p. 192.

⁶⁴ Cfr. FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, T. I, Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, México, 2006, 574 pp; *Ibid.*, *Historia de la locura en la época clásica*, T. II, Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, México, 2007, 410 pp.

⁶⁵ GIRALDO DÍAZ, Reinaldo, “Poder y resistencia en Michel Foucault” en *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, Universidad Colegio Mayor de Cundiamarca, enero-junio, Núm. 004, Bogotá, p. 106.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel, “La gubernamentalidad”, en *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1981, p. 23. Tiene reflexiones similares en el curso del 10 de enero de 1979, publicados en *Nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 30 y ss.

Así, la instrumentalidad política moderna funciona como una mera estrategia de poder en la cual se busca una aceptación voluntaria de los dispositivos de sujeción del ser humano.⁶⁷ De esta manera se normaliza la política en cuanto herramienta del Estado y ejercicio de la soberanía, estableciendo diversos mecanismos para dirigir o intervenir en la orientación de los miembros de la Nación.⁶⁸ Así, la política será el arte de adecuar los medios necesarios para determinados fines en específicas situaciones, también será el campo de creación de complejos sistemas de organización y mecanismos de limitación y control del poder político relativo al Estado soberano para la preservación de los derechos del individuales⁶⁹.

Que la política sea percibida desde los primeros modernos hasta algunos contemporáneos, como instrumento, como ámbito sujeto a manipulación a orientación racional, no es propia del realismo político y la teoría racional del Estado, ni tampoco de los iusnaturalistas, sino de los enfoques constitucionalistas de diversas tendencias acerca de las estructuras políticas y jurídicas para la separación y equilibrio de poderes y del garantismo; inclusive en las visiones idealistas, como la hegeliana, en la que el Estado protagoniza nada menos que la realización de la razón en su máxima expresión. A ellos se les escapa el desplazamiento del poder político sobre la vida⁷⁰. Sin embargo, la política moderna, fiel a su novedad, se establece como una estrategia de poder *ex novo*, como vía que permite articular, manipular medios, orientar, en este caso, la vida humana en tanto especie.

En este orden de cosas, es el gobierno el responsable de garantizar la felicidad pública en tanto que orientan a la construcción del espacio bien habitado y bien

⁶⁷ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Miguel Angel, “La exclusión voluntaria”, en GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira (Coord.), *Dignidad y exclusión: retos teórico-prácticos de los derechos humanos*, Porrúa/ITESM/UNESCO, México, 2010, pp. 101-123.

⁶⁸ En este sentido Agamben señala que el término “Nación” procede etimológicamente de *nacere* y “cierra de esta forma el círculo abierto por el nacimiento del hombre” criterio biopolítico en consideración foucaultinana. Cfr. AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2003,, p. 162

⁶⁹ ATILLI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, op. cit., p. 71.

⁷⁰ GALLARDO CABRERA, Salvador, “Michel Foucault. La mudanza de los diagramas de poder: biopolítica y biocontrol”, en *Seminario de Genómica Crítica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ponencia Pronunciada en el Marco del Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México del 25 al 29 de enero de 2010.

constituido⁷¹. Así, la política moderna se establecía en una síntesis pragmática donde hay una identificación interna entre policía, ley y orden en el comportamiento que debe observarse para la subsistencia y mantenimiento del Estado o de las sociedades en general. Esta consideración de la política se opone abiertamente a la barbarie, distinguiendo lo político con respecto a lo bárbaro; es decir, en el momento de ese giro epocal en la historia del concepto de lo político se sintetiza la relación política-policía, a decir de Schmitt: “existió en verdad un tiempo en que era correcto identificar los conceptos de *lo estatal* y *lo político*. En efecto, al Estado europeo clásico le había ocurrido algo bastante inverosímil: había creado la paz en su interior y eliminado la enemistad como concepto jurídico [...] e [instauró] dentro de su territorio la seguridad y el orden”⁷².

Es sabido que la definición de paz, seguridad y orden servía como definición de la policía. Así dentro de un espacio común, como es el Estado, existía sólo policía y no únicamente pues debe observarse que ambas, tanto política como policía, derivan del mismo término *polis*. Así, en la formación del espacio, en el cual la economía y política se conectan, están estrechamente ligadas por el arte gubernamental. Respecto de lo anterior, la dimensión externa no es sólo la política, en el sentido de Schmitt que considera los conflictos o las alianzas entre Estados soberanos que se reconocen mutuamente, ya que existe de hecho exterioridad específica, que es tal respecto a la esfera de la policía y es en este sentido en el que aparece la relación dentro-fuera, amigo-enemigo, normal-anormal, legítimo-ilegítimo, entre otros pares que estructuran la política moderna⁷³. Desde este punto de vista, existen ciertos espacios en los cuales no garantizan el progreso con un efecto multiplicador, como el espacio público en tanto ámbito de progreso, pues el ámbito público

⁷¹ “Hoy entendemos la palabra *policía* en el sentido de una autoridad específica, es decir, según un valor que el término asumió plenamente en el siglo XVIII, cuando en Prusia, por ejemplo, el *commissarius loci* tomó el nombre de *Policey-Inspector*. No debe olvidarse que esta acepción más reciente y circunscripta se hizo posible sólo a partir de otro significado más amplio. Este coexistía aún con el nuevo cuando en 1772 Francois-Jean de Chastellux observaba en su tratado *De la félicité publique* que ‘incluso en nuestros días puede entenderse por Policía [*Police*] el gobierno de los hombres”. Cfr. CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, op. cit., p. 117. Las cursivas son mías.

⁷² SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998, p. 90-91.

⁷³ “Los lugares ingratos y estériles, donde lo producido no vale el trabajo, deben seguir siendo incultos y desiertos, o solamente poblados por salvajes. Los lugares donde el trabajo de los hombres no rinde más que lo necesario deben ser habitados por pueblos bárbaros: ahí no será posible policía alguna”. Cfr. ROUSSEAU, J.-J., *Del contrato social: sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1998, p. 114.

siempre se encuentra “dentro” del influjo positivo de la policía, y en el cual, todos pueden pasar tranquilamente. Por ello, la consideración de la población, en tanto multiplicación de la especie humana, implica no solo un mayor número de hombres sino que también comporta un aumento en la capacidad misma de reproducirse. Es fácilmente reconocible que toda “especie humana” comporta también la aparición de quienes, poseyendo y transmitiendo la mera facultad reproductiva, no pueden pertenecer a la verdadera población: de ellos se ocupará la nueva fuerza de la policía, como institución especializada, producto específico y ya no benévolo de la política policiaca⁷⁴.

Comúnmente la palabra “policía” se emplea para designar el orden público de un lugar, y el uso ha ligado a tal punto a este significado. En otras palabras, precisamente porque *policía* deriva de *πόλις*⁷⁵, y se establece para “regular la economía de los víveres, acabar con los abusos y los monopolios en el comercio y en las artes liberales, impedir la corrupción de las costumbres y el lujo y desterrar de las ciudades los juegos ilícitos”⁷⁶. Este ejercicio policial circunscribe los distintos espacios de relación humana, espacio que abarca en tanto que unifica y mantiene en relación, al dar una racionalidad interna al incontrolable maremágnum de situaciones. Así, se establece una comprensión constituida por la reciprocidad entre espacio, política y policía, donde las primeras son descritas con la minucia y la riqueza de aspectos de los que vive la segunda. Precisamente aquí se encuentra

⁷⁴ DE LA MARE, N, *Traité de la pólce: ou l'on trouvera l'histoire de son établissement les fonctions et les prérogatives de ses magistrats, toutes les loix et tous les réglaments qui la concernent*, t. I, cap. 1: “Idée générale de la Police”, Paris, 1705, p. 3, citado en: Andrea, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, *op. cit.*, p. 122.

⁷⁵ Esta palabra viene de *πόλις*, de la cual los griegos crearon *πολιτεία* y nosotros *policía*. Es indudable la relación espacio-gubernamental que tienen entre sí, puesto que la definición de la policía captura de hecho el modelo griego, que parte de *πόλις*, en un movimiento que va en dirección exactamente opuesta. Es así, donde explicación y traducción coinciden, la palabra *policía* es la que remite a la noción de *espacio* y un espacio circunscrito que deriva de la policía misma, como *πολιτεία* de *πόλις*. A pesar de las diferencias históricas, por la relación etimológica y la prevalencia del concepto de *pólce* y *πολιτεία*, consiste en el hecho de que ahora debe concernir a los espacios de relación humana, más que derivar de la misma relación humana. De lo anterior se deriva la tarea de los espacios públicos por manifestar la “felicidad humana”: la policía no deriva inmediatamente de *πόλις*, sino que aún debe fundarlos espacios propios de la misma, el espacio público de manera privilegiada, y formarlos del mejor modo posible, dando lugar, en la circularidad del gobierno feliz, a un ulterior y cadavez más ágil e imperceptible *pólce*. Pues, si los griegos se ocupaban sólo de la vida natural, en la *pólce*, en cambio, este se subordina a aquel que pueda hacerlo bueno y que luego, este sí de modo clásico, se divide a su vez en las dos esferas, de la religión y de las costumbres, puesto que la religión es la materia que, en cierto sentido, abarca las costumbres.

⁷⁶ El pasaje del cuarto libro de la obra de Le Bert está citado en FEBVRE, L., *et. al.*, *Civilization: le mot et l'idée*, Centre International de Synthèse, 1930, p. 49.

la definición célebre de La Mare: la policía vela por el viviente, por la *vie mème*⁷⁷. Y, como explica Foucault, es la policía la que debe permitir a los hombres sobrevivir (*survivre*) y hacerlo de un modo aun mejor⁷⁸. Se trata de un aspecto nuevo pero a la vez coherente, pues ante todo, mucho más que un archivo infinito de reglamentos, el espacio de encuentro, el espacio público, es el lugar de los hombres. Es en este ambiente, una suerte de espacio vital originario, donde se ejerce la policía, y he incluso una doble aparición. Puesto que la policía se ocupa de la vida, el espacio se establece como ámbito del viviente. En términos más rigurosos y problemáticos, el espacio público y policía no solo se remiten una a otra, sino que este movimiento aprehende la masa de los vivientes en cuanto tal. La imagen de un reglamento exhaustivo y perfecto, observado contemporáneamente en todos sus aspectos, sería aquella en la que, desaparecido para siempre el Leviatán, la multitud misma tendría la forma determinada de su espacio. Sólo entonces se habría cumplido la tarea de asegurar a los habitantes una vida cómoda y tranquila.

Por tanto, el fin tanto de la policía como de la política no es tan solo asegurar la vida natural, sino que ésta se subordina a la realización de la policía misma. Objeto del arte de gobernar es o que hace buena la vida natural, pero “buena” significa aquello que hace funcionar la policía. Por ello, en el capítulo 35 de los *Ensayos* de Montaigne, “De un defecto de nuestra policía”, gobierno-administración es el significado de “policía”⁷⁹. Por ello, lo que hace que toda razón política sea económica hace salir a la luz el cumplimiento de la policía. En este sentido, Foucault describió en el curso *Securité, territoire, population* la adhesión de los nuevos *économistes* al sistema del mercantilismo centrado de la ciencia de la policía (*science de la police*). Más que obligar, dictar o impartir un modelo óptimo de los comportamientos, se trataba de gestionarlos; es decir, individuar en ellos un nivel medio, una normatividad inmanente, que no produjera efectos indeseados. Esta nueva estrategia de producir relaciones humanas en un espacio, permitió que las relaciones se

⁷⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel, “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del Yo*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 95-140.

⁷⁹ En las mismas palabras aparece la locución “*pólíce aconomique*”, en el sentido de administración doméstica. En el sentido de *policía* para Montaigne podía extenderse indiferentemente de lo público a lo privado, de la familia al Estado, antes de que esta oscilación fuera definida con más precisión como “economía política”. Y es por la misma razón que en el centro de esta última, en el centro de la ciencia política moderna como “economía social” o “nacional”, estará precisamente la policía. Cfr. CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, op. cit., p. 129.

sometieran a una estrategia que debía proceder según la integración progresiva de los nuevos elementos en vista del “natural” equilibrio. “Ya no en un sentido centrípeto, reconduciendo todo [...], concibiendo al Estado como una gran ciudad-mercado regulada por la policía, sino más bien abriéndose, en un movimiento centrífugo, al espacio de los campos, combinado los niveles de vida de una región con respecto a otra”⁸⁰. Con esto se establece una suerte de “aritmética política”, en tanto medio de sondeo en la población, que restituye la partición de los medios útiles y dañinos, mientras que la selección de los medios traza una ruptura entre amigo y enemigo en la población misma. Esta consideración concretiza a la política como técnica y que define a la biopolítica como conocimiento de los medios en sí, posible sólo a través de la reducción implícita y preliminar de la felicidad del gobernado a la felicidad del gobierno. Pues si todo comportamiento individual o colectivo es entendido como medio útil o dañino para el Estado, todo ciudadano con su propia conducta deviene sujeto activo del ejercicio soberano y de la división entre sano y enfermo, útil e inútil, civilizado y salvaje.

1.1.2.2 El artificio moderno del individuo-población

Como se ha mostrado, la política moderna se ha desprendido de los horizontes trascendentes, predefinidos y metafísicos, para poner irremediabilmente al descubierto la especificidad de sus fenómenos, sus medios, criterios y razones inmanentes. También se ha mostrado cómo la reflexión sobre ella busca responder sobre el poder y las relaciones de poder a partir de la nueva perspectiva cultural que afirma la centralidad del individuo, el uso de la razón y la voluntad, en el nuevo paradigma con el que ahora se concibe y explica el fundamento del poder político y el orden civil que se establece en el plano individualizante y especificante al invadir la vida toda. Este es el paradigma individualista que a partir de la concepción moderna del ser humano de su autonomía, racionalidad, de la conciencia de sus necesidades y de sus capacidades, construye la nueva estructura teórico-abstracta con la cual el pensar la creación del orden político, así como su valoración y enjuiciamiento orientados por una disponibilidad de sí mismo, caracterizada por su

⁸⁰ *Ibid.*, p. 132.

solidaridad con la historia social que requiere una mayor habilitación del trabajo como medio de realización moral y ambas, de manera simultánea, son hebras en la trama histórica, social y teórica que da cuerpo a las nociones de libertad y conocimiento expresadas en las distintas visiones de ser humano contenidas en la tradición moderna occidental⁸¹.

La reflexión sobre los elementos fundamentales de la concepción individualista y artificialista, donde la razón, la voluntad y el cálculo se ofrecen como criterios de subjetivación, se encuentran formulados con diversos contenidos específicos en los argumentos tanto de las visiones realistas, utilitaristas, como en el contractualismo moderno. En este sentido, esta última corriente es la que aporta los elementos más importantes que permiten sostener la formación de la unidad política a partir de la dispersión y diversificación de los seres humanos, puesto que tiene como base que el pacto se crea a partir de las voluntades individuales generando la voluntad común y produciendo el orden social; es decir, una asociación voluntaria de individuos autónomos en la unidad política⁸². Esta racionalización tiene como finalidad comunicar, de manera abstracta, la necesidad de la formación y aceptación del poder político, más que su propia realidad histórica. Su objetivo es el de subrayar el imperativo racional de dejar atrás las condiciones de convivencia inseguras, para resaltar la importancia de la decisión y de superar la insociabilidad del estado natural, hecha de relaciones instintivas y pasionales, así como esclarecer la necesidad de un poder público al cual adherirse. En ella se encuentra una formulación racionalizada del proceso que el estado de naturaleza conduce al estado civil, reconstruyendo teóricamente el origen y fundamento del estado civil, y los argumentos razonados de la integración de los individuos a la colectividad y la existencia en una

⁸¹ MARÍN, Higinio, *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007, 330 pp.

⁸² BODEI, Remo, *Destinos personales: la era de la colonización de las conciencias*, El Cuenco de la Plata, Col. Ensayos, Serie: Estudios Filosóficos, Buenos Aires, 2006, 523 pp.; ALTINI, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, El Cuenco de la Plata, Col. Ensayos, Serie: Estudios Filosóficos, Buenos Aires, 2005, 252 pp. Cabe especificar que el planteamiento contractualista ofrece una explicación de carácter racional de los diversos procesos históricos y de su formación sociopolítica, reducidos a su estructura lógico-abstracta, a sus factores elementales y a los elementos reconocidos de manera racional como esenciales, sea el de la ausencia del poder público y las relaciones interindividuales, primero; el contrato entre individuos, como paso sucesivo, entendido por la mayoría de los teóricos políticos modernos como una hipótesis contrafáctica, y, finalmente, el momento del estado civil remarcado por la existencia del poder del Estado.

cohesión social sólida. Por ello, los esfuerzos del iusnaturalismo para descubrir las reglas generales, fundadas en principios de la conducta humana, crea sobre estas bases una ciencia ética y política universal, separada de la teología, aplicando el método racional demostrativo de las ciencias naturales a la moral, de la misma manera se formó el derecho como ciencia sistemática. Por tanto, los elementos de racionalización política moderna muestra cómo los individuos adquieren, desde la perspectiva racional adoptada, un distintivo carácter abstracto, al ser concebido de manera ahistórica, lo que refleja en la formulación teórica, el proceso de superación de la antigua sociedad tradicional por una sociedad burguesa propia del Estado moderno, integrada por individuos y mecanismos institucionalizados, burocráticos y formales propios del poder estatal soberano secular.

Quien primero consideró esta problemática de manera fundamental fue Friederich Nietzsche. Él expresa la prioridad de la cultura sobre la política porque distingue dos diferentes tipos de política: una política de la cultura y otra de la civilización, mismas que reflejan dos maneras de politizar la vida. La política de la civilización es lo que se denomina biopolítica en términos de Foucault, política sobre la vida en Esposito; y la política de la cultura, resistencias en Foucault y políticas de la vida en Esposito. Este antagonismo entre cultura y civilización se realiza por el abordaje de Nietzsche sobre el problema de la animalidad. Este problema presenta a lo animal que puede encontrarse en la cultura y que se opone a la civilización.

“Los puntos culminantes de la cultura y la civilización se oponen el uno al otro: no hay que dejarse confundir por el antagonismo abismal entre cultura y civilización. Los grandes momentos de la cultura siempre han sido, en términos morales, tiempos de corrupción; y, por el contrario, las épocas de la domesticación animal querida y forzada (‘civilización’) del ser humano han sido épocas de intolerancia de las naturalezas más espirituales y audaces. Lo que busca la civilización es diferente de lo que busca la cultura: tal vez lo opuesto”⁸³.

Es evidente que para Nietzsche la civilización significa emergencia de las formas de organización social y política basadas en el disciplinamiento y la domesticación de la

⁸³ NIETZSCHE, Friederich, *Sämtliche Werke: kritische studienaus-gabe*, Gruyter Verlag, 16 (10) 13.485f citado en LEMM, Vanessa, “El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal”, en Ignacio Mendiola Gonzalo, *Rastros y rostros de la biopolítica*, Anthopos, Col. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, Barcelona, 2009, p. 122.

animalidad del ser humano. Por eso, la civilización, o el estado civil, constituye un abordaje económico de la animalidad cuyo objetivo es la autopresentación del grupo al costo de la normalización del individuo, así el estado civil produce una sociedad normalizada a través de los medios violentos de la domesticación animal⁸⁴. En última instancia, la civilización o el estado civil será la estrategia del mejoramiento moral que requiere la separación de la vida humana y animal, imponiendo una segunda naturaleza al ser humano superior, en términos morales, a la naturaleza animal básica. Así, la política contractualista y moderna se presenta como un proyecto que establece la creencia humanista e ilustrada de que la humanidad será libre sólo cuando logre independizarse de la animalidad a través de un proceso de disciplinamiento⁸⁵. La polaridad antropológica entre alma y cuerpo exige su costo.

La vida de los seres humanos es inseparable de la vida orgánica que nos soporta. La vida humana no es una isla autónoma dentro de la vida considerada como un todo. Por el contrario, toda forma de vida separada no puede subsistir porque, separada de su antagonismo, se deja de crear la propia vida. En última instancia, la vida es una apertura a lo que encuentra, y esto incrementa su poder interno, por lo que es intrínsecamente dependiente del encuentro con otro, incluso cuando ese encuentro trae consigo el riesgo de muerte y el sufrimiento, esta penetración también aplica a la producción de la cultura humana. Por tanto, mostrar que los procesos de incorporación a la sociedad civil implica necesariamente la racionalización, moralización, la humanización del ser humano, lo que actúa como medio de técnicas intrínsecamente violentas de extirpación de la propia constitución primigenia de la condición humana, se establece como una condición necesaria para estimular la pluralización de las formas de vida múltiples, diferentes e intrínsecamente singulares.

⁸⁴ Cabe señalar que Nietzsche no rechaza la civilización por sí misma, puesto que la misma configuración maquiánica del ser humano lo conduce a un contramovimiento inevitable, a la subida de la cultura que interrumpe la economía de la civilización de la supervivencia a favor de una economía del 'exceso' de dar más allá del cálculo razonable y mezquino. Cfr. LEMM, Vanessa, "El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal", *op. cit.*, p. 123.

⁸⁵ Como es sencillo deducir, este proceso de mejoramiento humano depende de dividir e imponer una jerarquía en el continuo de la vida, también revela su afinidad con el racismo que descansa en una división o jerarquía semejante. Cfr. FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo*, Altamira, Col. Caronte/Ensayos, Argentina, 1996, 220 pp.

En última instancia, el resultado de la impregnación de los valores y estrategias de convivencia moderna consolidaron la postura individualista y contractualista sobre el origen, fundamentación y finalidad del poder, que se encontraban en orden a la consolidación de la sociedad como productora de individuos de manera planeada, estructurada y eminentemente racional. A ello corresponde una distinta imagen del cuerpo político, por ser producto de la “decisión” y del “consenso” intersubjetivo. Es pues, el artificio que funciona a partir de las pautas establecidas por la voluntad autónoma de los individuos. En dicho marco de pensamiento el poder es ponderado en tanto fuerza y potencia, producto de los mismos hombres que se organizan para alcanzar los fines propios de la política⁸⁶. Por lo que la visión individualista, racional, artificial mecanicista de la sociedad expresada en el contractualismo, representa una profunda novedad, sea por sus elementos fundamentales y por las concepciones de la relación ordenada de sus integrantes; sea porque se privilegia a los individuos o porque se prioriza al cuerpo político, se implica una concepción de poder antitética. Pues el individualismo liberal o democrático considera que el origen y fundamento del poder se encuentra en los ciudadanos y, por ello, perfila una concepción de poder de tipo ascendente; mientras que otras posturas consideran que el origen y fundamento del poder se encuentra en la existencia y superioridad del todo y, por ello, procuran extender una visión del poder vertical, de matriz autoritaria. La visión individualista y mecanicista de la sociedad, rompe con el modelo tradicional, pues el contractualismo y el iusnaturalismo, vienen a establecer nuevos fundamentos y contenidos para expresar el orden social y las relaciones políticas. Con este viraje el paradigma individualista se opone a la creencia del carácter natural de la sociedad y del poder, defendiendo la creación del poder político unitario y pacificador del Estado, y critica la noción tradicional y paternal del poder, afirmando el gobierno racional por encima de las pasiones o instintos, finalmente sustituye la legitimidad basada en el principio divino, con la legitimidad otorgada por el consenso del contrato social. Con lo anterior, el sujeto autónomo y racional llega a desplegar una libertad de carácter individual y privada, capaz de imprimir determinadas orientaciones a la política. La libertad particular moderna es la

⁸⁶ “En Maquiavelo y Hobbes, de manera diversa, las relaciones políticas y el poder estatal se manifiestan como logros, construcciones humanas, artificios, organismos artificiales. Para los iusnaturalistas, decíamos, más allá de las visiones específicas de los autores, el orden político es producto racional del acuerdo entre los individuos para fundar o refundar (Rousseau) la sociedad en la cual buscar seguridad y la observación de las leyes naturales”. Cfr. ATILLI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, op. cit., p. 81.

del goce de una libertad privada, centrada en la defensa de los intereses y derechos individuales, mediante formas de representación de gobierno y el imperio de la ley. Estas condiciones deben ser apreciadas por su significado histórico progresista y deben ser resguardadas para no perder los instrumentos que aseguran el respeto de los derechos individuales. Tal consideración distintiva de la autonomía individual busca la limitación y control del poder político, en contra de sus abusos, para asegurar el espacio de no interferencia para los individuos. Por eso a la libertad negativa se le conoce a aquella que garantiza la ausencia de impedimentos o constricciones a la acción individual, lo que se establece como principio legal al afirmarse “lo que no está prohibido, está permitido”, lo que deja al individuo la “libertad de” o “libertad frente”, y nutre la discusión sobre el carácter y contenidos de la relación entre individuo autónomo y orden colectivo.

Puede ser redundante a estas alturas considerar que el paradigma individualista moderno es central en la consideración política. Sin embargo es fundamental en la comprensión de los cambios profundos la reflexión teórica y en la respuesta a ofrecer a uno de los centros problemáticos políticos ¿Por qué se debe obedecer? Pregunta inquietante de la política puesto que, reflexionar sobre la temática de la obediencia obliga a pensar en nuevas razones, nuevos argumentos racionales, calculables, pues se consideran los nuevos contextos y necesidades adecuados a las exigencias históricas de la época⁸⁷. Por ello, la relación mandato-obediencia encuentra su justificación y debida legitimidad en argumentos de carácter racional, en motivos propios de la racionalidad administrativa y calculadora. Por ello, la racionalidad instrumental y administradora se apropian de la escena teórica de la política, donde el iusnaturalismo, la teoría de la Razón de Estado, el utilitarismo, si bien dispares en contenidos y finalidades, comulgan en la consideración de que el poder político debía buscar la justificación racional, misma que redundaba en la fundamentación de la obediencia a cambio de seguridad o en la capacidad de moldear y controlar la voluntad de los súbditos en el poder político; esto es, la obediencia es un mal necesario que garantiza el respeto en el ejercicio de las libertades individuales, pero en todas las diversas posturas, la fundamentación del poder político requiere de argumentación y de la manifestación de

⁸⁷ No está por demás recordar que tanto en la Época Medieval como en la Época Antigua, la obediencia quedaba legitimada por la apelación a un orden cosmogónico o en la realización de un deber ser dado en la misma naturaleza del hombre, así como en la incuestionabilidad de la voluntad divina.

razones humanas computables. De ese modo, el ser humano, la sociedad, la política y las relaciones de subordinación llevan, desde el siglo XVI en adelante, el sello del arte humano de hacer y crear, de manera racional y autónoma el mundo de la política y las relaciones de poder.

Así, el modelo individualista constituye la condición de posibilidad del surgimiento del Estado, como forma de poder totalmente desacralizada, sin otro fundamento que la necesidad racional de su existencia para mantener el orden. Esta secularización del poder político, de su desprendimiento de la realidad teológica, es lo que se constituye en absoluto; es decir, la secularización racionalista atribuye esta cualidad al poder del Estado; nada existe por encima de él que pueda restringirlo o condicionarlo. El Estado es el poder autónomo y absoluto, incuestionable e incuestionado, capaz por sí mismo de crear el orden, el cual tiene que fundamentarse en lo único seguro, común a todos, la razón. Así, la razón secularizada fundamenta al Estado como poder absoluto⁸⁸. Ese mismo principio de inteligibilidad abstracta y universal que se expresa en la ciencia moderna y que requiere de un individualismo configurador de la nueva base sobre la que se concibe el poder político y se fundamenta la obligación de obedecer, y hace que la relación de subordinación política tenga un fundamento en la voluntad autónoma de los individuos de asociarse políticamente y la aceptación racional del poder⁸⁹. Por ello, el individualismo moderno es fundamental en la comprensión de los problemas políticos actuales, en tanto que se encuentra en la raíz de los diversos modelos liberales y democráticos modernos de gobierno y de la sociedad que inspiraron el desarrollo político de los últimos siglos; y representará el objeto de crítica y oposición por parte de las recurrentes visiones organicistas, debido a los varios modelos experimentados, sean de corte comunitarista, colectivista, de Estado ético, totalitarista, etc. Este paradigma suscitó reacciones ante los efectos disgregadores de las transformaciones

⁸⁸ SOTELO, Ignacio, “Estado Moderno”, en Alfonso Ruíz Miguel, *Filosofía política*, T. II: *teoría del Estado*, Trotta, Madrid, 2004, p. 32-33.

⁸⁹ Esta consideración no olvida los problemas que con tal propuesta devienen, sino que al mismo tiempo en que se plantea la problemática de la relación entre individuos libres y autónomos dentro de un mismo espacio social caracterizado por el Estado, el orden y la coacción que implica la asociación voluntaria, fundada en el consenso y punto de partida del contrato social, los acercamientos filosóficos de Kant, Hegel, Töniés, Durkheim, Weber, entre otros, identificarán una estructura social totalmente diferente a la sociedad tradicional, de la cual es etapa sucesiva y superada. De tales reflexiones se desprende la oposición ente el modelo individualista y el modelo organicista; así como la oposición entre la sociedad y la comunidad, asociación voluntaria y pertenencia natural.

sociales y económicos de la modernización capitalista industrial y sus valores, pues fue percibido como una amenaza, principalmente por el mecanismo de suma de voluntades en la formación de la voluntad colectiva que daría origen a la sociedad política y al Estado, con la posibilidad de su desarticulación para una nueva recomposición en otro orden social.

Así las cosas, los problemas del poder y del derecho, surgidos con la transformación histórico-social en la época moderna, le corresponde al paradigma individualista por el avance de la sociedad, entendida como asociación, pero con ello se desplaza a la comunidad, puesto que ésta en la modernidad padece un proceso de inclusión excluyente mediante la cual permanece el sentido de una sustancia producida por unión. Es decir, la comunidad en la época moderna se desplaza no 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 incluso mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene origen en esta y, en definitiva, le es especular”⁹⁰, sino que la comunidad se encuentra en su opuesto, aquello que lo une en una única identidad de la propiedad. En este sentido, lo que vincula a los individuos libres y racionales no es el pacto voluntario de sociabilidad, sino “ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común”⁹¹, pero más que el *propium* es lo impropio lo que caracteriza a la comunidad configurada por la modernidad⁹² en tanto que ésta se configura en orden a la relación directa entre *communitas* e *inmunitas*, donde el segundo no sólo es distinto del primero, es su contrario, aquello que lo vacía hasta la extinción completa de su fundamento inhabilitado⁹³, por eso el individuo moderno, libre y autónomo, asigna un precio específico a cada uno de los derechos, espacios, garantías y facilidades que adquiere en la esfera político-social, y ante ello no puede sostener la gratitud que requiere ese don, por eso la modernidad se consolida en la separación violenta de los beneficios de un orden cuyos beneficios no parecen compensar los riesgos que comporta. Por ello, el individuo moderno es absoluto, en tanto

⁹⁰ Cfr. NANCY, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001, 206 pp.; ESPOSITO, Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 22-23.

⁹¹ *Ibid.*, p. 25.

⁹² *Ibid.*, p. 39.

⁹³ DONÁ, Massimo, “Immunity and negation on posible developments of the theses outlined in Robertos Esposito’s *inmunitas*” en *Diacritics*, Summer, Núm. 36, 2006, p. 57-58.

que está rodeado por límites que de manera simultánea lo aíslan, lo protegen y, simultáneamente, lo vinculan.

En este sentido, la población configura un espacio polarizado donde el gobierno, como ciencia pura de los medios, es su proyección real. El modelo técnico de poder, el buen técnico, irreprochable y ajeno a la política como arte del engaño, con su dominio de conocimientos cada vez más definido y en apariencia neutral, será el agente especializado de este juego de polaridades, que puede llevarse hasta la completa inversión biotanopolítica, pues aquel que domina mejor todas las ciencias de las acciones útiles e inútiles, la síntesis de los saberes y de los efectos posibles, es el ciudadano, miembro individuo de una especie. Así, entre lo individual y lo colectivo la policía se establece como mediador fundamental, pues no es para nada evidente por qué el individuo se siente miembro y actuar en pos de la población, y el modelo de la educación no es suficiente, sino la consolidación de una nueva tecnología del poder: la ciencia policiaca se distingue de toda la tratadística por la consideración positiva de la población la cual coincide, en última instancia, con la del gobierno. La máquina puede considerarse tal, es decir, autopropulsada, cuando la población misma coincide con su movimiento. Pero entonces, la policía también debe faltar; y de una forma muy particular: por un lado, como ciencia general, debe indicar su propia desaparición, y por otro, todos los aspectos que ésta comprendía en este punto deben desaparecer como ciencias particulares. En efecto, la positividad del ejercicio de la población coincide con el objeto de la policía, entonces la propia policía se disimula en las especializaciones, para volver a emerger como institución particular, para especializarse a su vez, o separarse como economía, en el sentido actual⁹⁴.

⁹⁴ Pues ya se ha comentado que la palabra *policía* deriva del griego *polis*, ciudad, y significa el orden y la disciplina que reinan entre los habitantes que la componen. Los griegos y los romanos parecían no haber entendido sino lo que respecta al orden, las comodidades y el ornato de una ciudad, verosíblemente porque la veían como la base del reino y de la república. Hoy esta palabra asume un especial significado para la consideración biopolítica. Se comprenden bajo el nombre de *Policía* las Leyes y los reglamentos que tienen que ver con el interior de un Estado y tienden a reafirmar y aumentar su potencia, al mejor uso de sus fuerzas, y con el comercio, las finanzas, la agricultura, la minería, los bosques, los campos, etc., ya que el bienestar del Estado depende de la sabiduría con la cual son administradas estas cosas. Y también la palabra *policía* comprende todo lo que puede contribuir al bienestar de los ciudadanos, y principalmente al mantenimiento del orden y la disciplina, los reglamentos que tienen a hacer cómoda la vida y a procurarles las cosas necesarias para subsistir.

Ahora bien, el hecho de que el espacio aparece primero, como problema político establece como centro el problema de la población; es decir, de la función que regula el arte de gobernar, arte de procurar a los habitantes una vida cómoda y tranquila. Pero si la policía define los espacios, el espacio no será sino una definición de la población, por lo que espacio y población establecen una relación permanente, recíproca y viva, si el espacio se impregna de vida y ésta se vuelve típicamente espacial se establece una diada espacio-población, de una oscilación continua que no deja de constituir una unidad inseparable. Si no se le ancla al espacio, la población queda como algo inaferrable. La policía misma debe tomar parte en el proceso de mecanización; la función regulativa debería a su vez pasar, como componente efectivo del dispositivo, así se conduce a la población como gesto repetitivo que cada vez debe desencadenar una máquina bloqueada⁹⁵.

Por tanto, *policía* es para el ámbito de los principios de seguridad interna, mientras que *política* es la unión de aquellos que principios que tienden a obtener la seguridad externa. Política (*Polizei*) y política (*politik*), interno y externo, cuidado de la población y guerra de todos contra todos, se reúnen en el denominador común de la seguridad. En consecuencia, la felicidad será el verdadero fin o el óptimo objetivo del gobierno⁹⁶, puesto que la seguridad no se limita ya al espacio interno del Estado, no depende más de la distinción fundamental, sino que, cada vez más, la decide. Y si el deseo inexhaustivo de la felicidad recuerda ahora siniestramente el continuo esfuerzo de conquista que para Hobbes termina en muerte, es porque también se ha transformado ya en un asunto de seguridad.

La seguridad es una condición en la cual no ha nada que temer. La condición en la cual un gobierno no tiene nada que temer del exterior se llama seguridad pública exterior; y la condición en la que ningún ciudadano tiene nada que temer del exterior se llama seguridad exterior de los privados. Cuando el gobierno no tiene nada que temer de los ciudadanos, se da la seguridad pública interna. La seguridad interna privada es cuando un ciudadano no tiene nada que temer, ni del gobierno ni de los conciudadanos. Cuando el gobierno no tiene nada

⁹⁵ Esta falta de automatismo debe comprenderse en sentido espacial. La gran construcción de *Polizei*, en tanto cuidado de la población y seguridad, por una parte, y *Politik*, guerra de todos los Estados por otra, no es sino una interpretación de la polaridad hobbesiana, o de la distinción entre Estado civil (interno) y estado natural (externo), amigo y enemigo, como simple estática dualidad.

⁹⁶ ARENDT, Hannah, *La condición humana, op., cit.*, pp. 324-331.

que temer del exterior ni de los ciudadanos, ni estos del gobierno no del exterior, una condición tan feliz se llama seguridad común⁹⁷.

La nueva técnica de gobierno se precisa entonces a través de esta peculiar capacidad de definir siempre una posible amenaza y aislarla, iluminando al mismo tiempo un nivel de felicidad o bien común, es decir, de ir reservando la población misma un ámbito cualquiera protegido y privilegiado, donde una inseguridad cualquiera no subsista, y que cualquier otro segmento de la población quede excluido. Es decir, el gobierno debe distinguir y exponer una potencial no-sociedad, un enemigo de la sociedad feliz, un riesgo que, provenga del exterior o del interior, es propiamente un riesgo de disolución de la sociedad. Esta técnica, que define y muestra a la *multitudo dissolutionis*, coincide con exactitud con el movimiento infinito de la sociedad hacia sí misma. Por lo tanto, no sólo la felicidad es el objetivo óptimo de cualquier sociedad, sino que toda sociedad que debe alcanzarse a sí misma podrá ser cualquier sociedad; es decir, cambiará cada vez su forma según los continuos ajustes operados por el gobierno. Por otra parte, todo sujeto se constituye como miembro político a través de la definición de un sujeto peligroso, no político o asocial, ya que cada nivel de seguridad no hace más que reproducirse a sí mismo en sentido inverso. Es decir, toda acción es en potencia no segura, y que en un cierto punto podrá reproducirse a sí misma en sentido inverso, incluso repitiéndose, tal cual es.

Se busca el grado de felicidad al cual podría acceder nuestra [Nación], por medio de los Hombres que podría haber en ella, se encontrará que es demasiado escaso su actual número; pero si se reflexiona acerca del grado en que está, por medio de los Hombres que hay en ella, se encontrará que su número es superfluo⁹⁸.

La idea de *homo homini lopus* ya se había transformado en la del hombre como ser inestable, más útil, y a la vez, más nocivo al hombre, al variar su definición relativamente a la felicidad del gobierno, la línea que separa uno de otro, resulta ahora un eje alrededor del cual gira la felicidad siguiéndose a sí misma, y también el máximo número de los hombres puede formar tanto la máxima felicidad como la máxima infelicidad de las Naciones. Este

⁹⁷ SONNESFELS, J. von, *La scienza del buon governo*, Venezia 1785, p. 6, en Andrea Cavalletti, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, op. cit., p. 156.

⁹⁸ PALMIERI, G., *Riplessioni: sulla pubblica felicità relativamente al regno di Napoli*, Napoli, 1787, p. 5, en Andrea Cavalletti, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, op. cit., p. 159.

es el principio dinámico del sistema de seguridad. Ya no se trata de la armonía preestablecida, es más bien una constante inestabilidad, y es a través de encuestas estadísticas periódicas que el arte de gobernar debe ser continuamente actualizado, anclado en las condiciones siempre variantes de la población. Precisamente en nombre de la felicidad como objetivo último del buen gobierno, una nueva institución de control hace su aparición en la escena política su poder es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difundida por doquier, en la vida de los espacios públicos civilizados, puesto que ahora el sujeto se ha inscripto a sí mismo en una relación de poder en virtud no simplemente de su propia seguridad, sino de la no-seguridad en la cual también ésta última se funda. Ese espacio continuo de la población en el que todo sujeto se inscribe a la perfección, está basado en un sistema de seguridad/no-seguridad que muestra su fuerza en el preciso lugar donde el modelo hobbesiano exponía su punto crítico. Así, el no-lugar de *Leviathan* es exactamente invertido: la relación de poder se mantiene ahora a sí misma exactamente más de la seguridad y de la libertad del sujeto, en tanto la vida de este sujeto es sólo un momento en la vida de la población, y su inseguridad es únicamente una evidencia irrelevante en la seguridad de la población. Pues, “los objetivos del poder de policía son siempre idénticos o incluso se hallan sólo conectados con los del derecho realmanente (...) [pues] el derecho de la policía signa precisamente el punto en que el Estado (...) ya no es capaz de garantizarse –con el ordenamiento jurídico- los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa”⁹⁹.

1.2 La lógica soberana del derecho: Estado, Ley y Justicia

A partir de las consideraciones de algunos aspectos problemáticos de la política contemporánea, es fundamental indagar el carácter específicamente biopolítico de la modernidad. Por ello, es necesario comprender las características fundamentales que llegaron a forjar dicho paradigma, así también sobre los temas que se abren a la reflexión sobre el principio según el cual la soberanía pertenece a la ley que, desde la modernidad, se

⁹⁹ BENJAMIN, Walter, “Para una crítica de la violencia” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1991, p. 16.

establece como inseparable de la concepción de espacialidad forjada a partir del derecho, e impulsa al extremo la posibilidad de establecerse sobre las vidas que no merecen vivir. Es decir, el desconcierto que procede desde la antigüedad, y que la filosofía no logra comprender y la política no pueden erradicar, es la articulación que define la soberanía del *nomos* por medio de una justificación de la violencia, pues su centro se establece, a modo de bisagra, entre la violencia y la justicia¹⁰⁰. Por ello, desde el momento en que el soberano se establece, o es configurado en cuanto tal, tiene imperio para vincular en una conexión de violencia y justicia; en otras palabras, el soberano es el fundamento que, al sintetizar el derecho y la violencia, les configura indistintamente. Por eso Agamben no se detiene al considerar que “el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia”¹⁰¹. Así, el objetivo de apartado se orienta a recordar el maridaje entre violencia, orden y ley, Estado y soberano, que se establecen en la objetividad, universalidad, neutralidad e imparcialidad de los principios teórico-políticos de la modernidad. Tal situación permite considerar que la justicia una vez institucionalizada se estructura en violencia camuflada, soterrada. Abyección de la justicia legal.

1.2.1 El soberano, el poder y la violencia

El cambio histórico producido en la organización del poder y en las nuevas relaciones de obligación política que se establecieron con la afirmación gradualmente entre los siglos XV al XVIII, fueron acompañadas por la reflexión teórica en torno a sus características y las condiciones específicas del ejercicio los poderes de *imperium*, así como sobre la cuestión del fundamento en el que se justifica su autoridad de mando, desde la perspectiva moderna. A tales preocupaciones corresponde la cuestión de especificar las condiciones de la soberanía, lo que identifica y justifica como un poder supremo. Así, soberanía será el concepto jurídico y político que expresa la cualidad de ejercer funciones

¹⁰⁰ “El *nomos* es el poder que opera ‘con una mano poderosa entre todas’ la paradójica unión de estos dos opuestos (en este sentido, si se entiende por enigma, según la definición aristotélica, la ‘conjunción de los opuestos’”. AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 46.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 47.

fundamentales para la asociación política, en el proceso de formación del Estado y su institucionalización como poder público determinante.

En este sentido, la soberanía moderna trasciende la misma época que la configura, en ésta la política dejará de estar centrada en el sujeto estatal, para asistir a la aparición de otros centros de poder y otros modos de concebir su ámbito; sin embargo, el Estado continuará desempeñando una función determinante para la vida colectiva de manera plena, cuando menos hasta la primera mitad del siglo XX y, pese a su modificación, la soberanía llega a nuestros días con las mismas características fundamentales con las que se consolidó en la modernidad. En ésta, el carácter soberano del poder cambia su formulación, de acuerdo a las transformaciones mismas del Estado y del titular último del poder político legítimo.¹⁰² Independientemente de las vicisitudes y transformaciones históricas, los lineamientos políticos que en la presente investigación se requiere es necesario establecer, cuando menos, el contenido mínimo subyacente en los diversos contextos de las épocas específicas en los que se desenvuelve la organización del poder y el reconocimiento o designación del carácter del soberano. Es decir, el elemento del poder, de supremacía, que designa su función de representar la unidad política en la creación y mantenimiento del orden y la paz, tanto mediante la fuerza como por la ley, y para ser eficazmente obedecido, requiere del reconocimiento como fuente legítima del mismo; en tal sentido es supremo, en tanto que se encuentra colocado por encima de todos los demás poderes sociales que pueden contraponérsele. Así, el concepto indica un poder incuestionable, reconocido como la instancia originaria y última de las decisiones fundamentales para lograr unidad política.

Con el concepto de soberanía, la teoría política y jurídica elabora la noción del poder legítimo y se le adhiere formalmente el resguardo de las eventuales pretensiones de modificarlo, revertirlo y de negociación. Por ello, en principio el concepto está lejos de ser incontrovertible, sino que la dinamicidad de sus funciones contextuales, le permiten cierta

¹⁰² Esta transformación se realiza en tres grandes épocas en la afirmación de la soberanía: la del Estado territorial monárquico, con su forma de gobierno absolutista; el Estado liberal de derecho; y el Estado democrático, con sus concomitantes corrientes teóricas, el absolutismo, el liberalismo y la democracia, que requieren sus tres sujetos distintos como titulares del poder: el monarca o príncipe, el Estado de derecho, donde el poder legislativo es el poseedor del poder, y, finalmente, el pueblo soberano en los regímenes políticos democráticos. Cfr. SOTELO, Ignacio, “Estado Moderno”, en Alfonso Ruíz Miguel, *Filosofía política, op. cit.*, pp. 35-41

permanencia. Por ello, aparentemente no muestra un significado esencial, que refiera al titular del poder supremo y las condiciones de su ejercicio, a su carácter legítimo, lo que lo puede definir ordinariamente son las líneas fundamentales en la que se estructura la obligación política entre gobernantes y gobernados. En este sentido, la noción responde a las preguntas sobre quién, qué y por qué un determinado sujeto tiene derecho a mandar y a recibir obediencia; es decir, qué es lo que de ser un poder material lo convierte en legítimo. Y es aquí donde se presenta el debate central sobre fundamentación del soberano. Pues la argumentación teórico-política moderna considera que la ponderación del poder, entendida como la fuerza material de la que dispone para la coacción, el derecho y el reconocimiento del justo título, a mandar; así, el concepto de soberanía expresa la relación entre poder y derecho, fuerza y autoridad.

La categoría moderna de soberanía se refiere, entonces, desde la teoría política y del derecho a un poder que concentra en sus manos, por encima de otras fuerzas, la capacidad y la legitimidad, en tanto reconocimiento por parte de los gobernados del ejercicio del poder, de decisión suprema y, por ello, incuestionable. Esta condición de incuestionabilidad deviene por la prerrogativa que tiene de dictar leyes y monopolizar la fuerza legítima en los límites de su territorio, de representar la unidad política a través de su voluntad jurídico-política, tanto dentro del Estado como fuera de él, que posee el derecho de decidir sobre las cuestiones políticas fundamentales. Con ello el soberano se convierte en un poder que no reconoce superiores. Esta forma jurídica que hace coincidir la suprema potestad con la autoridad suprema, permite comprender el significado histórico y teórico de la soberanía en tanto concepto jurídico y político que refiere a la cualidad superior del poder. De esta manera se comprende de mejor manera cómo es que la soberanía logró unificar la titularidad del poder y su ejercicio sobre un determinado territorio en una sola instancia, identificándose físicamente la sede institucional del poder en el cual el soberano se manifiesta legítimamente¹⁰³. En la supremacía del poder soberano y libre de los vínculos de

¹⁰³ En la esfera de las relaciones entre naciones, la presencia de Estados soberanos se reflejó en el desarrollo del derecho público internacional europeo. Así, el ordenamiento internacional estructuraba jurídicamente la realidad política moderna y las relaciones entre Estados, pero reconociendo su igualdad en tanto sujetos soberanos independientes. Lo anterior, implica que el cumplimiento de los mandatos del derecho internacional y el respeto de los pactos descansaba, en última instancia, en la voluntad de cada Estado. “Tanto en la esfera internacional como en la política nacional, y pese a la presencia del iusnaturalismo (esto es, de la

las leyes positivas se puede reconocer claramente su significado y su función mínimos, en tanto que expresan una voluntad jurídica y política, suprema e incuestionada, que a través de una persona representa la unidad política y la afirma, ejerciendo sus funciones elementales, contra toda pretensión de modificarla, renovarla o negociar con ella. La pretensión del poder del Estado otorga a la soberanía un significado inédito. Así, soberanía y Estado, monopolios del derecho y del poder respectivamente, constituyen el binomio específico de la modernidad, en cuanto forma peculiar de la configuración y legitimación del poder, tal binomio es el telón de fondo de la modernidad.

Por eso, en los inicios de la modernidad la gradual afirmación del nuevo poder político desde la decadencia de la monarquía absolutista, motivan a la búsqueda de nuevas formas de racionalidad y argumentación que expliquen las características novedosas de su dominio y, asimismo, justifiquen el desplazamiento de su dominio. Por ello surgen diversas formulaciones teóricas que, cada una a su manera, buscan articular conceptualmente la realidad monumental del poder del Estado con la pretensión de contenerlo y conducirlo en un marco de percepción aceptable para la sociedad moderna. Por ello, la reflexión sobre la soberanía moderna requiere definir el inédito poder superior legítimo de las decisiones fundamentales y, en última instancia, para una unidad social que ponga de manifiesto el esfuerzo de replantear la difícil relación e inestable entre violencia y derecho de manera racional. Por eso, desde los inicios de la política moderna, se trae la antigua inquietud política por comprender, articular y justificar la exigencia de justifica frente a la violencia aparentemente subyacente a las relaciones interhumanas. De esa manera se comienzan a entretrejer las líneas teóricas correlativas pertenecientes a la tradición del pensamiento político occidental moderno.

Así, la soberanía implica en su significado la estrecha relación de un máximo de poder con el derecho de mandar y ser obedecido, donde la totalidad del poder-potencia-fuerza envuelve la totalidad del derecho-ley-Estado, que, reunidos en el poder político, se

normatividad ética del derecho natural), la soberanía descansa en la plena autonomía y autodeterminación de los Estados; posee un fuerte núcleo nacional y iuspositivista (o de derecho positivo), en ausencia de poderes superiores capaces de obligar o sancionar a los Estados en los casos conflictivos”. ATILLI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna, op cit.*, p. 184.

establecen como poder supremo. En la búsqueda de la superación de la violencia y, por ello, de los conflictos, la teoría política europea occidental fue desarrollando una acepción absolutista de soberanía, en la que se manifiesta la búsqueda de estabilidad y seguridad. Para tal perspectiva cultural, el orden es el valor supremo, que la política quiere proporcionar en contra de la anarquía y la inseguridad civil. Por ello, el poder soberano se perfila como el árbitro imparcial, independiente, incuestionado e incondicionado por los intereses de las partes y, al mismo tiempo, se constituye como hacedor y garante de todo orden. La soberanía tomará una forma absoluta, en tanto desvinculada de los límites jurídicos, independiente de autorización legal exterior. Por tanto, la característica soberana será la ausencia de vínculos legales positivos, mientras que su prerrogativa será la de dictar la ley que se ejerce en el vacío de normas que lo vinculen. El soberano será la fuente misma de toda ley establecida, por lo que no está limitado y controlado por ninguna norma positiva superior. El poder del soberano depende exclusivamente de su voluntad y sus funciones carecen de vínculos externos, pues una ley autoimpuesta no representaría limitación alguna a su poder, debido que la obligación de obedecerla no es externa, sino depende del mismo soberano. Esta es la relación de excepcionalidad del poder soberano¹⁰⁴.

Las características jurídicas formales reconocidas en la soberanía, relativas al carácter absoluto, originario o perpetuo, indivisible, inalienable del poder político supremo están finalizadas al afirmarlo de manera inequívoca al monopolio de lo político y lo público. En tales características se muestra la analogía con las cualidades que se mostraban

¹⁰⁴ Cfr. SCHMITT, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 13-20; *ibid.*, *El problema de la soberanía como problema de la forma jurídica de la decisión*, Comares, Granada, 2004, pp. 79-94; AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, op. cit.; *ibid.*, *El reino y la gloria: una genealogía de la economía y del gobierno*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008, 539 pp; *ibid.*, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006, 179 pp. TAUBES, Jacobs, *Eschatologie occidentale*, L'Éclat, Col. Philosophie Imaginaire, 2009, pp.155-162; *ibid.*, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007, 207 pp.; KOSELLECK, Reinhart, *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 57-113; ESPOSITO, Roberto, *Inmunitas: protección y negación de la vida*, op. cit., pp. 96-108; *ibid.*, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Barcelona, 2009, pp. 79-93; *ibid.*, *Bios, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Col. Mutaciones, Buenos Aires, 2006, pp. 91-123. REYES MATE, Manuel, et. Al. (Eds.), *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Col. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, Barcelona, 2006, 318 pp.; FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1991, 98 y ss.; *ibid.*, *vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 2005, pp. 77 yss.; *ibid.*, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000, p. 42 y ss.; *ibid.*, *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales Vol. III*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 180 y ss.; HARDT, Michel, et. al., *Imperio*, Paidós, Col. Estado y Sociedad, Buenos Aires, 2002, pp. 77-133; *ibid.*, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona, 2004, pp. 374-387.

en el pensamiento teológico premoderno. Pues al igual que Dios la soberanía se proyecta en el espacio relacional como omnipotente, absoluto, eterno, perpetuo, y único, que en el contexto moderno de las monarquías absolutas, son características atribuidas a su ingente monopolio del poder y la noción secularizada de supremacía¹⁰⁵. La noción de soberanía absoluta, entonces, se establece como el reconocimiento jurídico y político, de su poder autónomo e independiente, de la autoridad secularizada y sin límites jurídicos del Estado. En esta comprensión se enfatizar la autonomía del poder tanto en el establecimiento de la ley fundamental, pues el soberano produce el derecho en tanto ley del ordenamiento jurídico y justicia; por ello, hay una preeminencia del poder o potencia respecto del derecho, hasta puede decidirse contra el derecho, en el sentido de no aceptar controles y contrapesos de ninguna clase. La relación poder y derecho se establece privilegiando la prioridad del primer término. Esta consideración de soberanía absoluta del Estado se impone como base de la autonomía que se le reconoce de manera plena a nivel de las relaciones internacionales. En ella se funda la llamada soberanía externa, donde se reconoce entre iguales a los otros Estados soberanos, con voluntad autónoma de decisión sobre el orden interno, paz, guerra, comercio, etc¹⁰⁶.

La ilimitación jurídica de la soberanía se mantendrá hasta el siglo XIX en el que se difunde el Estado liberal de derecho y la primera mitad del siglo XX, cuando la democracia

¹⁰⁵ Con este corrimiento de la soberanía en la modernidad no se identifica el carácter absoluto del poder con la presencia efectiva de un poder despótico necesario, puesto que el primero, pese a implicar un poder libre de vínculos jurídicos, no implica la legitimación del despotismo. Por ello, es necesario tener presente que la tradición absolutista indica los fines para los que la sociedad civil es creada y reconoce la existencia de la ley natural, en tanto horizonte ético de los derechos humanos. Las leyes fundamentales, inalienables y universales que los hombres conocen mediante el uso de la razón, marcan el horizonte de valores que el soberano legítimo está obligado moralmente a observar. Ante ello, no existen garantías para que lo haga, puesto que la voluntad del soberano decidirá incluso cómo interpretar las leyes de la naturaleza, transformándolas en leyes positivas y la ley fundamental decididamente no es la constitución en la acepción de conjunto de límites y garantías, como lo será en Europa desde el siglo XIX. Sin embargo, la legitimidad del poder es un elemento teórico imprescindible en la ponderación del poder soberano y su estabilidad.

¹⁰⁶ Esta soberanía plena, se establece como una característica de las relaciones internacionales modernas, bajo la forma de sistema de potencias, establecido con el pacto de Westfalia, reitarado desde 1815, con la Sociedad de las Naciones, fundada en 1920 y vigente hasta la Segunda Guerra Mundial. Cabe recordar que La Paz de Westfalia, fue un tratado celebrado al final de la guerra de los 30 años (1618-1648), con la que se reconoció la división en Estados nacionales soberanos y se estableció el sistema de equilibrio de potencias. Por su parte, la afirmación de la soberanía plena exterior de la modernidad explica el surgimiento del estudio sistemático de las relaciones internacionales, donde se encuentra su momento fundacional en la época de la segunda guerra mundial, dejando atrpas las notas históricas de diplomacia. Cfr. ATTILI, Antonella, *Artificio: categorías de la política moderna*, op. cit., p. 195.

se difunde. La plenitud de la soberanía externa se exagera en este periodo y deja libre el campo de acción al poderío de las potencias en el colonialismo e imperialismo de diverso cuño, así como por el poderío militar y económico¹⁰⁷. En tal régimen político el poder asume una organización reglamentada y limitada, caracterizada por la separación de poderes, limitación de las funciones del Estado y el imperio de la ley. Con ello se transforman las condiciones en las que se realiza el ejercicio del poder político, marcadas precisamente por lo que establece la ley, también cambia el sujeto reconocido como titular de la soberanía, en calidad de representante institucional de la unidad política y del interés general, de esta manera el Estado será el hacedor y ejecutor de la ley, pero ahora sometido a vínculos legales del derecho público. El poder así es considerado desde el interés de los gobernados, afirmando como fin de la política la garantía de los derechos y el sistema de libertades de los individuos. Esta afirmación es la que se había considerado al tratar de la condición del individuo moderno y la subsecuente transformación de las relaciones derechos y deberes. Ello es posible mediante el orden debido al Estado, en tanto árbitro imparcial, que sólo se pronuncia por la neutralidad de la ley y de la justicia. Por eso, mediante el Estado se pueden afirmar las libertades propias del ámbito privado, sean de opinión, religión, de asociación, etc., donde los valores de la tolerancia y el pluralismo se establecen como criterios de convivencia y civilidad.¹⁰⁸ De esta manera, el Estado de derecho asume contenidos específicos distintos, que permiten percibir el corrimiento de este modo de estructurar las relaciones de poder.

Una vez afirmado el imperio de la ley, y el correlativo sometimiento del poder a ésta, se limita la omnipotencia y arbitrariedad del poder legal y, con ello, se establece al Derecho como el nuevo soberano¹⁰⁹. Pues por la influencia del pensamiento político inglés,

¹⁰⁷ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004⁴, pp. 181-580.

¹⁰⁸ Es paradójico la manera en la cual el absolutismo del soberano aparentemente se diluye en la distribución de poderes y en la limitación del Estado a través del respeto de las libertades individuales, pero con ello se sedimentan los valores modernos que se establecen, a su vez, como dogmáticos, así como el fundamento de la legitimidad del poder, ahora consistente en la ley.

¹⁰⁹ El proceso histórico y teórico que permite esta transformación, tiene sus raíces en la tradición anglosajona del constitucionalismo, que en su tradición cultural y doctrinal se establecen las garantías de libertad del individuo originada en Inglaterra, recuérdese la *Magna Charta* de 1215, que en este elemento básico, influenciará el constitucionalismo estadounidense, si bien añadiendo a lo anterior la rigidez de la Constitución. Pues mientras en la tradición continental se articulaba en el iusnaturalismo, en la tradición sajona afirmaba los derechos naturales de los hombres pero en el marco peculiar de la supremacía del Parlamento o del Poder Legislativo, a diferencia del iusnaturalismo de Hobbes o de Rousseau, y se asumen un

que considera que lo es propiamente político, el poder legítimo, originado en el consenso de los individuos y que gobierna para el bien de la sociedad con el fin de asegurar la vida y la propiedad, en el sentido de todo lo propio del individuo, no sólo sus bienes, sino su dignidad como ser humano, de defender las libertades de lo privado, son algunos de los criterios que permitan limitar el poder soberano¹¹⁰.

Por ello, la libertad regulada es el valor supremo a realizar en contra de otros tipos de relaciones sociales de sometimiento que degradan al ser humano, sean las relaciones políticas absolutas, paternas o despóticas. Lo anterior procede porque en algunos teóricos modernos, como en Hobbes, la división de los poderes permitía la disolución de las instituciones, mientras que en Locke, constituye lo definitorio para un poder propiamente político. Pues el carácter legítimo es lo que lo distingue del poder paternal, un poder natural que gobierna para el bien del hijo, y del poder despótico, sobre esclavos y para el bien del amo, pero también del absoluto, arbitrario e independiente de la ley. Por eso, el poder político y la legitimidad coinciden, según Locke¹¹¹.

Los argumentos de Locke expresan la percepción de la sociedad autónoma del siglo XVIII, donde el proceso de distinción entre las esferas política y social ha avanzado; una sociedad burguesa que defiende sus intereses en el comercio, la burocracia y sus libertades privadas de opinión. Así, surgieron las sociedades ilustradas, las asociaciones culturales, las logias secretas masónicas y las órdenes de iluminados que fueron asociaciones integradas por miembros voluntarios que practicaron formas de sociabilidad igualitarias, donde las libertades eran la condición para generar normas de igualdad política de una sociedad

particular significado en la segunda mitad del siglo XVII con los hechos de la Gloriosa Revolución inglesa de 1688, su segunda revolución conduce a la monarquía constitucional, y con la formulación de los principios del liberalismo político clásico, por obra de John Locke. La reflexión sobre el origen y la legitimidad del poder desde esta perspectiva es animada por lo que considera el valor supremo de la política: la libertad. A partir de ésta, su concepción de la política y del poder soberano tendrá contenidos y fines radicalmente distintos de los presentados por Hobbes, para quien el peor mal es la anarquía, mientras que el orden es el valor supremo.

¹¹⁰ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., pp. 61-70, 78-88.

¹¹¹ Recuérdese las reflexiones consideradas sobre el liberalismo en el apartado 1.2.1 Aproximaciones explícitas sobre la biopolítica, donde se recuperan las posturas de algunos especialistas que coinciden en que el liberalismo, considerado no sólo como ideología, ni sólo como una teoría sobre la libertad, sino como una práctica; es decir, “como una forma de actuar orientada hacia la consecución de objetivos, práctica que, a su vez, se regula a sí misma nutriéndose de la reflexión continuada”. Cfr. Foucault, Michel, “El nacimiento de la biopolítica”, en *Archipiélago*, Núm. 30, p. 119.

futura¹¹². Esto se unió el crecimiento de las ciudades y el desarrollo de sociabilidad independientes del control, lo que conllevó al crecimiento de aquellos lugares donde los extraños podían llegar a relacionarse en forma regular¹¹³.

Estas nuevas formas de experiencia cívica son el resultado del creciente sistema de reglas y de procedimientos institucionalizados, propios del constitucionalismo, la libertad se ejercía dentro del marco de la ley, sin ser anarquía y el temible libertinaje, sino que se establecía el factor necesario de la coacción y de la fuerza pública que la respalda en los límites del imperio de la ley. Esta formulación representa un intento de relacionar de manera equilibrada los derechos y los deberes, la obediencia y la seguridad, las libertades y las obligaciones, procurando la condición social para el desarrollo individual, orientado siempre al progreso de la humanidad. Así, el poder soberano en el liberalismo clásico anglosajón es el poder supremo de la ley y, por ello, también del órgano estatal que lo representa y distribuye. Ese es el nuevo poder superior que impone su división, sus límites y las formas inclusive en que se puede tener acceso al derecho de resistencia¹¹⁴.

La soberanía en el Estado liberal de derecho muestra la individualización de aquel poder supremo o superior incuestionado y autónomo en las decisiones determinantes para ejercer funciones fundamentales para la unidad política, aún en el marco teórico de la división de poderes y límites constitucionales propios del régimen liberal. Así, el soberano sigue siendo aquel que ejerce el poder de mando y es capaz de imponer orden y la ley, sea

¹¹² HABERMAS, Jürgen, *Historia crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1994, 352 pp.; KOFLER, Leo, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Amorrortu, Argentina, 1997, 485 pp.

¹¹³ Lo anterior es considerado por Sennet como la era de la construcción de parques urbanos masivos, salones de café, luego las cafeterías y las posadas que se transformaron en centros sociales en la que el teatro y la opera se abrieron al gran público, merced a la venta libre de entradas. En suma, fue la época en la que las diversiones urbanas se difundieron fuera de un pequeño círculo de minorías. Cfr. SENNET, *el declive del hombre público*, Península, Barcelona, 2002, pp. 49-50.

¹¹⁴ El liberalismo político y el Estado de derecho se difunden en Europa continental hasta el siglo XIX, sólo después de la Restauración, del regreso de los poderes monárquicos después de la derrota definitiva de Napoleón en 1815. También, en ocasión de las luchas de liberación nacional y en respuesta al constitucionalismo revolucionario francés con su principio de soberanía popular. Esta propuesta causó preocupación por la estabilidad y seguridad en el mantenimiento de la Constitución. Por ello hubo una reacción tanto del constitucionalismo europeo, en tanto liberalismo moderado que defiende la supremacía del derecho y el poder supremo del Parlamento, como también del pensamiento contrarrevolucionario que, aunque a diferencia del liberalismo se opone a los derechos individuales, como el liberalismo es contrario a la soberanía popular y le contrapone la supremacía del Estado. Cfr. ATILLI, Antonella, *Artificio: categorías de la política moderna*, op. cit., pp. 198-199.

el Estado o el Parlamento. De esta manera el corrimiento del núcleo semántico de la soberanía se mantiene en el Estado de derecho del siglo XIX, lo que expresa a nivel formal institucional de la política y del derecho, el avance claro de valores y prácticas sociales orientadas por el individualismo, la valoración de la esfera privada, del pluralismo, lo que restringe y resta poder a la primacía de la política estatal, de lo público. Sobre todo, la tendencia al Estado de derecho y a la democracia liberal planteará exigencias siempre mayores de limitación y de transparencia de la soberanía política, en el interior de cada nación. Por eso, los avances en la constitucionalización del Estado, dentro del derecho liberal establecieron la primacía del derecho sobre el poder, imponiéndole cada vez más límites y sus funciones mismas.

Por su parte, la soberanía en el Estado democrático o Constitucional tiene pretensiones de distribución y limitación del poder, pero mantiene el uso de la soberanía en tanto noción jurídico-política del carácter supremo del poder, aunque su referente es distinto¹¹⁵. La soberanía del Estado democrático se funda en la noción de soberanía popular considerada como nueva instancia de legitimidad, mediante la construcción de diversas versiones del Estado liberal de derecho¹¹⁶. En este sentido, considerar que el pueblo o la nación es una instancia de validez y legitimidad del mandato y de las normas del poder político, instancia que trasciende al poder mismo del Estado en tanto potencia y derecho positivo, y la supedita a la voluntad popular. La afirmación del poder del pueblo sobre la ley fundamental revivía la concepción de la modernidad temprana de una soberanía absoluta o sin limitaciones llamada política para indicar el lugar indisputado de la decisión del poder sobre el derecho, de ahí al preocupación que la noción provocaba entre los

¹¹⁵ Su distinción radica en el proceso histórico donde se realizaron las transformaciones del Estado, en la primera mitad del siglo XX, están vinculadas a las vicisitudes relativas a la sociedad de masas, las guerras mundiales y las diversas ideologías (liberales, socialistas, anarquistas, democráticas, totalitarias, y sus concomitantes combinaciones), estas ideologías fueron las que pusieron en el escenario político el problema de las reivindicaciones democráticas en las clases populares, ligadas al principio de la soberanía del pueblo y al sufragio universal. Este es un tema fundamental para la comprensión biopolítica de la formación de los espacios públicos. También es posible considerar el surgimiento de la sociedad de paurisados a la escena pública en el siglo XVIII con la Revolución francesa, de acuerdo a las investigaciones realizadas por Arendt en *Sobre la revolución*.

¹¹⁶ En efecto, la Revolución francesa de 1789 añadió a la reivindicación constitucional de corte británico de la igualdad ante la ley y el imperio de la misma, la afirmación del principio de la soberanía popular o de la nación, en tanto poder constituyente sin límites. Esto reivindicaba una concepción de soberanía sin vínculo y, por ende, legitimadora de un poder absoluto, aunque de tipo democrático.

partidarios de una monarquía y constitucionalistas, así como las respuestas jurídicas y políticas creadas para frenarlas¹¹⁷. Sin embargo, desde finales del siglo XIX, el Estado liberal fue incapaz de resolver los grandes conflictos sociales y no pudo evitar deslizarse hacia el abuso del derecho y del poder estatal, el principio de poder soberano del pueblo se difundió con renovada fuerza en diversas latitudes¹¹⁸. Al paso del tiempo se afirmó en las nuevas constituciones de los Estados democráticos de derecho, como principio legitimador de los regímenes. Así también, el llamado Estado constitucional de derecho porque establece contenidos de la Constitución que marcan valores y principios, como los derechos humanos, igualdad, derechos sociales, sufragio universal, etc., afirmados como contenido sustancial y normativo del programa político por realizar. En este sentido, si bien la soberanía popular tiene un origen revolucionario, ha sido transformada, a través de diversas etapas del siglo XX, su carácter absoluto del derecho positivo, debido al encuentro con el Estado de derecho de las democracias liberales contemporáneas. En el Estado de derecho democrático la soberanía popular se somete al imperio de la ley y los límites constitucionales en el marco de una ley fundamental, al control de la constitucionalidad de las leyes por parte de los tribunales constitucionales, que definen las coordenadas en las cuales se ejerce dicho poder supremo. Por ello, la soberanía popular acepta límites a poderes y funciones del poder político estatal y ejerce dicha soberanía a través de sus instituciones. De este modo se perfila el encuentro entre la tradición de la soberanía moderna y el encuentro con la tradición liberal constitucionalista y parlamentaria con la democracia, que se relacionan en la aceptación de normas y procedimientos vinculantes. Este encuentro, realizado en las primeras décadas del siglo XX, fue la respuesta a las crisis de soberanía, por parte de interpretaciones que se orientaron a recuperarla en su vertiente política, o a reducir la soberanía a norma fundamental de ordenamiento jurídico e, incluso, a eliminar su concepto de la ciencia jurídica¹¹⁹. En última instancia, se mantenía el problema fundamental que la soberanía establece: el problema del estado de excepción,

¹¹⁷ Para una crítica de la soberanía ilimitada y unitaria, tanto del pueblo como de otro titular. Cfr. GUIZOT, Françoise, *The history of civilization in Europe*, Penguin Classics, New York, 1997; *Ibid.*, *Cours d'Histoire Moderne: histoire de la civilization en France*, Vol. IV, Didier, París, 1868, citado en Robert T. Gannett Jr., "Jugar boliche en la comuna de toqueville" en *Acta republicana: política y sociedad*, Año 3, Núm. 3, 2004, pp. 13—33.

¹¹⁸ HILLMANN, Karl Heinz, "Estado de derecho" en *Diccionario enciclopédico de sociología*, Herder, Barcelona, 2003, p. 303.

¹¹⁹ Como lo hicieran Carl Schmitt y Hermann Heller, así como Hans Kelsen. Cfr. ABRIL, Ernesto, *Las limitaciones del soberano*, Fontamara, México, 1998.

pues ¿Era la fuerza y eficacia o el derecho o norma jurídica lo que se establecía como la condición de la justicia? El Estado constitucional de derecho, afirmado desde la segunda mitad del siglo XX, promovió tendencialmente la primacía del derecho sobre el poder. La aceptación contemporánea prevaleciente de la soberanía popular parece haber profundizado aquella línea evolutiva en la que la política interna, orientada a limitarla y disciplinarla, poniendo en crisis el ejercicio vertical, autoritario e ilimitado del poder entendido como fuerza. Así, el marco del Estado democrático o constitucional de derecho comenzó a abrirle paso a la noción de soberanía como afirmación de principios irrenunciables individuales.

En síntesis, aún queda la concepción de la soberanía como potencia invencible de una fiera extraña, una criatura horrible e imbatible que a la vez es máquina y persona política. El hecho de que el *Leviathan* no sea una manifestación inmediata de potencia divina, sino un autómata producido, mediante el arte de gobernar. En Hobbes es como si la imagen bíblica quedara en suspenso, expuesta no en su significado o contexto original, sino ya completamente vaciada, no como un mito en sí, sino cual alegoría o emblema amenazador de contenido mítico que no adhiere a ella, y que ella sigue indicando con eficacia. Por eso, el punto de partida de la construcción hobbesiana es notablemente el miedo a la muerte violenta en el estado de naturaleza. El objetivo final: alcanzar la más completa seguridad, verdadera condición de vida civil garantizada por el Estado. No son igualmente obvias las implicaciones de este dispositivo elemental, como para obstruir toda relación de exterioridad¹²⁰. Leo Strauss, sacó a la luz la ascendencia hobbesiana de la teoría política de Spinoza, y observó que si el detentador del poder no es –como en el *Leviathan*– la cabeza del Estado, es decir, tiene la posibilidad de planificar y deliberar, sino el alma, la capacidad de mando, sólo un paso divide esta concepción de la teoría de la *voluntad general* como origen y sede del poder soberano. Así la soberanía es un poder jurídicamente constituido sobre la base del contrato de sujeción y capaz de conferir existencia plena a la sociedad civil, es decir, por fin, a la institución que hace posible la seguridad.

¹²⁰ Esto lo considera Marx en su texto sobre *La Cuestión Judía*, sobre los derechos del hombre, cuando descubre la seguridad, de la persona y de la propiedad como el más alto concepto social de la sociedad civil.

Cuando toda teoría política moderna parece estar sujeta a la fuerza de *Leviathan*, los dos aspectos de la instancia concreta y de la imagen mítica revelan su más íntima coherencia: un tenaz carácter mitológico indica la persistencia histórica del mecanismo, mientras que ésta no es sino la efectiva conservación de aquel. El elemento mecánico del poder no cancela el personal, mas lo explica incluso en su forma actual del líder maniqué, estafalario e inquietante automatismo en forma de sujeto. Por ello, al estado civil y al estado de naturaleza, corresponden también las dos tensiones opuestas que animan la antropología hobbesiana: la tendencia del hombre a la autoconservación, raíz de la seguridad, y también un innato deseo de poder “tras poder, perpetuo y sin tregua, que cesa sólo con la muerte”¹²¹. Y más adelante señala que “existen algunos que, al deleitarse con la contemplación de su propio poder en los actos de conquista, los persiguen yendo más allá de canto su seguridad requiere”¹²². Sin embargo, es esencial que la violencia llegue más allá de la seguridad, que sobrepase puntualmente toda protección latente. El incesante afán de poder es una continua superación de la seguridad, y la condición de seguridad sólo es un momento en el esfuerzo de su conquista.

En este sentido, Hobbes no opone nada; polariza la fuerza misma. La lucha por el poder, el apetito natural del hombre en cuanto tal, es un exceso, un grado más que la seguridad, y la condición de la seguridad es uno menos que la sucesiva acción violenta. Es sólo en su más riesgosa superación, pues que un acto de violencia aparece como una inseguridad apenas alcanzada, mientras que sólo a partir de esta última violencia se revela excesiva y más peligrosa: en el juego de la reflexión, una depende de la otra. Por ello, sólo la muerte, como intento de superación última, necesario y fatal, pone fin a la lucha por el poder, en el cual se manifiesta en el fondo, aquello que debía manifestarse: que no existe seguridad, sino sólo y únicamente en su violación, que existe una seguridad que no admite excesos, que ambas tendencias, eran, en realidad, sólo una. Pues al aferrar la violencia misma, a su conservación como Estado civil o seguridad y, por lo mismo, también su continua superación precisamente en el nombre del Estado. La conservación de la seguridad es un progresivo acto de violencia que cesará sólo con el último y verdadero

¹²¹ HOBBS, Thomas, *El Leviathan, op., cit.*, cap. 11, p. 58.

¹²² *Ibid.*, cap. 13, p. 75.

reflejarse con la muerte. El mismo lugar común de la seguridad como capacidad de oponer una fuerza adecuada y desalentar una eventual amenaza enemiga, en otros términos, en todas las formas, la teoría de la disuasión, es un producto de la máquina hobbesiana, de su movimiento interno, donde lucha y protección se alimentan mutuamente. El ejercicio de la soberanía consistiría, por lo tanto, en la capacidad de oscilar entre ambos polos, en el juego conjunto de autoconcepción y conquista rigurosa, miedo y seguridad, en el proyectar uno como la apariencia mitológica de la otra.

1.2.2 El Estado como sujeto del poder político

Desde los siglos XV al XVIII el Estado se establece como dominio unificado y unificante que desplaza progresivamente la organización política y social de las épocas precedentes. Con su formación efectos subsecuentes contribuye, desde el ámbito político, a la aparición de una nueva forma de organizar y entenderse en la sociedad¹²³. Por ello, más que el análisis de los procesos y elementos, así como de sus funciones que contribuyeron a formar la peculiar condición soberana del poder, como de su proceso de afirmación y el de la aparente secularización del poder supremo, se establece necesario enfatizar en el criterio que lo sintetiza, y da cuenta de las funciones variadas y cambiantes, por el medio específico que recurre legítimamente: la violencia y la coacción física¹²⁴. En este sentido, la afirmación del Estado, con sus circunstancias concretas, contextos e ideologías, de manera remota coincide con la aparición institucionalizada de la propiedad privada y la diferenciación de clases¹²⁵; sin embargo, el Estado que nos ocupa, resulta imprescindible para entender, no sólo las realidades distintas, sino los supuestos teóricos que le dan sentido. Por ello, en la configuración del Estado moderno se establecen como coprincipio tanto de las ideas como la realidad política, pues una y otra se ha influido mutuamente en su despliegue histórico. En este sentido y para la consideración filosófica que aquí se presenta,

¹²³ ATTILI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna, op. cit.*, p. 139.

¹²⁴ WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004¹⁵, pp. 43-44.

¹²⁵ Aunque el Estado, en su forma más genérica y permanente se entiende como la organización política que diferencia entre los que mandan y obedecen tiene más de cinco mil años, se ha de identificar con la *polis*, forma política que surge en la antigüedad griega a partir de la organización social y política de la *gens*, pese a provenir de esta experiencia la primera reflexión filosófica sobre su naturaleza.

ha de privilegiar la exposición de las ideas sobre la descripción de las instituciones establecidas. Lo ideal hubiese sido contrastar la reflexión con la experiencia, pero ello exigiría mayor espacio, así que por motivos de extensión se mostrará en brevedad requerida tan sólo un esbozo de las ideas clave que han configurado la noción moderna del Estado.

La idea moderna del Estado surge en la Italia de finales del siglo XV y coincidirá en el tiempo con los inicios del capitalismo, y con los primeros elementos que van a constituir la gran revolución de la modernidad, la ciencia físico-natural. Por ello, la ciencia moderna, con su correspondiente desarrollo tecnológico, el capitalismo, desde el mercantil hasta el industrial, y el Estado, desde la Monarquía absoluta hasta el Estado democrático, forman el sustento de la política moderna. El Estado moderno descansa sobre la fundamentación teórica del mismo tipo, en la medida en que los nexos políticos son inteligidos como un artificio que altera la condición natural del hombre, que la desliga y separa de la relación interpersonal, los seres humanos devienen miembros de un doble sistema de obligaciones, con sus exigencias y compulsiones respectivas: las naturales o societales, y las estatales o autoimpuestas. Sólo que la complementación entre los requisitos de una y otra esfera sería particularmente dificultosa si se requiriera una participación activa y directa, una presencia física inmediata de los actores sociales también en lo estatal. En este sentido, la prioridad de lo “natural” significa que los hombres deben, ante todo, satisfacer las exigencias que le impone su condición corporal. El hombre en tanto miembro de estructuras societales laborales y productivas, remitidas a las funciones orgánicas y aquellas que están motivadas por la inquietud personal¹²⁶. Sólo sobre esta base es que pueden fundarse los compromisos políticos, artificiales y voluntarios. Cuando el dualismo moderno *res cogitans et res extensa*, político-natural, orienta la cristalización entre Estado-sociedad, se sigue que las obligaciones cívicas pueden ser satisfechas no sólo en primera persona, sino también a través de un tipo de participación en lo político tal que no afecta los deberes propiamente naturales para con lo privado. De esta manera, se establece una relación interhumana peculiar, la representación, ésta consiste en asumir que los individuos, al pactar, aceptan

¹²⁶ Cfr. DOTTE, Jorge, “Pensamiento político moderno”, en *Del renacimiento a la Ilustración*, T. I., Trotta, Madrid, 1994, p. 61.

que un semejante pueda desarrollar una determinada práctica en lugar de ellos mismos, los cuales pasan a estar ausentes pese a su presencia.

El ámbito donde adviene la representación es el Estado, instancia de unidad globalizante de la sociedad, como el lugar donde coincide una heterogeneidad de intereses individuales, que no puede realizar a su nivel. En este sentido, el representante es quien asume la responsabilidad de ejercer la soberanía en nombre de otros, de los representados, de quienes se han comprometido a obedecerle. De este modo, el súbdito le queda garantizada la posibilidad de dedicarse con plenitud a las tareas naturales, en tanto que otro lo representa en la que hace las tareas artificiales como legislar, aplicar las leyes, juzgar y penalizar. Sin embargo, en este tipo de orden se encuentra presente la posibilidad de que el representado invoque la legitimidad de su desobediencia o resistencia al representante, alegando que éste no cumple con las cláusulas del pacto fundamental, pues la relación que los une no puede anular el dualismo básico, ni la jerarquización de lo societal frente a lo estatal. Por eso el Estado de derecho es la meta de la transición desde la condición natural a la política.

En este sentido, el sujeto plural por artificio obedece al principio de que la misión de las instituciones públicas es garantizar al individuo la posibilidad de beneficiarse personalmente. Sólo que la ambigüedad de este beneficio individual es indicativa de la doble dimensión que lo orienta en su acción, por un lado la moralidad y, por otro, el utilitario, a lo largo del cual la racionalidad moderna fundamenta el monopolio estatal para establecer e interpretar las leyes, asimismo establece el monopolio de la fuerza compulsiva que le garantiza eficacia. Por eso, el Estado es una figura ética, puesto que nace de la autolimitación de sus artífices, con vistas a crear el único ámbito en que ellos pueden realizar la personalidad moral que los caracteriza como libres e iguales. También, es una figura pragmática en tanto que se establece como medio adecuado para que todo individuo, en sus intentos por alcanzar lo que él considera como su propia felicidad, se sienta protegido por una autoridad que evita o sanciona los prejuicios ilegales que unos súbditos pueden infligir a otros. Ambas facetas convergen en la concepción del soberano como garante de la propiedad, noción suficientemente amplia como para mentar valores comunitarios, acciones

individuales y colectivas y, finalmente, los bienes y objetos de consumo resultantes de esos sistemas de nexos interpersonales que son el trabajo y el mercado.

Una connotación ulterior de la misma idea de soberanía es su carácter de unidad, la exigencia de que su fuerza normativa se concentre en una instancia privilegiada de la estructura estatal dado que la pluralidad, de centros soberanos, obstaculizaría las funciones políticas mismas. Es por ello que el Estado teorizado, inicialmente por la filosofía moderna, presenta una cúspide o centro para el ejercicio de la soberanía, este foco de orden es ubicado en aquel órgano, al cual el pacto autoriza a representar políticamente el derecho de cada uno de los individuos a imponerse a sí mismo las normas de la propia conducta. Por su parte, el Poder Legislativo está autorizado a enunciar las pautas de comportamiento social más generales y abstractas, pues él representa la voluntad de toda la colectividad, así también de él dependen los otros órganos responsables de las tareas del ejecutivo y del poder judicial.

El recorrido conceptual del pensamiento político moderno parte de la exigencia de un poder absoluto y concluye con la necesidad de su desactivación o neutralización, cuando el problema por el cual los individuos se asocian deja de ser el de la paz y pasa a residir en el grado de libertad con que cada uno puede desarrollar las actividades sociales en general, así como las económicas en particular. La confianza del Estado liberal se orienta hacia el mercado como clave resolutive de los conflictos tematizados por una reflexión teórica política. Así, el equilibrio social es visto nacer no de la intervención de un soberano frente a lo que él juzga como injusto, sino de la dinámica natural de lo económico, operando bajo la protección de un Estado que prescinde de sus funciones. A pesar de tales consideraciones, es necesario resaltar que el Estado, cuando menos hasta la primera mitad del siglo XX, se corporiza en un soberano que, con sus decisiones, es la fuente del orden civil. En su calidad de titular es el único en el cual se establece la responsabilidad política, y le corresponde determinar las normas coactivas, así como a sus protegidos les cabe sólo el acatamiento externo a tales mandatos. A tal punto el soberano es absoluto porque de él emanan las leyes. Ciertamente su absolutismo equivale a autorizarle cualquier arbitrariedad, pero ésta se encuentra en orden a mantener la paz y orden social.

La especificidad de la realidad del poder del Estado desde el siglo XVI se muestra en una amplia red de instituciones, relaciones y funciones que progresivamente adquieren un carácter exclusivo y de interés común del poder político. Con ello se establece una distinción clara entre públicos oficiales e individuos privados, así como entre derechos y deberes respectivos a la esfera pública o privada. Esta diferenciación se establece por los servicios bajo la estructura institucional estatal. Esta especialización de las funciones son determinantes, puesto que producen un sistema de organización política estructurado e institucionalizado, en el que el poder político se concentra en el Estado, así lo muestra Weber al señalar que “cuando el proceso llega a su fin podemos ver cómo, en el Estado moderno, el poder de disposición sobre todos los medios de la empresa política se acumulan en la cumbre [...] en el Estado moderno se realiza al máximo (*sic*) (y esto es inherente a su propio concepto) la separación del cuadro administrativo, esto es, empleados y obreros de la administración y medios materiales y económicos de la misma”¹²⁷. Pero esta consolidación del poder y su legitimación a través de las instituciones públicas afirma a la larga el carácter predominantemente estructural e institucional del poder ligado al proceso de legalización y, por ende, de secularización. Entonces, la misma acción de los príncipes y su política de creación de una administración burocrática institucionalizada y centralizada favorece el desarrollo del peculiar carácter estatal. Lo anterior hizo que el Estado se forjara como una realidad distinta, organizada en torno al principio vertical y autónomo, con respecto al ámbito social y privado, denominado tal por carecer de esa función y relevancia pública. También, la separación entre las dos esferas de la sociedad y de la política, espacios privados y públicos respectivamente, hace posibles nuevas formas de fenómenos sociales, organizadas con base en fines y medios heterogéneos en cada una de ellas que se vuelven más complejas y articuladas entre sí. Esto constituye la base de aquel proceso amplio y excepcional de la secularización de ámbitos que acompañaban la afirmación de los paradigmas individualistas, artificial y racional, propios del pensamiento político moderno. En su conjunto, esta organización de los recursos de control social a través de las múltiples instituciones (militar, financiero, administrativo, burocrático, garantías individuales, etc.) marca desde el siglo XVI la tendencia a la concentración e

¹²⁷ WEBER, Max, *El político y el científico*, Ediciones Coyoacán, México, 2001⁷, p. 14.

institucionalización del poder, por lo que el Estado deviene como único dominio político institucionalizado y reconocido, por encima de los poderes intermedios, monopolizador de recursos y funciones sobre un determinado territorio, que asume los caracteres de un dominio formal de decisiones políticas¹²⁸.

Las pautas de estructuración burocrática que transforma los estamentos aristocráticos integrando a los individuos a las instituciones públicas, como funcionarios en cargos administrativos, creando los diversos cargos de funcionarios públicos y políticos profesionales que conforman la estructura burocrática. De manera simultánea, consolida el dominio de manera legal-racional que asume el Estado debido a la presencia de normas generales y abstractas reguladas jurídicamente, mediante las cuales ejerce su poder. Por ello, la función reguladora del Estado moderno tiene un alcance secularizador y previsor, así como dispensador de los procedimientos institucionales jurídico-administrativos. Por ello, la concentración del poder, la institucionalización, la profesionalización, legalización, racionalización y secularización, se presenta como procesos interrelacionados que, originados por la presencia del Estado moderno, se fortalecen recíprocamente y contribuyen a la concentración y la despersonalización del poder en una estructura institucional monopólica, unificada y secularizada. De esta manera ayudan a consolidar un poder político independiente y permanente en el gradual desarrollo de las grandes unidades territoriales de los Estados soberanos. Así, el Estado se establece como el nuevo rostro del poder político.

Con la progresiva diferenciación de sociedad civil y Estado, lo público fue adquiriendo una de sus connotaciones conemporáneas, en equivalencia con lo estatal. El

¹²⁸ Nuevamente es oportuno explicitar que el elemento del territorio, presente en las distintas nociones de Estado moderno, puede parecer obvio, así como las otras caracterizaciones, y por ello redundante, pues se trata de orientar en la comprensión del dominio exclusivo y legítimo sobre una población que posee un significado relevante y que conviene que aparezca constantemente debido a los fines de la presente investigación. El territorio, pues establece una nota fundamental en la conformación biopolítica de la modernidad, y con ella, de los espacios públicos. Cfr. FOUCAULT, Michel, "Clase del 1 de marzo de 1978" en *Seguridad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006, pp. 221-261. Especialmente la consideración que realiza del territorio en tanto que es la condición de unificación del dominio y, a partir de la apropiación de la tierra se someten a nuevos tipos de organización del poder político. También en este mismo filón se encuentran las reflexiones de Lévinas. Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", en M. Beltrán, José María Mardones y Reyes Mate (Eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Rio Piedras, Barcelona, 1998, pp. 65-73.

pode público se consolida como algo separado que se erige como entidad reconocible frente lo que permanecen fuera, lugar donde se encarna lo común a todos. Sin embargo, si el Estado encarna esta acepción de lo público, al mismo tiempo justifica y teoriza la libertad de sustraerse a la publicidad en tanto visibilidad. El lugar de la decisión política está cerrado al público y el secreto de Estado justifica su exclusión del conocimiento público. El poder soberano encarna lo público en cuanto común, aunque no como lo abierto y lo manifiesto. Ahora bien, la encarnación de lo público en el Estado justifica el secreto de su finalidad, esto es lo que constituye un punto de ruptura fundamental de la modernidad política respecto de la *ratio publicae utilitatis* o *ratio status ratio regis* medieval¹²⁹. Según estas interpretaciones, esta última, más ligada a las fuentes jurídicas romanas, suponía la subordinación a una noción de comunidad como entidad naturalmente existente, identificada con el “arte de la ciudad”. En contraste, la razón de Estado se interpreta como lo opuesto a la república o ciudad, como una dominación privada sobre las leyes y las instituciones públicas. Por definición, la primera requería el gobierno, la ley y la prioridad de las instituciones sobre los intereses y ambiciones de los ciudadanos privados; mientras que la segunda, la apropiación privada de los bienes públicos, la ley, como voluntad del Príncipe, la cosa pública como cosa del Rey. Otras interpretaciones, por el contrario, enfatizan la forma en que el Estado absolutista sentó las bases para una nítida separación entre ámbito público y privado. En este caso, el acento está puesto en la neutralización política de los conflictos religiosos, en la creación de la “administración pública” y la separación entre patrimonio público y privado, en la creación del mercado y en la transformación de la comunidad en la sociedad¹³⁰.

¹²⁹ RABOTNIKOF, Nora, *En busca de un lugar común: el espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM/IIF, México, 2005, p. 38.

¹³⁰ Desde el punto de vista económico, las políticas mercantilistas sentarían las bases del desarrollo de una esfera privada, volcada a los procesos de producción e intercambio, amparada y controlada por el poder público. El mercado, ocupa el lugar del *oikos*, y otorga nueva relevancia pública, en el sentido de interés general, a la esfera de la producción. Con la sucesiva diferenciación entre Estado y sociedad se constituye una zona de cruzamiento entre reglamentación público-estatal e iniciativa privada, que será precisamente el espacio y el tema de la primera opinión pública. En este sentido, la actividad económica privada ha de orientarse de acuerdo con un tránsito mercantil sometido a directivas y supervisiones de carácter público; las condiciones económicas bajo las que ahora se realiza están emplazadas fuera de los confines del hogar, por primera vez son de interés general, tal y como lo señala el mismo Habermas, *Historia crítica de la opinión pública, op., cit.*, p. 26. Este desarrollo del mercado y de la socialización de la producción serán interpretados por Arendt en términos del “ascenso de lo social”, es decir, como la progresiva ocupación o destrucción del espacio público por una suerte de “ámbito doméstico ampliado”, y la consiguiente reducción de lo político a empresa administrativa especializada. Cfr., ARENDT, Hannah, *La condición humana, op. cit.*, pp. 61-70.

1.2.3 El poder soberano del Estado

La codificación del derecho a través de una organización jurídica institucional centralizada determinante en el proceso de concentración y unificación del poder, el Estado, ofrecía la herramienta jurídica en la construcción del entramado institucional. Por ello, de manera simbiótica se edifica y consolida el Estado a través de la figura del soberano, y éste depende de aquel, lo cual es de enorme alcance en la cultura política moderna. Pues, la centralización jurídica es la expropiación del derecho y de la faculta de crear leyes, concentrándose así, en las manos del Estado y sus instituciones, junto con la fuerza, el derecho a establecer la justicia y a dictar la ley, de manera exclusiva e independiente con respecto a otras fuentes jurídicas extra o supraestatales, pues sólo el mandato legal producido por el Estado posee el carácter de norma general.

Este proceso de centralización e institucionalización jurídica, tanto del Estado como del soberano, se consolida a través del derecho. Pues, junto con la posesión monopólica del Estado, el derecho se establece como producto de la voluntad humana y de ser convertido en ley positiva, producto de la legitimación misma. En este sentido, la justicia moderna tiene un vínculo con las nociones de derecho, ley y ley natural, por ello, el monopolio del derecho por el poder estatal enfatiza los aspectos de la producción jurídica, ello produce, a su vez, la separación del derecho frente a la moral, a la secularización y la estatalización del derecho. Por eso, la dimensión jurídica y política de la autoridad estatal, conforman y establecen la primacía del poder estatal en la imposición de leyes y su derogación, en procurar la obediencia a leyes y mandatos. Esta supremacía del derecho, no sólo de hecho, establece la autoridad de un poder político legítimo. Por ello, el derecho redime la violencia de los conflictos a través de una salida pacífica dada por la ley, normada por el Estado y aplicada por el soberano. Así, el Estado se afirma entonces como único sujeto político reconocido, unitario y unificante, como ya se había señalado. De esa manera, asume el control exclusivo de lo político y logra realizar un confinamiento del derecho a las cuestiones conflictivas en el ámbito privado. Este monopolio es doble, tanto por la violencia como por la ley, y aparece como elemento decisivo a nivel histórico y consolida al Estado, mientras que desde el aspecto teórico su existencia se justifica.

Por lo anterior, el Estado se identifica con el soberano en tanto que ambos expresan el carácter exclusivo y excluyente que asume su poder. Al ser únicos sujetos políticos que elimina y no sólo controla los poderes intermedios, sino también a la pluralidad de ordenamientos y de derechos, de lugar y de estamento, difundidos sobre el territorio. Mediante la categoría de la soberanía se sella formalmente la identificación del Estado y se establece como un poder autónomo frente a los demás poderes de la sociedad, pues donde hay Estado hay poder soberano. Así, tanto el soberano como el Estado manifiestan un poder por encima de otras fuerzas, muestran la capacidad material y el derecho de decisión, en tanto reconocimiento por parte de los gobernados del ejercicio del poder, así también la prerrogativa de dictar leyes y monopolizar la fuerza legítima en su territorio, de representar a la unidad política a través de su voluntad jurídico-política, tanto en el interior como en el exterior, sea para procurar la paz o la guerra. La exclusividad y legitimidad del poder soberano estatal marcan la comprensión teórico-conceptual de toda una época, así como la correspondiente formulación jurídica de la política moderna, pues el moderno monopolio legítimo del poder coactivo y del derecho en manos del soberano dibujó una esfera autónoma centrada en la figura del Estado. Así, la soberanía se establece como un instrumento fundamental para la afirmación del Estado moderno, se establece como un concepto sustancial al Estado que refleja la racionalización jurídica del poder estatal.

Este nuevo *status* político y jurídico del Estado es configurado por la cualidad impersonal y/o formal de la soberanía. Este reconocimiento formal del poder político supremo se remite nada más, a los conflictos terrenales e históricos. Sin embargo, cabe señalar que “las instituciones, conceptos y valores básicos de los sistemas occidentales tienen su fuente en rituales, liturgias y doctrinas religiosas del siglo XI y XII (...) las instituciones, los conceptos y los valores jurídicos se han derivado de ella y aún sobreviven, muchas veces intactos”¹³¹. En esta orientación reflexiva, es sencillo concluir que los distintos sistemas jurídicos de Occidente son residuos seculares de las actitudes y sobreposiciones religiosas que tuvieron una primera expresión histórica en la liturgia, en

¹³¹ BERMAN, H., *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 177.

tanto servicio público, donde los rituales y doctrinas, son analogados principales de las leyes del Estado y los valores del derecho¹³².

Así como la ley divina, concretizada en la Iglesia, el poder del Estado deviene en un poder pastoral,¹³³ donde poder y derecho se redefinen y adquieren sus significados propiamente modernos entorno al nuevo sujeto. La era moderna afirma así una ordenación política y jurídica del derecho público a partir de la vida de los nuevos sujetos políticos soberanos. Es en la modernidad cuando aparece el derecho público que ofrece la regulación jurídica necesaria para las relaciones entre el poder político y la esfera privada. Ese monopolio eficaz, legal y legítimo de la decisión por parte del sujeto estatal representa, no sólo el momento determinante de lo político moderno, sino de la decisión política *tout court*. Esta unificación del poder y su ejercicio, responde a la necesidad de los primeros teóricos de la soberanía, de esa pretensión de identificar físicamente al poder o, mejor, a la sede institucional en el cual éste se manifiesta legítimamente. Pues, “para los teóricos políticos el complejo proceso, a través del cual el poder del Estado llega a adquirir una condición política y jurídica *sui generis* en la categoría de soberanía moderna, se encuentra claramente expresado en el largo camino que sigue el pensamiento iusnaturalista desde sus posturas filosóficas, jurídicas y teológicas clásicas acerca del *ius naturae*, hasta su formulación propiamente moderna del poder soberano”¹³⁴.

La ley soberana llega a consistir en la modernidad en mandatos justos, que son tales por ser positivados, y se justifican como tales por una racionalidad técnica de adecuación a los fines. La secularización de la soberanía y la positivación del derecho no sólo constituyen factores para la afirmación del poder soberano en el interior; al ser elementos que hacen posible la construcción y ejercicio de la soberanía interna, correlativamente

¹³² *Ibid.*, p. 178.

¹³³ El término foucaultiano remite a las siguientes características: 1) Es una forma de poder cuyo propósito final es asegurar la salvación individual en el otro mundo; 2) no sólo es una forma de poder que manda; debe también estar preparado a sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. Por lo tanto es diferente del poder real, que exige un sacrificio de sus sujetos para salvar el trono; 3) Es una forma de poder que no se ocupa de la comunidad entera, sino de cada individuo en particular, durante su vida; 4) Finalmente, esta forma de poder no se puede ejercer sin conocer el interior de las mentes de las personas, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus más recónditos secretos. Lo que implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla. Cfr. FOUCAULT, Michel, *El sujeto y el poder*, Ed. Carpe Diem, Bogotá, 1991, p. 64

¹³⁴ ATTILI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, op. cit., p. 170.

construyen el reconocimiento del carácter soberano de los Estados en el exterior. De ese modo, permitieron culminar la afirmación incuestionada, por largo tiempo, de las prerrogativas soberanas en el ámbito del derecho entre las naciones. Esta otra vertiente de la soberanía refiere al reconocimiento entre Estados con base en el respeto de la independencia de cada uno de ellos¹³⁵. En última instancia, la política interna y la política internacional son dos niveles en los que se consolida el poder del Estado en cuanto poder soberano, secular y autónomo. Por ello, es fundamental comprender cuáles son las líneas jurídicas y políticas de la historia que permiten vislumbrar la manera en que la vida de las personas en tanto especie fue accediendo, cada vez más, en la complejidad de la política moderna. Con base en ello, y en los desarrollos sucesivos del Estado, y su maridaje con el derecho y la justicia, mostrará con mayor nitidez, el significado biopolítico de la soberanía como dispositivo necesario en la consolidación del espacio público moderno, en tanto que todo su esfuerzo de conquista tiende, en su orgullosa autorreflexión, a aferrar la violencia misma, a su conservación como Estado o seguridad, y por lo mismo también a su continua superación precisamente en nombre del Estado. Por ello, el poder soberano del Estado no sólo adquiere sino que se conserva en orden a su mantenimiento, consolidación y reproducción como un progresivo acto de violencia que cesará sólo con el último y verdadero reflejarse con la muerte. Pues, el mismo lugar, tanto del Estado como de sus habitantes, consideran a la seguridad como capacidad de oponer una fuerza adecuada capaz de desalentar una eventual amenaza enemiga, es decir, en todas sus formas la violencia se alimentan mutuamente en la lucha y la protección de la estabilidad del Estado y en la supervivencia de los habitantes. Autoconservación y seguridad, se reiteran, en el poder soberano del Estado.

1.2.4 El derecho: justicia y violencia

La reflexión política tiene continuidad en el tema de la justicia, pero en la modernidad se llega a forjar un nuevo paradigma que resulta fundamental comprenderlo

¹³⁵ Este reconocimiento de la soberanía se basa en la formación del derecho internacional moderno, el ordenamiento jurídico producto característico del continente europeo.

para realizar un discernimiento del establecimiento de la justicia como derecho o de la comunidad como Estado; es decir, la realización jurídica de la justicia o, lo que es lo mismo, la realización estatal de la comunidad ha ocultado, en la modernidad principalmente, la implicación de una insuperable violencia. En otras palabras, la implicación del derecho y la violencia para realizar la justicia se establecen como un telón de fondo que desconcierta, por los frutos efectivos en su práctica a pesar de sus pretensiones fundamentales.

Es en la modernidad cuando se exalta una preocupación por teorizar sobre la justicia. La reflexión sobre el orden justo, sus procedimientos institucionales, los principios sobre los que se funda, los dispositivos de administración, entre otras inquietudes, fueron el epicentro de las corrientes contractualistas, comunitaristas, deontologistas, y las diversas vertientes de reflexión política. Durante la modernidad, parece existir un acuerdo generalizado no sólo del reconocimiento de la importancia de la justicia, sino especialmente de los contenidos mínimos que ésta debe tener. Este debate se caracterizó por su carácter abstracto, concernida con modelos teóricos, distantes de la realidad histórica y los problemas de distribución y redistribución¹³⁶. En este sentido, se establecieron problemáticas que surgieron de posturas opuestas tanto del liberalismo deontológico como de la defensa comunitarista del bien común y la integración comunitaria, donde el primero sostiene la idea de la instrumentalidad de la política y el Estado es un mal necesario, junto con la distinción e inconmensurabilidad entre lo justo y el bien, así como prioridad del primero. Mientras que los comunitaristas critican los efectos degeneradores del individualismo liberal estableciendo la prioridad del bien sobre lo justo, así también incorporando la identificación entre bien común moral y bien común político. Esta oposición dicotómica irreductible, muestra del espíritu moderno de distinción y separación, e impide el tránsito de las formulaciones filosófico-políticas que sean capaces de articular entre sí los límites del universalismo absoluto y la identidad ética-política, con las aportaciones irrenunciables de cada tradición, donde las libertades individuales y la conciencia cívica son protagonistas. Por ello, parece afirmarse la tradicional distancia entre

¹³⁶ FRASER, Nancy, *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 15-210.

filosofía y política, así como la reiteración crítica de que la política remite a cosas distintas del quehacer especulativo¹³⁷.

Es así como el problema de la justicia se hace relevante en más de un sentido, pero de manera privilegiada, en la construcción de una racionalidad biopolítica, que se establece como el horizonte problemático de la actualidad. Por ello, la consideración de las tradiciones modernas ofrece la posibilidad de confrontar con el legado cultural de una modernidad que afirmó valores, realizó logros teóricos y culturales, en sentidos amplios, fundamentales, irrenunciables e imprescindibles, pero ambivalentes¹³⁸.

En virtud de lo anterior, la época moderna afirma su específica manera de hablar del ser humano, del mundo natural, de la sociedad, y, con ellos, de las acciones, del conocimiento y de los fines meramente humanos. Las profundas mutaciones sociales que la caracterizan, aquella concepción particular de la política, las transformaciones radicales en el modo de concebir y tematizar los términos de la relación de poder, motivan la conformación de una diversa noción de justicia. Es decir, en la modernidad se origina una concepción de lo justo en relación al derecho, y con ello del derecho y de la ley, en los que se expresan los valores, ideas e ideales de las nuevas relaciones sociales, con sus instituciones y normas. Esta concepción de la justicia es generalizable a partir de rasgos básicos reconocibles en las principales aportaciones de corrientes de pensamiento teórico de la política y del derecho moderno. Por eso, es fundamental analizar las características fundamentales, los contenidos filosóficos y su relevancia en la imbricación derecho-violencia, para encontrar los caracteres específicos básicos en la teoría política y jurídica que con su innovación marcan una época, legan su herencia para las fases sucesivas, pero lo realizan desde un horizonte biopolítico que se ve transformado y renovado de acuerdo a las necesidades y sensibilidad de los siglos sucesivos.

¹³⁷ Así es como lo refiere Chantal Mouffe quien considera que “all normative aspects proper to political philosophy have been discredited by the development of political science and the positivist distinction between fact and value”. Cfr. MOUFFE, Chantal, *Praxis internacional*, Citado en SALAZAR CARRIÓN, Luis, “La política es otra cosa” en *Diálogos sobre filosofía*, UNAM, México, 1995, p. 200.

¹³⁸ BAUMAN, Zygmund, *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 40-144, 262-368; BELL, Daniel, *et. al.*, *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2005, 463 pp.; ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995, 200 pp.; BAUMAN, Zygmund, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 2006, 270 pp.; ARENDT, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.* 358 pp.

Perfilar la concepción moderna de justicia no desconoce la diversidad de corrientes de pensamiento y de las distintas versiones de cada una de éstas, tampoco que la historia correspondiente a tales novedades teóricas remite a realidades empíricas más complejas y conflictivas, en las que, por ende, no hay consideración lineal ni tampoco univocidad en la realización de los contenidos teóricos e ideales, menos construcciones instantáneas de las correlativas instituciones y normatividades. Sin embargo, más allá de corrientes de pensamiento y pese a las discontinuidades y surgimientos de propuestas de orden distintos a la realidad, interesa aquí construir los rasgos fundamentales de la novedad moderna en la reflexión sobre la justicia que fundamenta su relación con el derecho y que, no obstante, la supervivencia de corrientes premodernas, así como la aparición de alternativas teóricas, llegó a transformar contundentemente la historia y permanece como objeto de disputas.

En este sentido, la nueva concepción de la justicia se desarrolla a partir de las transformaciones en la teoría política y jurídica, y de la realidad que éstas expresan. Aparece junto a la reformulación de las nociones de lo justo, el derecho y la ley natural; específicamente se perfila en el ámbito de las corrientes iusnaturalistas y positivistas, en la nueva manera de considerar y atribuir los derechos. Por ende, su novedad se encuentra en la aparición de un nuevo tipo de derechos y en el cambio radical en la relación entre derechos y obligaciones. También la nueva manera de concebir los derechos se encuentra relacionada con la aparición de cuestiones específicas, que en el nuevo contexto social devienen relevantes para el sujeto libre y autónomo de la sociedad burguesa y, por ello, objeto del derecho; así mismo, implica una nueva idea de lo justo que se afirma principalmente a través de procesos decisivos en la transformación del derecho moderno. Este legado y su originalidad son relevantes para el horizonte señalado de la reflexión sobre la justicia, sus criterios y alcance. Así, la concepción moderna de la justicia y lo justo se afirma primordialmente a través de la aparición de los derechos subjetivos, del sujeto autónomo, así como la transformación de la relación derechos-obligaciones.

Hobbes fue el primer maestro de este ejercicio; él negó la libertad fuera de la ley, fuera del Estado civil para afirmar que “miedo y libertad son coherentes” y organizó su

primera construcción, extraña y a la vez racionalmente sofisticada, a través de una serie de conceptos polares: estado de naturaleza y condición civil, seguridad y miedo, pero sobre todo, *pupulus* y *multitudo*¹³⁹, donde el primero es el polo positivo como la unión de los individuos como sujetos políticos, el conjunto de ciudadanos en tanto príncipes, en el Estado civil y seguro del poder soberano. En el lado opuesto negativo se encuentra la masa desordenada y violenta, *multitudo dissolutionis* o *multitudo dissoluta*. Antes de reunirse en una sola persona política, la multitud vive, dice Hobbes, en el estado de naturaleza. En otras palabras, la condición natural del hombre –o sea, la condición del ser humano en cuanto tal– es la de miembro de una *multitudo dissoluta*. Por ello, el derecho y la ley surge para contrarrestar a la masa peligrosa, de la muchedumbre delincuente como encarnación de la violencia, puesto que la pura y simple condición de multitud coincide ya en Hobbes con el feroz estado de naturaleza.

La multitud, según Hobbes, rehuye de la unidad política, se opone a la obediencia, no acepta pactos duraderos, no alcanza jamás el *status* de persona jurídica pues nunca transfiere sus derechos naturales al soberano. La multitud está imposibilitada de efectuar esta "transferencia" por su modo de ser (por su carácter plural) y de actuar. Hobbes, que era un gran escritor, subrayó con una precisión lapidaria como la multitud era antiestatal, y, por ello, antipopular: "Los ciudadanos, en tanto se rebelen contra el Estado, son la multitud contra el pueblo" (*ibid.*) La contraposición entre ambos conceptos es llevada aquí al extremo: si pueblo, nada de multitud; si multitud, nada de pueblo. Para Hobbes y los apologistas de la soberanía estatal del siglo XVI, la multitud es un concepto límite, puramente negativo: coincide con los riesgos que amenazan al estatismo, el obstáculo que puede llegar a atascar a la "gran máquina". Un concepto negativo, la multitud: aquello que no ha aceptado devenir pueblo, en tanto contradice virtualmente al monopolio estatal de la decisión política, es decir, una reaparición del "estado de la naturaleza" en la sociedad civil¹⁴⁰.

La condición de la sociedad es la nueva condición de una masa desordenada que, amenazada por sí misma, aferra, se incluye y se convierte a sí misma en un pueblo. El

¹³⁹ HOBBS, Thomas, *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, VI, 1; XII, 8, Alianza, Madrid, 2000. En esta reflexión se tiene como telón de fondo las orientaciones de Paolo Virno, *Gramática de la multitud: para un análisis de la forma de vida contemporáneas*, lecciones realizadas en el doctorado de investigación en "Ciencia, tecnología y sociedad" desarrollado en el Departamento de Sociología y Ciencia Política de la Universidad de Calabria, Cofinanciado por El Fondo Social Europeo. Buenos Aires, abril 2002.

¹⁴⁰ En este sentido, la fórmula de su antropología política, *homo homini lupus*, no es más que la expresión de la multitud realizada desde el punto de vista del poder soberano. Cfr. VIRNO, Paolo, *Gramática de la multitud: para un análisis de la forma de vida contemporáneas*, op. cit., p. 2.

Estado civil es un estado de naturaleza invertido, y la seguridad, que es el polo positivo, es un miedo del miedo, negativo del negativo. Por esta estructura fundamental de la formación moderna de los espacios públicos, la aparición de los sujetos en ellos se realiza en virtud de ser una masa que puede resultar tal, o inmediata y negativamente caracterizada como *dissoluta*. Así, junto al gran estado de seguridad se presenta el fantasma de la no-seguridad, por lo que la filosofía misma del poder es una suerte de mitología, y quizá sea su único, profundo e irónico significado. Pues si libertad y miedo están coherentemente relacionados, si la libertad del sujeto es coherente con el poder ilimitado del soberano, la obligación de permanecer asido a éste correspondería, en efecto, a un absurdo derecho de coartar una libertad que no existe.

Por tanto, seguridad y no-seguridad muestran su identidad fundamental en este límite extremo, en el cual en teoría no existen libertades ni obligaciones; en el punto cercano a la muerte pero que sustrae a la muerte donde ambas polaridades se unen y se cancelan a sí mismas, pues el hombre no pertenece al *populus*, es un prisionero, un riesgo para el pueblo, ni a la *multitudo* del mero estado de naturaleza, ya que semejante potencialidad aparece sólo como fuga del Estado civil, más allá de la *multitudo* al igual que más allá de la idea de soberanía. Sólo desde este punto de vista eventual, posible y externo, la máquina del poder se expondría por fin a sí misma. En este orden de ideas, Foucault establece una lógica intachable al considerar que el *Leviathan* puede iluminarse como tal, en el contexto de una genealogía del biopoder, en tanto que la posibilidad del nuevo ejercicio de gobierno comporta de hecho una continua composición del individuo en la masa, es decir, la elaboración de una técnica capaz de ordenar y controlar a la multitud sin dispersarse a su vez en una multiplicidad desmesurada de esfuerzos normativos, lo que representa la solución al problema biopolítico¹⁴¹.

¹⁴¹ Por eso, el panóptico de Jeremy Bentham, donde todo prisionero, advirtiendo la presencia inverificable del guardián, toma su cargo y realiza sus responsabilidades en el espacio circunscrito de su acción. Con el cual, se puede establecer una comparación paradójica con el espacio público, donde las acciones se vuelven accesibles a un aparato de vigilancia introyectado de modo tal, que los individuos toman a su cargo sus propias constricciones.

Así, el espacio público moderno se produce a partir de la nueva configuración de los mecanismos de gobierno, pues si el viejo poder soberano debe ceder sus pretensiones de muerte al moderno Estado de seguridad y vigilancia, el espacio público abierto se configura, por otra parte, como solución y clausura hermética ante el extraño y consiguiente vacío que, como derecho de evasión, se abría en el centro del nuevo sistema de relación pública. Es la eventual ausencia de la misma posibilidad de fuga, del vigilante que constriñe, la que se transforma en este dispositivo político-espacial en una singular libertad de sometimiento, es decir, la paradoja respectiva y opuesta al contestable derecho de coartar la libertad que no existe.

1.2.5 Derechos subjetivos y autonomía del sujeto moderno

El desarrollo del ejercicio de la soberanía a través de los dispositivos de configuración de la subjetividad en la sociedad moderna, el declive de la vieja sociedad disciplinaria y el nacimiento de una sociedad de control, no consistiría más que en una interpretación de este punto límite de *Leviathan*. Pues mientras que la muerte era el resultado del anhelo de conquista contra el cual se unían protección y obediencia, el nuevo modelo se establece en los derechos fundamentales y la autonomía del sujeto moderno¹⁴². Bajo el presupuesto del orden natural prefijado y trascendente, la ley se presenta en tanto medida, medida determinada por la razón, *logos*, cuya virtud es la prudencia, *sophrosine*¹⁴³. Ello se expresa en el significado mismo de la *politeia*, más aún, de la *police*, entendida como dispositivo de orden que tiende prescriptiva e individualmente. Así la ley será el criterio de disposición y medida de las relaciones político-espaciales¹⁴⁴.

¹⁴² Para la tradición clásica y medieval, se consideraba a la ley como expresión de la coincidencia entre *cosmos* y *polis*, como ese orden armonioso articulado en una naturaleza teleológicamente dirigida. Así, la ley es la expresión misma del carácter natural del orden, de la unidad de la naturaleza y relacionabilidad humana, refiriendo tanto a la visión holista como a la consideración organicista de la sociedad

¹⁴³ Desde Solón, los griegos promovieron la idea de un equilibrio o proporcionalidad que se instaurara en el ámbito de la *polis*, orden que manifiesta la naturaleza humana.

¹⁴⁴ FIORAVANTI, Maurizio, *Constitución: de la antigüedad a nuestros días*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 29-37.

Por su parte, en la Edad Media la ley y el derecho refieren a un orden preexistente y supremo, expresado en el derecho natural y en las leyes de la comunidad, pues toda autoridad política era expresión de la justicia eterna, de la cual proceden todas las leyes civiles y positivas del Estado, más allá de éstas se encontraba un derecho “más grande y más augusto, el derecho natural, de carácter divino e inmutable”¹⁴⁵. Las leyes expresan la misma racionalidad que se encontraban en los lazos y relaciones existentes de la comunidad, aunque la correlativa acepción medieval de constitución refiere a un “orden jurídico dado, a preservar, a defender frente a todos aquellos que pretenden introducir *alteraciones* arbitrarias en los equilibrios existentes”¹⁴⁶. Por ello, el derecho positivo debía reflejar las costumbres de la comunidad, donde las leyes representaban “la costumbre inmemorial de la comunidad local o general”¹⁴⁷. En la antigüedad grecolatina y medieval se consolida la idea de ley como un elemento predeterminado por el orden cosmogónico o divino.

Esta concepción de ley y del derecho tenía como objeto asegurar los fines de la comunidad orgánica, su cohesión, estabilidad, mantenimiento y defensa, por ello refrenaba la primacía del todo, la supremacía de la comunidad, que eran la fuente y la naturaleza de la autoridad política¹⁴⁸. Tal prioridad lógica y superioridad axiológica de la colectividad sobre sus integrantes se fijan o derivan de las prerrogativas de sus miembros; éstas, en consecuencia, consisten primariamente en obligaciones o deberes de los ciudadanos ante la comunidad, para asegurar los fines y necesidades de esta última, cuyos derechos son, precisamente, prioritarios, pues “la comunidad política se sentía libre cuando sus franquicias y libertades consuetudinarias estaban protegidas por las leyes positivas”¹⁴⁹.

Con la difusión de los elementos que perfilan la modernidad en su visión del mundo natural se produce la consecutiva distinción profunda entre naturaleza, como materia, y ley, ámbitos que ya no coinciden en su estructura. La idea de ley refleja en consecuencia un cambio radical en la concepción del orden justo de la sociedad, en las que

¹⁴⁵ CARLYLE, A. J., *La libertad política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 271.

¹⁴⁶ FIORAVANTI, Maurizio, *Constitución: de la antigüedad a nuestros días*, op. cit., p. 37.

¹⁴⁷ CARLYLE, A. J., *La libertad política*, op. cit., p. 36 y 271.

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Idem.*

se imprime la transformación experimentada por una sociedad progresivamente individualista, racionalista y secularizada, así como el cambio en la manera de percibir la política, al volverse ésta una esfera autónoma y artificial, y el arte político un instrumento humano. En correspondencia con estas visiones de la sociedad, la ley se convierte ella misma, para los modernos, en un producto artificial, no natural, y secularizado, desacralizado, una construcción de su racionalización, razón jurídica moderna, y de la capacidad estrictamente política. La raíz de esta visión de la ley se encuentra en la afirmación del individuo autónomo, eminentemente individual y racional, consciente de aquella *dignitas hominis* o de sus virtudes o capacidades, así como de sus intereses y necesidades, que fue el núcleo del acercamiento con la modernidad. La afirmación del hombre y su dignidad en tanto persona, se establece como punto de partida de concepciones epistemológicas, ontológicas, políticas, antropológicas y metafísicas, y colocaron al ser humano con su potencialidad, la capacidad de hacer uso de sus habilidades para satisfacer sus necesidades e intereses, en el origen de un tipo de construcción abstracta. La potencia del ser humano es ahora la base de todo lo que él puede lograr; entonces, es presupuesto de las concepciones de naturaleza humana y fundamento de todo derecho e inclusive ella misma se constituye como derecho¹⁵⁰.

Por su parte, la *dignitas*, que se concibe propia del ser humano en la modernidad y la reivindicación de sus virtudes y capacidades, de su autonomía y racionalidad inspiradora de no pocas luchas sociales y políticas de la época y de los horizontes de superación de la condición humana desde su estado de naturaleza, es la base para la atribución de los derechos fundamentales a todos los hombres en cuanto tal. El significado y alcance de tal operación cultural, a la vez que jurídica, queda claro atendiendo a unos señalamientos clave. Como punto de partida de lo anterior, se establecen los derechos a los seres humanos en tanto iguales en dignidad y a todos ellos en la misma medida. Se expresa así una novedosa concepción que implica pensar a todos los seres humanos como personas con

¹⁵⁰ Un excelente acercamiento a los fundamentos históricos de tales situaciones se encuentra en SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, T. I. *El renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 223-87, 164-215, 219-271; *Ibid.*, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, T. II, *La reforma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 9-26, 119-116, 119-140, 141-180, 195-245, 311-358.

igual dignidad, por ello son libres e iguales¹⁵¹. Atribuir derechos del hombre en tanto ser humano implica una inédita concepción de su naturaleza, puesto que son concedidos en tanto especie y no como realidad humana en su especificidad y concreción. En este sentido, la teoría política y jurídica del iusnaturalismo justifica el otorgamiento de tales derechos subjetivos fundamentales sean a la vida, a la libertad, la propiedad y la felicidad, a todos los hombres como derechos naturales, es decir, estos derechos son connaturales a la especie de los humanos y, por ello, considerados innatos, imprescriptibles. Lo anterior fue posible por el proceso de universalización de la concepción del ser humano realizada por el cristianismo y la transformación del derecho natural tradicional como *ius gentium* o derecho de gentes¹⁵². Con ello, fue posible adjudicar la paternidad de los derechos fundamentales sólo en presencia de la universalidad de los derechos junto a un claro concepto de autonomía individual y la concepción abstracta del individuo. Esta igualdad en derechos de los seres humanos prescinde los elementos concretos, físicos y materiales de los sujetos específicos afirmando la igualdad de todos de manera formal o artificialmente establecida, “por encima de y pese a las diferencias naturales o fácticas”¹⁵³. Estos derechos se establecen de manera jurídica, por ello, el derecho, en tanto artificio, permite crear la persona ya no en sentido natural sino construido, inventado, como persona jurídica y no en su existencia material¹⁵⁴. Lo anterior, incide en la configuración y comprensión de las relaciones humanas en virtud de que los derechos son los que proporcionan los parámetros de inclusión-exclusión entre los titulares de los derechos y, por ello, de su igualdad o inequidad, asumiendo en cada época significados particulares más o menos restringidos y discriminadores, así también potenciando su universalidad. Pero precisamente por la variedad de los modos bajo los que históricamente se han definido los sujetos, titulares de los derechos fundamentales, es primordial subrayar la originalidad de la afirmación de los derechos de todos los seres humanos que el paradigma iusnaturalista y la igualdad jurídica afirman, porque con sus principios de igualdad y libertad configuran la modernidad, es decir, construyen en andamiaje jurídico-institucional necesario para su consolidación.

¹⁵¹ ATILLI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, op. cit., p. 106.

¹⁵² SALAZAR CARRIÓN, Luis, *Para pensar la política*, op. cit., p. 223.

¹⁵³ ATILLI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, op. cit., p. 106.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 106-108.

Vale señalar que la imbricación igualdad-derecho-justicia hasta ahora pasa desapercibida. Sin embargo, comienza a manifestarse en la homologación que realiza el derecho al considerar al hombre en tanto especie y no en su individualidad material. Lo importante, para los fines de la investigación, es que la universalización de los derechos humanos refiere a una cuantificación universal de la clase de sujetos, teniendo un estricto significado de tipo lógico y valorativo que refiere a cada uno de los sujetos de dicha clase. El carácter lógico de la atribución y titularidad universal de los derechos fundamentales, es imprescindible en tanto que esclarece la univocidad de su sentido. Esta idea confunde el universalismo de los derechos, referido a todos los sujetos, con la universalidad del consenso, donde el paradigma del Estado de derecho y su relación con la democracia política se establecen en una relación de complicidad, mientras que los derechos fundamentales se establecen como orientación legal contra la mayoría política contingente. Sin embargo, algunos consideran que “el fundamento democrático del pacto constitucional sobre los derechos fundamentales está no ya en el hecho de que ninguno está excluido de su estipulación sino en que se pacte la no exclusión de ninguno. La no exclusión no se refiere a la esfera de los contratantes (limitada) sino a las cláusulas del pacto. No se refiere a la forma o a los sujetos del contrato, sino a sus contenidos”¹⁵⁵. Pero no consideran que la formulación de los derechos ayuda a comprender por qué son inalienables, no negociables e irrenunciables, puesto que si se quisiera renunciar voluntariamente o si se pretendiera despojar arbitrariamente o por consenso a un ser humano de sus derechos fundamentales, éstos por definición y por principio quedan abstraídos tanto por el mercado como por el ámbito de las decisiones públicas de manera administrada, e incluso a las decisiones tomadas por la mayoría, su representación se establece como límite poroso frente a la política y a los poderes públicos, así también frente al mercado o a los poderes privados¹⁵⁶. Así, la modernidad y su novedad se encuentra en la atribución de los derechos fundamentales, atribuidos a todas las personas en cuanto tales y en igualdad dignidad, y esta racionalidad que determina la relacionabilidad, donde la especie y el individuo se ven implicados, pues corresponden a las personas consideradas singularmente y a todos los individuos por igual.

¹⁵⁵ FERRAJOLI, Luigi, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2001, p. 368-369.

¹⁵⁶ *Ibid.*, *Derechos y garantías: la ley del más débil*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 23, 102-103.

En este sentido, y para los fines de la investigación se afirma que el ser humano moderno tiene derechos a partir de sus capacidades y de las acciones que en consecuencia desarrolla. Estos derechos se fundan “donde se establecen las fronteras [*wo grenzen festgezest werden*], el adversario no es simplemente eliminado [*vernichtet*]; más aún, aunque el vencedor dispone del máximo poder [*gewalt*], le son reconocidos [...] de manera demoniaca y ambigua, los mismos derechos”¹⁵⁷. Pues los derechos fundamentales establecen un espacio político que se extraña respecto del espacio mismo, donde la posición del poseedor de derechos implica la posibilidad de la destrucción definitiva. La fundamentación del derecho en la vida del viviente, de la vida biológica, que se define como tal en contraparte con lo inerte, con la no-vida, y adquiere su propio, específico carácter espacial a partir del instante en que, tocados los límites imposibles de trascender de la tierra, esta retrocede y se retira¹⁵⁸. Es decir, a partir de esta comprensión moderna del derecho y la vida, el vínculo con el territorio ya no tiene una significación política-geográfica clásica, pero sí geobiopolítica: pues el espacio del derecho deviene vital y la vida, espacial, de un modo no extensivo, sino, por el contrario, intensivo.

El espacio vital se encuentra caracterizado por una densidad que, en tanto concepto espacial designa la vida en lucha con la vida, que define positivamente el carácter intensivo de toda forma de vida que se afirma sobre las otras. Así, el derecho permite una densidad de la vida difundida sobre toda la tierra, como espacialización primaria, como medida de una lucha que sacude a todo organismo del centro hacia la periferia, y que se desarrolla sin descanso en los bordes más accidentales e indecisos, donde formas de vida extrañas se tocan o parecen superponerse. “En este sentido, el territorio no es algo que le pertenezca, como un accesorio expansible sin verdaderas necesidades, sino una ‘condición inseparable de su propia existencia; no ya [solo] un conjunto de derechos, sino un *todo espacialmente impenetrable*”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ BENJAMIN, Walter, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV, op., cit.*, p. 25.

¹⁵⁸ CAVALLETTI, Andrea, *Mitologías de la seguridad: la ciudad biopolítica, op., cit.*, p. 243.

¹⁵⁹ RATZEL, F., *Politische geographie*, citado en CAVALLETTI, Andrea, *Mitologías de la seguridad: la ciudad biopolítica, op., cit.*, p. 245.

A pesar de la tentación de reducir la vida a su dimensión geográfica y su consecuente determinismo y nacionalismo, en tanto que se vincula un pueblo a un territorio dado, es necesario ampliar las miras para considerar, puesto que la relación con el suelo aquí considerado implica, sobre todo, una espacialización primaria de lo viviente. La vida no es definida propiamente a partir de su pertenencia al territorio, sino que es *territorializada* en el espacio mismo¹⁶⁰ lo que permite establecer la lucha de la existencia como una lucha por el espacio encierra “el problema ético fundamental de la vida de los pueblos, el sagrado derecho biológico que justifica la guerra y que ningún vaniloquio pacifista podría superar jamás (...) de tal modo da una clara expresión jurídico-política del factor demográfico, es porque lo que [se] llama ‘la necesidad de la tierra’ que tienen los pueblos exuberantes de población consiste precisamente en la discrepancia entre la entidad propiamente política [pueblo] y su vida biológica[población]”¹⁶¹.

Por ello, el derecho del individuo se realiza de manera fundamental en un ámbito espacial, la tierra, lo que carece de una clara determinación de un concepto social, ahí donde el concepto del espacio y la idea política no pueden estar separados. Pues, no existen ideas políticas sin un espacio al cual sean referibles, no espacios o principios espaciales a los que no correspondan ideas políticas. Así se establece que “mientras un pueblo exista en la esfera de lo político, es él quien debe decidir, así sea en el caso más extremo –sobre cuya existencia, sin embargo, también es el que decide-, la diferenciación entre amigo y enemigo. En ello consiste la esencia de su existencia política. Si ya no posee la capacidad o la voluntad de llegar a tal diferenciación, entonces cesa de existir políticamente”¹⁶². Esta transformación al derecho viviente de los pueblos sustituye la concepción geográfico-territorial por una concepción sustantivamente diferente de espacio. Pero pensar en la pareja amigo/enemigo como espacialización primera significa elevar la pretensión genérica del derecho demográfico a efectividad concreta, donde el factor biológico deviene entonces biopolítico: un nuevo organismo espacial podrá ahora expandirse o retraerse manteniendo su intensidad específica; y, dentro de su fronteras móviles no habrá discrepancias entre

¹⁶⁰ La vida no puede ser reducida a una determinada área geográfica, la vida es territorializada, especialmente la vida nómada, en el espacio mismo. Debe recordarse que el nomadismo en el sentido de Deleuze no es un concepto simplemente geográfico ni biogeográfico; es nomadismo absoluto y, en último término, sedentario.

¹⁶¹ Cfr. CAVALLETTI, Andrea, *Mitologías de la seguridad: la ciudad biopolítica*, op., cit., p. 248.

¹⁶² SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, op., cit., p. 134.

pueblo y población sino, más allá de esta unidad impenetrable, sólo enemigos absolutos, es decir, figuras extrañas al espacio mismo.

Es aquí que la sugerencia de Foucault, según la cual el racismo moderno consiste en una extrapolación biológica del tema de enemigo político, se precisa en los términos propios del espacio público-población, ya que esta es la idea política que, en la cual, viven muchos pueblos y agrupaciones étnicas no disímiles, tiene el significado específico, de gran espacio público. Es aquí que lo político, como coimplicación de vida y espacio, muestra su consecuencia implícita. El amigo adopta una postura con respecto al extranjero que, ajeno al espacio mismo, no puede tener dignidad política y, por lo mismo, en nombre de la vida y de la lucha por la vida, puede ser rechazado hasta la muerte.

De esta forma el derecho fundamental se establece como la parte del espacio que atañe al individuo y sus acciones, como un derecho individualizado, sólo basado en su dignidad y autonomía moral de la persona, sólo fundado en el elemento de carácter abstracto. Cabe resaltar que este sujeto moderno, no se lo considera en su materialidad existencial, ni tampoco por tener un contenido particular en su especificidad, sino en cuanto que se encuentra considerado como miembro de una especie determinada. Por eso en la modernidad, donde se establece la igualdad de todos los sujetos y la atribución de los derechos a las personas, se funda una ruptura radical con el modelo holista-organicista, en el cual los derechos y libertades eran atribuidos a la comunidad, en tanto cuerpo colectivo unitario, y sólo a través de ella se asignaban las prerrogativas a las partes, exclusivamente en calidad de miembro de dicho grupo, sin dejar espacio a la atribución de derechos universales a sujetos autónomos. Así, entendidos los derechos humanos se establecen a modo de un derecho de pertenencia que depende del *status* o de la condición de adscripción a un grupo para garantizar la supervivencia que depende de la capacidad de adaptarse al medio,¹⁶³ pues los derechos atribuidos a todo ser humano tienen como su titular al individuo, al sujeto moderno, de los burgos o del naciente mundo burgués, en quienes el modelo iusnaturalista realiza el vínculo legal, concebido libre y no libre de las relaciones

¹⁶³ UGARTE, Javier, “De la selección natural a la intervención del Estado” en Sonia Arribas, *et al.*, (coords.) *Hacer vivir, dejar vivir: biopolítica y capitalismo*, CSIC/Catarata, Madrid, 2010, pp. 157-179.

estamentales de donde proceden sus derechos en tanto persona autónoma colmada de derecho considerado como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”.¹⁶⁴

La misma idea de hacer uso de las capacidades que constituyen al hombre se encuentra en la base del espíritu de la Ilustración y de las teorías liberales, puesto que el hombre tiene derechos constitutivos, en tanto ser humano y como ciudadano, puesto que “todos los ciudadanos, siendo iguales a sus ojos, son igualmente admisibles a todas las dignidades, cargos y empleos públicos, según su capacidad, sin otra distinción que la de su virtud o su talento”¹⁶⁵. El nexo directo entre individuo y derechos, es el elemento específico del hombre propio de la época moderna que establece el novedoso reconocimiento de los derechos de los individuos en lo que respecta la relación gobernantes-gobernados en el ámbito público y con ello los individuos son quienes constituyen la colectividad que asigna un mandato al poder político, quien a su vez debe cumplir las obligaciones públicas so pena de perder su legitimidad, sea por exceso o por defecto de poder¹⁶⁶. Ese nexo es la ley pero no sólo como la obligación resultante del uso de la razón por parte de los seres humanos y que tiene la función de empujar con sus dictados a dejar atrás el estado de naturaleza para fundar el estado civil y que se consolida en con el mandato del soberano, del Estado, sino como una funcionalidad del poder suspendido en sí, que no da lugar a acto alguno. Esa ley es la pura capacidad de devenir en sujeto, pero sin llegar a serlo; la ley como nexo entre la justicia y el derecho es pura capacidad de adquirir una forma de vida determinada pero que no llega a adquirirla, o con el poder constituyente, en tanto pura capacidad de establecer poderes constituidos, pero que no llega a alumbrarlos, la ley es una fuerza alumbradora pero suspendida en ella misma.

¹⁶⁴ KANT, Emmanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 39. En su momento Hegel considera la figura del contrato, en la realización del espíritu objetivo, para fundar su peculiaridad en el “reconocimiento entre personas” y en la “relación de voluntad a voluntad”, pues la libertad se establece como derecho porque puede intervenir en diversas esferas, sea como propietario, comerciante, artesano, etc. Cfr. HEGEL, W., *Filosofía del derecho*, “Tránsito de la propiedad al contrato, § 71.

¹⁶⁵ Artículo 6º de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*, p. 12, citado en ATILLI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, op. cit., pp. 112-113.

¹⁶⁶ Cada uno a su manera considera la misma conclusión. Cfr. HOBBS, Thomas, *El Leviatán*, op. cit., cap. XXIX. Cfr. LOCKE, John, *Tratado sobre el gobierno civil*, cap. XIX.

Este recorrido teórico permite comprender cómo el origen de la justicia en tanto derecho de la comunidad como Estado o de la realización jurídica de la justicia, no puede ocultar la implicación de una insuperable violencia en su misma suspensión, pues la violencia misma funda, conserva y destruye, sucesivamente el derecho, es un ciclo que define la lógica de la historia, pues la violencia que se presenta como derecho para ordenar el espacio público-político se establece para normalizarlo; es decir, el derecho y toda mediación institucional son pura violencia oculta¹⁶⁷ y, además, esa imbricación hace que la violencia derive en la inculpación de la vida natural, “la cual entrega a los seres vivos inocentes y desdichadamente a la expiación; expía su inculpación y redime al tiempo al que es culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. *Pues con la mera vida cesa todo el dominio del derecho sobre los seres vivos*”¹⁶⁸. Por ello, la violencia de la ley, del derecho se ejerce, desde la época moderna, sobre la vida sin más a causa de la violencia que le es propia y la situación de identidad entre derecho, ley y vida, por lo que el estado de excepción coincide con el ordenamiento jurídico político normal, y permite extremar la apariencia de abandono de la vida más allá de todo vínculo.

Por ello, en el pensamiento político moderno se condensa la realidad inclusión-exclusión entre la ley y la vida natural, pues la comunidad propiamente política se establece en el momento en el que se supera el Estado de Naturaleza y se funda el predominio de la ley civil, como se sabe, en el estado natural los seres humanos son por su condición iguales entre sí, puesto que “pueden lo mismo unos contra otros”¹⁶⁹, condición de posibilidad para un estado de guerra generalizado. Para salir de esta posibilidad y adquirir mayor seguridad es necesario que los individuos se comprometan a ceder su voluntad a un soberano y establecer, de esa manera, el estado civil compuesto de leyes con la capacidad de coaccionar a los individuos¹⁷⁰. Sin desmerecer la compleja explicación hobbesiana, es suficiente para mostrar, como se ha hecho, que en las teorías contractualistas modernas se establece una separación entre el orden legal y la vida desnuda. De esta manera, la división aristotélica de *zoé* y *bíos*, encuentra su desplazamiento en lo prepolítico y lo político,

¹⁶⁷ BENJAMIN, Walter, “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras Completas, Libro II/Vol. 1*, Abada, Madrid, 2007, pp. 190-194

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 203. Las cursivas son mías.

¹⁶⁹ HOBBS, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999, p. 17.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 53-54.

situación que Agamben sostiene en la consideración de que ambas formas de concebir la realidad política terminan por tener una base en común, en la medida en que se fundan sobre la exclusión-inclusión de la vida natural.¹⁷¹ En este sentido, la percepción de Agamben es que la política está determinada por la exclusión de la vida, donde lo propiamente humano sólo es tal en el ámbito de la esfera pública, por lo que señala la existencia de un mecanismo de exclusión propio de la política occidental moderna, representada por la exclusión-inclusión, en otros términos, por el estado de excepción mismo que es “el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión”¹⁷². Para Agamben, las construcciones jurídicas y políticas occidentales se fundan en el concepto de soberanía, y de ello exhibe paradigmáticamente la lógica de dicho modelo y las condiciones que lo hacen posible y vigente, de la misma manera que lo realiza conservadoramente Carl Schmitt, quien encuentra en la figura del estado de excepción la cifra secreta de la soberanía del Estado moderno.

En este sentido, la teología política¹⁷³ de Carl Schmitt afirma la posibilidad y necesidad de un poder estatal cuya soberanía se funde en su capacidad de traducir o concretar un mito, idea de nación, en un orden jurídico y político, constituyéndose de ese modo en representante de una realidad trascendente, la unidad nacional. Por su parte, en el análisis crítico y la confrontación abierta con el jurista alemán, Agamben, quien retoma a Walter Benjamin, intenta romper el círculo mítico postulando otra soberanía y otra justicia, propias de una comunidad por venir. De esta manera, busca sustraerse a la lógica de la mimesis, entre violencia y justicia, violencia y derecho, violencia y ley, negando la posibilidad misma de representación y producción de la comunidad, que permanece siempre por llegar. Pues, mientras que la teología política, fundamento de la soberanía, afirma la necesidad de revitalizar el constructo estatal, que concibe con unas determinadas atribuciones soberanas que vienen exigidas por su fundamento ontológico y antropológico.

¹⁷¹ PAREDES, Diego Felipe, “El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben” en Leopoldo Múnera (Ed.), *Excepcionalidad y normalidad*, s. d., p. 6.

¹⁷² AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer II. Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004, p. 24.

¹⁷³ Cfr. 2.2 Teología política, de este mismo trabajo.

Es decir, el poder de la soberanía estatal moderna implica la confianza en un poder soberano, esto significa un poder representante de un orden trascendente, identificado con la Nación o con una homogeneidad políticamente actualizable, y que, con su decisión, identifica al enemigo y lo combate. Pues, durante la modernidad, como época que exige un fundamento visible para el orden, es considerada por la estrategia política como una época de la normalización e intensificación del orden. La vinculación de la soberanía con el carácter representativo de una realidad trascendente constituye uno de los pilares de la soberanía, la razón es que una soberanía estatal, construida, no garantiza suficientemente el alumbramiento de una forma política, en cuyo origen debe estar implicado lo trascendente. La representación que realiza el soberano no es aquella mediante elecciones, sino la representación de lo invisible, de lo no inmediato, de lo no presente y ahistórico, siendo la unidad del pueblo, su orden concreto. La auténtica representación no significa intereses privados, sino que es irreductible a contrato alguno, por lo que el representante es guía de la sociedad en la representación de la verdad. Así, la decisión soberana resulta en orden a alumbrar un Estado que es representativo de un orden concreto. Éste es el *nomos* en tanto que orden interno (principios, actitudes, costumbres, tradiciones) estructurador y vivificador de una comunidad de hombres, es invisible y potencial, donde éstas se hacen más evidentes en el fragor del conflicto. Y es precisamente a la vista de la realidad amorfa y dual, porque incluye interpretaciones opuestas, del pueblo, poseedor de una especie de ser caracterizada como superior y descrita, con osadía ontológica por Schmitt, como realidad susceptible de existencia,¹⁷⁴ cuando adquiere su sentido en la necesidad de los rasgos que debe poseer el soberano y la forma jurídica resultante de su decisión, que hace visible aquel orden previo. Por eso, el soberano lo es por su decisión, y debe ser uno por su rol representativo de la homogeneidad social, que identifica y visualiza jurídicamente disolviendo la guerra, a cambio de la obediencia.

Por ello, la figura del estado de excepción es la figura íntima de la soberanía del Estado moderno pues sintetiza la relación entre la filosofía política moderna, el derecho y la ontología. De esta manera colabora la perspectiva biopolítica de Michel Foucault, con el

¹⁷⁴ SCHMITT, Carl, “Teología política”, en *Estudios Políticos*, Cultua Española, Madrid, 1941, p. 242 y ss., citado en Alfonso Galindo, *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 24.

análisis de los fundamentos teóricos del la legitimidad del Estado moderno. Pues, la política moderna, como se ha señalado, es ejercida por los Estados soberanos y su correspondiente orden jurídico el cual tiene como centro exceptuado al ser vivo; es decir, la teoría del estado de excepción señala la ausencia de un fundamento del derecho legítimo, pues dicho estado de excepción, desde el pensador italiano, es un rasgo esencial de las políticas de los Estados contemporáneos, e inclusive de los democráticos, puesto que “el estado de excepción tiende a presentarse cada vez más como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea”.¹⁷⁵ Más aún, en la conformación del derecho moderno se expanden sistemáticamente los poderes gubernamentales y se constituyen dispositivos funcionales del estado de excepción como paradigma permanente de gobierno,¹⁷⁶ pues, por un lado, en la excepción se da una decisión que prescinde de la norma, esto es, que no necesita de tener derecho para crear derecho; mientras que, por otro, la propia regla o ley vive de la excepción, ya que ésta cuestiona la posibilidad de validez de la norma y así crea la situación que el derecho requiere para su vigencia, definiendo el propio concepto-límite de ordenamiento jurídico. “El estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra), pero, en cuanto suspensión del orden jurídico mismo, define el umbral o el concepto-límite de éste”¹⁷⁷. Esto señala que el fundamento del derecho reside fuera de él, es extra jurídico, pero afecta al derecho.

Esta paradoja consiste en que se presente una forma legal, el estado de excepción, de lo que no puede tener forma legal, la vida sin más, pues consiste en una fuerza que sólo se muestra al suspender la legalidad. Paradoja que sólo emerge en la modernidad, ya que es cuando se intenta incluir en el orden jurídico la excepción, creando de esa manera una zona de indistinción en la que hecho y derecho coinciden; una zona de anomia, que no estaría exenta de relación con el orden jurídico sino que, propiamente, lo fundaría¹⁷⁸. En esta orientación, el estado de excepción en principio establece que la soberanía pertenece a la

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer II. Estado de excepción*, op. cit., p. 11.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 17-20.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷⁸ Es necesario considerar que el estado de excepción durante otros momentos históricos representaba una brecha o apertura del sistema jurídico a un puro hecho externo, una necesidad que determinaba la desaparición de la *vis obligandi* de la ley, pero no de ésta misma. Para los modernos, por el contrario, sería esa misma necesidad o *factum* lo que constituiría el fundamento último y la fuente misma de la ley. Cfr. *Ibid.*, pp. 39-43; GALINDO, Alfonso, *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*, op. cit., p. 36.

ley en tanto expresión de la voluntad popular, que sería lo propio de nuestra democracia, lo que refuerza el vínculo entre soberanía, derecho y violencia, a decir de Agamben, “*el nomos soberano es el principio que, reuniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción, (...) el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia*”¹⁷⁹. La ley moderna, por ello, se encuentra ligada al estado de naturaleza y al estado de excepción, para establecerse como soberana al incluir algo al excluirlo; es decir, un caso individual se excluye de la norma sin perder la relación con ella, antes bien, con una relación que tiene la forma de suspensión¹⁸⁰.

Como se ha señalado, lo que queda exceptuado es la vida sin más, la vida meramente natural de los individuos, esto significa que el poder soberano genera una zona que pertenece al derecho, pero esa zona es de suspensión del derecho. La excepción soberana no incluye lo excluido porque lo prohíba, sino porque propiamente crea el espacio de vigencia del orden jurídico; es decir, suspende la validez de la norma generando la excepción para que la norma se constituya como tal por su relación con la excepción. De ahí que la situación creada no sea de hecho, ni tampoco de derecho, sino un umbral de indiferencia entre la violencia y el derecho que, en términos de Benjamin, “es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia”¹⁸¹. Esta relación entre violencia, derecho y vida permite la funcionalidad de la política moderna que configura una comunidad homogénea que se encuentra habitada, como se ha señalado, por el estado de excepción, y que genera indefectiblemente una política reducida a la administración de la vida corporal de los hombres, esto es, biopolítica. Pues, la reducción de la vida humana a mera vida abandonada, es decir, a una mera realidad insignificante necesitada de ser formada por la política¹⁸². Por ello, en la abstracción del sujeto moderno y

¹⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Op. cit., p. 47.

¹⁸⁰ Agamben define la estructura de la excepción como aquella “en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él, por medio de la propia suspensión”. Cfr. *Ibid.*, p. 43; también es considerable la coincidencia de Michel Foucault quien establece que “en la época actual, todas estas instituciones –fábrica, escuela, hospital psiquiátrico, hospital, prisión- no tienen por finalidad excluir, sino, por el contrario, fijar a los individuos (...). Trátase entonces de una inclusión por exclusión”. Cfr. FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Argentina, 2008, p. 134-135.

¹⁸¹Cfr. BENJAMIN, Walter, “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras Completas, Libro II/Vol. 1*, op. cit., p. 203.

¹⁸² AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto: el hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pp. 99-102.

de las premisas fundamentales de la modernidad, se concibe un ámbito de acción a la empresa de producir y conservar una comunidad homogénea, allí donde sólo hay individuos que se conciben aislados entre sí. Esta concepción, de evidente origen hobbesiano y liberal, en la que dichos individuos entregan su voluntad y se desposeen de dignidad ante el Estado soberano, que gestiona sus cuerpos para mantener puro el cuerpo social, para mantener viva y pura la comunidad¹⁸³. En esta consideración, los hombres quedan reducidos a pura vida corporal, de suyo sometible a normas científicas cuya competencia poseen los expertos y especialistas¹⁸⁴.

Este nexo bioplítico oculto es el punto de partida de la política moderna, donde la exclusión de la vida, su producción y gestión le conduce a establecerlo como telón de fondo conceptual de la soberanía. Así, la racionalidad política moderna incluye la vida natural en los mecanismos del poder estatal, que acompaña y sostiene las concretas relaciones de poder existentes en la sociedad, más allá de los análisis meramente jurídicos de las mismas,¹⁸⁵ donde la racionalidad biopolítica se establece como la condición que permite el surgimiento de una nueva forma de dominio que supera la violencia física o la explotación económica, pero que se encuentra ligada al ejercicio de los saberes expertos que hacen del cuerpo humano objeto de conocimiento y de gobierno. Dicha racionalidad permite el tránsito, de la sustitución del orden soberano de la ley por el disciplinario de la norma,¹⁸⁶ pero que supone de que el Estado no existe fuera de los cuerpos de los individuos que lo componen, de ahí que la política estatal asuma como finalidad principal la protección y

¹⁸³ Cfr. FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., pp. 95-120.

¹⁸⁴ “El ejemplo paradigmático es el caso nazi, donde un dato biológico se consideró directamente un dato político. En este caso, como cualquier otro análogo, se manifiesta que cuando la política se comprende como una técnica de formación y mantenimiento del organismo políticos, del cuerpo nacional, es decir, cuando el dato natural del nacimiento se constituye en un criterio político, la soberanía estatal se reducirá a la acción de exclusión de todo aquello que suponga una amenaza para la pureza nacional. Lo que muestra entonces es que la soberanía del Estado-nación moderno –y la superación nazi- se concreta y legitima mediante una política que mantiene un vínculo singular con la vida nuda, con la mera vida humana. Es decir, se concreta y legitima mediante una biopolítica. Esto quiere decir que lo excluido o puesto en bando por la ley es la vida, y esto significa que tal vida no queda ni fuera ni dentro de la ley, sino *abandonada* por ella: en el umbral en el que la vida y la ley se confunden.” Cfr. GALINDO, Alfonso, *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*, op. cit., p. 42.

¹⁸⁵ SAUQUILLO, J, “El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault”, en F. Vallespín (Ed.), *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 277 y ss.

¹⁸⁶ FOUCAULT, Michel, “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política” en *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 95-140; ESPOSITO, Roberto, *Inmunitas: protección y negación de la vida*, op. cit., pp. 170-172.

reproducción de la vida de esos cuerpos que forman la comunidad, y esto necesariamente comportará una labor de inmunización frente a todo contagio, así como de la adaptación continua del *nomos*. Esta dinámica se establece como un conjunto de estrategias normalizadoras de la vida corporal de los hombres, puesto que la “producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano [moderno]”¹⁸⁷.

Por ello, la formación biopolítica del espacio público moderno se funda en la posibilidad de una extrapolación en clave biológica del concepto de enemigo público, puesto que lo biopolítico es en sí mismo una misma extrapolación; el aspecto tanatológico es perfectamente inherente e inseparable de él. Por ello, el biopoder funciona según la doble implicación que hace todo concepto político un concepto espacial y, de todo concepto espacial, un concepto político. La intensidad política, que en el siglo XVIII apareció como densidad de la población y que aún la orienta, postula el carácter a la vez espacial del viviente y vital del espacio, comporta la radical definición del enemigo como extraño al espacio y a la vida. Así, el último desarrollo de lo político no es el Estado-Nación, sino el gran espacio público caracterizado por una seguridad inherente que se coloca con respecto no a un enemigo externo o interno sino a un no-espacio que está a la vez dentro y fuera de éstas. Por ello, la voluntad de comprender la formación biopolítica del espacio público moderno radica en definir la figura del refugiado político, así como de aquel que atraviesa las fronteras por razones económicas, ambos confirman que su enemistad, producida por un irrecuperable extrañamiento respecto a la seguridad biopolítica. Pues, “como nuevo réprobo ese fugitivo absoluto es sistemáticamente rechazado hacia la muerte”; es decir, más allá de las fronteras de la justa población equilibrada y sana. Pero precisamente, la inseguridad de la cual estos escapan hace emerger la misma zona de seguridad hacia la cual huyen: en el dispositivo que no deja posibilidad de fuga, la frontera también es la articulación que pone en juego la vida misma del ser viviente.

¹⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. *Op. cit.*, p. 16. Así lo define Agamben, citando las teorías de Savigny y Rudolf Smend quienes consideran que la norma encuentra su fundamento en la vida. Cfr. AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer II. Estado de excepción*, *op. cit.*, p. 124.

1.3 La política sobre la vida

Abordar los problemas de la filosofía política actual es enfrentarse, desde el mismo punto de partida, con los síntomas claros de una profunda ruptura respecto del ideal aristotélico de “orden político”, distanciamiento del modelo medieval y revisión radical de la relación entre política y ética, por un lado, y política y ciencia, por otro. Frente a las profundas perturbaciones de la sociedad contemporánea hay elementos privilegiados que permiten comprender y ayudan a pensar mejor los cambios; permiten recorrer los hilos que articularon la experiencia social, política y cultural de nuestro tiempo.

Desde esta situación problemática, Foucault mostró que la relación entre modernidad y biopoder han modificado las formas de comprensión de la realidad política al considerar que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en *entredicho* su vida de ser viviente”¹⁸⁸. Esta situación muestra que las técnicas de sujeción y de normalización de las que surge el individuo moderno tienen como punto de aplicación primordial el cuerpo, porque en la corporeidad originaria encuentra su esencia en la vida¹⁸⁹. Es pues, a partir del umbral del sustrato orgánico, esa zona de cruce entre lo biológico y lo relacional, entre la autosuficiente y la dependencia, que las tecnologías modernas intervienen y orientan, de modo nuevo, aquello que el mundo clásico reservaba a la esfera de lo doméstico y privado, propio del *oikos*. Así, el cuerpo, como instancia del ser viviente, y la vida se tornan objeto de la política. Sin embargo, la politización de la vida no se presenta sin más, sino como el resultado de un proceso histórico en el que se van estableciendo las condiciones que permiten que la vida constituya al *individuo moderno*. Por ello, la vida misma emerge como desafío de aquello que constituye al hombre como *humano* socialmente legible y políticamente reconocible¹⁹⁰. Mostrar la manera en que se ha desarrollado tal proceso, es el objetivo del presente apartado.

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 173. Las cursivas son mías.

¹⁸⁹ HENRY, Michel, *Encarnación: una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 153.

¹⁹⁰ GIORGI, Gabriel, *et. al.* (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*, Paidós, Col. Espacios del Saber # 67, México, 2007, p. 10.

1.3.1 De la ζῶέ a la βίος: vida finita e infinita

La interdependencia del pensamiento y la palabra permite comprender que las lenguas no son medios para representar la verdad ya conocida, sino que existen en mucho mayor medida para descubrir una verdad que se desconocía. La diversidad de las lenguas no es de signos y sonidos, sino de las propias concepciones del mundo. Por ello, las experiencias del ser humano no siempre ni enseguida generan pensamientos. De ellas pueden surgir imágenes y pueden surgir palabras precedidas de pensamientos. La propia lengua puede ser sabia y establecer diferenciaciones que elevan la experiencia a la conciencia y la convierten en elemento de una sabiduría en común de los hablantes. En este sentido, una amplia gama de significados se vincula con la palabra latina *vita* y sus descendientes románticos, así como con *leven, life, liv* en las lenguas germanas. Los griegos tenían en su lengua cotidiana dos palabras distintas, poseedoras de la misma razón que *vita*, pero diferentes la una de la otra en cuanto a la forma fonética: ζῶέ y βίος¹⁹¹. Una evolución fonética las creó, mientras la lengua griega se construía, con leyes propias que pueden determinarse con exactitud¹⁹².

ζῶέ (zoé) “suena” en griego de manera diferente que βίος (bíos), no porque este sonido se basara ya de entrada en la forma fonética de la palabra ζῶέ, sino porque se entiende el “tono” en un sentido lato y no sólo acústico. Así, la palabra ζῶέ adoptó ese tono en un periodo temprano de la historia de la lengua griega: en ella suena la vida de todos los seres vivos. Estos se llaman en griego ζῶον, en plural ζῶα (zóa). El significado de ζῶέ es la vida sin más caracterización. Cuando, en cambio, se pronuncia la palabra βίος, “suena” a otra cosa. Los contornos y rasgos característicos de una vida concreta se vuelen, por decirlo de esta manera, visibles. Los perfiles que distinguen una existencia de la otra. Lo que suena es la vida con su caracterización. En este sentido, βίος es en griego también el nombre originario de biografía. Esta es su aplicación más característica, aun no siendo la más temprana. Según Karenyi, “hasta a los animales se les atribuye un βίος, cuando se quiere

¹⁹¹ En estas consideraciones sigo la investigación de Karl Karenyi, *Dionisios: raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998, p. 13-16. Y por la afinidad temática parece que Agamben retoma tales indagaciones en su obra *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España, 2003, pp. 9-23.

¹⁹² KARENYI, Karl, *Dionisios: raíz de la vida indestructible*, op. cit., p. 13.

distinguir su manera de existir de la manera de las plantas. En este caso de éstas sólo se habla de *ἔϋσις* (*physis*), salvo cuando se quiere caracterizar su modo de vida llamándolo *phytou bios*, la vida de una planta. El hombre cobarde vive el βίος de una liebre, según considera Demóstenes, quien decía tal cosa concebía la vida de un animal, la liebre, como una vida característica, caracterizada por la cobardía.

Quando se es consciente de la diferencia entre los significado de ζῶέ y βίος, se le percibe también en el uso verbal, esto ya ocurre en la obra de Homero, lo cual o quiere decir que tal uso fuera del todo consciente. En el presente y el imperfecto con el significado del curso ilimitado de la vida se utiliza más *zen* que *boiun*; cuando en Homero aparece el imperativo *bióto*, que “viva” en oposición a que el otro muera”, se trata de un intensivo en el que la vida ilimitada de un ser humano adquiere un peso especial. El *zóein*, el vivir de manera continua, sin nada reseñable ni una caracterización particular, a menudo implica en Homero una doble definición que corresponde al estado mínimo del vivir; ‘vivir y mirar la luz del sol’, ‘vivir y tener abiertos los ojos en la tierra’, ‘vivir y ser’. Este curso de la vida resulta fácil en el caso de los dioses; de ahí que se llamen los *rheia zoontes*, “los que viven con facilidad”. Sin embargo, cuando uno de ellos (Poseidón en la *Iliada*) pretende afirmar su propio modo de vivir frente a Zeus, lo dice recurriendo al verbo *béomai*, más emparentado con *bios*¹⁹³.

La vida que trata la biología moderna no puede relacionarse con *bios* mediante un signo de igualdad. La palabra *biólogos* designaba para los griegos al mimo que reproduce la vida característica de un individuo y que mediante la imitación la resalta y la hace parecer aún más característica. *Bios* no se enfrenta a *thánatos*, la muerte, de manera que la excluya. Todo lo contrario: de la vida característica forma también parte una muerte característica. Esta vida se caracteriza también por la forma de acabar. El opuesto exclusivo de *thánatos* es, en griego, ζῶέ. Desde un punto de vista griego, la biología moderna debería llamarse zoología. Pues ζῶέ es la vida, concebida sin más caracterización y vivida sin límite. Este hecho, el que ζῶέ se experimente sin un límite, sólo constituye uno de los aspectos para el observador actual de ese fenómeno que es la vida, pero no la totalidad que interesa al biólogo actual. Por eso, el signo de igualdad no puede explicarse sin reservas: ζῶέ es, como se ha señalado, lo mínimo de la vida, allí donde sólo comienza la biología¹⁹⁴.

¹⁹³Cfr. *idem.*, p. 14.

¹⁹⁴ “ζῶέ pocas veces tiene contornos, si es que alguna vez los tiene; en cambio, posee su opuesto fijo en *thánatos*, la muerte. Lo que suena de forma clara y rotunda en ζῶέ es: “no-muerte”. Es algo que no deja acercarse la muerte. Por eso, el *Fedón* de Platón considera una prueba de la inmortalidad del alma el hecho de que sea posible equiparar *psyché* y *zoé*, es decir, *psyché* en vez de *zoé* como hace Homero. Una definición

En última instancia, vivimos la ζῶέ, la vida sin cualidades, es la experiencia más íntima, más sencilla y natural. Cuando la vida se ve amenazada, se experimenta la incompatibilidad entre vida y muerte en la angustia, el terror y el miedo. Se puede vivir el estrechamiento de la vida en cuanto *Bios*, se puede vivir su debilidad en cuanto ζῶέ y *Bios* que le está dado con todas sus cualidades o ser incluso sin experiencia alguna. En primer caso, la ζῶέ se prolongaría en otro *Bios*; en el segundo, se produciría lo que nunca se ha experimentado. La ζῶέ no admite la experiencia de su propia destrucción: se vive sin un final, como una vida infinita. En ello se distingue de todas las otras experiencias que la persona tiene en el *bios*, en la vida finita. Esta distinción de la vida como ζῶέ respecto a la vida como *bios* puede encontrar su expresión religiosa, filosófica o política. De la filosofía y la religión se espera incluso que hagan desaparecer esa discrepancia entre las experiencias del *bios* y la negatividad de la ζῶέ de admitir su propia destrucción. La lengua griega se queda en la mera diferenciación entre ζῶέ y *bios*. No obstante, esta diferenciación es clara y presupone la experiencia de la vida infinita. Pero la para política la ζῶέ se transforma en *bios* a partir del ejercicio del poder. En este sentido, la vida política, tal y como lo ha pensado la modernidad se revela como una lucha de fuerzas, lo que se hace evidente es el aspecto ficcional de toda forma de derecho o de contrato y su matriz biológica en la formación de los distintos espacios públicos de relación humana.

Ahora bien, para distinguir la manera en que los procesos metabólicos de la estructura orgánica han impregnado la actividad política es necesario considerar las zonas grises en la tradición política occidental. Desde esta perspectiva conviene, para fines de la presente investigación, considerar los elementos que conducen, a la vida biológica en cuanto tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno. Es decir, el arribo de la vida sin más como la actividad propiamente política, y es la vida la que orienta y establece el conjunto de condiciones que permiten la transformación y la

griega de *zoe* es ‘tiempo de ser’, *chronos tou einai*, no en el sentido de un tiempo vacío en el cual entra el ser vivo y donde queda hasta morir. Este ‘tiempo de ser’ debe entenderse como un ser continuo que queda engastado en el *bios* mientras este dura –en tal caso se llama ‘*zoe* de la *bios*’- o del que el *bios* se extrae como una pieza y se adjudica a este o a aquel. La pieza extraída puede llamarse ‘*bios* de la *zoe*’”. Cfr. *Idem.*, p. 15.

decadencia de los espacios públicos en las sociedades modernas y el subsiguiente descrédito de la actividad política en la época contemporánea.

En este sentido, el fundamento se encuentra en una confusión conceptual desde los mismos filósofos clásicos para quienes la noción de vida, se encuentra en una zona de indiferenciación semántica, perdiendo con ello el significado propiamente político. Esta pérdida dificulta la comprensión de la vida como una situación cargada siempre de hechos, los cuales producen la experiencia que permite la narración de una historia; pues la vida humana no solamente es un conjunto de elementos orgánicos estructurados de tal manera que permita su reproducción cíclica, sino que se encuentra impregnada por un *excessus* que orienta las presentes reflexiones¹⁹⁵.

Como ya se ha mencionado, los griegos apelaban no disponían de un término único para expresar lo que actualmente se entiende por *vida*, sino que utilizaban dos términos distintos semántica y morfológicamente, aunque reconducibles, según Agamben, a una raíz común ζῶέ, que expresaba el hecho de vivir, y que además es común a todos los demás seres vivos, tanto a los animales como a los hombres y a los dioses; y βίος, que inclinaba la comprensión a la manera o forma de vivir propia de un grupo o de un individuo¹⁹⁶. Sin embargo, la manera en que la vida orgánica del ser humano ha ocupado el centro de la escena política del mundo moderno, tiene su punto de partida en el siglo XVIII cuando la soberanía se desplaza que se sustentaba sobre un ejercicio de violencia pública por medio de la cual el poder se abalanza sobre la vida de un modo tal que lo que define no es tanto la forma de vida, *bios*, que dicha operación desencadena cuanto la violencia misma que se trasmuta con la muerte. Así, la fórmula “hacer morir y dejar vivir” viene a condensar un modo de ejercer el poder que se da en el territorio regido por la soberanía, sin límites, ni obstáculos que pudieran dificultar la producción de la especialmente de vida, más que de la muerte. Mantener con vida a la vida, para que la vida sea el ámbito por el cual se proyecten las relaciones de poder; para que la vida lleve la huella de un decir y un hacer que

¹⁹⁵ GIORGI, Gabriel, *et. al.* (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida, op., cit.*, p. 10.

¹⁹⁶ Considerar las afirmaciones del inicio del apartado.

estructura los límites y las formas del vivir¹⁹⁷. En otras palabras, este poder sobre la vida o biopoder, se trata de la cesura que se habría producido cuando dejó de ejercerse esa pura relación de sometimiento que permitía al soberano sustraer bienes, apropiarse de riquezas, apoderarse del cuerpo o de la vida del súbdito para que el poder comenzara a actuar sobre los individuos como miembros de una especie biológica que es tomada en consideración en tanto se la quiere utilizar para producir riquezas, bienes o incluso otros individuos¹⁹⁸.

A lo anterior se le une con la concomitante *alienación del mundo*¹⁹⁹, lo que trajo consigo una reducción de las actividades políticas en la Época Moderna, pues provocó una decadencia de los espacios públicos y las formas de comprender la política, condiciones que promovieron la consecuente despolitización incoada en la modernidad, ya que la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos “no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos”²⁰⁰. En última instancia, la razón por la cual la vida orgánica y sus procesos se afirmara como fundamental punto de referencia en la Época Moderna y de que, poco a poco, siga siendo el principal bien supremo de las sociedades contemporáneas, radica en que la sociedad moderna operó en la estructura de una sociedad, cuya creencia principal en la sacralidad de la vida ha prevalecido hasta los tiempos actuales²⁰¹.

¹⁹⁷ MENDIOLA GONZALO, Ignacio (Ed.), “La bio(tanato)política moderna y la producción de la disponibilidad” en *Rastros y rostros de la biopolítica*, Anthropos, Barcelona, 2009, p. 44.

¹⁹⁸ Cuando sale a la luz el concepto de población como principio económico-político fundamental, o máquina regulable a través de las tasas de estadísticas, observable en las tablas demográficas, gobernable a través de la gestión de las condiciones de vida, de sus flujos, el control de los nacimientos y migraciones. Esta es ahora, la principal función de la economía del poder.

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., pp. 227-284.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 282.

²⁰¹ Es decir, la inversión moderna siguió y no puso en tela de juicio a la más importante inversión con que irrumpió el cristianismo en el mundo antiguo, inversión que políticamente fue incluso de mucho mayor alcance y más duradera que cualquier contenido dogmático o creencia. Porque la “buena nueva” cristiana sobre la inmortalidad de la vida individual invirtió la antigua relación entre el hombre y el mundo, y elevó la cosa más mortal, la vida humana, a la posición de inmortalidad, hasta entonces ocupada por el cosmos. Es más probable que el triunfo de la fe cristiana en el mundo antiguo se debió, en gran parte, a esa inversión que llevó esperanza a quienes sabían que su mundo estaba condenado, una esperanza más allá de la esperanza, puesto que el nuevo mensaje prometía una inmortalidad que nunca se había atrevido a esperar. Dicha inversión fue desastrosa para la estima y la dignidad política. Pues, hasta en ese entonces se inspiró para fundamentar sus prácticas comunes desde una actitud sujeta a la necesidad, destinada a remediar las exigencias de una vida que se presentaba como la mayor preocupación de la historia. Así, el esfuerzo por aparecer y alcanzar la inmortalidad mundana carecía de significado, puesto que de antemano la propia vida era inmortal. Además, la fugacidad muestra la inconsistencia de la actividad propia de la vida sin más. En ella, la exterioridad del mundo y de toda la existencia se quiebra cuando existe sólo una imagen que se enajena de la experiencia significativa de la vida humana.

La actividad propia de la nuda vida, en términos de Agamben, no se despliega a partir de sí misma, sino que termina en su propia actividad, donde el cuerpo se disgrega en una extraña yuxtaposición de partes que, reducido a funciones, se libra de la responsabilidad y de la libertad, elementos eminentemente políticos. Por ello, la vida no deja nada tras de sí, pues su resultado se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo²⁰²; de tal manera que la vida sólo provoca algo inestable, inmediatamente consumible de una forma tal que se muestra como un producto efímero²⁰³. Y la paradoja que esto presenta, es que a pesar de su futilidad de la nuda vida, depende la integralidad de la vida misma del ser humano.

A pesar de su fugacidad, la vida muestra un incremento de su producto debido al atributo que la constituye, a saber: la potencia, en tanto elemento propio de un individuo derivado de sus capacidades físicas; Además, por la fugacidad de la vida se contempla un retorno continuo a los mismos procesos orgánicos que permiten que la estructura biológica del ser humano se mantenga en la vida sin más. Pues, las actividades metabólicas siguen reglas de la causalidad, ya que hay un inicio en el tiempo a través de la constitución biológica del cuerpo, pero también un final con la muerte. Sin embargo, por la visión cíclica de los procesos de la vida se ofrecen nuevas combinaciones y posibilidades que los mismos procedimientos se vuelven a repetir en el mismo orden, tal cual ocurren desde siempre, sin ninguna posibilidad de variación. Por ello, la dinámica constitutiva orgánica de la vida permite considerarla como antipolítico, puesto que no establece las condiciones que le permiten al ser humano ejercer su libertad; por el contrario, aliena la capacidad de acción implícita en la acción del ser humano, además de ocultar la posibilidad de una política fundada en el cuerpo social, donde es posible apropiarse de los cuerpos de las personas sea para dominarlos, o para disolverlos bajo la idea de que la existencia social en su conjunto, es un efecto inmanente de la productividad de la vida.

²⁰² Cfr. ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 102.

²⁰³ COMESAÑA SANTALICES, Gloria, *Consideraciones críticas en torno al concepto de "labor" en Hannah Arendt*, en Revista de Filosofía, Vol. 12, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad de Zulia, Maracaibo, 1995, pp. 115-142.

Para comprender el proceso que conduce a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno, por lo que la dinámica de la labor, provocó una decadencia de los espacios públicos y las formas de comprender la política, promoviendo así la consecuente despolitización actual, es necesario considerar con atención renovada las distintas concepciones clásicas acerca del término *vida*²⁰⁴. En este rubro, Platón menciona tres tipos de vida o de almas, a saber: la vida o alma racional, lugar de la razón y la inteligencia; el alma irascible, ámbito de la voluntad y el ánimo de actuar; y un alma concupiscible, lugar de los deseos y de las pasiones. Por su lado, Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (βίος θεωρητικός) de la vida del placer (βίος απολαυστικός) y de la vida política (βίος πολιτικός), ninguno de los dos hubieran podido utilizar el término ζοῦν, que significativamente carece de plural en griego, por el hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, de un modo de vivir particular²⁰⁵, pero hablar de una ζοῦν πολιτικῆ de los ciudadanos hubiera carecido de cualquier sentido. No se trata de que el mundo clásico no estuviera familiarizado con la idea de que la vida natural, la simple ζοῦν pudiera ser un bien en sí misma²⁰⁶. Sin embargo, en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la πολις en sentido propio y queda limitada, como mera vida reproductiva, al ámbito de la οἶκος²⁰⁷. Por su parte, en el inicio del libro la *Política*, Aristóteles pone el máximo cuidado en distinguir entre el οἰκονόμος, jefe de una empresa, y el δεσποτέας, el cabeza de familia, que se ocupan de la reproducción de la vida y de su mantenimiento, así como del político, mientras que se burla de los que se imaginan que la diferencia entre ellos es de cantidad y no de especie. Un pasaje obligado en la tradición

²⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, op., cit., pp. 9-23.

²⁰⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1072b, 28. Aquí, Aristóteles habla de una ζοῦν ἀρίστε και αἰδίος, vida más noble y eterna, pero sólo porque pretende subrayar el hecho nada banal de que también Dios es un ser viviente, de la misma manera que, en el mismo contexto, recurre al término ζοῦν para definir el acto del pensamiento;

²⁰⁶ *Ibid.*, *La política*, 1278b, 23-31. “Esto (el vivir según el bien) es principalmente su fin, tanto para todos los hombres en común, como para cada uno de ellos en separado. Pero también se unen y mantienen la comunidad política en vistas simplemente de vivir, porque hay probablemente algo bueno en el solo hecho de vivir (κατά τό ζεν αυτό μόνον); si no hay un exceso de adversidades en cuanto al modo de vivir (κατά τόυ βίον), es evidente que la mayoría de los hombres soporta muchos padecimientos y se aferra a la vida (ζοῦν), como si hubiera en ella cierta serenidad (ευμερία: bello día) y una dulzura natural”.

²⁰⁷ *Ibid.*, 1252a, 26-35.

política de occidente define el fin de la comunidad perfecta para el *vivir bien*²⁰⁸ lo hace oponiendo el simple hecho de vivir la vida políticamente habilitada²⁰⁹.

De tal manera, es necesario reflexionar con atención renovada el sentido de la definición aristotélica de la *πολις* como oposición entre el vivir (*ζοῆ*) y el vivir bien (*εὖ ζοῆ*). Esta oposición es, en efecto, en la misma medida, una implicación de lo primero en lo segundo, de la labor, en términos arendtianos, o de la vida sin más dentro de la vida pública. De este modo se debe cuestionar en la definición aristotélica no sólo los sentidos, los modos y las posibles articulaciones del “vivir bien” como finalidad de lo político. Por el contrario, se requiere considerar seriamente por qué la política occidental se construye sobre todo por medio de la exclusión, que es en la misma medida, una implicación de los procesos vitales.

La singular afirmación aristotélica que consideraba que el hombre es una animal viviente, capaz de realizar una existencia política, puede ser leída no únicamente como una implicación de la generación, *γεννησθήναι*, en el ser, *ουσία*, sino también como el acto de subsumir la *ζοῆ* en la *πολις*, de tal modo que la política aparece como el lugar en que el vivir sin más debe transformarse en un vivir bien, siendo la fugacidad y repetición cíclica de la vida lo que siempre debe ser politizado. De tal manera que la vida tiene, en la política occidental, el privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión y marginación se funda el espacio de relación de los hombres, ya que los seres humanos son siempre fugaces y su nacimiento es repetible. Pues, no es una casualidad que Aristóteles en la *Política* sitúe el lugar propio de la *πολις* en el paso de la voz al lenguaje. Puesto que el nexo entre la labor y la política es el mismo que la definición metafísica del hombre como *viviente que posee el lenguaje* busca en la articulación entre *φωνή* y *λόγος*²¹⁰. De esta manera, el viviente posee

²⁰⁸ *Ibid*, 1252b, 30.

²⁰⁹ Ciertamente existe un célebre pasaje de la *Política* (1253a, 4) en donde se define al hombre como *πολιτικόν ζοον*, pero político no se encuentra como un atributo del viviente como tal, sino como una diferencia específica que determina el género *ζοον*. Inmediatamente después, por lo demás, “la política humana es diferenciada de la del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de lo injusto y no simplemente de placentero y de doloroso” AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, *op. cit.*, p. 11.

²¹⁰ “Sólo el hombre, entre los vivientes posee el lenguaje. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del

el λόγος suprimiendo y conservando en él la propia voz, así como también el gesto, de la misma forma que habita en la πολις dejando que en ella quede apartada su propia labor.

Por ello, la política se presenta como la estructura fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el λόγος. De tal forma, que la vida sin más, es propiamente la actividad en donde se decide acerca de la humanidad del organismo vivo del hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. Así, la pareja categórica de la política moderna, que empuja a la contemporánea, no es la de amigo-enemigo, sino vida-política, ζοῦ-βίος, exclusión-inclusión. Por eso, la política existe porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje separa la propia vida y la opone a sí mismo y, simultáneamente, se mantiene en relación con ella, en una distinción incluyente²¹¹.

Por último, lo que caracteriza a la política moderna no sólo es la inclusión de la ζοῦ en la πολις, ni en el simple hecho de que la vida sin más, la labor arendtiana, se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las perspectivas del Estado, sino en el proceso donde la excepción se transforme en regla, es decir, el espacio de la labor, que estaba situada originalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva, con el espacio político de tal forma que, ζοῦ y βίος, hecho y derecho, se incluyen en una zona de irreducible indiferenciación²¹². De esta manera, cuando las fronteras entre ζοῦ y βίος se desvanecen y se hacen indeterminadas, la vida queda arrojada en la ciudad y se transforma en el sujeto y objeto del ordenamiento político y sus conflictos. Todo sucede, como sí 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 cual, el hombre,

placer y a transmitirla unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es propio de los hombres, con respecto a los demás vivientes, el tener sólo ellos el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa y la ciudad” ARISTÓTELES, *Política*, 1253a, 10-18.

²¹¹ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 18.

²¹² *Ibid.*, p. 19.

en su condición de viviente, ya no se presenta como persona, sino como objeto del poder político, poniendo en juego la vida del ciudadano²¹³.

En el caso de que haya algo en común entre la democracia moderna y la clásica, además de que ambas se presentan desde el principio como una reivindicación y una liberación de la ζοῖα, es decir, tratan constantemente de transformar la labor o la nuda vida en *una forma de vida* y, de encontrar la βίος en la ζοῖα. Aquí se presenta una aporía que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres, en el lugar mismo de su vida sin más, sellando su servidumbre en los espacios propios de la libertad. Adquirir conciencia de dicha aporía no significa desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la historia de la democracia, sino atreverse a comprender por qué, en el mismo momento en que parecía haber vencido definitivamente a sus oponentes y haber llegado a su máxima manifestación, se ha revelado de forma inesperada incapaz de salvar de una ruina sin precedentes a esa ζοῖα a cuya liberación y felicidad había dedicado todos sus esfuerzos. Al contraponer la “bella jornada de la simple vida” a las dificultades de la vida política.

Los siglos transcurridos desde entonces no han aportado ninguna solución que no tenga un carácter provisional o ineficaz. La política, no ha logrado construir la articulación entre ζοῖα y βίος, entre voz y lenguaje, que habría debido solucionar esta discrepancia. Así, la labor, la vida sin más, queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir, de algo que sólo es incorporado por medio de una exclusión²¹⁴. En este sentido, lo que se puede denominar como totalitarismo democrático moderno, por una parte, y la sociedad de consumo y del hedonismo de masas, por otra, constituyen, cada una a su manera, una respuesta a esta oposición. No obstante, hasta que no se construya una política nueva, toda teoría y praxis continuarán aprisionadas, y la vida sin más, sólo obtendrá la

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ Lo singular del estado de excepción es que en él se borran las fronteras del hecho y del derecho. Pues, se toma el hecho de carecer de todo derecho como un estado normativo, como derecho mismo, evidenciando la mayor indefensión del individuo. Esto es similar a lo que se puede comprender al considerar la experiencia política de las mayorías marginadas que viven en una *vigencia sin significados*, en un espacio donde se tienen derechos pero carecen de contenidos precisos y significados humanos.

ciudadanía política por medio de la sangre y la muerte o en la perfecta estupidez a que la condena la sociedad del espectáculo²¹⁵.

Con lo anterior, no se pretende desdeñar la vida como una mera actividad improductiva, sino que se le considera como la *conditio per quam* se realizan todas las demás actividades ya que *la actividad de nuestro cuerpo* es la constante que acompaña la relación entre el ser humano y el mundo. Además, señala que “la principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que *en sí misma* está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía”²¹⁶.

1.3.1.1 La politización de la vida

Las reflexiones de Foucault orientan a considerar que el poder tiene la capacidad de suprimir la vida y, por ello mismo, de suprimirse a sí mismo como poder que garantiza la vida, que se desarrolló a partir del siglo XVIII, desplazando el exceso del derecho del soberano que se manifiesta cuando técnica y políticamente se abre la posibilidad no sólo de organizar la vida, sino de hacer que la vida de la población prolifere, de fabricar lo viviente, de producir vida.

Entre los siglos XVII y XVIII se produjo un fenómeno importante: la invención de una nueva mecánica de poder con procedimientos propios, instrumentos completamente nuevos, aparatos que permitieron el control de los cuerpos y a lo que los mismos cuerpos hacen, antes que a la apropiación de la tierra y a sus productos. Respecto de las maneras previas de considerar la vida, la regla que consideraba que “el viejo derecho de *hacer morir* o *dejar vivir* fue reemplazado por el poder de *hacer vivir* o de *rechazar* hacia la muerte”²¹⁷. Son conocidas las articulaciones internas del discurso foucaultiano: la distinción entre

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de exclusión: Homo sacer II, 1*, Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, España, 2004, 135 pp.

²¹⁶ *Ibid.* p. 110-111. Las cursivas son mías.

²¹⁷ FOUCAULT, Michel, *La historia de la sexualidad. T. I. La voluntad de saber, op. cit.*, p. 122.

aparatos disciplinarios y dispositivos de control, las técnicas que el poder pone en práctica, primero en relación con los cuerpos individuales y, más tarde, con la población en general; los sectores de la escuela, cuartel, cárcel, hospital, fábricas, donde aquellas se ejercen y las circunstancias de nacimiento, enfermedad y muerte se realizan.

Sin embargo, según Espósito, para aprehender globalmente la semántica afirmativa que connota el nuevo régimen de poder, es necesario considerar las tres categorías que lo caracterizan, a saber: la subjetivación, inmanentización y producción²¹⁸. Estos tres elementos se encuentran en una misma vertiente de sentido y permite valorar la gestación y desarrollo del código biopolítico. Son las que Foucault denomina como *poder pastoral*, *artes de gobierno* y *ciencia de policía*. El primero alude a la modalidad de gobierno de los hombres que, especialmente en la tradición judeocristiana, supone un vínculo estrecho y biunívoco entre pastor y rebaño. A diferencia del modelo griego y del latino, lo que cuenta no es tanto la legitimidad del poder fijada en la ley, ni la conservación de la concordia entre los ciudadanos, sino la atención prestada por el pastor a la salvación de su rebaño: la relación entre pastor y rebaño es perfectamente biunívoca, pues las ovejas obedecen sin vacilaciones a la voluntad de quien los guía, éste tiene el deber de velar por la vida de cada una de ellas, hasta el punto de arriesgar la propia cuando sea necesario. Pero su característica principal, no consiste en la manera en que se realiza el poder pastoral, sino el modo de obtener este resultado, que consiste en una dirección capilar de las almas de los súbditos²¹⁹. Por primera ocasión se muestra el significado interno de la compleja figura de la sujeción. Lejos de reducirse a una mera objetivación, remite a un movimiento que condiciona el dominio sobre el objeto a su participación subjetiva en el acto de la dominación. El poder pastoral se hace sujeto de su propia objetivación o es objetivado en la constitución de su subjetividad a través de la exposición voluntaria de su verdad subjetiva, controlando las más íntimas vibraciones de su conciencia, el poder va individuando a quien somete en calidad de objeto propio, pero al obrar de este modo, lo reconoce como individuo dotado de una específica subjetividad.

²¹⁸ ESPOSITO, Roberto, *Bíos: biopolítica y filosofía*, Col. Mutaciones, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 58.

²¹⁹ En el centro de este proceso se encuentra el dispositivo de largo plazo constituido por la práctica de la confesión, a la que Foucault confiere una particular relevancia porque es el canal que produce el proceso de subjetivación de aquello que, no obstante, continúa siendo objeto del poder.

Así como la dirección de conciencia de los pastores de almas inicia el movimiento de subjetivación del objeto, la conducción del gobierno teorizada y practicada en forma de Razón de Estado traduce y determina el gradual desplazamiento del poder del exterior al interior de los límites de aquello sobre lo cual se ejerce. Pues el arte de gobernar da lugar a un doble movimiento de imanentización y pluralización²²⁰. Por una parte, el poder ya no se relaciona circularmente consigo mismo, sino con la vida de aquellos a quienes gobierna en el sentido de que su fin no es sólo la obediencia, sino especialmente el bienestar de los gobernados. Más que dominar desde lo alto a los hombres y a los territorios, es necesario adherirse internamente a sus necesidades inscribe la posibilidad de su propia actuación en los procesos que esas necesidades determinan, extrayendo sus propias fuerza de la dinámica vital de sus súbditos. Pero para aceptar y satisfacer todos los requerimientos que le llegan del cuerpo de la población, está obligado a multiplicar sus prestaciones por cuantos ámbitos corresponda. A ello obedece un doble movimiento cruzado: uno vertical que pone en constante comunicación la esfera del Estado con la población; y otro horizontal, que pone en relación productiva las prácticas y los lenguajes de la vida en una forma que amplifica sus horizontes, mejora sus desempeños e intensifica sus rendimientos. En este sentido, si se compara la actitud salvífica del poder pastoral, el poder gubernamental dirige su atención más decididamente al plano secular de la salud, la longevidad, la riqueza.

Sin embargo, para comprender la manera en que la dinámica de la vida se ha sobredimensionado en la esfera de lo político, es necesario recurrir a la ciencia de la policía. Esta no es una técnica específica dentro del aparato del Estado, sino la modalidad productiva que adopta su gobierno en todos los sectores de la experiencia individual y colectiva, desde la justicia hasta las finanzas, el trabajo, la salud, el placer. Antes de evitar males, la policía, como gobierno, debe producir bienes. En este punto alcanza el ápice de proceso de reconversión afirmativa del viejo derecho soberano de muerte, pues el término *policía* (*polizei*) retiene una semántica eminentemente positiva, destinada a favorecer la vida en todas sus circunstancias. De acuerdo con las investigaciones de Esposito, la policía se ocupa no sólo de lo necesario, sino también de lo oportuno o lo placentero, así el objeto

²²⁰ ESPOSITO, Roberto, *Bíos: biopolítica y filosofía*, op. cit., p. 60.

de la policía es la vida, pues la policía debe garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso se supere. Aún más, el objeto de la policía se define como la vida en sociedad de individuos vivientes, creando un círculo virtuoso entre desarrollo vital de los individuos y potenciación de la fuerza del Estado. Así, la policía debe asegurar la felicidad de las personas, entendiendo por felicidad la supervivencia, la vida, su mejoramiento, desarrollar los elementos constitutivos de la vida de los individuos de manera tal que este mismo desarrollo sea, de manera simultánea, la fuerza que sostenga el poderío del Estado. Así, la vida parece llenar todo el escenario de la existencia, incluso cuando está expuesta a las presiones del poder; ya que la vida y el hombre en tanto que ser viviente se trasladan como objetos centrales de la política moderna, dejando de la lado el límite restrictivo y la violencia para que sean las dinámicas mismas de la vida ordinaria de los seres humanos las que determinen los procesos de regulación voluntariamente aceptados, asumidos y requeridos.

1.3.2 Teología política

Hasta ahora se vuelve imprescindible un acercamiento previo a lo que se podría denominar como el problema fundamental de la comprensión biopolítica contemporánea, el cual viene constituido por el modelo de soberanía estatal que se ha adjetivado como *teológico-político*. Una concepción que es posible identificar sirviéndose de la obra de Carl Schmitt, así como de ciertas tesis de Eric Voegelin y Hans Blumenberg.

La posición de Schmitt sobre el tema de la soberanía estatal forma parte la conocida y polémica tesis acerca de la secularización de los conceptos jurídicos y políticos modernos a partir de los procedentes conceptos teológicos. Tesis que, a juicios de Hans Blumenberg, implica defender la ilegitimidad de la propia modernidad. Estas afirmaciones que, ante todo, invita a pensar en los vínculos que pueden establecerse entre la esfera de la religión y de lo político, más allá del tratamiento histórico-conceptual del asunto, de forma que se mejore la comprensión de la política habida en las sociedades occidentales contemporáneas; una política enmarcada en la figura del Estado-Nación que puede ser

pensado, con todos los matices que ello requiere, como un Estado teológico-político, esto es, representante de un orden nacional y, consiguientemente, que decide la guerra, produce la muerte y dosifica la vida.

Ahora bien, la teología política de Schmitt incorpora tres secularizaciones o implica remitir a tres conceptos políticos fundamentales (decisión, representación y soberanía) a unos precedentes conceptos teológicos, de los que obtendrán la estructura, pertinencia y legitimidad. A Schmitt le interesa fundamentalmente la cuestión de la soberanía y es en el estudio de la misma donde adquiere sentido la remisión a la decisión (soberana) y a la representación (soberana); es decir, la soberanía que añora y propone Schmitt consiste en el carácter decisionista y representativo del gobernante.

Schmitt revitalizó a comienzos del siglo XX el problema de la teología política en el contexto de su preocupación por la soberanía estatal. Su teología política implica ante todo la confianza de un poder soberano que es equitativo a un poder representante de un orden trascendente (finalmente identificado con la Nación, o con una homogeneidad políticamente actualizable) y que, con su decisión, identifica al enemigo y lo combate. Propiamente, es su diagnóstico de la modernidad lo que permite entender por qué propuso un modelo teológico-político de soberanía. Para él, la modernidad es una época carente de fundamento visible para el orden, una época nihilista fruto del tránsito desde el universo teológico al inmanente, ayuno de representación auténtica (que debe serlo de lo trascendente, de lo espiritual) y de referencia a la decisión y, finalmente, despolitizado. Esto explica que la modernidad sea vista como época de normalización e intensificación del desorden; más aún, la especificada de la modernidad es que en esta época se radicaliza la estructural opacidad de la tarea política, que ahora emerge sólo en la excepción, en el desorden. El punto decisivo radia en que, pese a la vacuidad moderna, la originalidad del jurista (y el espacio para su teología política) está en su defensa de una nueva posibilidad para el orden. Esto permite afirmar que sus tesis se mantienen dentro de un carácter constructivo moderno, centrándose en la manera de habitar en la época de la ausencia de Dios. Esto explicará su interpretación del Estado, que a su juicio ejemplifica

paradigmáticamente esa coacción a la producción de orden a partir del desorden, erigiéndose como freno del mal a través de su contención (*katéchon*)²²¹.

La vinculación de la soberanía (estatal) con el carácter representativo de una realidad trascendente (orden concreto, nación) constituye uno de los pilares de la teología política. En este contexto teórico, el esfuerzo de Schmitt por pensar y restaurar la soberanía en una época de ausencia de fundamentos, le llevó a recurrir a la fuerza persuasiva inherente en la analogía entre conceptos teológicos y jurídico-políticos. La razón es que una soberanía estatal construida, histórica, no garantiza suficientemente el alumbramiento de una forma política, en cuyo origen debe estar implicado lo trascendente. Y es en la Iglesia Católica donde Schmitt encuentra ejemplificada la producción de forma jurídica ajena al constructivismo racional-maquinal. Sólo la Iglesia Católica poseería, por su esencia sacramental (representativa) la perfección y la eficacia en la producción de forma. Esta *eficacia sacramental* parece ser el modelo que toma Schmitt para el representante soberano²²². El representante soberano tiene en la Iglesia un modelo perfecto de lo que debe hacer sin quiere ser una autoridad legítima, esto es, no sostenida por la mera técnica para conservar el poder. Representar una idea, en última instancia, hacer visible lo invisible, traducir a lo inmanente lo trascendente, procurar la infalibilidad es la intensión de la teología política de Schmitt.

Esta unión de representación y soberanía permite remitir al Estado a su carácter de representación de lo invisible, de lo no inmediatamente presente. Esta es la auténtica representación y no aquella mediante elecciones, que siempre es representación de intereses privados. Tal representación resulta irreductible a contrato alguno. Esto explica su carácter decisional-existencialista, según el cual el representante guía a la sociedad en la representación de la verdad. La decisión soberana resulta ser tal en orden a iluminar a un Estado que esencialmente es representativo de un orden concreto. Éste, el *nomos* en tanto que orden interno (principios, actitudes, costumbres, tradiciones) estructurados y

²²¹ Jacob Taubes ha denunciado la centralidad de la voluntad de poder en la comprensión schmittiana del *katéchon*, que malinterpretaría la escatología paulina. TAUBES, Jacob, *La teología política de pablo*, Trotta, Madrid, 2007.

²²² SCHMITT, Carl, *Teoría de la constitución*, Editora Nacional, México, 1952, p. 245.

vivificador de una comunidad de hombres es invisible y potencial. La invisibilidad y potencialidad se hacen más evidentes en el fragor del conflicto civil. Y es en vistas de esta realidad amorfa y dual, porque incluye interpretaciones opuestas, del pueblo, poseedor de una especie de ser caracterizada como superior y descrita, con gran osadía ontológica, como realidad susceptible de existencia²²³, cuando adquiere su sentido la necesidad de los rasgos que debe poseer el soberano y la forma jurídica resultante de su decisión, que hace visible todo orden previo, de tan difusa entidad ontológica. Pero todo esto, el soberano, que lo es por su decisión, debe ser uno también por su rol representativo de la homogeneidad social que identifica y visualiza jurídicamente disolviendo la guerra a cambio de la obediencia.

Así pues, sólo en un representante soberano que encarne lo invisible en un orden concreto, se tornará legítima la facticidad de la norma. Pero la vida del derecho también precisa de un orden de normalidad y el sujeto que lo haga posible sólo puede ser el que *renovadamente decide* la situación paradisiaca utópica, mediante la decisión de la excepción y el señalamiento del enemigo. De esta manera, la caracterización schmittiana de la modernidad torna necesario tal recurso a un soberano trascendente que, en su decisión, identifica al enemigo y produce una nueva ley. Esto explica la necesidad que esta concepción teológico-política de la soberanía tiene de una antropología pesimista²²⁴.

²²³ *Ibid.*, p. 242.

²²⁴ SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Trad. R. Agapito, alianza, Madrid, 2002, p. 148. Cabe señalar que la manera en la cual se determina al enemigo es a través de la decisión. Ello justifica la necesidad de recurrir a la decisión sobre quién es, en cada caso, el enemigo, ya que sólo la capacidad de identificarlo y combatirlo permite la articulación de una unidad política y evitar la descomposición societal. De esta forma, definido tanto en función de su rol rector del agrupamiento conflictivo como en su capacidad decisora del enemigo, tanto interno como externo. La decisión soberana se identifica con la decisión de la guerra. La enemistad se postula como clave desencadenante de una unidad específicamente política y ello incurriendo en circularidad (pues la unidad que emerge al identificar el enemigo es la que decide quién lo es). En este sentido, hay enemigo porque existe la posibilidad efectiva de guerra, así surge lo político, y surge el Estado que así es forma de un tal origen pues ostenta su monopolio. En otros términos, el Estado no se sostiene sino desde el recurso a un estado de permanente, aunque sea aletargado, enfrentamiento. Sólo ello permite fundar su soberanía en la capacidad de decidir, en cada caso, quién es el enemigo. Y esto es lo mismo que decidir el estado de excepción.

El texto en el que Schmitt aborda el problema de la decisión es *Teología política*²²⁵, en este trabajo la soberanía es definida a partir de un concepto límite: la decisión sobre el estado de excepción²²⁶, pues inscribiendo al estado de excepción en un contexto jurídico se asegura la forma de relación con el mismo orden, siendo el auténtico caso concreto que reclama el elemento de la decisión como clave que permite la transformación de la idea del derecho, que permite su realización eficaz dentro de una sociedad determinada. Esto muestra que la aplicación del derecho no se deduce del propio derecho, siendo necesaria una imposible mediación (una no-mediación): el estado de excepción. De esta manera Schmitt garantiza la inserción del estado de excepción en el orden jurídico. Ésta es la soberanía propia del Estado, monopolio de la decisión destructora/creadora del derecho. Y esto significa monopolio de la decisión en la excepción, ya que si la soberanía es creación ilegal de la ley, ésta es legitimación de tal ilegalidad. A partir de aquí, la unidad política quedará definida como unidad *total, soberana y decisiva*, siendo su decisión libre e independiente de toda norma, indeducible, absoluta²²⁷.

En última instancia, la razón de la teología política de Schmitt es que su recurso a la decisión viene completado por el orden que dicha decisión debe realizar. Aunque la exigencia de que el soberano represente el ideal trascendente no tiene por finalidad su control, como ocurre con la teología política confesional, el tratamiento de Schmitt del problema de la forma jurídica implica definir al Estado por su capacidad para realizar el

²²⁵ SCHMITT, Carl, "Teología política" en: *Estudios Políticos*, Trad. F. J. Conde, Cultura Española, 1941, p. 72.

²²⁶ *Idem.*, p. 35.

²²⁷ La decisión es caracterizada como necesariamente personal. Fiel en este punto a Hobbes, Schmitt afirma que sólo una instancia personal puede asumir, mediante una decisión, el rol de autoridad legitimadora. El tránsito de lo trascendente a lo inmanente, de la representación del orden nacional, precisa de la emergencia de una figura personal que decida la excepción. Mas no cabe prever y constituir dicha competencia, ya que el soberano ejemplifica el elemento externo al derecho pero, igualmente, perteneciente a él (análogamente como un dios decide, desde fuera del mundo, el acto creador del mundo). Propiamente, el soberano encuentra su autoridad no en una ley más alta, sino en la neutralización de toda ley, esto es, en su propia persona, en el carisma. Es por estas razones por las que Schmitt afirma que la decisión posibilitante de la tradición jurídica de lo trascendente es absoluta. El soberano no está ni dentro ni fuera del orden jurídico, sino que pertenece a él siendo exterior; su espacio propio es el caso excepcional. En este caso Agamben denomina a este recurso fuerza-de-ley, una fuerza que alumbra a toda ley. Se trata de un estado en el que se aísla tal fuerza, de manera que la ley está vigente pero no se aplica (carece de fuerza) y, a la par, hay actos que, sin ser leyes, adquieren la fuerza propia de la ley; dicho en otros términos, el estado de excepción es un espacio anómico en el que hay una potencia de ley sin ley, tal potencia, que suspende la ley para reactivarla o mantener su aplicabilidad, coincidiría con la figura de la *auctoritas*, que suspende la *potestas* donde ésta se ejerce y la reactiva donde ya no estaba en vigor.

derecho, por producir deber ser a partir del ser; es decir, la decisión soberana tiene por finalidad no sólo la destrucción, sino la producción/visualización del orden trascendente, concretizado de manera jurídica, que de esta manera emerge con una radical conciencia de su contingencia.

1.4 Biopolítica

La manera en la cual es posible comprender el fenómeno biopolítico es recurriendo a varias tradiciones y reflexiones en torno a ella. Sin embargo, la violencia normalizada y naturalizada del orden jurídico y la violencia de la política del Estado soberano permiten avizorar la desfundamentación de la política en los espacios públicos modernos. Desde esta óptica, derecho y política son dos maneras, mutuamente sostenidas, de someter y abandonar la vida natural; en otros términos, derecho y política son manifestaciones de la funcionalidad del estado de excepción, que no es sino la funcionalidad de la violencia. Podría considerarse que el derecho y la política gestionan, enmascaran y rentabilizan la aporía implicada en el seno del debate biopolítico.

Con la figura de la biopolítica es posible adentrarse en el despliegue efectivo de la potencialidad del estado de excepción y ello porque, siguiendo fielmente a Schmitt, no sólo tiene la capacidad de decidir un estado de excepción lo que define al soberano, también su carácter de representante de una homogeneidad social que le sirve de criterio de manera necesaria. Justamente la figura de la biopolítica permite focalizar las consecuencias de dicha capacidad excepcional de decisión cuando ésta se ejerce en una homogeneidad tal. De esta manera, y trascendiendo el mero análisis abstracto de la funcionalidad del estado de excepción en la configuración y sostenimiento del orden jurídico, es posible barruntar las terroríficas consecuencias de una comprensión tal del orden jurídico en la realidad cotidiana de los Estados occidentales. Con esto se alcanza un grado de concreción no subestimable en un pensamiento con tendencia a la abstracción y a la metáfora. Por ello, en el presente apartado se analizará y expondrá por qué una política y un derecho que se ejercen en una comunidad homogénea, preñada por el estado de excepción, genera indefectiblemente una

política reducida a administración de la vida corporal de los hombres, esto es, una biopolítica normalizada.

1.4.1 Política, naturaleza e historia

Foucault no mencionó las diferentes interpretaciones de la biopolítica previas a su propio análisis, esto permitió tener mayor distancia respecto de ellas y atender con mayor agudeza sus consecuencias y motores históricos. Lo anterior no significa que no pueda tener mayor conciencia crítica respecto de los contenidos analizados, al menos con la necesidad crítica de la cual éstos surgieron atribuibles a una general insatisfacción acerca del modo en que la modernidad construyó la relación entre política, naturaleza e historia, pretensión que el presente apartado tiene.

Las formas de relación entre política, naturaleza e historia fueron consideradas por el pensamiento de Foucault a mediados de la década de 1970, por su complejidad y radicalidad, no es posible compararlas con algunas teorizaciones previas respecto del tema que aquí se ocupa. A esos fines, no carece de importancia el hecho de que detrás de su específica perspectiva biopolítica, y dentro de ella, esté en primer lugar la genealogía nietzscheana, porque precisamente desde ella extrae esa capacidad de desmontar y reelaborar conceptualmente lo que otorga a su trabajo la originalidad que todos reconocen. En este sentido, cuando Foucault se pregunta por la actualidad del significado de la Ilustración, no alude meramente al diferente modo de ver las cosas que el pasado recibe del presente, sino de la brecha que el punto de vista del presente abre entre el pasado y la autointerpretación del estado de cosas presente. Desde esta perspectiva, si el presente no es aquello que hasta ahora se suponía, si sus líneas rectoras comienzan a agruparse en torno a un epicentro semántico diferente; si en el interior de la época moderna surge algo inédito, o antiguo, que impugna su imagen academicista, esto significa que tampoco el pasado es ya necesariamente el mismo.

Es necesario considerar que todas las filosofías modernas, a pesar de su heterogeneidad o aparente contradicción, se disponen dentro de un esquema simbólico constituido por los individuos, el poder y la ley. Propugnen por el poder soberano absoluto, ya sea que sustraigan al monarca del respeto de las leyes que él mismo promulgó o lo sometan a ellas; ya superpongan los principios de legalidad y legitimidad o los distingan, todas estas concepciones comparten la misma *ratio* subyacente, caracterizada por la preexistencia de los sujetos respecto del poder soberano que ellos mismos ponen en acción y, en consecuencia, por el derecho que de este modo mantienen en relación con él, desde el derecho de conservar la vida, como mínimo, hasta de participar en el gobierno político, como máximo. Pues, el debate filosófico y jurídico moderno se inscribe, salvando las variantes marginales, dentro de esta alternativa topológica que considera la política y el derecho, el poder y la ley, la decisión y la norma, situados en los polos opuestos de una dialéctica cuyo objeto es la relación entre súbditos y soberano. El peso respectivo de unos u otros depende de la prevalencia asignada a cada uno de los términos.

Ante ello, Foucault busca desmontar el andamiaje argumentativo del esquema categorial anterior, contraponiendo lo que define como una nueva forma de saber, un orden discursivo diferente, aplicadas a todas las teorías filosóficas y políticas modernas no implica borrar la figura del paradigma soberano, ni reducir su rol subjetivamente decisivo, sino reconocer su real mecanismo de funcionamiento, el cual no consiste en la regulación de las relaciones entre los sujetos, ni entre ellos y el poder, sino en su *sujeción* a determinado orden que es al mismo tiempo jurídico y político. Desde este ángulo, el derecho no resultará únicamente otra cosa que el instrumento utilizado por el soberano para imponer su propia dominación y, por lo tanto, su legítima actuación, además de la subjetivación correspondiente para que los individuos asuman las exigencias del gobierno como propias. Así, lo que aparecería desdoblado como una bipolaridad alternativa entre ley y poder, legalidad y legitimidad, norma y excepción, recupera su unidad en su mismo régimen de sentido. Pero este es el primer vuelco de sentido que las reflexiones de Foucault provoca, lo cual se entrecruza con otro elemento paralelo al poder soberano, a saber: el cuerpo social, que se pretendía unificar mediante el procedimiento retórico de las oposiciones polares. La recomposición de la dualidad entre poder y derecho, profundizada

por el paradigma soberano, es justamente lo que torna visible un conflicto, mucho más real, que separa y enfrenta a grupos de distinto origen étnico por el predominio en determinados territorios. Al presunto choque entre soberanía y ley sucede el choque, real en grado mayor, entre potencias rivales que se disputan el uso de los recursos y el mando en razón de diferentes caracteres raciales. Lo anterior no significa que decaiga el mecanismo de legitimación jurídica, sino que éste constituye su resultado y el instrumento: el derecho no dirige la guerra, sino que la guerra emplea el derecho para consagrar las relaciones de fuerza que ella define.

El hecho de que el conflicto implica a los pueblos con rasgos particulares desde el punto de vista étnico remite a un elemento que dismantelará de manera aún más radical el aparato de la filosofía política moderna. Ese elemento es el *bios*, “la vida considerada en su aspecto, a la vez general y específico, de hecho biológico. Este es el objeto, y simultáneamente el sujeto. Del conflicto y, por ende, de la política por él moldeada”²²⁸. Cuando el poder tomó a su cargo la vida establece las condiciones para que una arrogación de poder sobre el hombre en cuanto ser viviente se realice, una suerte de ubicación de lo biológico como tendencia que llevará hacia lo que podría llamarse estatización de la estructura biológica²²⁹. La modernidad, en este sentido, es el lugar, más que el tiempo, de ese tránsito y viraje en la orientación y en la relación entre la política y la vida. Pues, se plantea de manera indirecta, mediada por una serie de categorías capaces de filtrarla, como una cámara de compensación, a partir de cierta etapa esas defensas se rompen y la vida entra directamente en los mecanismos y dispositivos del gobierno de los hombres²³⁰. El

²²⁸ ESPOSITO, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, op. cit., p. 44.

²²⁹ FOUCAULT, Michel, *Hay que defender la sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006, p. 206.

²³⁰ Es necesario considerar que Michel Foucault ya en *Vigilar y Castigar*, presenta la crisis del modelo clásico de soberanía, establecida por la declinación de sus rituales mortíferos, está marcada por el surgimiento de un nuevo poder disciplinario, preferentemente dirigido a la vida de los sujetos que afecta: mientras la pena capital por desmembramiento del condenado es un buen correlato de la ruptura del contrato por parte del individuo culpable de lesa majestad, a partir de un momento dado, cualquier muerte individual se considera e interpreta en relación con un requerimiento vital de la sociedad en su conjunto. Pero el proceso de deconstrucción del paradigma soberano alcanza su culminación en el curso sobre los *Anormales*, contemporáneos de los anteriores. El ingreso, y más tarde la sutil obra de colonización, del saber médico en el ámbito que antes era competencia del derecho determina un auténtico pasaje a un régimen ya no basado en la abstracción de las relaciones jurídicas, sino en tomar a cargo la vida en el cuerpo mismo de quienes son sus portadores. En el momento en que el acto criminal ya no es atribuible a la voluntad responsable del sujeto, sino a su configuración psicopatológica, se ingresa en una zona de indistinción entre derecho y medicina,

proceso de gubernamentalización se atiene a los resultados más evidentes: por un lado, todas las prácticas políticas de los gobiernos o, aún de quienes se enfrentan, tienen como meta la vida, sus procesos, necesidades, fracturas, entre otras características de la misma; por otro lado, la vida interviene en el juego del poder no sólo por sus umbrales críticos, sino en toda su extensión, articulación, duración, pues ella excede por todos lados a las redes jurídicas que intentan enjaularla, no implica a la propia ley, por el contrario la ley se traslada progresivamente del plano trascendente de los códigos y las sanciones al plano inmanente de las reglas y normas, que se aplican, sobre todo, a los cuerpos de los hombres en cuanto vivientes.

En esto consiste el reflujo entre política, naturaleza y la historia, pues las dinámicas en las cuales se establecen umbrales ambiguos permiten constituir una dinámica marcadamente biopolítica. Esta no se presenta como un apartamiento de la vida respecto de la presión que el derecho ejerce sobre ella, sino más bien como una entrega de la relación entre vida y derecho a una dimensión que a la vez los determina y los excede hasta su propia disolución. En este sentido, se puede entenderse la expresión aparentemente contradictoria, de que “la vida, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de las afirmaciones del derecho”²³¹. Así, lo que se encuentra en discusión no es la distribución de poder o la subordinación de los súbditos a la ley según el tipo de gobierno o al consenso que se tenga, sino algo que antecede a cualquier dialéctica que busque afirmar la libertad, igualdad, democracia o, por el contrario, con la tiranía, imposición o dominio donde la vida²³² sin más, la nuda vida²³³ o el *bíos*²³⁴ se constituye la fuerza concreta de la cual surgieron y hacia la cual están dirigidas las dinámicas de la modernidad.

Así, la vida, y nada más que la vida, es tocada en sus fibras más íntimas por la historia, con el uso de la genealogía nietzscheana, el evolucionismo darwiniano, cuya

sobre cuyo fondo se perfila una nueva racionalidad centrada en la vida, su conservación, desarrollo y administración. Cfr. ESPOSITO, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, op. cit., p. 47.

²³¹ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, T. I. La voluntad de saber*, op. cit., pp. 79-80.

²³² *Ibid.*, “Nacimiento de la biopolítica” en: *Archipiélago*, Núm. 30, pp. 119-124.

²³³ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, op. cit.

²³⁴ ESPOSITO, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, op. cit.

perdurable actualidad reside en haber sustituido la historia por “la grande y vieja metáfora biológica de la vida”²³⁵, sino por el contrario en haber reconocido en la vida los signos, brechas y azares de la historia. Precisamente primero fue Darwin quien hizo hincapié en que la vida evoluciona, y a evolución de las especies vivientes está determinada hasta cierto punto por accidentes que pueden ser de índole histórica, carece de sentido contraponer, dentro del cuadrante de la vida, un paradigma natural y uno histórico, y percibir en la naturaleza el envoltorio solidificado en que la vida se inmoviliza o pierde su propio contenido histórico. En primer lugar, porque no existe una naturaleza humana identificable y definible en cuanto tal, con independencia de los significados culturales que se tenga, sino que la historia ha impreso en ella a lo largo del tiempo; en segundo lugar, porque los saberes que la han tematizado tienen ellos mismos una precisa connotación histórica, sin la cual su estatuto teórico puede quedar completamente indeterminado.

Resulta evidente el vuelco que la categoría vida imprime como nuevo paradigma epistemológico. El hecho de que la vida quede lejos de ser una imitación de lo natural, siempre está calificado históricamente a modo de una bio-historia, lo que implica un paso excluido en todas las interpretaciones previas. Así, la biopolítica no remite sólo predominantemente, al modo en que, desde siempre la política es considerada (limitada, comprimida, determinada) por la vida, sino también al modo en que la vida es aferrada, desafiada, penetrada por la política. “Se puede denominar bio-historia a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de ‘bio-política’ para designar lo que hace entrar a la vida y a sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte el poder-saber en un agente de transformación de la vida humana”²³⁶. Con este anuncio se establece una nueva problemática al considerar que la naturaleza, o la vida humana en cuanto tal, se vuelve un problema por ello es necesario la intervención de la política, de las estrategias humanas artificiales con la finalidad de construir una historia junto con la naturaleza, la vida y la política, entrelazando, reclamando y violentando mutuamente para constituir un estado de

²³⁵ FOUCAULT, Michel, “Rekisho heno kaiki” en: *Paideia*, II, 1972 [traducción italiana: “Ritornare alla storia” en: *Il discorso, la storia, la verità*, al cuidado de M. Bertani, Turín, 2001, p. 99] citado en: ESPOSITO, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, op. cit., p. 49.

²³⁶ Ibid., *Historia de la sexualidad, T. I. La voluntad de saber*, op. cit., p. 126, citado en: ESPOSITO, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, op. cit., p. 51.

cosas como el que ahora se encuentra de manera ordinaria en las vidas cotidianas de los seres humanos reducidos a meros cuerpos vivientes.

Es, por tanto, la categoría *vida* la que le permite explotar desde dentro de la racionalidad moderna, las pretensiones de la soberanía y de sus derechos. Pues, la categoría de la historia aparta a la vida del cerco naturalista en tanto que la historia no deben buscarse nudos hechos biológicos y definitivos, que desde el fondo de la naturaleza se impongan a la acción humana, a la historia. Pues la vida en cuanto tal, no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al orden de la historia, pues correría riesgos desastrosas para la humanidad al ontologizarlas o historizarlas por entero, sino que se inscriban en el margen móvil de sus cruces, tensiones y excesos.

2. El misterio inaprensible de la biopolítica

Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aún después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia. En este sentido, quien busca comprender la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas. Así, la visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida digna de ser considerada humana. Por tanto, el objetivo del presente apartado es mostrar la manera en que se ha venido considerando lo que, en la investigación se denomina biopolítica, así como sus principales exponentes y las tendencias reflexivas a las cuales el objeto de estudio se orienta, así también sus presupuestos metodológicos y la racionalidad que la genera. Pues, los análisis sobre biopolítica consideran que el poder, especialmente en Occidente, se basa en el gobierno de una población de la que extrae los mayores beneficios, tanto políticos como económicos, así como la dirección de las diversas subjetividades que se realiza desde una *gubernamentalidad* específica para que se asimilen las ventajas de las formas y maneras específicas en las cuales se ejerce la administración y experiencia de los espacios públicos modernos.

En este sentido, la biopolítica es una forma de racionalidad que pone su confianza en que al potenciar la vida, más sus capacidades que su número, se pueden desarrollar las facultades de conocimiento y, por tal motivo el desarrollo de una ciencia específica, y el ejercicio del poder, con su subsecuente desarrollo de tecnologías que permiten la construcción de uno de los mayores obstáculos que la Modernidad ha dispuesto para bloquear o trucar, de manera sutil y astuta, la dimensión emancipatoria que anida en toda voluntad de ser *uno mismo*²³⁷. De este modo, en la conformación biopolítica de los espacios públicos modernos, título de la presente investigación, el gobierno alcanza su finalidad por la autofundamentación en una ley sin significado²³⁸. Pues una ley sin

²³⁷ FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Trad. Mercedes Allende Salazar, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Col. Pensamiento Contemporáneo #7, Buenos Aires, 1990, pp. 45-94.

²³⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2003, pp. 72-73.

significado pero con vigencia formal es tanto más invasora cuanto que carece de contenido, de ahí es que se realiza paulatina y sutilmente el desplazamiento el ejercicio del poder y control de las acciones al control de la vida biológica como tal, iniciando el proceso mediante el cual, la vida sin más, en su estrato orgánico, va ocupando progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno²³⁹.

Las ventajas económicas que se obtienen del dominio de formas de vida vegetal y animal, gracias al desarrollo de la ingeniería genética, serían un fenómeno secundario respecto al político, puesto que tiene más relación con las tecnologías del biopoder, que con los elementos de la biopolítica. En este caso, frente a la tradicional política de anexión y colonización de territorios, en la actualidad se busca gobernar la voluntad de los ciudadanos, al tiempo que se cultiva su preparación, más que el crecimiento numérico de la población, para adecuarse a las distintas exigencias sistémicas que se requiera. Esto supone una brecha con las concepciones anteriores sobre el ejercicio del gobierno o de la potestad de la soberanía, que hacían del acto de matar, de ejecutar públicamente, una manifestación de su poder, mientras que en el desarrollo del estado moderno Occidental, se establece como criterio de gobernabilidad la administración y dirección de la vida entera, desde sus ritmos de crecimiento, como la fertilidad, la nupcialidad, la natalidad y mortalidad, entre otros muchos, hasta la actividad de cada individuo, tanto en sus horas de trabajo como en las de ocio.

Así, el análisis sobre biopolítica apenas inicia, a pesar de los diversos avistamientos que varios autores han realizado, tales como Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito, la importancia de la presente investigación estriba en establecer una sistematización que permita comprender los fenómenos humanos desde la dimensión biopolítica pero estableciendo un *excesus* humano que permita restaurar y movilizar la memoria de las esperanzas incumplidas y de las injusticias pendientes de resarcimiento, imponiendo una mirada aguda a la biopolítica presente, implacablemente crítica con sus causas y comprometidamente compasiva con sus víctimas.

²³⁹ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novalés, Paidós, Col. Surcos #15, Barcelona, 2005, pp. 337-341.

2.1 Biopolítica: un acercamiento metodológico

Es indudable que los tiempos se han precipitado hacia la conformación de una *nueva* forma de vida, que obliga a pensar desde nuevos referentes de sentido. Por un lado, los problemas planteados por la posmodernidad y las reflexiones sobre el final de la historia, mientras que, por otro, la globalización de la economía y las exigencias de nuevas instancias ordenadoras de la convivencia mundial, refuerzan la necesidad de recuperar el concepto de *política* en un sentido humanizante. Ante la resignación frente a las situaciones inhumanas de vivir que afecta a las mayorías, la realidad política requiere de explicar el espacio público, de sondear y analizar los elementos constitutivos que hicieron posible la formación de los ámbitos de relación moderna. En este sentido, el centro práctico de reflexión política no radica únicamente en los análisis conceptuales, sino privilegiadamente en la *explicitación crítica* de los elementos ideológicos y procesos históricos que median las dinámicas sociales de constitución de sentido, que de antemano se viven, estas dinámicas pretenden legitimar una forma concreta de poder que requieren para su realización, de una manera específica de autocomprensión y subjetividad humanas.

Por ello, iniciando el nuevo siglo es necesario y pertinente analizar las condiciones contemporáneas del pensamiento y los acontecimientos que han determinado las formas de relación humana en los espacios públicos, pues la época moderna ha originado consecuencias significativas que pasan desapercibidas en la vida cotidiana y que son consideradas como *normales* en tiempos de la llamada postmodernidad o transmodernidad. En la sobredimensión de la dinámica de la vida sin más en la esfera pública es donde se establecen estrategias públicas que permitan extender la salud, actividad y productividad de los seres humanos, así como orientar y determinar la conducta individual. De la misma manera se establecen razones para que la función o actividad de los sujetos concretos en la sociedad sea aceptada mayoritariamente entre la población. Por tal motivo, es esencial a toda reflexión filosófica no sólo que se desarrolle metódicamente, sino que esté ubicada en la certeza de su método, pues sus resultados quedan mediados por éste. Así, con un método inicial falso, inadaptado al objeto de estudio, aparta de la realidad misma y conduce al error, de la misma manera, una metodología acertada, adaptada al objeto de estudio del cual

se trata, es la senda (μεθ-οδός) que conduce al núcleo de la cuestión, a su propia especificidad. Sólo cuando la realización del conocimiento se ha cerciorado de la posibilidad y de la correspondencia entre objeto de estudio y método se llega a la autocerteza refleja que exige la validez del conocimiento.

Por tanto, el estudio sobre la biopolítica, como clave interpretativa y productiva en la formación de los espacios públicos, no puede recurrir a resultados efectivos en la investigación de su objeto para que, apelando a ellos, pueda justificar después subsidiariamente su procedimiento metodológico. El “objeto”, pues, de la biopolítica, en cuanto se pueda considerar aquí *objeto* en su más amplio sentido, la implica, le viene dado previamente, de manera que ella no puede justificar su quehacer efectivo, ni siquiera su posibilidad fundamental. Por el contrario, sólo por la mediación de la realización biopolítica es posible considerar que se llega a su objeto algo temáticamente dado, lo que implica algo dado de manera empírica y objetivable. Pero, por otra parte, el pensar desde la biopolítica, es ya de alguna manera metódico en tanto que, en su mera aproximación, capta el objeto y lo transforma en algo dado.

La determinación refleja y crítica del método de la biopolítica coincide con su propia autofundamentación objetiva. Precisamente aquí es donde se presenta un dilema: la pregunta sobre la relación entre la determinación del método y el conocimiento del objeto de estudio. El método en la generación del conocimiento, que tenga pretensiones de validez, no puede determinarse de manera formal y abstracta independiente de su contenido referencial. Antes bien, tiene que proceder del contenido y legitimarse por razón del contenido; es decir, tiene que justificarse como método apropiado a la materia de que se trata partiendo de su objeto. Pero, como lo implica la afirmación anterior, el conocimiento del objeto debe preceder a la determinación del método, por lo que hay que conocer desde el inicio el objeto, para que en él pueda determinarse el método de la ulterior investigación.

Esta exigencia se verifica en el ámbito del conocimiento de las ciencias positivas o empíricas. En ellas, el objeto está previamente dado, ya antes de la utilización de un método específico. Ahí se encuentra ya el objeto con anterioridad y queda ya, desde el inicio,

abierto a un conocimiento precientífico. En este sentido, el dato anterior a la determinación del método es utilizado de norma directiva en la determinación del método para la generación de un conocimiento con mayores garantías de validez, debido a que ya se encuentra metódicamente mediado. Esto pone de manifiesto la relación mutua entre el conocimiento del objeto y la determinación del método; un elemento crece con otro y simultáneamente lo requiere. Pero, de tal manera, que la primera norma, previa a este proceso, es la administración de la vida misma, reducida a su mero sustrato biológico, a través de la conformación misma del espacio público, que viene dado como primero, y que se encuentra de manera evidente desde el inicio de la investigación, por lo que es posible una determinación del método a la biopolítica y se haga también posible un conocimiento metódicamente científico del objeto

2.1.1 El objeto de la biopolítica

La historia de la humanidad confirma que el mundo es un lugar en donde hay cosas peores que la muerte; pues, no sólo se construyen historias de civilización y progreso, sino también se han cimentado ámbitos de marginación y exclusión entre los pueblos e individuos. En este sentido, el punto de partida de esta delimitación metodológica, tiene como centro la experiencia histórica de la Modernidad donde el ser humano se encierra sobre sí mismo y se aliena del mundo²⁴⁰. Esta alienación se muestra en la privación para ciertos grupos humanos de su lugar en el mundo y desnuda exposición a las exigencias de la vida sin más, considerando como vida humana a la mera lucha por la supervivencia; es decir, si la vida humana se reduce a la mera vida animal viviente, se podrá la actividad política aliarse con las dinámicas de la estructura orgánica de la vida, entendida ahora como ζοῦν (zoé), como vida exclusivamente biológica, con el propósito de administrarla, gestionarla y normalizarla.

Esta constitución estratégica de la modernidad se establece como un *excessus de la modernidad* que busca trascender los límites de *lo humano* transformando la capacidad

²⁴⁰ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Col. Surcos, Paidós, Barcelona, 1998, p. 283.

activa del hombre en actividad productiva, primero, y en una actividad orientada a mantener la vida sin más, segundo. En este sentido, la vida dedicada a la supervivencia es dominada por el conformismo que orienta el comportamiento socialmente sostenible, desde un lenguaje políticamente correcto, permitiendo que los hombres se comporten dentro de los límites establecidos por la sociedad, reduciendo significativamente la capacidad espontánea del ser humano. Así, las personas, sociedades e instituciones están implicadas en la conformación de espacios públicos donde se reduce al ser humano a mero cuerpo viviente, devolviendo así la *βίος* a la *ζοῆ* (bíos a la zoé)²⁴¹. Este proceso conduce a que la estructura biológica del ser humano ocupe progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno; es decir, el arribo de la *vida sin más* se establece como la actividad propiamente política, así como el conjunto de condiciones que permitieron la transformación y la decadencia del espacio público en las sociedades modernas.

Además, la politización de la nuda vida como tal constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad que marca una transformación radical en las categorías político-filosóficas del pensamiento. Pues, la estructuración biopolítica de la modernidad tiene como corolario el establecimiento de una cultura biopolítica cuyos objetos de saber y sujetos de control se refieren, no sólo a las distintas formas de experiencia individuales que constituyen el sujeto, sino en establecer estrategias de natalidad, moralidad, longevidad en tanto que son concebidos como *problemas* a resolver racional y técnicamente en el contexto de la sociedad. Así, gestionar la vida y los procesos biológicos del hombre, en tanto especie, son estrategias que permiten asegurar la normalización humana. Por tanto, se puede afirmar que las sociedades actuales hacen de sus políticas de bienestar, estrategias de normalización normativas ya que, al preocuparse por la salud o la prosperidad de los ciudadanos, intervienen activamente en las condiciones de vida de los mismos, formando y educando sus conductas. Con ello se opera una progresiva sustitución de la acción espontánea y libre por la conducta normalizada y estereotipada.

²⁴¹ Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que actualmente se entiende por *vida*, sino que utilizaban dos términos semántica y morfológicamente distintos: *ζοῆ* que expresaba el hecho de vivir, común a todos los seres vivos, tanto a los animales, a los hombres como a los dioses, y *βίος*, que se utilizaba para determinar la manera de vivir propia de un individuo o grupo. Cfr. AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 9-23.

En este sentido, si la política parece sufrir hoy un eclipse duradero, este hecho se debe a que ha omitido medirse con este acontecimiento fundacional de la modernidad. Así, los *enigmas*, que en los inicios de la modernidad ha propuesto la razón histórica y que siguen siendo actuales, sólo podrían resolverse en el ámbito en que se forjaron, a saber: en ámbitos públicos contruidos en clave de la biopolítica. Únicamente desde un horizonte biopolítico se podrá valorar, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna, y que se han ido difuminando progresivamente, hasta centrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonadas definitivamente o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido por ese mismo horizonte o, en su defecto, inventar nuevas categorías que permitan establecer alternativas políticas incluyentes de la pluralidad humana y respetuosas de su espontaneidad.

Por otro lado, la biopolítica ha develado distintas *estrategias públicas* por medio de las cuales el Estado asume e integra en su seno el cuidado de la vida *natural* de los individuos. De la misma forma, muestra el uso de diversas *tecnologías del yo* a través de las cuales se efectúa el proceso de construcción de la subjetividad que conduce al ser humano a vincular la propia identidad y la propia conciencia a un poder de control externo. Tanto las estrategias políticas como las tecnologías del yo se entrelazan en muchos puntos y remiten a un centro común donde el Estado Occidental Moderno ha integrado, en una medida sin precedentes, técnicas de individualización subjetivas y procedimientos de totalización objetivos, manifestando un doble vínculo político, constituido por la individualización y por la simultánea totalización de las estructuras de poder moderno. Desde esta situación, la relación de los hechos se ha vuelto abismal; pues, el espacio al que se accede es una oscuridad en donde no hay naciones, ni comunidades, sino personas aisladas que no consideran importante y significativo los proyectos, ilusiones, esperanzas y narraciones que realizan los otros distintos. Así, la misma biopolítica oculta un punto en el que confluyen el modelo jurídico y el modelo biopolítico del poder, cuyo posible resultado consistiría en que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en los espacios públicos, lo que constituye el núcleo originario donde la exclusión y excepción son las reglas que establecen la *conditio per quam* de la política moderna.

El hecho de que la nuda vida se convierta como tal en objeto de cálculos, estrategias y previsiones del Estado permite evidenciar el paralelo en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida, de la necesidad, la cual se encontraba situada en el margen del ordenamiento jurídico, va coincidiendo, de manera progresiva, con el espacio político, con el espacio de la libertad e identidad del ser humano. Esta coincidencia no es por sí misma tranquilizadora. La progresiva consideración del hombre como objeto del control disciplinario, la reducción del ser humano a su mera estructura biológica, la progresiva constitución de un pueblo como sujeto del poder, la aglomeración masificada de los consumidores, gracias al empuje del concepto *libertad*, siguen su marcha imparable cuyas directrices convergen en el hecho de que se pone en juego la vida del ser humano, construyendo desde ahí, una “humanidad” desde la biopolítica.

Además, la biopolítica implica la centralidad del cuerpo que, a su vez, requiere de estrategias de supervivencia para garantizar la dinámica de la propia vida sin más. De esta manera, la fuerza y la violencia, el estado de excepción y la marginación, así como la indefensión constante ante un proceso que, cíclica y necesariamente, va formando espacios de agrupación aislada, donde los sujetos son vinculados por el mero hecho de ser vivientes desde un aparato sistémico cuyo centro se desvanece. Así, la vida se establece desde la mera lucha por la supervivencia, vida administrada, pero no inventada, es el lugar donde la excelencia auténtica ya no es posible porque lo que prevalece es la conducta estandarizada por el buen comportamiento social. En una sociedad que se estructura desde la biopolítica, lo que hace predominar y afirmar como valor supremo a la vida de la especie, ante la cómplice y silenciosa actitud de la cultura occidental, ante la frialdad de la masificación homologadora y el horror del consumo ilimitado, se establece la *experiencia*, en cuanto trato continuado con la esfera de los asuntos humanos, la forma privilegiada que permitirá la vida del hombre particular y concreto establecer sus opciones fundamentales “al igual que alguien se mantiene encima de una nave trepándose a lo alto de un mástil que se está derrumbando. Pero desde allí, tiene la oportunidad de dar una señal para su rescate”²⁴².

²⁴² BENJAMIN, Walter, “Correspondencia con Gerhard Scholem: 17 de abril de 1931”, citado en Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad: Walter Benjamin 1982-1940*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 180.

2.1.2 Acercamiento metodológico

Distintas reflexiones sobre la biopolítica mantienen que el poder en Occidente, se basa en el gobierno de una población de la que extrae los mayores beneficios, tanto políticos como económicos, y en la dirección de la conciencia de los individuos para que comprendan las ventajas de esta administración. Por tanto, la clave biopolítica se esfuerza por incrementar la productividad de los sujetos como la aceptación de los principios que sostiene el gobierno. En este sentido, la biopolítica no sólo son estrategias de gobierno, formas de dominio público voluntarios, sino especialmente es una *forma específica de racionalidad* que confía en que al potenciar la vida, se pueden desarrollar las facultades de conocimiento (ciencia) y poder (tecnologías). En este sentido, la racionalidad política tiene más relación con las tecnologías del biopoder que con los instrumentos de la biopolítica, pues frente a la tradicional política de anexión y colonización de territorios, en el momento presente el objetivo es conquistar la voluntad de los gobernados, al tiempo que se cultiva su preparación, más que su crecimiento numérico. Lo anterior supone la ruptura con las concepciones anteriores que concedían al acto de matar, de ejecutar públicamente, la manifestación suprema del soberano; en otros términos, con la racionalidad biopolítica se abandona la conquista y colonización de nuevos territorios como la máxima aspiración de un Estado.

En este sentido, desde el siglo XVIII se busca gobernar la vida entera, desde sus ritmos de crecimiento (fertilidad, natalidad, mortalidad) hasta la actividad de cada uno de los sujetos que integran la sociedad, tanto en sus horas de vigilancia, como es en el caso del trabajo, como en sus momentos de ocio. Es a finales de ese siglo cuando las ciencias humanas van elaborando el constructo del *hombre moderno* -que define modos de sentir, padecer, pensar y actuar en los que actualmente la humanidad no se reconoce- pues el principio de soberanía se va transformando de manera paulatina. Si hasta el siglo XVIII el soberano no podía, en defensa de sus poderes, disponer de la vida hasta aniquilarla, la complejidad de la vida social moderna obliga a invertir el principio en otro: *hacer vivir o*

*dejar morir*²⁴³. Este principio se sustenta en una tecnología no disciplinaria del poder que se aplica a la vida de los individuos, como miembros de una población o cuerpo político y la experiencia de su propio cuerpo que son, en última instancia, cuerpos dóciles²⁴⁴.

La biopolítica nace cuando la sociedad surgida del capitalismo industrial ha madurado, depurado sus mecanismos de gobierno y descubierto que el trabajo es la nueva *riqueza de las naciones*, especialmente un trabajo que requiere de cualificación. Esta perspectiva crítica sobre la biopolítica permite sospechar sobre la intención con la que se conceden los derechos y la voluntad de las estrategias del Estado, pues la misma historia ha mostrado sus consecuencias donde los distintos genocidios son sus aspectos más amargos, pero no es su única característica, pues el objetivo del gobierno no es destruir sino crear, construir, desarrollar. La perspectiva biopolítica se vuelca en el estudio de las razones profundas de todo lo que no aparece en los distintos programas públicos que se presentan a la ciudadanía, cuando se le motiva a apoyar las decisiones del gobierno. Se silencian, sea por su inmoralidad o por su ignorancia y velación. Por eso, la reflexión metodológica sobre la biopolítica busca escudriñar los mecanismos por los que el Estado, administrando la vida, acrecienta su potencia y recursos y los utiliza para fortalecer la población que gobierna. Desde esta perspectiva, la vida ha dejado de ser resultado del azar, de la donación de la divinidad, para transformarse en una consecuencia de la intervención política y, por ello, es puesta en juego en la práctica cotidiana del poder. Lo anterior supone un acercamiento entre la Filosofía y las Ciencias Sociales, puesto que no se puede desarrollar sin una colaboración entre enfoques. La filosofía necesita conocer los acontecimientos concretos para tener la seguridad de que su reflexión no sea una construcción fantástica sobre la realidad, a modo de una desconfianza radicalizada sin pruebas; mientras que las Ciencias Sociales requieren de la Filosofía para dar unidad a lo que, a primera vista, se pretende disperso, inconexo por lo que resulta difícil de comprender si no es integrado en un horizonte teórico que le ofrezca sentido.

²⁴³ “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y *además* capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”. FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 17. Las cursivas son mías.

²⁴⁴ Para la comprensión biopolítica de la modernidad del siglo XVIII resultan fundamentales las investigaciones realizadas por Andrea Cavalletti en su texto, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, *op.*, *cit.*

Tal situación requiere también de novedades metodológicas que pueden presentarse a modo de asociaciones metafísicas libres sin vínculos racionales ni imaginativos, pero impregnados de una conexión lógica que facilitarán la comprensión de la racionalidad biopolítica²⁴⁵. Lo que se busca esclarecer, más que una metodología específica, es el modo en el que la racionalidad misma se desenvuelva, así como una forma de comprensión específica que se desarrolla en un diálogo interior sin término alguno en el que a menudo se continúan caminos sin salidas y, en otros momentos, el propio discurso intelectual y filosófico toma caminos inesperados. Es decir, la metodología (*met-odo-logía*) que se presenta no busca lograr certezas inductivas o deductivas, sino que se establece como una tentativa exploratoria del pensamiento que se interna a través de las categorías tradicionales de la teoría política.

Lo anterior no excluye al método, por el contrario; incorpora una metodología abierta cuyo punto de partida sea la *experiencia*, tanto la experiencia personal de encuentro con los demás en un mundo común compartido, así como las experiencias políticas, puesto que el propio pensamiento se desarrolla con el encuentro del ser humano con los incidentes de la experiencia viva, y a la misma vida relacional debe permanecer anclada. No es posible considerar una metodología que busca permanecer independiente del objeto a examinar, pues toda interpretación que emane desde fuera del objeto de estudio, en este caso, la esfera política, se aliena del mundo en el cual se encuentra y pierde la posibilidad de ubicarse *desde* la misma zona en la cual se generan los problemas. La biopolítica pone de manifiesto la vinculación de su planteamiento a una comprensión más vivencial de la metodología donde las fronteras entre la literatura, la historia, la sociología y la filosofía, no se presentan de una manera nítida y definida por lo que se admite no sólo un enfoque multidisciplinar, sino especialmente un pluralismo metodológico que permita conciliar la red de conceptos y circunstancias que se estructuran en clave biopolítica. En este sentido, el método que se pretende utilizar en la investigación se orienta a esparcir una *fermenta cognitionis*, es decir, no tener por objeto comunicar conclusiones, sino estimular a otros a la construcción de su propio pensamiento.

²⁴⁵ JAHANBEGLOO, R., *Conversations with Isaiah Berlin*, P. Halba Published, 1992, p. 80.

2.1.3 La comprensión del fenómeno *biopolítico*

En la segunda mitad del siglo XX el positivismo era el paradigma dominante en la reflexión política. Ésta se caracterizaba por la separación lógica entre hechos y valores, entre teoría y praxis, y por la aplicación del método verificacionista que garantizaba la neutralidad axiológica del estudioso; es decir, la reflexión política debería ser fundamentalmente descriptiva. Una década después se produce el giro normativo en la ciencia política y se reconoce la pluralidad metodológica, propiciada por las reflexiones de Rawls, en donde se enfocaba la reflexión política en el análisis de la naturaleza y estructura del gobierno; es decir, la reflexión política tenía por objeto privilegiado a las cuestiones producidas por las relaciones de gobierno²⁴⁶. Otras de las metodologías del siglo XX es la *behaviorista* que consideraba como objeto o unidad de análisis el comportamiento o la conducta de los individuos y grupos sociales, en lugar del análisis de los acontecimientos, estructuras o instituciones. En la base de esta postura metodológica se encuentra el supuesto de estimar los fenómenos políticos como procesos en los que tienen lugar las acciones humanas, en segundo lugar, sitúan la teoría e investigación políticas en un marco de referencia común con el de la sociología, la psicología social y la antropología cultural; en tercer término acentúan la interdependencia entre teoría e investigación, es decir, las cuestiones teóricas se deben plantear en términos operativos para los fines de la investigación empírica; por último, aplican métodos precisos de análisis a los problemas del comportamiento político, a través de métodos cuantitativos y estadísticos²⁴⁷.

En última instancia la metodología política se encuentra determinada por la unidad metodológica de la ciencia, donde la ciencia empírica verificable es el modelo a emular;

²⁴⁶ RAWLS, J., *Una teoría de la justicia*, Trad. M. Dolores González, Fondo de cultura Económica, México, 1978.

²⁴⁷ HELD, David, "Introduction", en *Political theory today*, Polity, 1991, p. 3; EASTON, D., *A framework for political analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1965; EULAU, H., *The behavioral persuasion in politics*, Random House, New York, 1963; DAHL, R., *Modern political analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963; ALMOND, G., P., y VERBA, S., *the civic culture: political attitudes and democracy in five nations*, Princeton University Press, Princeton, 1963; MURILLO FERROL, F., *Estudios de sociología política*, Tecnos, Madrid, 1972, p. 24; GUNNELL, J. G., *Between philosophy and politics*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1986, p. 23; ADORNO, Th., W., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973, p. 85; BERNSTEIN, R., *The restructuring of social and political theory*, Blackwell, Oxford, 1976, p. 32.

pues el verdadero conocimiento requiere generalización y el núcleo de la explicación científica consiste en la organización teórica de los hechos ontológica y cognoscitivamente autónomos; es decir, los hechos son dados a la experiencia inmediata y se encuentran a la base de las generalizaciones sometidas a prueba. Ante tal situación metodológica, las cuestiones normativas son consideradas dentro de los valores, a modo de deseos y respuestas emocionales y, por tanto, no podrían ser examinadas desde una racionalidad rigurosa. Ante tal situación no se apela a la aceptación universal de las premisas que puedan surgir de la reflexión y análisis crítico sobre la realidad biopolítica, sino a la *eficacia práctica* que tales reflexiones pueden tener, pues la habilidad para establecer criterios de juicio ante la realidad no para orientar el pensamiento sino para ayudar a distinguir entre ilusión y realidad, lo falso de lo verdadero, y facilitar una orientación para la realización efectiva del trato interhumano y para la realización de una eficacia práctica que conduce la vida entre los hombres.

Lo anterior ha sido posible por tres diferentes orientaciones que han contribuido a cambiar el panorama naturalista de las ciencias sociales: en primer lugar, las aportaciones de la filosofía analítica y especialmente del *giro lingüístico* desarrollado especialmente por Wittgenstein y Austin. En esta misma dirección la obra de Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, jugaría un papel fundamental en la transformación de la ciencia; en segundo lugar, la fenomenología, de la mano de Husserl, especialmente la fenomenología social de Alfred Schutz; por último, las contribuciones de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, centrada en Horkheimer, Adorno y Marcuse²⁴⁸. En última instancia, comprender la biopolítica como una conducta uniforme, supone una amenaza para la existencia de la política misma y una administración domesticada de la misma, de tal manera que los recursos epistémicos y metodológicos que busca comprender y explicar las acciones humanas, que no se inscriban en comportamientos cotidianos y que resultan ineficaces e insuficientes. Esta crisis *de comprensión* frente a los acontecimientos marcados por la biopolítica se hace frente desde la hermenéutica, la teoría crítica y la genealogía conceptual

²⁴⁸ VON BEYME, K., *Teorías políticas contemporáneas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, p. 77; BERNSTEIN, R., *The restructuring of social and political theory*, *op. cit.*; WOLIN, S., "Political theory as a vocation" en *The American political science review*, Vol. 63, 1969, p. 1062; HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975.

privilegiando el potencial comprensivo del pensamiento humano. Pues ya en el artículo de Theodor Abel, *The operation called verstehen*²⁴⁹, la comprensión aparece como una ayuda heurística en las exploraciones preliminares de un tema, pero no como un método de verificación válido. El problema de la comprensión en las Ciencias Sociales ya se vislumbraba con las reflexiones de Dilthey sobre la distinción entre *comprensión (verstehen)* y *explicación (erklärung)*; desde tal herencia comprensiva, aquí se establece (la comprensión) como un modo de conocimiento diferente de la explicación causal, no en tanto actitud teóricamente necesaria frente a un área concreta de temas, sino como una forma de *situarse* en un mundo donde la banalización de la existencia humana es posible. Ya que en el proceso impersonal de la biopolítica parece que se busca construir una humanidad superflua. Sólo si se diluye a un individuo a su desnudo sustrato biológico, a su desnuda biología, a un haz de reacciones, y se diluye o aniquila todo atisbo de espontaneidad, se podrá estar en condiciones no sólo de matar sino de deshumanizar a la muerte misma. Volver superfluos a los seres humanos equivale a erradicar las condiciones mismas que hacen posible a la humanidad, pues socava la pluralidad, la espontaneidad, la individualidad y la posibilidad de establecer nuevas alternativas de significado. Así, la biopolítica trata de transformar la mismas condiciones de la humanidad, rediseñarla, fabricar algo que no existe.

Por lo anterior se apela a la comprensión de la biopolítica en tanto acontecimiento, pues su dinámica lo presenta con una novedad radical que trastoca y pone en entredicho las categorías políticas actuales. Pues cada una de las dinámicas biopolíticas no tienen precedentes en la historia de la civilización. Esta continua ruptura con la continuidad de la historia obliga a adoptar un punto de vista constantemente renovado que permita comprender cómo es posible pensar en tiempos de la banalización de la humanidad.

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el *shock* de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga

²⁴⁹ ABEL, T., "The operation called verstehen" en *The American journal of sociology*, Núm. 54, 1948. Se encuentra una reedición de DALLMAYR, F., y McCarthy, T., (Eds.) *Understanding and social inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977, pp. 81-91; HOROWITZ, I., (Ed.) *Historia y elementos de sociología del conocimiento*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere²⁵⁰.

Con lo anterior no se afirma que la biopolítica sea totalitaria, sino que forma parte de la presencia en el siglo XX de regímenes fundados en la sistematización de una lógica de la banalización, lo cual constituye un punto de *no retorno* en la reflexión política. Este acontecimiento de la biopolítica exige la comprensión y el ejercicio del juicio individual en la ausencia de un fundamento estable; es una especie de comprender lo *incomprensible* por la novedad impensada de la biopolítica. Para comprender lo *impensable*, lo *incomprensible* no basta con realizar una genealogía de las estrategias de banalización humana, ni sólo detectarla anticipadamente en la lógica de los tiempos que corren, sino también partir de la memoria de lo ocurrido. Por tal motivo el recurso a la memoria se establece en la encrucijada de la tensión entre lo que se pudo y puede conocer, por un lado, y lo que tuvo lugar y se escapó al conocimiento por otro; además, la memoria tiene como punto de partida la singularidad impensada. El recurso anamnético surge entre el abismo que existe entre el conocimiento e *incomprensión*. Pues no basta con apropiarse del conocimiento, sino de dar sentido a lo acontecido para poder encontrar una cierta reconciliación con un mundo en el que todo es posible. Este ejercicio anamnético se establece en el centro mismo de la comprensión a modo de la orientación vigilante privilegiada que el ser humano tiene en el mundo, ya que la memoria realiza un ejercicio incesante que busca instalar un nuevo comienzo en el mundo²⁵¹.

La capacidad comprensiva y anamnética del ser humano incluye la posibilidad de la autorrealización actual y real del ser humano concreto, autorrealización que constituye el punto de partida decisivo. A lo que hay que añadir que no se trata sólo de captar y describir fenomenológica, analítica y hermenéuticamente aquello que se presenta a una visión inmediata, en la estructura del lenguaje o en los distintos horizontes de comprensión, pues el padecer atemático de la biopolítica nunca se da implícitamente a sí mismo de manera inmediata, sino que tiene que *mediarse* a través del recurso anamnético y del potencial

²⁵⁰ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998, p. 10.

²⁵¹ *Ibid.*, *La condición humana*, op. cit.

comprendivo a las condiciones de inmediatez en donde se realiza de manera efectiva la vida del ser humano. Con todo, si el conocimiento de las estrategias biopolíticas tiene que ponerse de manifiesto a través de la mediación, que se realiza entre el recuerdo de las injusticias ocurridas y la complicada tarea, constante y abierta, del diálogo sincero consigo mismo y con los demás, ese saber es posible solamente en una realización del pensamiento mediador que transforma en explícito el saber acerca la biopolítica vivida atemáticamente. Con lo anterior no se diluye la experiencia de vida de los seres humanos, sino que se devela el proceso de *inhumanización* a la que se encuentra sometido voluntariamente, partiendo de su propia experiencia, como condición necesaria, pero que se investigará en su constitución política y filosófica; así, la investigación no se reduce a la inmediatez de la práctica biopolítica, sino que se explicita para que se estructure en una inmediatez temática, captada, reflexiva. Este método queda constituido conforme a la mediación sobre la experiencia, que ofrece un conocimiento inmediato y atemático, para convertirlo en temático y con validez de carácter científico.

Así pues, no se trata de manifestar o probar algo propiamente nuevo, del todo desconocido, pero sí que se renueva constantemente. Se trata, por el contrario, de alcanzar en el saber explícito la deshumanización padecida atemáticamente, pero todavía no comprendida explícitamente. Con ello, se ofrece la posibilidad de investigar la biopolítica como medio de reflexión sobre la autorrealización humana.

2.2 El estado del arte: un análisis de la cuestión

El ingreso de la ζῷέ (zóe) en la esfera de la polis permitió la politización de la vida como tal. Esto es el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías políticas y filosóficas del pensamiento clásico y moderno. Incluso, si la política parece sufrir un oscurecimiento agudo, se debe a que ha omitido medirse con este acontecimiento fundacional de la modernidad. En este sentido, el misterio que nuestro siglo ha propuesto a la razón histórica y que siguen siendo actuales, como las distintas experiencias totalitarias y de genocidio, sólo podrán resolverse en el

ámbito de la biopolítica que las hizo posible. Únicamente en la comprensión del horizonte biopolítico se podrá decidir, con el rigor necesario, si las categorías sobre las que se han fundado los espacios públicos modernos, y con ellos la concomitante política, y que se han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonados definitivamente o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido en el mismo horizonte biopolítico. Por tal motivo, el presente apartado tiene como principal objetivo establecer las principales orientaciones que el tema ha venido desarrollando, con la finalidad de mostrar las diferencias y perspectivas, así como la necesidad de reflexionar en orden a una explicitación de los mecanismos, principios y consecuencias de la aplicación biopolítica en las sociedades contemporáneas.

Ahora bien, interrogarse temáticamente sobre la relación entre la vida sin más 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 ostracismo y ocultamiento y, a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica. Por tal razón, en el presente apartado se presentará el estado del arte de la biopolítica, pero no sólo desde el curso dictado por Michel Foucault en el *Collège de France* entre enero y abril de 1979²⁵², sino también considerando los distintos esfuerzos realizados de manera previa a Foucault, como los realizados por Arendt y Lévinas, así como las reflexiones realizadas por Esposito, Agamben, A. Negri y M. Hardt, entre otros pensadores como A. Heller y, últimamente, Javier Ugarte.

2.2.1 Aproximaciones atemáticas sobre biopolítica

Las presentes reflexiones no tienen como punto de referencia la metodología de la *Dialéctica de la Ilustración*, aunque tiene un valor importante en las críticas que se pueden desprender sobre el tema anunciado en el párrafo su certeza se encuentra, en última

²⁵² FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007, 401 pp.

instancia, motivada por la razón de talante ilustrado, que pese a sus excesos es capaz de redimirse por su talante autocrítico; tampoco tiene como punto de partida en una *indiferencia filosófica*, a la que es dado cierto pensamiento contemporáneo cuyo goce le está ofrecido por el fracaso de la razón, cuyo síntesis se manifiesta en la celebración de la muerte del sujeto (metafísico), del fin de la historia y de la filosofía; tampoco estas consideraciones tienen su punto de arranque en una inclinación antimoderna. El punto de partida de estos argumentos es muy sencillo: busca desanudar la trabazón en la cual se encuentra subordinada la política de la Historia. Esta pretensión no se encuentra orientada al pesimismo político, social o antropológico, sino se encuentra anclada en la esperanza y redención como categorías histórico-políticas que tienen como telón de fondo la posibilidad efectiva del rescate en cada resquicio del tiempo, abierto a la posibilidad radical de la novedad.

Ahora bien, una rápida revisión a la historia de las ideas (occidentales) permitirá dramatizar la crisis contemporánea en la cual se encuentra sumida las formas de relación humana, tanto en la esfera pública como en la privada. Nietzsche, Weber y Heidegger, entre otros muchos, han denunciado el agotamiento del modelo de filosofar. Aún más, la certeza generalizada de que los valores de la Ilustración han fracasado, de que se manifiesta una actitud engreída de la razón considerar el orden humano, así como las formas de manifestación humana muestran el desconsuelo de un mundo donde no sólo Dios, sino con también el mismo hombre habían muerto forman parte de los argumentos nihilistas. Sin embargo, considerar frívolamente al nihilismo es un exceso *inhumano*. Pues mientras los filósofos de oficio disfrutaban de sus éxitos de laboratorio académicos, otros analistas de la realidad activan la señal de alarma; mientras muchas orientaciones filosóficas eruditas celebran el triunfo del *logos*, el mito se apodera de las forma de comprensión y relación cotidiana estableciendo la banalidad como punto de partida de la acción humana; además, mientras que la razón misma ha elaborado teorías del mito como su guardián y protector, la experiencia cotidiana se construye desde la injusticia naturalizada, como expresión y escucha sobre las injusticias vividas y escucha de silencios por injusticias no pronunciadas. Pues, “en la medida en que la justicia se revela como contenido de la experiencia, en esa misma manera aparece la justicia como la alternativa de la biopolítica, es decir, a un

tratamiento del hombre no como sujeto de la justicia y, por tanto, de injusticias, sino como «nuda vida». [...] La «existencia justa» empieza reconociendo al hombre la modesta capacidad de ser sujeto de injusticias»²⁵³.

Dicho lo anterior, es necesario considerar de qué manera es posible *avisar* un fenómeno político cuando no están dadas las condiciones materiales para su consideración. Pues sólo es posible preguntarse por un acontecimiento cuando todavía no se conoce, ya que en caso contrario la pregunta está superada por el saber, lo que se pregunta no es ya cuestionable y, la pregunta misma, ya no es posible. Pero con todo ello sólo se puede preguntar si se conoce por lo que se pregunta; de lo contrario la pregunta carece todavía de orientación, no es interrogable y, por tanto, no es posible. Por tal motivo, la pregunta por el acontecimiento no manifiesto contiene dos elementos: la cuestionabilidad e interrogabilidad²⁵⁴. Estos dos elementos se basan en la dualidad de saber y no saber, que preceden a la pregunta como condiciones por las cuales se general la misma cuestión. Este no es un saber pleno que comprende ya exhaustivamente lo preguntado y, con ello, comprende y supera la pregunta, ni tampoco un vacío no saber por el cual lo preguntado resulta completamente desconocido. La unidad del saber y no saber trata, más bien, de un no saber que sabe o de un saber que no sabe, para el cual lo característico de lo preguntado resulta ya conocido de una manera general indeterminada, pero que todavía no la ha comprendido en su particularidad más específica²⁵⁵. Avistar un acontecimiento que todavía no se realiza, pero que se barrunta de alguna manera implica necesariamente un no saber que sabe, el cual conociendo su no saber trasciende los límites de lo que sabe, anticipa más

²⁵³ REYES MATE, Manuel, texto inédito presentado en el Seminario “La filosofía después del holocausto”, Madrid, Junio, 2000, citado en María Teresa de la Garza, “Tiempo y memoria en Walter Benjamin” en Dominik Finkelde, *et. al.*, (Coords.) *Topografías de la modernidad: el pensamiento de Walter Benjamin*, UNAM/Universidad Iberoamericana/Göethe Institut Mexiko, México, 2007, p. 181.

²⁵⁴ RANHER, Karl, *Geist in welt: zur metaphysik der endlichen erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München, 1957, p. 71. Versión española. RAHNER, Karl, *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona, 1963, p. 73. En esta obra señala que la interrogación es en la existencia humana “aquel *factum*, que se resiste en absoluto a ser sustituido por otro, a ser reducido a otro *factum* y a ser así desenmascarado como derivado y provisional”. Mientras que la cuestionabilidad es “de pronto el único « tener que... » la única necesidad, lo único incuestionable a lo que el hombre se ve atado, el círculo único en el que el preguntar del hombre se ve prisionero, la única aprioridad por la que es arrastrado. El hombre pregunta necesariamente.”

²⁵⁵ Saber y no saber no se encuentran contiguos el uno del otro, porque daría como resultado un saber limitado por el no saber, pero no una pregunta, cuando menos general; tampoco el saber y no saber se encuentran en una penetración mutua, porque también resultaría un saber limitado por el no saber y no una pregunta sobre el acontecimiento específico.

allá de lo sabido, lo no sabido, y alcanza a éste contenido desconocido, presabiéndolo. De semejante no saber que sabe, procede el querer saber y de este querer saber procede la pregunta específica que requiere una tematización de lo preguntado.

Así, en todo avistamiento está contenido algo incuestionable. Sólo es posible avistar algo si un saber le precede y toma parte en el preguntar. Esta inquietud, que genera el no saber y promueve el querer saber, establecen los criterios del juicio del cual proceden preguntas ulteriores en las que se pone temáticamente el no saber atemático puesto en el juicio. Con todo, es necesario considerar que en la pregunta fundamental por el acontecimiento específico no se pone en tela de juicio los contenidos implícitos, sino que éstos son los presupuestos. Así la cuestionabilidad de lo preguntado pone a éste en tela de juicio y barrena en él, por la fórmula de lo preguntado, constituida por el contenido atemático que permite la realización del preguntar y que ya no puede ponerse en duda. Sin embargo, parece todavía posible de que el contenido atemático o implícito que permite la pregunta experimente una corrección por medio de la respuesta a la pregunta, pero cabe señalar que esta posibilidad de corregir no es posible en los contenidos implícitos en la pregunta, sino del saber explícito y tematizado posteriormente como contenido específico de la respuesta dada a la pregunta por el acontecimiento específico que motiva a su clarificación.

Hasta ahora se ha mostrado la posibilidad efectiva de explicitar lo atemático, de barruntar lo que todavía no se realiza de manera efectiva, sin que por ello resulte producto de una reflexión enfermiza y pesimista, sino de la capacidad analítica de quien, en el seno de una cultura del olvido, sabe utilizar las herramientas epistémicas, privilegiando la memoria, como acceso a la realidad no realizada. Por tal motivo, en lo siguiente se reflexionará sobre la posibilidad de avisar específicamente una realidad biopolítica, cuando no se tenían los presupuestos, ni determinaciones sobre esta realidad en particular, pero sí la posibilidad de *leer* su tiempo como cargado de esa posibilidad y detectar en los valores *positivos* de su tiempo los signos letales que se han venido realizando en formas

terroríficamente banales tales como el carácter perverso de la técnica, la destrucción del sujeto, la administración de las subjetividades y el carácter policial de la política²⁵⁶.

Por lo anterior, la pregunta por las condiciones que hicieron posible la biopolítica parece que, en tanto interrogante particular, está condicionada por los presupuestos *epistemológicos* de su justificación, pues mientras no se alcancen los supuestos, no se habrá probado la justificación de tal pregunta. En este sentido, el avistamiento acertado sobre las estrategias biopolíticas supone, ya de varias maneras, un saber. Pues, para poder inquirir sobre una realidad específica, se tiene que saber, por lo menos de forma general e indeterminada, qué es o quiere ser en absoluto la biopolítica, por lo que se requiere, aunque sea vagamente, un preconcepto que oriente las respuestas tentativas. En la pregunta entra todo lo que se ha oído y leído anteriormente sobre el tema en cuestión, lo que se sabe con respecto a la historia y al contenido de las distintas concepciones sobre la política, la humanidad y las formas en que se ejerce el gobierno. Todo lo que ya se sabe sobre la realidad social, la historia, la cultura, el destino de los individuos, la vida cotidiana o las tendencias del sistema económico constituye el trasfondo y punto de partida acertado que permite la entrada en la pregunta misma dándole dirección, sostenida en la firme convicción de la complicidad existente entre la cultura occidental y la barbarie que hace posible la catástrofe y la desesperanza por mor de los que carecen de ella.

Por consiguiente, la validez de la pregunta dependerá de que sólo se tome como punto de partida de una pregunta ulterior cuya justificación y validez ya esté probada por la organización societal atomizada y desclasada, que a consecuencias de las sucesivas crisis, perdieron su lugar en el lugar social y que, en consecuencia, los seres humanos experimentan su existencia individual como siendo del todo irrelevante y superflua en el interior de la sociedad. En este sentido, quien avizore la revelación de que el mundo oficial, la propia sociedad burguesa de la moral humanitaria y el progreso colectivo, era en realidad un puro artificio que enmascaraba el completo desprecio por las vidas ordinarias de quienes no registraban un elemento significativo en la constitución del Estado-nación como

²⁵⁶ REYES MATE, Manuel, “«Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamin y Kafka” en REYES MATE, Manuel (Ed.), *La filosofía después del holocausto*, Rio Piedras, Barcelona, 2002, p. 78.

integración y como exigencia bajo el amparo de la ley de los distintos grupos de población, que no proporciona ningún marco estable de convivencia²⁵⁷. Baste por ahora, esta justificación para validar que la pregunta que se ha constituido al comienzo de la consideración biopolítica, la cual se justifica y fundamenta a sí misma al mediarse en su posibilidad y necesidad como producto de la racionalidad Occidental.

2.2.2 Benjamin y Rosenzweig

Parece que el mundo contemporáneo tiene una capacidad para actuar como si ninguna barbarie se hubiese realizado. Por tal hecho generalizado, cabe sospechar sobre la forma de comprender o explicar la crueldad que la misma historia ha dado testimonio. Por ello, remitirse a la capacidad analítica de quienes, aún en el seno de una cultura del olvido, supieron utilizar la frágil capacidad reveladora de trágicos acontecimientos políticos alertan sobre la violencia en la que está fundada la política actual y el tipo que ésta ejerce para mantenerla.

Para Walter Benjamin y Franz Rosenzweig el desmoronamiento de todo el modelo occidental se anunciaba con claridad en la Primera Guerra Mundial. Ambos tienen en común el no haber conocido la existencia del término “biopolítica”, pero sí supieron leer sus tiempos como cargados de esa posibilidad. Así, Rosenzweig se presenta como el primero históricamente que denuncia que la metafísica occidental se conforma desde una ontología de la guerra; mientras que Benjamin es quien detecta los valores tangibles de su tiempo, signos letales que se consumaron en la Segunda Guerra Mundial pero cuyo potencial expansivo ha impregnado, sutil y astutamente, la conformación de los espacios públicos modernos²⁵⁸.

²⁵⁷ SERRANO DE HARO, Agustín, “Totalitarismo y filosofía” en REYES MATE, Manuel, *La filosofía después del holocausto*, op. cit., p. 26-27.

²⁵⁸ No sólo se pueden considerar a Benjamin y Rosenzweig como los únicos que han vislumbrado la catástrofe antes de que ocurra, sino también se encuentra Kafka, quien en cuyas paradójicas narraciones desvela los códigos secretos de la moderna barbarie, del mismo modo se presenta Scholem quien, junto con los anteriores establece que las ideas de progreso, continuidad y causalidad son las ideas que sostienen el aparato cultural de occidente. Cfr. DE LA GARZA, María Teresa, “Tiempo y memoria en Walter Benjamin”

De esta manera, Rosenzweig, a través de una interpretación que busca mostrar el lado oscuro de la relación entre el ser y el pensar, o el problema de la verdad realiza un discernimiento radical de lo que se encuentra detrás no sólo del idealismo alemán, sino de toda la filosofía europea tratando de dilucidar si existe una verdad vinculante a lo largo de la historia o si es necesario colocar a la verdad de la realidad en el conocimiento que la razón tiene de sí misma, con lo que se concluye que pensar la realidad es pensarse.

Por tal razón, Rosenzweig refuta todo el esfuerzo de la filosofía occidental de reducir la multiplicidad a la unidad, pues esa tendencia encontraba continuidad “desde los jónicos a Jena”²⁵⁹. Pues considera que esa tendencia monista es negadora de la pluralidad existente, porque al identificar el ser con el pensar significa reducir su ser a su “*Denkenbarkeit*”, a material pensable, donde la realidad sólo importa en cuanto material desechable que requiere el pensamiento imprescindible, ya que lo propio del pensamiento es la esencia, lo abstracto, la cosa en tanto objeto de conocimiento. “La unidad del logos funda la unidad del mundo como totalidad. Y, a su vez, aquella totalidad acredita su valor de verdad fundamentando esa totalidad. Por ello, una rebelión exitosa contra la totalidad del mundo, significa al mismo tiempo negar la unidad del pensamiento”²⁶⁰. De esta manera es como la filosofía occidental, según Rosenzweig, recoge la compleja y múltiple realidad en un solo elemento: la razón; de ahí que la unidad del logos sea la que explique la reducción de la realidad a un único elemento, ya que todo es dado para ser pensado, todo es racional, hasta lo más absurdo. De tal manera que, cuando el logos acelere la tarea de pensar toda la realidad, no habrá nada que sea irracional.

en Dominik Finkelde, *et. al.*, (Coords.) *Topografías de la modernidad: el pensamiento de Walter Benjamin*, *op. cit.*, p. 173.

²⁵⁹ Esa inclinación de la filosofía occidental tendrá resultados similares al establecer la solución al problema de lo uno y lo múltiple. Pues en la antigüedad el cosmos y la ciencia, en última instancia, la cosmología será la que determine la relación al mundo en donde se pueda establecer un pensamiento específico sobre el hombre y Dios; mientras que en la Edad Media, por su parte, será Dios y la correspondiente teología que dictaminen aquello que sea el hombre y el mundo; por lo que en la Modernidad, será el hombre quien ocupe el centro del mundo y su ciencia concomitante, la antropología, será el referente donde se desplieguen las distintas consideraciones sobre el mundo y Dios.

²⁶⁰ ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de la redención*, Trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 52.

Sin embargo, a pesar del ansia de la filosofía occidental por unificar todo por la razón, Rosenzweig establece que hay realidades absurdas que, a pesar de que sí son sujetas de consideración reflexiva con la intención de armonizarlas con el “Espíritu Universal”, no pueden reconciliarse con la razón. Así, la muerte, la angustia ante la muerte, el fracaso, entre otras realidades absurdas tienen explicaciones válidas y argumentaciones coherentes pero sin significado alguno. Pues por la explicación racional que ofrece la razón humana ante los absurdos, los hombres deberían aceptarlos con toda naturalidad. Mas, pese a todas las argumentaciones la experiencia de lo absurdo, que en Rosenzweig será la angustia de muerte, sigue siendo la cita inevitable, la experiencia ineludible, de cada ser humano concreto.

Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendrá que partir de que la nada de la muerte es algo, de que cada nueva nada de muerte es algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con el silencio ni con la palabra. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de la angustia de muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad [...] No queremos una filosofía que vaya en el cortejo de la muerte y con el acorde de su danza (Uno y Todo, Todo y Uno) nos haga olvidar el dominio perdurable de la muerte²⁶¹

Por el desdén que la filosofía occidental tiene con el individuo concreto, la muerte concreta, el proyecto no realizado de un ser humano específico, carece de sentido y de significación. Tan absurdo es el fracaso individual, el proyecto no realizado como la misma muerte particular del individuo. Así, la vida individual, concreta y particularmente considerada es nada, pues tanto la vida, los proyectos, las aspiraciones, como inclusive la misma muerte del ser humano sólo adquiere significado cuando se realiza en función de la comunidad, como parte de la misma o como sacrificio de ella. En este sentido, se vive, se muere y también se mata, por el Todo²⁶².

Del sinsentido de la muerte individual acaecida de manera espontánea al crimen político sólo hay un paso. Por ello, Rosenzweig considera que una filosofía que galantea

²⁶¹ *Ibid.*, p. 45.

²⁶² Cfr. REYES MATE, Manuel, “«Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamin y Kafka” en REYES MATE, Manuel (Ed.), *La filosofía después del holocausto*, op. cit., p. 81.

con la muerte realiza una justificación implícita del crimen, dado que establece una reducción del sentido y significado de la existencia particular y concreta de los seres humanos que integran una sociedad específica para diluir y anular toda significación por una metafísica de su humanidad, por eso, adelanto un corolario, la muerte en los espacios públicos modernos siempre se encuentra presente, no como posibilidad de vida, sino como facticidad. En este sentido, Franz Rosenzweig considera que la vida *insignificante* es una prórroga concedida por la muerte, de suerte que lo que se encuentra en juego es la manera en la cual se desarrolla la vida. “Con su negación de cuanto separa lo singular del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto Uno-*Todo*. Una vez todo encerrado en el capullo de la niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada, si bien no en la victoria eterna, sí, en cambio, en la noche una y universal de la nada”²⁶³.

Lo que llama la atención del pensamiento de Rosenzweig es la capacidad de señalar las implicaciones del idealismo sobre la vida política de occidente, mismo que fabrica sistemas de pensamiento en lo que todo puede ser justificado en nombre de algún *Todo*, llámese Raza, Clase, Humanidad, Religión, Nación, Libertad, entre otros muchos y, una vez que el *Todo* justifica la anulación significativa de la existencia concreta, una vez que se reduce la muerte individual a nada, el crimen, aunque sea de masas, será también una nada si es que el *Todo* así lo requiere. Así, Rosenzweig realiza una llamada de atención a la ductilidad de la filosofía para metamorfosearse, gracias al idealismo, en una ontología de la guerra. Es así porque la justificación y racionalización de las vidas *insignificantes* de los individuos se expliquen con el argumento de que la vida del ser humano particular y concreto pasa a tener significado, de ser nada pasa a ser algo, su muerte natural completamente inane se realiza como plenamente humana ante el acaecimiento por un valor superior que lo trasciende. Ante tal argumento Rosenzweig detecta en la angustia ante la muerte el rechazo de una imposición gubernamental, pues en la experiencia de la angustia se esconde un hilo de resistencia en contra del proyecto filosófico de reducir la muerte (o la

²⁶³ ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de la redención*, *op. cit.*, p. 44. Cabe señalar que aunque Rosenzweig habla explícita y dignamente de la muerte, lo refiere para refrendar el valor absoluto de la vida humana particular no como especie.

vida) individual a pura insignificancia, concediendo al Todo, y a quien le represente, el señorío sobre la muerte y la vida²⁶⁴.

El avistamiento de Rosenzweig se transforma así en una invitación a pensar la política moderna y contemporánea en clave de la violencia que la sostiene; es decir, es impensable sin una decisión autoritaria o violenta que convierte un momento de la vida de un pueblo en un principio de identidad y, luego, de acción, difícilmente se separará de la violencia política por una mayor dosis de “democracia liberal”. Pues, de lo contrario, el arte de la política, tal y como se pretende demostrar en la presente investigación, reduce al hombre a su mera naturalidad, pues “cuando se pretende eternizar la vida de un pueblo mediante decisiones de poder, que es el sentido del Estado, no es que se arranque la vida «natural» de un pueblo al ritmo de la naturaleza, sino que se convierte la *vida* del pueblo en pura naturaleza, en objeto de decisión, en *nuda vida*”²⁶⁵.

Por su parte, Walter Benjamin comparte la crítica de Rosenzweig, pero pone el recargo de voz en otro lugar. Mientras que Rosenzweig trata de salvar la pluralidad y diferencia constitutiva de la realidad del carácter totalitario del pensar canónico occidental, Benjamin toma como punto de partida el *desprecio* del idealismo por el hombre concreto y critica el aprecio del pensamiento occidental por las ideas abstractas socavando de esa manera la trascendencia semántica de la experiencia particular. “Para dotar al colectivo de rasgos humanos, e individuo tiene que cargar con los [rasgos] inhumanos. Hay que despreciar a la humanidad en el plano de la existencia individual, para que aparezca en el plano del ser colectivo”²⁶⁶. Por tal motivo, para Benjamin, las nociones de *progreso*, *causalidad* y *continuidad* son las condiciones que han formado la historia occidental caracterizada por un proceso orientado por la organización, la administración y el orden, elementos teleológicos que guían el desarrollo de los acontecimientos humanos de modo

²⁶⁴ Estos elementos se fortalecen por los nexos entre el Estado, Derecho y Violencia, elementos temáticos que son abordados también por Walter Benjamin, pero que sólo se mencionan tangencialmente en el presente apartado porque en capítulos siguientes tendrán un abordaje especial respecto del tema que en la presente investigación ocupa.

²⁶⁵ Cfr. REYES MATE, Manuel, “«Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamin y Kafka” en REYES MATE, Manuel (Ed.), *La filosofía después del holocausto*, op. cit., p. 86.

²⁶⁶ KRAUS, K., “Los paralipomena” en BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, II, 3, Surkhamp Verlag, Francfort, 1991, p. 1102. Agradezco a la Dra. Mariana Méndez por su apoyo en la traducción.

que “el sentido de la historia no se encuentra en el proceso de evolución, sino en las rupturas de su aparente continuidad, es donde el repentino surgimiento de lo imprevisto revela su verdad original”²⁶⁷. La importancia de Walter Benjamin no radica sólo en la manera en que pudo anticipar acontecimientos, sino en el primado que dio a la memoria para poder establecer los mecanismos necesarios que le permitieran establecer la exigencia ante la dificultad para recordar, desde ese punto de partida se entiende su imperativo de “apagar la mecha encendida antes de que la chispa active la dinamita”²⁶⁸.

La dinamita benjaminiana no es la resistencia en contra de la barbarie, sino la violencia constitutiva de las formas de organización y administración occidental, pues la violencia se esconde en el concepto que manifiesta la exclusión y denigración de la experiencia concreta. Esa violencia conceptual que domina toda la existencia humana, también es política, pues el hombre civilizado administra su vida a partir de la noción del progreso que genera una visión optimista de la política, adecuada al desarrollo evolutivo de los acontecimientos humanos, sin considerar las bajas de la historia, las frustraciones, desesperanzas y aspiraciones no realizadas, los ofendidos y humillados por los criterios establecidos por quien encabeza la marcha del progreso. El lado oscuro del progreso occidental es lo que Benjamin analiza iluminando el punto de vista habitual de la *astucia* de la racionalidad occidental de la que se desprende la violencia como un accidente o excepcionalidad, cuya estandarización de la violencia en toda forma de relación humana busca la progresiva disminución del costo social²⁶⁹.

Para Benjamin, la modernidad se hace cómplice de la técnica para consolidar la dinámica imparabile del progreso y sus consecuencias innegables, a través de lo que él

²⁶⁷ DE LA GARZA, María Teresa, “Tiempo y memoria en Walter Benjamin” en Dominik Finkelde, *et. al.*, (Coords.) *Topografías de la modernidad: el pensamiento de Walter Benjamin*, *op. cit.*, p. 174.

²⁶⁸ BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, T. IV, I, Surkhamp Verlag, Francfort, 1991, p. 122. Agradezco a la Dra. Mariana Méndez por su apoyo en la traducción.

²⁶⁹ “No hay más que ver el avance progresivo pero imparabile de los derechos humanos o la progresiva implantación del Estado de derecho en el mundo, o la corrección [*sic*] política a los excesos del mercado: todos son índices de que la apuesta por el progreso es la garantía de la progresiva humanización del mundo”. REYES MATE, Manuel, “«Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamin y Kafka” en REYES MATE, Manuel (Ed.), *La filosofía después del holocausto*, *op. cit.*, p. 88.

denomina la “estetización de la vida política”²⁷⁰ para referirse a la forma en la cual el Estado administra el poder de las masas, sus deseos de liberación y protagonismo y a través de los sus *aparatos ideológicos* el mismo Estado impide que se trastoque su poder ni, por consiguiente, la estructura de la propiedad privada; sin embargo, esa fuerza libertadora de la sociedad inconforme se regula a través del espectáculo de su propio protagonismo, que es donde interviene la técnica, ya que gracias a las técnicas de reproducción y de representación las sociedades pueden contemplarse a sí mismas como un movimiento grandioso, como espectáculo incomparable, pues “la humanidad, que fue una vez, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se ha vuelto objeto de contemplación para sí misma. Su autoenajenación ha alcanzado un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden”²⁷¹.

Benjamin denuncia cómo la sociedad moderna admira la guerra como espectáculo, pues las capacidades técnicas de una sociedad que no es capaz de utilizarlas de manera civil y pacífica, se reorientan en la contemplación de la violencia como espectáculo grandioso y seductor en la cual ella participa como protagonista, de modo que la modernidad no liga a los hombres por experiencia propia, sino sólo por medio de la *facticidad*²⁷² en la cual nada la resulta propio, se ubica en un *no lugar* donde ni su cuerpo tiene alguna seguridad y es que, sometido al orden mítico, el ser humano no es más que un cuerpo vulnerable. La opción de este punto de vista la fundamenta en la convicción de que sólo lo impotente puede liberarse de usar la violencia constitutiva del Estado moderno. Violencia que genera vergüenza doble: “la vergüenza no sólo es vergüenza *frente* al otro, sino que puede ser también vergüenza *por* el otro”²⁷³, vergüenza de un ser humano hacia otro que sólo ve en él un cuerpo vulnerable.

²⁷⁰ BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Andrés E. Weikert, Itaca, México, 2003, p. 96.

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 98-99.

²⁷² “La *facticidad* del convivir”, en alemán *die faktizität des miteinandersein*. La expresión *miteinandersein* significa el convivir, el estar juntos los unos con los otros. Este tipo de convivencia, que es eminentemente fáctico, no se identifica con el de la coexistencia que indica el existir de los otros *dasein*. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Universitaria, Col. El saber y la cultura, Santiago de Chile, 1997, p. 26 y 146.

²⁷³ BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, T. II, 2, *op. cit.*, p. 428. Agradezco a la Dra. Mariana Méndez por su apoyo en la traducción.

2.2.3 Lévinas y Arendt

En 1934, Emmanuel Lévinas publicaba en la revista *Esprit* un breve artículo que hoy no puede más pasar desapercibido²⁷⁴. Éste era un análisis crítico de un fenómeno, políticamente caracterizado por el fascismo, pero filosóficamente orientaba a la consideración de un modo de ser y entender la realidad. Así, Lévinas consideraba que el hitlerismo no era una locura sino el despertar de los sentimientos elementales. Esos sentimientos encubren una forma de racionalidad específica, una filosofía y una política, entendiéndola como forma de relación interhumana, las cuales expresan una actitud del alma frente al conjunto de lo real; es decir, prefiguran el sentido de la aventura a la que el alma está expuesta en el mundo, si no logra de esta situación elemental mediante el pensamiento, esto es, si no se decide a pensar. Con base en las consideraciones sobre el pensamiento, la razón y la capacidad discursiva, el proyecto civilizador consistía en superar la pesadez del ser gracias al juego de la libertad. El ser evoca lo dado; de ahí la dictadura de la facticidad. La libertad era la superación de los límites que imponía el ser, por eso el bien máspreciado para Occidente es la libertad. Gracias a ella, Occidente ha roto los límites geográficos y ha podido presentar sus productos, tanto espirituales como materiales, como universales. Por supuesto que la libertad no se agota en las libertades políticas, como lo afirma el liberalismo, sino que la libertad es un sentimiento de liberación absoluta del hombre frente al mundo y de confianza frente a las posibilidades que solicitan su atención y su acción. La libertad es liberación de los condicionantes que suponen el tiempo y la materia, categorías propias del ser.

Hay liberación del tiempo cuando se puede poner coto a las consecuencias de una acción, de suerte que éstas no parezcan irreparables. A primera vista, todas las consecuencias de una acción son irreparables, ya que se puede ser más o menos libre en hacer algo, pero una vez hecho ya nadie puede controlar las consecuencias directas o

²⁷⁴ LÉVINAS, Emmanuel, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” en Beltrán M., J. M. Mardones y Manuel Reyes Mate (Eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Trad. de J. R. Iraeta, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 65-75.

indirectas de esa acción. El hecho consumado se presenta así al hombre como algo inamovible y, por tanto, continuarlo. La libertad supone o supondría recuperar la acción, poderla hacer de nuevo, darle un nuevo comienzo. Esta liberación del tiempo y de la historia supone no ligar ni someter la realización del individuo a la fuerza ciega del destino, pues esa supeditación acaba por desvalorizar la singularidad del individuo y por convertirlo en combustible del progreso. La liberación del cuerpo no consiste en el desprecio platónico sino en la percepción del cuerpo trascendiendo sus propios límites lo que se logra, por ejemplo, en la herencia con el pasado y en comunión con los demás. En eso ha consistido la civilización occidental, en luchar contra la tiranía del tiempo y del cuerpo en defensa de la libertad.

La ruptura con la idea occidental del hombre, amasada penosamente a través del proceso civilizatorio, sólo sería posible si el encadenamiento del cuerpo fuera erigido en el fundamento del ser del hombre; es decir, si la barbarie que se quiere reducir fuera considerada principio espiritual del hombre. Esto es lo que ha ocurrido cuando se ha convertido al cuerpo –que es aquello a lo que el hombre está atado- en la base del hombre. Claro está que la valoración del cuerpo ha cambiado mucho entre los tiempos²⁷⁵. Sin embargo, el cuerpo, desde la consideración griega, es el obstáculo que pesa y arrastra por el mundo, situación que se acrisoló con la relación entre el cristianismo y su consecuente fundamentación en el pensamiento tanto de Platón como de Aristóteles, situación por la cual en la Modernidad supuso el cambio que el propio Lévinas ha desarrollado. El cuerpo es lo más próximo que se tiene y es lo que también proporciona una sensación de identidad. Pues, las sensaciones que el cuerpo proporciona es lo primero que se experimenta como propio antes de que se desarrolle la noción del propio yo. “En los momentos clave –cuando un deportista quiere alcanzar una marca o cuando alguien quiere ejercer una acción de vida o muerte- todo dualismo, toda falta de sintonía y sincronización entre el yo y el cuerpo, puede ser mortal”²⁷⁶.

²⁷⁵ REYES MATE, Manuel, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, p. 37.

²⁷⁶ *Idem*.

Desde estas consideraciones el cuerpo no es el desafortunado o agraciado accidente que pone en contacto con el mundo de la materia, sino principalmente es una adherencia a que cada uno no escapa, de ahí la ambigüedad de la consideración del cuerpo en la Modernidad que es, por una lado, relación con el mundo, mientras que por otro, encerramiento en él. El pensamiento moderno barrunta, respecto de la consideración del cuerpo, su descubrimiento y reconciliación. Así, la *esencia* del hombre no está en un yo desprovisto de materia, sino en la relación del cuerpo. Pero, si el cuerpo es el problema en la administración de la vida, se debe especialmente a la manera de relacionarse consigo mismo y con el mundo. Por tal motivo, Lévinas considera que la filosofía del hitlerismo, al colocar en la base de su concepción del hombre el sentimiento del cuerpo se conforma como resultado del mismo pensamiento moderno que lo constituye, cuya singularidad consiste en radicalizar el significado del cuerpo, convertido como centro de la vida espiritual. Así, el eje político está conformado no sólo por el cuerpo por su fundamento, es decir, por la sangre y la tierra, la vocación de la herencia y de la tradición, transformando la real y espontánea realidad constitutiva del ser humano en una especie de encadenamiento; esto es, manifestar la propia identidad no consiste en superar los propios elementos contingentes que son propios de la condición humana, sino “tomar conciencia del ineluctable encadenamiento original, exclusivo a nuestro cuerpo; es, sobre todo, aceptar este encadenamiento”²⁷⁷.

Esta manera específica en la cual el ser humano se encuentra relacionado con el cuerpo, permite que el pensamiento occidental justifique el ideal del hombre, como fidelidad al cuerpo y, por tanto, la pertenencia a un territorio y a una la sociedad específica que aparece con una fuerte e indudable capacidad de seducción. El arraigo específico a las formas de administración estatal se encuentran caracterizadas por el significado trascendente que recibe el individuo que se adhiere al *organismo del estado*, a la tierra, al territorio, de la misma manera en que las partes del cuerpo adquieren significado al estar integrado a un Todo orgánico, por ello la vida del hombre particular adquiere su polaridad específicamente política. Con estos presupuestos la exigencia de una existencia

²⁷⁷ LÉVINAS, Emmanuel, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, *op. cit.*, p. 70.

caracterizada por la *autenticidad*²⁷⁸ en cada uno de los seres humanos que habitan un territorio específico y comparten idioma, tradiciones y leyes, es el resultado de un agrupamiento político que constituye la política moderna y occidental regulada por la comprensión humana de *amigo-enemigo*, donde la consanguinidad es lo que convierte a un ser humano en *amigo*, mientras que los enemigos serán aquellos que no formen parte de la misma tierra, sangre y tradición. Esta existencia auténtica se realiza cuando el individuo no se diluye en la masa sino que se integra a la vida en común, siendo la fidelidad al cuerpo una nueva forma de espiritualidad.

El mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimiento y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia²⁷⁹.

Ante tal situación Lévinas realiza un rastreo de las formas en las cuales se comprendió el cuerpo desde el Medioevo, donde el cuerpo se caracterizaría por la dualidad constitutiva del ser humano en cuerpo y alma, dualidad que era necesaria sintetizar para poder justificar la libertad en la época moderna. Así, los fundadores de la modernidad tenían claro que la dualidad cristiana, o platónico-cristiana, era algo más que un postulado teológico, ya que sobre tal concepción del ser humano se establecía una concepción teórica y organización práctica del mundo, del hombre y de Dios. Esa dualidad al proclamar la carnalidad del cuerpo y su concomitante inclinación al pecado, anunciaba un tipo de política, ética y metafísica caracterizada por la sumisión del cuerpo a las potencias representativas del alma. Aún más, el principio espiritual tenía la responsabilidad de comunicarse con lo divino y ser así quien anuncie la redención divina del cuerpo. De esa manera, para la Modernidad el cuerpo no es enemigo del ser humano y su redención depende radicalmente de él mismo, por lo que para expresar esa nueva visión del cuerpo, el alma es sustituida por *lo espiritual*²⁸⁰.

²⁷⁸ Es necesario considerar que el artículo de Lévinas, citado más arriba, es una de las múltiples denuncias que hizo a la complicidad de la racionalidad occidental al señalar que existe un hilo conductor que pasa por la filosofía europea y la ontología de los antiguos al “hombre pastor del ser” de la fenomenología heideggeriana, que sirve de coartada, cuando no de ideología, al encadenamiento, del hitlerismo.

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado 1933-1934*, Trad. R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 12-13.

²⁸⁰ Las diferencias entre el alma y *lo espiritual* no son sólo categoriales sino especialmente semánticas. Pues, en primer lugar, lo espiritual no es opuesto al cuerpo, sino su complemento, por ello para el espíritu el cuerpo

Ese era el proyecto de la Modernidad: armonizar completamente lo corpóreo y lo espiritual, liberar totalmente al cuerpo y sintetizar de manera absoluta ambas dimensiones del ser humano. Este proyecto también se adscribe a las promesas incumplidas de la época moderna. Pues el cuerpo sufrió la devaluación semántica al verse sometido a las estrategias gubernamentales, se le reglamentó, “se le buscó sustituto y no se ahorró esfuerzo para expulsarlo de la vida moderna”²⁸¹. Más aún, en la pretensión moderna de liberar al cuerpo de las abstracciones idealistas se preparó el camino para la biopolítica, entendida como la reducción de la humanidad del hombre al mero fundamento del cuerpo, a la sangre y al territorio, de la *polis* al *oikos*, del espacio público al privado, más aún, de la sobredimensión del espacio privado en el público.

Por otra parte, Hannah Arendt, a finales de los años cincuenta, había analizado en *La condición humana*²⁸² el proceso que conduce al *homo laborans*, y, con él, a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno. La teórica política atribuía el primado de la vida natural sobre la acción política la transformación y la decadencia del espacio público en las sociedades modernas. En este sentido, el fundamento se encuentra en una progresiva confusión e indistinción conceptual, desde los mismos filósofos clásicos para quienes la noción de *vida*, o labor en la terminología arendtiana, se encuentra ubicada en una zona de indiferenciación.

La degradación conceptual, según la explicación arendtiana, avisa de la manera en la cual la labor, la vida sin más, hace imposible comprender la historia, en tanto situación cargada siempre de hechos, los cuales producen la experiencia que permite la narración de una historia, pues la vida humano no solamente es un conjunto de elementos orgánicos estructurados de forma tal que permite su reproducción cíclica, sino que se encuentra

es su complemento; en segundo lugar, si el alma tenía una determinación individual, lo espiritual es más interpersonal, con una orientación que trasciende al individuo y lo aboca a lo interpersonal y social, en este sentido, lo espiritual es todo aquello que no es natural, que no es real, pero lo que permite que una y otra tenga sentido; por último, lo espiritual se identifica con lo racional, a pesar de que no todo lo espiritual puede ser intelectual o racional, por lo que este rasgo expresa la manera en la cual se comprende el cuerpo durante la modernidad

²⁸¹ REYES MATE, Manuel, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, op. cit., p. 44.

²⁸² ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit.

impregnada por un *excessus en la relación interhumana*, al cual apelaban los griegos al referirse a la vida política, pues no disponían de un término único para expresar lo que actualmente se entiende por vida, sino que utilizaban dos términos, semántica y morfológicamente distintos, de los cuales ya se ha comentado de manera abundante.

De manera que la labor tiene, en la política occidental, el privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión y marginación se funda la ciudad de los hombres, ya que los seres humanos son siempre fugaces y su nacimiento es repetible. De tal forma, que la labor, la vida sin más, es propiamente la actividad en donde se decide acerca de la humanidad del organismo vivo del hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. Así, la pareja categórica de la política moderna, que empuja a la contemporánea, no sólo es la de *amigo-enemigo*, sino labor-política, ζοῦν-βίος, desde una interpretación arendtiana. Por eso, la política existe porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje separa la propia labor y la opone a sí mismo y, simultáneamente, se mantiene en relación con ella, en una distinción incluyente²⁸³.

Así las cosas, lo que caracteriza a la política moderna no sólo es la inclusión de la ζοῦν en la πολις, que en sí misma procede desde los antiguos griegos, ni en el simple hecho de que la vida sin más, la labor arendtiana, se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las perspectivas del Estado, sino en el proceso donde “la excepción se transforme en regla, es decir, el espacio de la labor, que estaba situada originalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva, con el espacio político de tal forma que, ζοῦν y βίος, hecho y derecho, se incluyen en una zona de irreducible indiferenciación”²⁸⁴.

Con tales intuiciones, Arendt desarrolla una comprensión histórica por la cual investiga la manera en que la vida biológica ha ocupado la escena política del mundo moderno, ubicando distintos acontecimientos históricos han configurado tales hecho como: el proceso de secularización, la pérdida de certezas y la alienación del mundo, que

²⁸³ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 18.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 19.

inevitablemente originó la duda cartesiana, entre otros elementos, mismos que han impulsado la consideración de que la vida individual fuera considerada dentro de un mundo menos estable y digno de confianza. Lo anterior provocó una decadencia de los espacios públicos, las formas de comprensión y expresión de la política, promoviendo así una despolitización de la vida humana de manera paulatina y gradual.

El hombre moderno, cuando perdió la certeza de un mundo futuro, se lanzó dentro de sí mismo y no del mundo; no sólo inmortal, sino que ni siquiera estuvo seguro de que era real. Y en la medida en que tuvo que asumir que era real debido a un optimismo no crítico de una ciencia en constante progreso, se trasladó de la tierra a un punto más distante del que cualquier otra mundanidad cristiana le había llevado (...) El hombre moderno no ganó este mundo cuando perdió el otro, ni tampoco, estrictamente hablando, ganó la vida. Se vio obligado a retroceder y a adentrarse en la *cerrada interioridad de la introspección*, donde lo máximo que pudo experimentar fueron los vacíos procesos de cálculos de su mente, su juego consigo misma²⁸⁵.

La consideración que hace Arendt es la forma en que desde la antigüedad se fue desplazando la actividad política para privilegiar la dimensión metabólica y cíclica del ser humano, que se formaliza de manera moderna propiamente con Descartes, a pesar de que muchos consideren este punto de partida de la filosofía moderna como convencional, simplista y falso debido a que está caracterizado por la duda en tanto oscilación del entendimiento entre las partes de la contradicción²⁸⁶. Sin embargo para Arendt la duda es el “control inherente a la mente humana para protegerse de las decepciones del pensamiento, ni como escepticismo ante los prejuicios y morales de los hombres y de los tiempos, ni siquiera como método crítico de la investigación científica y especulación filosófica, [sino como el] motor que ha movido todo pensamiento, en el invisible eje a cuyo alrededor se ha centrado todo el pensar”²⁸⁷.

En este sentido, para Arendt la revolución científica, religiosa y filosófica fue motivada por el desengaño sufrido por el hombre al asimilar que no era la *razón*, ni la contemplación, ni la observación la que causaba que se transformaran los distintos puntos de vista sobre el mundo, sino un aparato construido por el hombre. Por lo anterior, se

²⁸⁵ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 344.

²⁸⁶ VERNEAUX, Roger *Historia de la filosofía moderna*, Col. Curso de Filosofía Tomista, Num. 10, Herder, Barcelona, 1989, p. 11.

²⁸⁷ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 301.

muestra que el ser humano vivía en la falsedad, en el engaño mientras confiaba que la realidad se manifestaba a sus sentidos y facultades, pero sobre todo a la razón. La tradicional oposición entre la inferior capacidad de los sentidos y la superioridad de la razón palidece ante la obvia implicación de que ni la verdad ni la realidad aparece tal y como es, por lo que sólo la supresión de las apariencias puede ofrecer la esperanza de lograr una verdadera comprensión del mundo, sea cual fuere. De tal manera, la confianza en la razón no va a depender de las percepciones aisladas de los sentidos, sino del supuesto de que los sentidos como una totalidad ajustan al ser humano a la realidad.

Si el ojo humano traiciona al hombre a tal extremo que muchas generaciones creyeron engañosamente que el Sol gira alrededor de la Tierra, entonces ya no es posible mantener por más tiempo la metáfora de los ojos de la mente; ésta se basaba, aunque implícitamente e incluso cuando se empleaba en oposición a los sentidos, en una esencial confianza en la visión corporal. Si el Ser y la Apariencia se separan para siempre, y esto es –como señaló Marx- el supuesto básico de toda la ciencia moderna, a la fe no le quedó nada para tomar a su cargo; hay que dudar de todo. Fue como si hubiera convertido en verdad la predicción de Demócrito en el sentido de que una victoria de la mente, con la diferencia de que ahora la lectura de un aparato parecía haber obtenido una victoria tanto sobre la mente como sobre los sentidos²⁸⁸.

Así, la introspección se convirtió en la etapa de la modernidad, en la cual la abstracción del hombre del mundo permitirá un quebranto de las relaciones con los demás y con el entorno común mismo. De tal manera que la introspección será la condición necesaria para la pérdida del mundo. Pues en ella, el hombre no se confronta con nadie ni con nada, sino sólo a sí mismo; es decir, sólo el hombre se interesa por él mismo²⁸⁹. Con ello, la modernidad desarrolló la experiencia espiritual e intelectual caracterizada por la no-realidad, de donde se sigue que todos los objetos mundanos fueron sumergidos en el ámbito de la conciencia y de sus procesos, de tal manera que la realidad no es ya comprendida por medio de los sentidos, sino que pasa a ser parte integrante del proceso de aprehensión. Por ello, el “punto de Arquímedes” se traslado al interior del hombre, donde todas las relaciones reales se diluyen en lógicas relaciones de símbolos hechos por el hombre. “Dicho reemplazo permite a la ciencia moderna cumplir con su ‘tarea de *producir*’ los

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 302.

²⁸⁹ “La introspección, no la reflexión de la mente del hombre sobre el estado de su alma o cuerpo, sino el puro interés cognitivo por su propio contenido (y esa es la esencia de la *cogitatio* cartesiana, en la que el *cogito* siempre significa *cogito me cogitare*), debe producir certezas ya que aquí sólo queda implicado lo que la mente ha producido por sí misma”. *Ibid.*, p. 306-307.

fenómenos y objetos que desea observar²⁹⁰. De esa manera el conocer será válido en la medida en que se convierta en la condición del hacer y producir.

El incremento de la capacidad productiva del ser humano es uno de los elementos característicos de la modernidad, pues el hacer y producir fueron las primeras actividades de la *vita productiva* en la época moderna, ya que las actividades del hombre como fabricante de utensilios llevó a la revolución moderna, el cambio de las preguntas del ‘qué’ y ‘por qué’ al ‘cómo’, implicaron que los objetos de conocimiento ya no pudieran ser cosas o elementos eternos, sino que han de ser *procesos*.

[Por tanto] el objeto de la ciencia no es ya la naturaleza o el universo, sino la historia, el relato de la manera de cobrar existencia, de la naturaleza o de la vida o del universo. Mucho antes de que la Época Moderna desarrollara su conciencia histórica y de que el concepto de historia se hiciera dominante en la filosofía moderna, las ciencias naturales se habían desarrollado en disciplinas históricas. (...) En todos estos casos, el desarrollo, concepto clave de las ciencias históricas pasó a ser también concepto clave de las ciencias físicas. La naturaleza debido a que sólo podía conocerse en procesos que la inventiva humana, el ingenio que el *homo faber*, podía repetir y rehacer en el experimento se convirtió en un proceso, y de todas las cosas particulares derivaron su significado de sus funciones de su proceso total. En lugar del concepto de Ser encontramos el concepto de Proceso. Y de la misma manera que por su propia naturaleza el Ser se aparece y así se revela, el Proceso por su propia naturaleza permanece invisible, es algo cuya existencia sólo puede inferirse a partir de la presencia de ciertos fenómenos²⁹¹.

Esta forma de considerar la mundanidad, como realidad conformada por el artificio humano, llevaron a cabo la invención de un ser humano automatizado. Pues, entre las características de la modernidad se encuentran preñadas de las habilidades del *homo faber*, a saber: la instrumentalización del mundo, la confianza en los útiles y en la productividad de objetos artificiales, la confianza en la categoría de los medios-fines, la convicción de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad, así como la identificación de la fabricación con la acción. Todos los elementos anteriores son las certezas que mueven al ser humano moderno²⁹². De esta manera, se evidencia cómo el principio de utilidad, normada por la mentalidad fabril, presume la existencia de un mundo de objetos de uso que rodean al hombre y entre los que éste desarrolla su existencia. Sin embargo, si esta relación

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 311.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 322.

²⁹² *Ibid.*, pp. 330-331.

del hombre con el mundo no es segura en la modernidad, entonces el proceso de producción deja de ser un fin verdadero y se valora la cosa producida no por su uso, sino porque es capaz de ofrecer un elemento no considerado, a saber: el dolor o placer experimentado en la producción o consumo de las cosas²⁹³.

El placer o dolor producido en la fabricación o consumo de objetos es lo que da pie a lo que se puede denominar como una tercera modernidad, la cual se caracteriza por la consideración de un “*egotismo autoindulgente y autosuficiente* con su infinita variedad de fútiles miserias”²⁹⁴. Esta variante de la introspección sacraliza el egoísmo y el penetrante poder del propio interés, pero surge debido a la necesidad de vincular la brecha generada por la separación radical entre el sujeto y el objeto a través de un principio verdadero y cierto, porque el principio de placer o de dolor manifiesta que sólo éstos son independientes de cualquier objeto y por todos experimentados.

Este principio ‘hedonista’ se basa radicalmente en la introspección, pues la comprensión del dolor o placer se debe a un sentido interno que percibe sensaciones y se mantiene sin relación con los objetos del mundo. Así, los elementos comunes ya no son la posibilidad de producir objetos, sino la identidad del cálculo y de ser afectados por el dolor. Así la percepción del dolor se transforma en el único sentido interno encontrado por la introspección que rivaliza con la evidente certeza del razonamiento lógico y matemático. Lo anterior manifiesta el grado de desconfianza del hombre por el hombre mismo, pues incrementa la duda sobre la adecuación de los sentidos humanos para captar los fenómenos, sobre la correspondencia de la razón humana para comprender la realidad y, en consecuencia, sobre la convicción o incluso la deprivación de la condición humana²⁹⁵.

La alienación del mundo, dada por la productividad y el dolor, muestran las variaciones de la sacralidad del egoísmo y del penetrante poder del propio interés. Pues, en

²⁹³ *Ibid.*, pp. 334-335.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 336. Las cursivas son mías.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 334-335. Téngase en cuenta que la comprensión moderna del dolor y la felicidad se basa en la consideración del cálculo del placer y la contaduría moral de méritos y transgresiones para llegar a cierta ilusoria certeza matemática de felicidad o salvación. BETNHAM, Jeremy, *An introduction to the principles of morals and legislation*, s. d.

última instancia, lo que el dolor y el placer, el temor y el deseo, así como la producción de objetos útiles no ofrecen la felicidad, sino el ascenso de la vida individual. En último término, la vida es el modelo supremo al que se han de referir todo lo demás, por ello, los intereses de la humanidad están siempre ligados con la vida individual o la especie, como si fuera evidente que la vida, en cuanto labor, es el bien supremo. Desde esta perspectiva, el momento crítico que configuró la manera de comprender los acontecimientos y fenómenos políticos en la modernidad ocurrió cuando la imagen del desarrollo de la vida orgánica apareció en lugar de la producción del mundo²⁹⁶. Es decir, mientras el método de la experimentación se disputaba la hegemonía moderna con el método de la fabricación, la metodología introspectiva racionalista se establecía como vencedora, porque el único objeto tangible que produce la introspección, más que una vacía conciencia de sí misma, es el proceso biológico.

Esta reconstrucción de las transformaciones en la modernidad pretende evidenciar el modo y manera en que la vida sin más, la nuda vida, se ha volcado al espacio público y lo ha transformado en su ámbito privilegiado. La división cartesiana entre objeto y sujeto, *res cogitans*, de la mente humana, y *res extensa*, del mundo circundante, desaparecen en el organismo vivo, cuya supervivencia depende de la incorporación de las realidades materiales necesarias para su mantenimiento, del consumo, de la materia y territorialidad del hombre. Dando con ello, la solución a los problemas de la perspectiva cartesiana y, al mismo tiempo, estableciendo puentes entre la filosofía y la ciencia. Por estas razones, las actividades del *animal laborans* fueron las que se establecieron en el más alto rango de las capacidades del hombre. Por tanto, según la óptica privilegiada en *La Condición Humana*, Hannah Arendt establece que la Modernidad se presenta como un proceso de sustitución del mundo por la vida que permite que la condición vital destruya las condiciones mundanas y plurales de la existencia. Tanto en las sociedades liberales –mediante la victoria del *animal laborans*- como en las totalitarias, el proceso vital invadió el espacio público y se convirtió en regla de organización social. Pues, si en el totalitarismo el poder artificial de la técnica era utilizado para reducir la humanidad al hecho biológico, en las sociedades liberales modernas se recurre a la misma artificialidad con el objetivo de

²⁹⁶ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, op. cit., pp. 336-337.

incrementar el poder del proceso vital natural, transformado en norma implícita de la vida en común. Así, la vida se transformó en una en una verdad axiomática de una validez irrefutable, estableciendo el carácter sagrado de la vida y la victoria del *animal laborans* como su principal corolario.

Por ello, en el pensamiento arendtiano se percibe que en la racionalidad occidental se encuentra vinculada con un proceso de despolitización creciente, en donde la voluntad de actuar se convirtió en la pasividad más estéril que la historia jamás conoció. El régimen biopolítico, por ello, de las sociedades liberales se encuentran bajo el primado de la desmesura tecnocientífica, de la liberación de los procesos vitales que Arendt define como “el crecimiento artificial de lo natural”, donde la inmortalidad del proceso vital invadió el espacio público y se transformó en regla de organización social, constituyendo el otro lado de la negación de la institución del mundo como regla de organización política de la pluralidad y originalidad humana.

2.2.4 Aproximación explícita sobre biopolítica

En 1979, Michel Foucault en un curso dictado en el *Collège de France, Naissance de la Biopolitique*, establece que la política moderna se centra en la especie y en el individuo en cuanto simple cuerpo viviente. De tal forma que, característica fundamental de la manera en que se realiza la política en la Modernidad es la *biopolítica*. Por paradójico que parezca, el hilo que conduce a la Modernidad con la biopolítica es el liberalismo, considerado por Foucault no sólo como ideología ni como una teoría sobre la libertad, sino como una práctica, es decir, “como una forma de actuar orientada hacia la consecución de objetivos, práctica que a su vez se regula a sí misma nutriéndose de una reflexión continuada”²⁹⁷. A partir de ello, algunos autores han dedicado una obra al estudio de la biopolítica como es el caso de Agner Høller y Ferenc Féher; otros como Paolo Virno, Jean-Luc Nancy, Antonio Negri y Michel Hardt, Reyes Mate, entre otros muchos que se han detenido a reflexionar sobre biopolítica con el objeto de aclarar su sentido, aplicación y

²⁹⁷ FOUCAULT, Michel, “El nacimiento de la biopolítica”, en *Archipiélago*, Núm. 30, p. 119.

procedencia. Pocos son los que han tomado el tema como objetivo central de su trabajo, como es el caso de Giorgio Agamben y Roberto Esposito. De esa manera, la biopolítica como tema atrae cada vez más a un número de pensadores que se esfuerzan en conocer su sentido y sus implicaciones. Sin embargo, a pesar del maremágnum de artículos y consideraciones sobre el tema, los análisis realizados no han impactado, de manera significativa, a la mayor parte de los pensadores. Por tal motivo, en el presente párrafo se busca establecer las formas en que algunos pensadores contemporáneos abordan explícitamente el tema.

Como se ha mencionado Foucault ha sido quien, por primera vez utilizó el concepto en la clase del 17 de marzo de 1976, en el *Collège de France*. La lección fue considerada dentro de los tópicos sobre el racismo, su genealogía y desarrollo como política de Estado. Esta misma temática fue abordada sistemáticamente en el último capítulo *La Historia de la Sexualidad*, en el tomo 1 “La voluntad de Saber”²⁹⁸, donde muestra que el poder guarda la potencia para transformar la vida de una colectividad. En este sentido, considera que el ejercicio del poder se ha modificado desde hace dos siglos, pues ha dejado el derecho de matar, en la forma de ejecución pública, para convertirse en la capacidad de administrar y gestionar la vida. Este desplazamiento reorienta la forma de comprender la soberanía, porque el gobierno de un territorio se ha transformado en la administración de una población específica; es decir, los miembros de una sociedad pasan a ser el objeto del ejercicio administrativo gubernamental.

Por ello, los gobernantes dejaron la preocupación por las familias para concentrarse en el destino de cada uno de los miembros de la comunidad a la que rigen. Así, la nación no es ya únicamente el territorio, sino se genera la comprensión comunitaria a modo de un agregado de sujetos que buscan por separado su bienestar que, a menudo, lo persiguen desde una competencia beligerante. Los análisis realizados por la nueva ciencia estadística sobre los sujetos singulares permitieron crear las condiciones de higiene y división del espacio urbano que establecían ámbitos de convivencia permitida a los individuos, mismos que generaban un impulso implícito en la potencia del Estado. Además, el mismo aparato

²⁹⁸ *Ibid.*, *Historia de la sexualidad*, T. I, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2005, 194 pp.

gubernamental establecía las disciplinas necesarias para obtener de estos sujetos comportamientos de eficiencia laboral en las fábricas, el ejército y la colonización²⁹⁹. Por tales exigencias, era de suma importancia que los obreros se adaptaran al ritmo de trabajo que imponía el capitalismo industrial, por lo que el gobierno ejerció y se avocó a estudiar el cuerpo humano tanto en sus habilidades, funciones y capacidades. Foucault considera tales transformaciones por los antecedentes teóricos de las distintas interpretaciones filosóficas que afirmaban el dualismo cuerpo-alma y su concomitante visión del ser humano como “hombre-máquina”, establecido por Descartes y el materialismo francés del siglo XVIII. Pues, bajo estas categorías filosóficas el cuerpo ya no es cárcel del alma, según la visión cristiano-platónica, sino el alma es la cárcel del cuerpo, por lo que se requiere un encadenamiento mutuo al hacer entrar en el ámbito del alma algunos principios de moralidad para regularla mientras que para la regulación del cuerpo se establecían mecanismos disciplinarios, puesto que el objetivo consistía en que el cuerpo y mente acepten el cometido asignado: el cumplimiento de las leyes, tanto morales como legales, y la satisfacción de los ritmos de producción.

Las técnicas para lograr el sometimiento del cuerpo, es decir las disciplinas, se desarrollan cuando se consigue la forma de observar a los seres humanos sin que éstos sepan si son objeto de atención. Ello es posible gracias a un nuevo tipo de edificio, el panóptico, que permite estudiar el comportamiento de los sujetos encerrados en prisiones, hospitales, etc., sin que los internos sea capaces de oponerse a la observación. Además del trabajo en la industria y las minas, era importante el disciplinamiento en la escuela, la Academia y el ejército, para extraer de los sujetos la mayor eficacia, fuese el objetivo el aprendizaje estandarizado de millones de muchachos en los centros educativos o el movimiento coordinado de los soldados durante los ejercicios y maniobras³⁰⁰.

Con tales investigaciones, Foucault comprende que la sexualidad se establece como un dispositivo que mezcla saberes y prácticas y que resulta del cruce de la dirección biológica y disciplinaria, puesto que el sexo es una de las conductas que muestran el acatamiento de las normas de organización social tales como el matrimonio, la decencia y la filiación por un lado, mientras que la rebeldía del libertinaje, la prostitución, el abandono

²⁹⁹ Debe considerarse que entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, además de la Revolución Industrial, inicia el segundo periodo de formación de los imperios, tras la colonización de América por las naciones ibéricas, se establecen condiciones para la colonización (administración) del sur de Asia y todo el continente africano.

³⁰⁰ UGARTE PÉREZ, Javier, “Biopolítica: un análisis de la cuestión” en *Claves de razón práctica*, nº 166. Madrid, Progreso, octubre de 2006, pp. 76-82.

de niños y la homosexualidad, se muestran como resistentes a las maneras gubernamentales de administración de los individuos. Además, el sexo es la base para generar nuevos seres por lo que deduce que existen dos ejes que permiten la comprensión del poder sobre la vida. Por una parte, Michel Foucault construye el concepto de *anatomopolítica*, para centrar la atención en las disciplinas en los individuos; y considera, por otra parte, “una biopolítica de la población” que estudia el cuerpo humano como ente, como si tratase de la fisiología de cualquier especie de mamíferos³⁰¹. Por tal motivo, es “razonable creer que, a partir del prefijo “anatomo” para describir el sometimiento a las disciplinas, el filósofo pensó otro, “bio”, para esta segunda línea de investigación. El problema con el uso posterior del término “biopolítica” es que puede olvidarse que supone la síntesis de dos líneas de investigación, y no la expresión de una de ellas. De ahí también las dudas del autor a la hora de calificar el trabajo que realizaba como biopoder o biopolítica”³⁰².

Ahora bien, conviene detenerse en las publicaciones más importantes aparecidas en castellano sobre biopolítica como tema central. El texto *Biopolítica: la Modernidad y la Liberación del Cuerpo*, escrito por Agnes Heller y Ferenc Féher³⁰³, quienes realizan un recorrido por los problemas surgidos en la sociedad norteamericana como consecuencia del cruce de la vida con la política, desde la discriminación femenina a la racial. El uso que dan al concepto guarda relación con el propuesto por Foucault, ya que en su obra los autores

³⁰¹ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Col. Nueva Criminología y Derecho, Siglo XXI, México, 2005, p. 168. Existe una edición del 2009 en la misma casa editorial.

³⁰² Las obras posteriores de Foucault, como los volúmenes II y III de la *Historia de la Sexualidad*, publicados ocho años después del primero, no continúan con el estudio de las disciplinas ni de la población; en ellas, el autor se adentra en el campo de la subjetivación y, por lo tanto, en los instrumentos que el individuo utiliza para desarrollar sus criterios de comportamiento, sean éstos elaborados por el Estado (leyes o normas) o por instancias como el arte (el comportamiento estético, la belleza), la medicina (salud, lo conveniente), la religión (el bien, la obediencia), etc. La subjetivación es la apuesta para escapar a las trampas de la identidad, la mayor de las cuales es la imagen que transmite de que el individuo es la sustancia que el Estado modela según sus necesidades. Por el contrario, la apuesta foucaultiana es que el sujeto es el resultado de un proceso y la subjetivación es la lucha por configurarla. El paso de unos temas a otros se encuentra en su estudio del poder pastoral. Éste controlaba las conductas individuales y las alianzas entre familias, sometidas a la bendición del pastor. También servía como técnica de elaboración de la propia conciencia, ya desde la Antigüedad, por ejemplo a través de las cartas que un maestro dirigía a sus discípulos. Es lo que, con aire de paradoja, titula como *Omnes et singulatim*; es decir, «todos y de uno en uno». Agradezco mucho la atención del Dr. Javier Ugarte Pérez, Doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo, su apreciable y generosa ayuda al compartir sus indagaciones sobre biopolítica, así como su lúcida comprensión de la obra de Michel Foucault, de la misma manera agradezco al Dr. Germán Cano, profesor de la Universidad de Alcalá de Henares por su escucha y lectura crítica de las presentes indagaciones.

³⁰³ HELLER, Agnes, *et. al., La modernidad y la liberación del cuerpo*, Trad. José Manuel Álvarez Flores, Península, Barcelona, 1995, 122 pp.

muestran la identidad como algo construido con términos que proceden del campo de la biología tales como “raza” y “género”. De tal modo, que muestran la manera como la biopolítica, en Estados Unidos especialmente, más que un campo de análisis, es un arma que los grupos discriminados y marginados usan para combatir las causas que provocan su situación específica.

En este sentido, para enfrentarse a los problemas que ellos mismos exponen son exacerbadas para conseguir que los sujetos que no la padecen las perciban con mayor fuerza y, gracias a eso, se unan a ellos en la lucha en contra de las situaciones de injusticia³⁰⁴. Por lo tanto, lo que en Estados Unidos se entendía como una lucha biopolítica consistía en denuncia de los mecanismos que neutralizaban el trato diferenciado que recibían los sujetos de discriminación. Por ello, el término *biopolítica* se utilizaba para combatir prejuicios que justificaban tratos inequitativos a los distintos sujetos sociales que componen la sociedad estadounidense, como es el caso del prejuicio que legitima la creencia de que las mujeres deben permanecer en el hogar cuidando hijos mientras los hombres van a trabajar fuera, o que son justas las barreras puestas a la población migrante para dificultar su acceso a los puestos directivos. Por tal motivo, su trabajo utiliza las herramientas conceptuales foucaultianas, pero no se profundiza en los objetivos del filósofo pues éste busca difuminar la identidad a través del estudio de la subjetivación, mientras que Heller, con el uso de las categorías del filósofo francés, establecen elementos normativos para fundamentar una ofensiva contra los prejuicios de una sociedad específica y establecer mecanismos que los grupos marginados o discriminados se convierten en algo sólido y presente en todos los campos donde existan esos tipos de conflictos para que sus portadores no olviden ni un instante el origen de sus problemas y, así, animan a los marginados a sumarse a la resistencia contra la discriminación y marginación.

Por su parte Paolo Virno, utiliza el término en su obra *Gramática de la Multitud*, estudia la biopolítica en conexión con el modo de producción, especialmente con la

³⁰⁴ Situaciones de discriminación como la padecida por las mujeres, los chicanos y la población de color son algunas que ellos mismos abordan como objeto de estudio, pero no realizan críticas a la formación de la identidad o de las estructuras que las provocan.

necesidad que tiene el capital de disponer de mano de obra que se ajuste a sus exigencias³⁰⁵. En este análisis transmite la idea de que biopolítica es el gobierno de una población con el objetivo de satisfacer a las empresas. En ese caso, el uso del término estaría en relación con lo que Foucault refiere con la anatomopolítica y una biopolítica, pero reducidas ambas a la función de abastecer obreros bien orientados en la tarea de satisfacer las necesidades de una economía capitalista. Así, cuando Virno considera al trabajo lo hace comprendiendo las tareas que se han desmaterializado porque dependen de la comunicación lingüística entre los miembros de una multitud. Por tanto, el objetivo de sus análisis se aboca al producto de una colectividad que genera a través de las múltiples relaciones, sean emocionales, físicas o gramaticales, que surgen del inevitable contacto entre los miembros de la sociedad. En su análisis la relación entre política y trabajo va más allá porque no se trata de que la política existe para satisfacer la demanda de la producción, sino que “la biopolítica es sólo un efecto, una reverberación, una articulación de aquel hecho primario –histórico y filosófico al mismo tiempo- que consiste en la compeventa de la potencia en cuanto potencia” de la capacidad humana para transformar la materia y generar dinero³⁰⁶.

La crítica a la relación entre biopolítica y capitalismo la han realizado Antonio Negri y Michel Hardt en su obra *Imperio*³⁰⁷. En este libro, los autores dedican un párrafo a la biopolítica, pero lo realiza en debate con Virno pues establecen que el modo de concebir la producción, del autor de *Gramática de la Multitud*, se mueve en el campo de las ideas; esto es, no parte de un análisis de la realidad y recae en un idealismo en el sentido marxista del término, pese al marxismo que sostiene Virno, porque no demuestra los cauces por los cuales el trabajo inmaterial se expresa en producción social y, por ello, en biopolítica. Por su parte, lo que Antonio Negri y Michel Hardt buscan es establecer la génesis ideal del imperio, no desde los mecanismos que efectivamente trabajan en su construcción, sino desde las teorías y sistemas jurídicos, los cuales siempre remiten a otra cosa que a ellas mismas. Así, sus consideraciones analíticas se orientan a la evolución y el

³⁰⁵ VIRNO, Paolo, *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, pp. 82-87.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 86.

³⁰⁷ HARDT, Michel, *et al.*, *Imperio*, Trad., Eduardo Sadier, de la Edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, 361 pp., Difusión gratuita por internet en el sitio: <http://www.chilevive.cl> También se encuentra en Antonio Negri y Michel Hardt, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005.

ejercicio del derecho, los cuales indican las condiciones materiales que definen su proyecto sobre la realidad social. Sus análisis buscan partir de lo concreto y explorar las transformaciones del paradigma del poder, mostrando la deficiencia en evidenciar los modos y las fuerzas de producción de la realidad social, así como los tipos de subjetividades que las animan³⁰⁸.

Por su parte Jean-Luc Nancy dedica unas páginas para reflexionar el tema en “Notas sobre el término «biopolítica»”, publicada en el volumen *La Creación del Mundo o la Mundialización*³⁰⁹, en esta obra se muestra crítico con el término ya que considera que no define una nueva situación, ya que la política desde su nacimiento se ha hecho cargo de la vida y corren de manera paralela, pues desde el principio de la historia, inclusive aún antes de la aparición de la escritura, el desarrollo humano se ha producido gracias a la técnica. En este sentido, la vida es inseparable de la política hasta el punto de que muchos de los fines de la especie han sido instituidos por la misma técnica pues “ni la vida (como forma de vida ni política (como forma de coexistencia) es lo que designa involuntariamente la palabra «biopolítica» [ya que ambos términos] están ya más bien sometidos a lo que los mantiene juntos”³¹⁰. Considera también que “biopolítica” es un inadecuado concepto como herramienta de trabajo porque permite dos interpretaciones paralelas. Una, orienta su significado a la gestión de la vida por los poderes económicos sin otra finalidad que lograr su fortalecimiento; otra, es la idea de que la vida puede reducirse a sí misma y reapropiarse de lo exterior gracias a una creación que absorbe toda política. Resulta imposible decidir entre ambas, pues ninguna de las alternativas enfrenta los problemas que se desprenden del crecimiento de una *ecotecnía* que carece de fines identificables. Por tal motivo, para Jean-Luc Nancy, Occidente debe enfrentarse a las consecuencias de haber creado un mundo que desarrolla las posibilidades de la técnica de manera ilimitada, mientras hace saltar los fundamentos comunes de la existencia, pese a tratarse de sistemas formalmente democráticos³¹¹.

³⁰⁸ *Ibid.*, pp 24-38. Versión gratuita por internet.

³⁰⁹ NANCY, Jean-Luc, (2003): *La creación del mundo o la mundialización*. Paidós Ibérica, Barcelona, pp. 115-120.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 118.

³¹¹ Son los problemas derivados de lo que en Francia se conoce como “mundialización”, mientras que en otros lugares se denomina “globalización”.

Otro que ha utilizado el término para poder realizar una crítica a la filosofía occidental es Manuel Reyes Mate, en su trabajo *Memoria de Auschwitz*³¹², dedica un apartado para rastrear la forma actual en que se traduce las políticas del totalitarismo. En este trabajo hace una reconstrucción de las fuentes de la biopolítica, donde aparece el liberalismo como su hilo conductor, pues la cultura occidental ha tenido una especial sensibilidad para detectar los peligros de la vida y se la plantea desde la seguridad. Así, el sujeto moderno reivindica la libertad para disponer de la propiedad privada y, al mismo tiempo, seguridad jurídico-estatal de esa libre disposición³¹³. En este sentido, Reyes Mate considera que frente a la generosidad de las libertades en la economía, surgen las grandes técnicas disciplinarias, donde las políticas del Estado de bienestar son menos prácticas de justicia distributiva y más mecanismos de seguridad de un sistema que tiene que proteger a los que más pueden perder.

Por su parte, Giorgio Agamben no ha trabajado la biopolítica con el objetivo de comprenderla en su contexto, sino de estudiarla hasta el límite de sus posibilidades. Así, en su obra *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, se refiere “precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder”³¹⁴. Para comprender la estrecha relación entre los modelos anteriores, estudia cómo la nuda vida se ha constituido en el núcleo de la soberanía. La perspectiva biopolítica y la preocupación por el poder se unen en el análisis de los mecanismos que regulan la ley y el derecho. Para lograr su objetivo recurre a dos límites donde se suspende la ley en las democracias contemporáneas: uno es temporal y el otro espacial. El primero es el estado de excepción, que colapsa la legalidad, pero dentro de la ley porque está recogida por ella, lo que manifiesta la paradoja ya señalada por Walter Benjamin; mientras que el segundo, son

³¹² REYES MATE, Manuel, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, op. cit., pp. 71-84.

³¹³ Otro de los que considera tal reflexión desde antes que Reyes Mate es Marcuse quien afirma que: “esto explica, por qué durante el dominio del liberalismo se han producido intervenciones del poder estatal en la vida económica, tan pronto como lo exigía la amenaza a la libertad y seguridad de la propiedad privada, sobre todo, frente al proletariado. En ningún caso es ajena al liberalismo la idea de la dictadura y de la conducción autoritaria del Estado”. MARCUSE, Herbert, “La lucha contra el liberalismo en la concepción del totalitarismo del Estado” en *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1968, p. 19.

³¹⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 15.

los campos de concentración y exterminio donde el derecho se diluye ante las normas que rigen su funcionamiento, estas normas y reglas fueron hechas para eliminar a los internos.

En el conjunto de su obra aborda los problemas en torno a la gubernamentalidad, puesto que ocupa el nivel donde se decide sobre la vida y la muerte de los sujetos, lo que Foucault deja de lado en sus reflexiones sobre *La Gubernamentalidad*³¹⁵, pero Agamben los aborda desde el problema del derecho y la legitimidad del poder, en tanto elementos centrales en la comprensión de los sistemas políticos contemporáneos, puesto que el estado de excepción convierte lo abstracto en real, el verbo de la ley se hace sangre. Así su trabajo puede ser considerado como expresión de la octava tesis sobre la historia de Benjamin donde afirma “la tradición de los oprimidos no enseña que el «estado de excepción» en que vivimos es la regla”. De lo que Agamben concluye que la política contemporánea se encuentra caracterizada por un estado de excepción permanente, donde los seres humanos se han transformado en *sáceres*, como lo prueban los campos nazis.

Al introducir el problema del gobierno, Agamben considera que lo fundamental es el acoso al que se encuentra sometida la ley por parte del gobernante. En este rubro Foucault tiene en cuenta el contexto capitalista en el que surge la biopolítica y su función, el incremento de la productividad de la mano de obra y la mejora de su estado como seres vivos, como población de la especie humana, así también considera la competencia entre los Estados por la hegemonía y las bases sobre las que levantan una fortaleza que siempre parece insuficiente. Ante ello, Agamben deja de lado las circunstancias y busca en el Derecho romano los precedentes de una situación actual, donde la ley permite matar impunemente a sujetos que han sido previamente marcados, como ocurrió en los campos de exterminio nazi. Así, lo que era la figura del *homo sacer* en la antigüedad, hoy es la población enferma, degenerada y peligrosa.

³¹⁵ Para Foucault, las teorías sobre el gobierno son abstracciones, como la del contrato social, que merecen ser tenidas en cuenta al encarnarse gracias a las técnicas que aplican nuevos cuerpos de funcionarios, como los médicos higienistas, los economistas, o los diferentes cuerpo de policía, especialmente la policía municipal, pues en el momento de concretarse su funcionamiento el poder fue objeto de su atención.

En la misma sintonía, Agamben muestra que su objetivo es señalar cómo Auschwitz ha llegado a ser posible. Pues, bajo ese nombre categoriza unos hechos “tan reales que, en comparación con ellos, nada es igual de verdadero. Una realidad tal que excede necesariamente sus elementos factuales”³¹⁶. Esa reconstrucción le conduce al origen del derecho occidental y no de eficacia en el ejercicio del gobierno lo muestra en referencia a la antigüedad, ya que el profesor de filosofía de la Universidad de Verona, no sitúa en la *República* de Platón la génesis de los problemas actuales o, al menos, de la biopolítica³¹⁷, pues la razón de esta ausencia se debe a que Agamben no le interesan las razones por las que el Estado se despreocupa por la suerte de sus ciudadanos, tampoco le preocupa la selección eugenésica que propugna Platón, en el libro V de *La República*, para mejorar la población, sino que busca conocer las causas de la implicación de los Estados en el genocidio; para él no se trata de dejar morir ni de hacer vivir, sino de *hacer morir* a un número enorme de individuos. Éste es el hecho político fundamental de la historia y una realidad que supera en realidad a todas las demás, por eso estudia su genealogía, no la productividad y eficiencia del gobierno³¹⁸.

³¹⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III*, Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 9

³¹⁷ Platón señala que los médicos, a partir del ejemplo de Asclepio, no debían molestarse en alargar la vida de los cuerpos enfermizos e intemperantes porque esto va contra su interés y el de la república. PLATÓN, *La República*, III, 407 c-408c.

³¹⁸ En este sentido, la perspectiva de Foucault es otra. Si el autor francés realiza una genealogía de las ideas biopolíticas, Platón hubiese sido el referente. Sin embargo, Foucault tampoco sitúa en el pensador griego su origen porque la biopolítica es inseparable del nacimiento de la higiene, la obsesión burguesa por la salud, la atención que el poder presta a la población, el disciplinamiento de los cuerpos y la lucha capitalista por el beneficio. Los gobiernos contemporáneos elaboraron instrumentos para tratar a la población humana como organismos animales, con sus tasas demográficas e índice de epidemias, gracias al desarrollo de técnicas higiénicas y, por extensión, aplicando los conocimientos que pone en sus manos la ciencia de la biología. Pues no existe biopolítica sin biología, sin Estado y sin capitalismo industrial, puesto que éstas son las bases materiales que alumbraron su nacimiento y las fuerzas que impulsan su expansión. Por ello, Foucault sitúa el origen de la biopolítica entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, no en la Grecia Clásica. El dominio de la burguesía, la potencia de los Estados, la competencia entre ellos de cara a la extensión de los mercados y la formación de los imperios, transforma el hacer morir y dejar vivir en *hacer vivir*, crear vida que produzca y consume. El viejo derecho de soberanía que se expresaba en el acto de matar, se transforma en productividad del poder a través de la generación de una vida que respeta y cumple las tareas asignadas. El poder no se ocupa de la muerte, sino de controlar la moralidad; en relación con ella, la muerte es algo exterior. De ahí la crítica irónica de Foucault a la idea de Marcuse de que la burguesía reprime la sexualidad, pues ¿No se encuentra la práctica sexual al inicio y multiplicación de la vida? Por otro lado ¿Cómo habría de reprimirla si es una fuente de beneficios económicos? La burguesía no reprime el sexo, lo gobierna. Por ello, para Foucault, el nazismo resulta de hacer funcionar dos mecanismos hasta el paroxismo, el viejo derecho de matar y el nuevo poder disciplinario. En el contexto biopolítico, el derecho de matar se transforma en racismo de Estado y genocidio. La ejecución ya no se realiza sobre adversarios del gobierno o de la comunidad (regicidas, parricidas, traidores, herejes, etc.) sino sobre individuos o colectividades que representan un peligro para la población. Al igual que ya no son los sujetos los protagonistas de la historia, sino las

Por ello, Agamben toma como punto de partida la línea biopolítica de Foucault pero resulta problemática para los fines del italiano. Es cierto que la biopolítica designa el gobierno de la población, pero lo fundamental del término es que orienta la comprensión al manejo de los organismos vivos con el objetivo de acrecentar su número y potencia. En ello se juega el poder de las clases dirigentes y la potencia del Estado. Pero Agamben estudia el gobierno de la vida con el objetivo de centrarse en su sometimiento y aniquilación, no en la procreación ni el fortalecimiento del potencial productivo y consumidor de los individuos. Por eso, realiza una filosofía en la que desarrolla una genealogía y disección del genocidio, más que la manipulación de la vida con fines políticos o económicos.

En última instancia, el pensamiento de Giorgio Agamben expone la manera en que se han desarrollado los instrumentos que sostienen una tanatopolítica que viene de lejos. De esta forma, se podría decir que sus reflexiones complementan los trazos desarrollados por Foucault al mostrar que el gobierno de la población no está fijado de antemano, no la eficiencia absorbe todos los fines de la política; los poderes no persiguen siempre el mismo objetivo pero encuentran la forma de alcanzar sus fines. Por tanto, la obra de Agamben es la expresión del esfuerzo por elaborar herramientas que aborden lo *incomprensible*, pues “busca medirse con la mirada de la Gorgona y que sea ella, por primera vez, quien baje los ojos”³¹⁹.

El último autor que ha dedicado su trabajo de análisis es Roberto Esposito con una triología referencial³²⁰. En la primera, el profesor de historia de las Doctrinas Políticas y filosofía Moral de la Universidad de Nápoles, realiza una inversión absoluta de las

poblaciones, tampoco los criminales son los enemigos del Estado, sino determinadas razas o grupos sociales específicos. En este contexto se puede entender el miedo a la degeneración en el caso de contraer determinados hábitos o de permitir la procreación de quien los tenía (así como, en lugares lejanos o en colonias, los europeos temían el contagio de las características de otras razas, su animalidad y epidemias). En la modernidad biopolítica el poder no puede matar sin es bajo los supuestos del racismo, porque esta doctrina señala dónde se encuentra el peligro y aporta soluciones al problema; el genocidio es una de las más extremas. En la unión del racismo de Estado y la sociedad disciplinaria hasta producir lo inconcebible.

³¹⁹ UGARTE PÉREZ, Javier, “Biopolítica: un análisis de la cuestión”, *op. cit.*, p. 78.

³²⁰ ESPOSITO, Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, 214 pp.; *Inmunitas: protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, 251pp.; *Bios, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, 312 pp.

interpretaciones actuales de la comunidad, pues ésta misma no se refiere a las pequeñas patrias a las que dirigen la morada los antiguos y nuevos comunitarismos, sino un vacío, una deuda, una donación, que son los significados de *munus*, en relación con los otros que remiten a la vez a la conformación de la alteridad respecto del propio sujeto. Para fundamentar ello, apela a los términos latinos *communitas* y *communis* los cuales se construyen por oposición a *lo propio*; y, en todas las lenguas neolatinas, *común* es aquello que comienza donde lo propio termina. A este primer significado se le agrega el sentido del término *munus*, que expresa un don particular: el don que se da porque *se debe* dar y es imposible no hacerlo, lo que no implica de ningún modo la estabilidad de una posesión, sino de pérdida, sustracción. *Communitas*, por tanto, es el conjunto de personas a las que une, no una *propiedad*, sino un deber o una deuda.

En la filosofía política moderna, la categoría de *inmunización* constituye el más incisivo contrapunto semántico de la *comunidad*. Por ello, Esposito sostiene la tesis de que esa categoría adquiere tanta relevancia, la cual se puede asumir como clave interpretativa de todo el paradigma moderno. Así, el proyecto inmunitario de la modernidad no se dirige sólo contra las obligaciones de clase, vínculos eclesiales, prestaciones gratuitas, sino sobre la ley misma de asociación en convivencia. De tal modo, que los individuos modernos llegan a ser perfectamente *individuos*, individuos absolutos, rodeados por unos límites que a la vez los íslan y protegen, sólo habiéndose librado de la *deuda* que los vincula mutuamente. De tal modo que, si la comunidad comporta un delito, la única posibilidad de supervivencia individual es el delito contra la comunidad. Sin embargo, la modernidad no coincide totalmente con el mecanismo sacrificial de la comunidad al que da lugar. En su interior se abre también la trágica coincidencia del carácter nihilista que se vive entonces como *culpa* respecto de una comunidad cuya ausencia se comprueba a la par que su necesidad. Ese vector de autoproblematización que recorre la filosofía moderna es el objeto de las cavilaciones de Esposito en esa obra.

En la segunda, el autor señala las fuerzas a las que se encuentra sometida la comunidad. Su punto de partida es el término *immune* que, en su origen, refiere a un contenido negativo por la exoneración de cargas de quien lo disfruta. Un ejemplo palpable

es la Iglesia, exenta de pago de tributos, entre otras obligaciones, pero también receptora de bienes comunitarios³²¹. En este sentido, Esposito se encuentra abierto a las preocupaciones de Agamben sobre la capacidad del derecho para regular la vida y el acoso al que se ve sometido por el poder, que tiene el deseo de gobernarla por encima de cualquier obstáculo que se le presente; para ello, el gobierno declara el estado de excepción, si éste es necesario. Esa es una de las razones por las cuales Esposito extiende el sentido de inmunidad hasta el campo jurídico, poniendo en conexión vida y derecho. Sobre la violencia del aparato jurídico señala que “su mecanismo inmunitario consiste en perpetuar la vida mediante el sacrificio de lo viviente. Eso significa que, para conservarla, es necesario *introducir* en ella algo que por lo menos en un punto la niegue para suprimirla”³²².

Por ello, el derecho genera violencia como medio de inmunización de la comunidad frente a la violencia misma que, de no actuar así, nacería en su centro. Si se lleva esta argumentación a sus últimas consecuencias, habría que considerar que la medicina ha aplicado procedimientos milenarios del derecho y que la inmunología nace de esa relación. De ahí que el espacio de confluencia entre la política y la vida sea el cuerpo porque “sólo en la dimensión del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política”³²³. La metáfora política comprende el hecho de que si no existen enemigos externos, la comunidad descubrirá en su seno los agentes que la debilitan y que será necesario eliminar. Al hacerlo, se dañará a sí misma. Por tal razón, la inmunización preserva la vida del sujeto y de la comunidad a costa de generar amenazas a las que antes no se encontraba expuesta. En último término, cabe preguntarse por la necesidad de este mecanismo para preservar la vida, puesto que cuando ésta se encuentra en plenitud no se salvaguarda a cualquier precio. La vida en expansión juega y se experimenta asumiendo las consecuencias de sus actos. Al vivir así, se pone en peligro, pero también se fortalece, como diría Nietzsche. Lo mismo sucede en la vida política.

³²¹ *Ibid.*, *Inmunitas: protección y negación de la vida*, op. cit., pp. 15-16.

³²² *Ibid.*, p. 51.

³²³ *Ibid.*, p. 161.

En la tercera obra, *Bios, Biopolítica y Filosofía*³²⁴, Esposito examina las antinomias de la génesis moderna de la biopolítica, así como su extrema inversión tanatopolítica, a saber: el nazismo. En ella se opone a la remoción que realiza la filosofía contemporánea y propone que sólo una confrontación con los dispositivos mortíferos del nazismo brindará las claves conceptuales requeridas para afrontar el enigma de la biopolítica e intentar su reconversión afirmativa. Por ello busca desarrollar el vínculo que enlaza vida y política de una manera destructiva sin olvidar su implicación recíproca. Con ese enfoque, analiza y documenta las idas de degeneración, los programas de eugenesia y los instrumentos inmunitarios nazis de normativización absoluta de la vida. En última instancia, lo que pretende Esposito en esta obra es invertir uno a uno los presupuestos de la tanatopolítica y proponer una biopolítica que afirme la vida, una política no sobre la vida, sino *de* la vida. Que en última instancia aquí se comparte.

Llegados a este punto se puede pregunta si la biopolítica es el resultado de una estrategia querida por la Modernidad o es el resultado más sutil de su fracaso. Parece que la formación biopolítica de las estrategias gubernamentales se establecen como resultado de la reducción del hombre a la nuda vida, sin ninguna proyección universal porque si sólo hay nuda vida, la vida humana se reduce a supervivencia, sin ningún reconocimiento³²⁵, y aún más, la vida de los vivos. Lo que distinguirá una forma de experiencia propiamente humana de la vida del hombre es que el cuerpo sea considerado como sujeto moral, es la valoración de toda vida, incluyendo la vida ausente de los muertos.

2.2.5 De la biopolítica a la necropolítica

Para realizar una consideración contemporánea de la biopolítica, es necesario abordar los desplazamientos que han surgido con las indagaciones tardías sobre lo que Michel Foucault han revelado desde un potencial hermenéutico muy sugestivo, al punto de que resultan cruciales e ineludibles para comprender el actual panorama de la filosofía política

³²⁴ *Ibid.*, *Bios, biopolítica y filosofía*, *op. cit.*

³²⁵ No reflexionaremos sobre el problema del reconocimiento en la esfera de la biopolítica puesto que desborda el objeto de estudio de la investigación. Queda como tema pendiente para posteriores indagaciones.

contemporánea y sus debates. Si bien el término biopolítica fue acuñado por el sueco Rudolph Kjellen³²⁶. Sin embargo, como ya se ha comentado, será Foucault quien le otorgue un valor interpretativo y una potencia reflexiva capaz de abrir nuevas posibilidades para proyectar series conceptuales así como renovar también el programa político y filosófico de la actualidad³²⁷. En este orden de ideas, el apartado busca profundizar la especificidad del dispositivo biopolítico y sistematizar las tesis de Agamben sobre el poder soberano y la nuda vida. Sobre todo para esclarecer la cuestión sobre el lugar que ocupa el colonialismo, no sólo del siglo XIX, en la trama histórico-conceptual que se ha recorrido a propósito del desarrollo del biopoder, al mismo tiempo se busca advertir el lugar que se reserva en estos encuadres teóricos las formas de gobierno sobre las poblaciones que constituyen los regímenes coloniales, a partir de las consideraciones de Achille Mbembe³²⁸.

Las críticas que Esposito formuló sobre las tesis de Agamben resultan fundamentales, pues cuestionan si al otorgar mayor preeminencia al plano ontológico, en detrimento del genealógico, no se estaría incurriendo en una radical deshistorización del problema. Esta consideración permite conectar sobre la posibilidad de pensar que el espacio por excelencia donde el poder soberano se constituye bajo el paradigma de la excepción es el espacio público, considerado a modo de un “espacio colonial”, en tanto realidad histórico-positiva y como figura paradigmática en el análisis del biopoder, que deviene en las prácticas de un “sujeto colonial”. Lo anterior se considera porque está marcada por la excepción jerárquica del poder imperial. Por ello, resulta notable el hecho de que la nuda vida no sea vinculada con los órdenes coloniales, con la producción de sujetos desechables,

³²⁶ CASTRO, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault*, UN, Buenos Aires, 2004, p. 3. También Roberto Esposito señala que hay tres bloques que refieren explícitamente al concepto de biopolítica que pueden diferenciarse en el tiempo. los caracteriza en un bloque organicista, en otro antropológico y en un tercero naturalista. “Al primero puede vincularse con 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, *Der Staat als lebendiger Organismus*, de Eberhard Dennert (1922), *Der Staat, ein Lebewesen* (1926), de Eduard Hahn. Pero centraremos la atención en quien fue probablemente el primero en emplear el término ‘biopolítica’, el sueco Rudolph Kjellen, a quien se le debe también la acuñación de la expresión ‘geopolítica’, luego elaborada por Friederich Ratzel y por Karl Haushofer en clave decididamente racista”. Cfr. ESPOSITO, Roberto, *Biod: biopolítica y filosofía*, op. cit., p. 27.

³²⁷ DE OTO, Alejandro, et. al., “Biopolítica y colonialidad: una lectura crítica de *Homo sacer*” en *Tabula Rasa*, No. 12, enero-junio 2010, Colombia, p. 50.

³²⁸ MBEMBE, Achille, “Necropolitics” en *Public Culture*, 15:1, 2003, pp. 15-40.

convertidos en “vida vegetativa”, a través de diferentes mecanismos de des-subjetivación, incluso jurídico-burocráticos, en el marco de una absoluta excepcionalidad.

En este sentido, las reflexiones realizadas por Agamben son de carácter arqueológico y paradigmático por cuanto se ocupa de figuras como el “estado de excepción”, el “campo”, el “homo sacer” o el “musulmán”, mismos que refieren a fenómenos históricos positivos y que son tomados como paradigmas y cuya función es “la de construir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico más vasto”³²⁹. Sin embargo, dado que se intenta dar cuenta de las violencias que traman no sólo las prácticas sino también los umbrales del canon político de occidente, cabe preguntarse si ese contexto al que refiere Agamben no debería considerar de manera privilegiada la incómoda figura que constituye el “sujeto colonial” a quien cualquiera puede ocasionar la muerte en el sentido más literal de la expresión³³⁰.

Asumiendo el gesto teórico cabe discutir sobre los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración, la estructura de los grandes estados totalitarios o los espacios públicos modernos. Más aún, es posible considerar que en los espacios públicos modernos es la versión actualizada del campo de concentración y la estructura de los estados totalitarios en tanto que en el espacio de encuentro cívico se asume el papel central del colonialismo y en la que se desenvuelve la colonialidad en la producción política de la *nuda vida*; es decir, en la construcción y concepción de lo que sin más se denomina política occidental y que radica en la fundamental inclusión-exclusión de las prácticas cívicas enmarcadas en los espacios públicos desde los dispositivos

³²⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Signata rerum*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009, p. 13.

³³⁰ Esta consideración permite establecer que las investigaciones de Agamben revelan los textos sagrados de la soberanía y los arcanos inscritos en los propios códigos del poder político; pues, aunque manifieste programáticamente que no se trata de un estudio historiográfico que pretende deducir una estructura jurídico-política que hizo posible los acontecimientos arriba señalados, vale considerar ciertas restricciones para recibir el problema de un poder soberano que toma a su cargo la vida no sólo al interior de un territorio europeo. Más precisamente, se objeta el vínculo que asegura la conexión entre unos arcanos del derecho y ciertas tecnologías de control poblacional que Agamben encuentra radicalizadas en las sociedades contemporáneas. La pregunta es ¿Acaso la acción teórica no termina afirmando trayectorias inmanentes a la cultura y al tiempo eurocéntrico y, por consiguiente, desatiende a otras figuras paradigmáticas que contribuyen a explicar la creciente normalización de la excepción?

coloniales³³¹. No se trata de una discusión sobre los orígenes o los fundamentos de la biopolítica, eso ya se ha realizado en apartados anteriores, sino reconocer que la opción de Agamben ocluye las dimensiones coloniales de lo que genéricamente se diagnostica como la crisis de la política de occidente. En este sentido, cabe señalar que el movimiento ontológico y el modelo biopolítico del poder se despliegan sobre una diacronía unilineal que va desde Grecia a Europa y pasa por roma y el Medievo cristiano, para instaurar una tradición exclusivamente autorreferencial que sólo se confronta consigo misma y desconoce las prácticas político-imperiales.

Por ello se considera la posibilidad de que el espacio público se construya en clave colonial, una suerte de espacio público colonial, donde confluyen la fenomenalidad eurocéntrica y el problema biopolítico en relación con la constitución de los Estados Nación y sus consecuentes crisis. En esta dirección, no sería exagerado afirmar que el lugar por excelencia de la biopolítica moderna es el espacio público colonial representado por el estado de excepción, que el campo de concentración y la estructura totalitaria que los Estados del siglo XX construyeron. En todo caso, cabría señalar que éstos fueron las novedosas expresiones que el colonialismo adquirió en los confines extra e intra-europeos.

Este desplazamiento puede considerarse por las investigaciones foucaultianas sobre el poder del soberano, caracterizado por el privilegio de apropiarse la vida e incluso de suprimirla, a partir de la época clásica que tenderá a desplazarse y a ejercerse *sobre* la vida misma procurando administrarla, multiplicarla, reducirla, aumentarla, ejerciendo sobre ella controles específicos, precisos y regulaciones generales, ejerciendo propiamente una biopolítica como una de las formas específicas del biopoder, respecto del cual la sexualidad queda constituida como lugar de acceso y de intersección entre el cuerpo individual y el cuerpo de la especie. Este nuevo viraje gubernamental pone de manifiesto que ya no se trata

³³¹ En estas consideraciones se asume la distinción analítica general entre colonialismo y colonialidad. En este sentido, y con los riesgos de llevar a cabo una reducción de la heterogeneidad de los procesos coloniales, se considera que el primer término, colonialismo, hace referencia a los procesos históricos que producen subordinación política, cultural y económica de una sociedad respecto a una metrópolis; mientras que el segundo concepto, colonialidad, hace referencia al patrón de poder que emerge en relación con el colonialismo moderno y que perdura, incluso, una vez que la relación de sometimiento explícito desaparece. Por tanto, la colonialidad es aquello que aún hoy sobrevive inscribiendo tramas e itinerarios del poder sobre los sujetos tanto en sus relaciones como en sus cuerpos.

de perseguir los efectos individualizantes de la anatomopolítica, centrada en el cuerpo como máquina, sino de gobernar a los individuos en tanto entidad biológica. Este efecto masificador recae en los controles de los procesos biológicos tratando de analizar las circulaciones del poder en torno a dos series que combinan una suerte de organodisciplina de la institución, por una parte; y, la biorregulación, por otra³³².

Estos mecanismos regulatorios y asistenciales se encuentran asociados a una suerte de biopolítica positiva, pero ¿En qué momento y de qué manera la biopolítica acaba convirtiéndose en un poder mortífero, que incluso lleva hasta su paroxismo, transformando el “hacer vivir” en *necropolítica*?³³³ En este sentido la soberanía no tiene por objetivo central ninguna autonomía del sujeto sino una generalizada instrumentalización de la existencia y la destrucción material de los cuerpos humanos y de las poblaciones. En este sentido, más que buscar la razón como fundamento del espacio público, lo que se encuentra en juego son los términos de vida y muerte que se estructuran como condiciones que lo posibilitan. Pues, la colonia constituye el espacio por excelencia de la aplicación directa de esa soberanía en tanto que configura de partida como un espacio sin leyes. En consecuencia, las tecnologías que allí surgen se constituyen como una “formación del terror”. Como la soberanía se territorializa, entonces, define los límites de lo humano. En el Estado estaría lo humano y por fuera de ello, lo no-humano. A decir de Mbembe, “el espacio fue por lo tanto la materia prima de la soberanía y de la violencia que llevaba con ella. La soberanía significa ocupación, y ocupación significó relegar a los colonizados en una tercera zona entre el reino de la subjetividad y de la objetividad”³³⁴. En este sentido, se establece la posibilidad de subyugar la vida al poder de la muerte; subyugación entendida en términos de sus

³³² Nuevamente cabe remitir a los ya tan traídos textos de *vigilar y Castigar, La voluntad de Saber, Defender la Sociedad*, que en sus indagaciones ocupan un lugar fundamental para reconocer el recorrido de los efectos y funcionamientos del poder, así como el extenso itinerario por la formación y las transformaciones del concepto de “guerra de razas” donde alude a una estatización de lo biológico que, a diferencia de las tecnologías del poder disciplinario, es decir, de los procedimientos que tienen por objeto la producción de los cuerpos individuales, políticamente dóciles y económicamente rentables, pone en evidencia las nuevas estrategias de inclusión de la vida en el seno del cálculo político. Desde esta perspectiva, la nueva técnica no busca regir la multiplicidad de hombres para adiestrar, vigilar y castigar, por el contrario normalizar el cuerpo de la especie y regular los procesos propios de la vida biológica. En síntesis, la finalidad de la biopolítica es la de tomar a su cargo una serie de fenómenos que atañen a la medicalización de la población y a la higiene pública.

³³³ Este término ya tiene una trayectoria en el ámbito de la teoría. El uso que aquí se presentase ajusta lo más posible al contenido explicitado por Achille Mbembe.

³³⁴ MBEMBE, Achilla, “Necropolíticas” en *op. cit.*, p. 26. La traducción es propia.

operaciones y configuraciones histórico-sociales y de las reconfiguraciones de las relaciones entre resistencia, sacrificio y terror³³⁵.

Así, el biopoder que busca asegurar la vida, en su extremo, es capaz de destruirla y consiguientemente de suprimirse a sí mismo. En consecuencia, hay que destacar que lo nodal del planteamiento se encuentra en la inflexión sobre la comprensión de la política moderna es esencialmente una política de la raza; así, el racismo se transforma en el motivo fundamental para dar muerte a los otros siendo la condición por la cual se puede ejercer el poder de matar. Esto implicaría su inscripción en los mecanismos del Estado a través del funcionamiento del biopoder, por cuanto es la “raza” la que permite fragmentar, hacer cesuras en el continuo biológico, de la especie. El racismo, instituye la diferencia sustantiva entre lo que debe vivir y lo que debe morir, pero administrada por el Estado. Ante lo cual, el mismo Foucault señala: “cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha, riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma de evolucionismo [...] *El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonialización, es decir, con el genocidio colonizador*. Cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones, ¿cómo será posible hacerlo en caso de funcionar en la modalidad del biopoder? A través de los temas del evolucionismo, gracias a un racismo”³³⁶.

El motivo de raza no es más que la extrapolación biológica del tema del enemigo político; es decir, el concepto mismo de lo político en los términos del enemigo político racializado. Así, en la guerra no se intenta destruir al adversario político sino a la raza rival, realizando el sueño fantasmático del fortalecimiento de lo biológico de la población en tanto órgano de una pluralidad unitaria y viviente. Este racismo no debe ser confundido no con el desprecio u odio mutuo entre las razas, ni con una suerte de operaciones ideológica o de mentalidades preocupadas por adversarios míticos. El problema de la raza está ligado a los mecanismos del biopoder en el cual el Estado se encuentra obligado a servirse de la raza, de la eliminación de la raza, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su poder soberano.

³³⁵ *Ibid.*, p. 39.

³³⁶ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. T. 1: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 232.

Ante tales rastreos, desde las consideraciones atemáticas de la biopolítica hasta las explícitas, parecen insuficientes para señalar las condiciones de reversibilidad entre una biopolítica que asegura la vida, y otra, que la destruye. Y es aquí, donde se centra el núcleo del problema apartado, pues ante la búsqueda de arcanos inscritos en el plano ontológico del poder soberano resulta cerrado, herméticamente ocluido ante la posibilidad de pensar singularmente el poder mortífero que atraviesa al Estado Nación europeizante, tanto en lo que hace a su institución como a sus prácticas extraterritoriales y de gobierno de las poblaciones en conexión con las empresas coloniales desde los inicios de la modernidad hasta la fecha. Posiblemente dicha insuficiencia deba ponerse en relación con una concepción de la modernidad de carácter excluyente que tiende al reduccionismo, cuando no a la oclusión de los acontecimientos y esquemas que constituyen su lado oscuro; es decir, su potencial colonizador.

Lo anterior se debe a la tendencia a pensar la política moderna, su nacimiento y crisis, de modos asociados al Estado de derecho, lo que soslaya otras aristas de la cuestión enmarcada en procesos anteriores a la biopolitización o colonización estatal³³⁷. En este orden de ideas, el “fundamento oculto” sobre el que descansa el sistema político no es otro que el estado de excepción respecto del cual la nuda vida es, de manera simultánea, excluida del orden jurídico, pero apresada en él. Sin embargo, la estructura de la excepción no contempla ninguna referencia fuera de Europa a la constitución del poder estatal y la

³³⁷ Esto se piensa considerando la conquista de América y en las consiguientes formas de control de la subjetividad que también podrían interpretarse en clave biopolítica, cuando no resignificar el concepto a la luz de otras evidencias históricas y de otros regímenes conceptuales. Las consecuencias de este derrotero de la modernidad han sido evaluadas por Dussel y Mignolo. Junto con ellos se insiste en la idea de que es preciso trabajar con un concepto desagregado de la temporalidad al momento de despejar algunas operaciones con respecto al tiempo histórico y sus formas de representación. No se trata de forzar el canon foucaultiano, pero sí de encontrar intersticios en el debate que permitan incorporar esos lados incómodos que no dejan de hacer a la problemática. Cfr. MIGNOLO, Walter, “Regeneración y reciclaje: descolonizar la ciencia y la tecnología para liberar la vida” en Mendiola-Gonzalo, Ignacio, *Rastros y rostros de la biopolítica*, Anthropos, Barcelona, 2009; MIGNOLO, Walter, “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto” en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006; MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003; MIGNOLO, Walter, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009; DUSSEL, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, E., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000; DUSSEL, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.

democracia moderna: todo acaba en el movimiento de sublimación que parte de la *polis* griega y tiene al nazismo como finalidad de un modelo que contiene en sí mismo su propia degeneración. Más aún, esta consideración devela la estructura de la metafísica occidental que ocupa el umbral que articula al viviente y a *logos*, por un lado, y a la política, por otro. Esta es la politización de la vida, a la que se ha referido anteriormente³³⁸, en cuya tarea metafísica por excelencia se decide la humanidad del ser vivo hombre y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. Esta consideración le permite a Agamben, distanciarse de la explicación genealógica del poder próximo a Foucault, pues opta por poner la cuestión en términos más cercanos a una antropología filosófica, en tanto que la fundamentación binaria de la política se encontraría presupuesta por la escisión operada lingüísticamente por el viviente. Por consiguiente, la deshistorización es el resultado del pasaje analítico a una estructura metafísica que se agota en sí misma; es decir, que se inmanentiza y sólo se refiere de manera derivada a ciertos acontecimientos históricos, por lo que Agamben desoculta la ontologización europea y su crisis como un destino metafísico³³⁹.

Las reflexiones desde la ontología política reducen la dimensión histórica de los procesos que constituyen la heterogeneidad y pluralidad humana. En este punto valdría la pena considerar la legitimidad de una operación conceptual hiperrealista, la cual está menos destinada a ordenar los procesos y encuestas históricas de las sociedades distintas a la europea y más dirigidas a asegurar la estabilidad ontológica de la historia europea, aún en el

³³⁸ Apartado 1.2.1.1.

³³⁹ En la misma dirección es posible ubicar la conjunción operada entre capitalismo y biopoder que el mismo autor italiano retoma de Foucault en *Homo Sacer I*, al revelar algunos problemas o límites explicativos. Allí afirma que el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo biopoder y sus tecnologías de subjetivación de “cuerpos dóciles”. Cfr. AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer I: lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 12. En el desplazamiento del “Estado territorial” al “Estado de población” se establece la exaltación de la vida biológica y de la salud de la nación como problema específico del poder soberano, y encuentra su correlato en una genealogía del capitalismo, la cual se encuentra circunscrita a una problemática *intraeuropea* que fusiona elementos teóricos como constitutivos de la idea de Europa y de una concepción de desarrollo y triunfo del capitalismo como fenómeno exclusivamente europeo, sin un afuera posible. También, a la par de estos procesos, se advierten una creciente animalización del hombre, por medio de refinadas técnicas políticas, el espacio colonial se cierne sobre una concepción del otro como “bestia de caga” amedrentada por el poder de la espada.

reconocimiento de sus propios monstruos³⁴⁰. Por ello, es necesario considerar no sólo la creciente politización de la nuda vida como derivación inevitable de un entramado metafísico, sino en la producción política de la nuda vida y de una metafísica diferencia que construye subhumanidad desechable, necrosada en términos de Achille Mbembe. Y desde ahí, el movimiento ontológico del ingreso de la *zoé* en la esfera de la *polis* donde se realiza de manera inmanente, en tanto que no parece estar pensada como una estrategia política que irrumpe y luego crea un nuevo orden, sino como un proceso indeclinable que termina en una radicalización de la nuda vida excluida/incluida del espacio soberano, sin permitirle vislumbrar que en el espacio público político y colonial los sujetos son políticamente producidos como animales; es decir, como nuda vida despojada de derecho. Consolida una política que se constituye en la producción de subhumanidad, en la animalización de hombres y mujeres colonizados, disciplinados y biorregulados. Se trata, pues, de circulaciones del poder que tempranamente se han desocultado como necróticas y paroxísticas, aunque de increíble potencial regenerativo. Este poder circula con el doble propósito de explotar y matar, y que desde momentos ya lejanos viene constituyendo el aire que respiran, biorreguladas y administradas, tres tercios de la subhumanidad.

A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al bioregulado, al miembro de la población administrada. Propiamente hablando lo *inhumaniza*, lo priva de humanidad. Y, en realidad, el lenguaje biopolitizado, es un lenguaje colonizado, es un lenguaje zoológico. “Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, al pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. [...] Pero el colonizado, que comprende el proyecto del colono, el proceso exacto que se pretende seguir, sabe inmediatamente en qué piensa. Esa demografía galopante, esas masas históricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no parecen ya nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario [biopolítico] colonial”³⁴¹.

³⁴⁰ CHAKRABARTY, Dipésh, *Al margen de Europa*, Tusquets, Barcelona, 2008.

³⁴¹ FANON, Franz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 37.

Para concluir, la primera consecuencia del método ontológico tiende a organizar la temporalidad en un marco fuertemente jerárquico del cual parten formas ramificadas que por obra de la expansión capitalista deben ajustarse progresivamente a una temporalidad central que ordena y marca el ritmo. A su vez, genera una dimensión ambivalente de la historicidad que termina afirmando trayectorias inmanentes a la cultura y al tiempo³⁴².

Esta biopolitización del tiempo no representa el intento de rescate de formas ontológicas de la temporalidad que, habiendo sido colonizadas y administradas, se subsumen en una temporalidad universal del discurso de la razón. Si la crítica al modo en que se concibe la secuencia que organiza el pasaje del estado de excepción a la ciudadanía, y la consecuente ampliación del estado de excepción al total espacio público puede ser explicada en función de una tarea ontologizadora del resto de los vivientes, en las tramas de la biopolítica y la colonialidad, de otras formas temporales, de otras formas sociales. Es decir, la comprensión no totalizante de lo biopolítico, requiere de un despliegue analítico del tipo de temporalidad que dibujan los proyectos hegemónicos en la modernidad colonizadora, tanto en su vertiente colonizadora de la experiencia social y cultural, para disponerlas en formas más o menos homogéneas del tiempo, ya sea en el lenguaje civilizatorio, de lo étnico, de lo nacional. Por otro, que la temporalidad se conciba en términos desagregados en relación directa con la espacialidad, la cual es un lugar imposible de evitar conceptualmente si se quieren ver los elementos diferenciadores en que la experiencia se mueve. Tal temporalidad ocurrirá de manera desagregada en un primer nivel analítico y, en un segundo, epistémico. La desagregación implica una tarea genealógica en tanto lo que ella hace es explicar la configuración que una determinada forma histórica reviste. Así, la crítica de las posibles totalizaciones en el orden del saber que se encuentran en juego en los procesos modernos y, la otra, que provee una ligazón histórica, en el orden

³⁴² Es decir, si el campo de concentración y la estructura de los estados totalitarios son los lugares por excelencia de la biopolítica, lo son en tanto historia doméstica, íntima, propia de un desenvolvimiento histórico que presume contenido dentro de marcos verificables, tanto en términos de las prácticas históricas como de los conceptos. Y, en ese sentido, se puede utilizar una figura sarcástica o trágica con respecto a la forma en que se construyeron los imperialismos. Pues si se expone la propia sociedad a procesos de expansión imperial y colonial, luego será imposible reclamar una autonomía de la historia local de esa sociedad.

de las prácticas, a las configuraciones alternativas, resistentes o subalternas de la temporalidad.

En este orden de ideas la nuda vida estaría investida por una larga historia referencial de reducción de la historicidad y de la politicidad de los cuerpos en los colonialismos y, más precisamente, en los sistemas de funcionamiento práctico. En última instancia, esta observación encuentra su fundamento en la tarea crítica de Foucault, lo que permite general alternativas frente al potencial omniabarcante de la biopolítica. De tal suerte, es posible avanzar sobre una concepción heterárquica de los procesos biopolíticos la cual, ulteriormente, podrá ayudar a desplegar prácticas críticas que desagreguen las totalidades, los cortes gruesos los cuales hacen correr el riesgo de que no se modifique en nada el universo de prácticas específicas en las que se juega el anhelo de libertad, sea en cualquier orden en el que pueda ser imaginada. Por tanto, se vislumbra un método que desgregue las continuidades que organizan los discursos administradores y reguladores de la población, por un lado, y el estudio de las prácticas diferenciales de la temporalidad en la biopolitización, ofrecerían dinámicas diferentes en tanto que no darían por resultado intentos de construir respuestas totalizantes a la dinámica política absorbente que todavía acecha.

2.3 Modernidad y barbarie

Hoy resulta imposible pasar por alto que la democracia de la sociedad de masas requiere necesariamente la administración de las mismas. Los mecanismos formales que garantizan el funcionamiento democrático de esas sociedades, con ser imprescindibles, no son suficientes para asegurar un protagonismo real de los ciudadanos en condiciones de aceptables de equidad. Por otro lado, la fuerza generada por la dinámica del mercado, desde su propia lógica no sólo establece desigualdades hasta extremos insospechados, sino que amenazan con destruir las bases naturales de la reproducción de la sociedad y dar razón a las previsiones más pesimista sobre la crisis ecológica. De la misma manera, el orden de derechos y deberes ciudadanos que han de garantizar la igualdad y la libertad políticas de

todos inmuniza a las sociedades democráticas frente al nacionalismo excluyente, el fundamentalismo intolerante o la xenofobia. Por tanto, los logros emblemáticos desarrollados por la modernidad han perdido brillo y parecen afectados por los síntomas de una crisis de enorme amplitud. Desde este telón de fondo se orientan los objetivos de este párrafo, pues buscan establecer la perspectiva metodológica que guiará la investigación, pues sólo considerando la racionalidad ambivalente de la modernidad es posible comprender las dinámicas subrepticias de la barbarie, así como la gestación de procesos sutiles, normales y naturalizados que han devenido en lo que se ha denominado como biopolítica.

De esta manera, para quienes padecen la pobreza y la violencia como norma de vida el proceso de modernización, protagonizado por el *primer mundo*, ha estado bloqueado desde el comienzo o bien sólo es posible su integración bajo el signo de la explotación legitimada, el expolio y la exclusión. Todo ello hace imposible desviar por más tiempo la vista del lado oscuro del proceso de modernización y soslayar la pregunta por la relación con las formas de *inhumanidad* que han sido y son su más fiel compañía. Así, las formas de exclusión, marginación y barbarie no son fenómenos marginales, incidentes o anomalías de un proceso de desarrollo “normal”, sino una relación constitutiva con el proyecto de la Modernidad que los procesos sociales de modernización han reclamado como su referente cultural y al que han pretendido dar cumplimiento. En este sentido, la pretendida oposición entre Modernidad y barbarie que sustentaba el *gran relato* del progreso civilizador como rasgo constitutivo de las sociedades modernas occidentales se fortalecen por las teorías evolutivas de la historia fundadas en la oposición entre sociedades tradicionales y no civilizadas, por un lado, y sociedades desarrolladas y modernas, por otro, lo que expresa una *autointerpretación* de las sociedades industrializadas. El contenido de tal interpretación ha perdido gran parte de su credibilidad, aunque quizás no su momentánea vigencia estratégica y su efectividad práctica.

Ante tal situación, Walter Benjamín orienta una de las formas en que se puede dilucidar la relación entre Modernidad y barbarie al considerar que no se encuentra en el origen de ningún conocimiento, sino en las vidas que se localizan en un estado de

excepción permanente³⁴³. Esta situación específica deja pocas escapatorias discursivas y ubica a la comprensión humana frente al límite³⁴⁴, no por cualquier forma de crueldad o barbarie, sino la más extrema, aquella que se orienta por el sistema de estructuras, instituciones y comportamientos que han originado y dado cumplimiento a una violencia mortífera y aniquiladora que busca algo más que el mero asesinato, sino también a la aniquilación y destrucción de las víctimas sin dejar huella ni eco de ellas. Así pues, sin despreciar la importancia de las características singulares de los actores implicados, los rasgos que se enfatizan en el presente apartado son aquellos que tienen relación directa con el carácter colectivo de la *deshumanización*, el orden social, político y cultural con el que está imbricada, con las tendencias sociales dominantes y hegemónicas que la hicieron posible, así como con la *normalidad* de la vida cotidiana.

2.3.1 Negatividad radical

La irracionalidad de las crisis cíclicas, la impotencia de los sujetos socializados frente al devenir de su propia historia, así como el sufrimiento, evitable pero persistente, ponen de manifiesto que la dinámica histórica se orienta por una constancia en la incapacidad de los discursos frente a las experiencias que no se pueden recuperar. Por ello, en este apartado no se pretende realizar una determinación positiva de la dominación, en tanto fundamento ontológico y negativo de la historia, sino que busca impedir una relativización de la realidad opaca y aplanada, que deja vacío y repele³⁴⁵. Negatividad tal que no tiene ningún sentido, que no hace avanzar la historia, que no desarrolla un resultado específico, pero que desarrolla una paraexperiencia que de ninguna manera puede ser realizada de modo comprensible para quienes padecen la discontinuidad, el estado de excepción o el sufrimiento. Tales situaciones *inhumanas* no se pretenden ontologizar, como si se tratara de una determinación esencial de la historia, de la cual lógicamente no habría posibilidad de liberarse, sino de forzar un cambio de perspectiva en la consideración de la

³⁴³ BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Col. Contrahistorias, Clío, México, 2005, p. 14.

³⁴⁴ Cfr. TODOROV, T., *Frente al límite*, Siglo XXI, México/Madrid, 1993.

³⁴⁵ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über Ästhetik I*, en José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004, p. 57.

Modernidad, no simplemente por solidaridad con las víctimas de la historia, aunque esto sea loable desde un punto de vista moral, sino en honor a la verdad de esa historia y por justicia con sus inmolados³⁴⁶. Sin embargo, tener una mirada distinta no se garantiza lo verdadero y no se sujeta a la verdad pero, al mismo tiempo, es sujeto de esa verdad³⁴⁷.

Por tal motivo, volver la mirada hacia las catástrofes, hacia las posibilidades no desarrolladas de la humanidad y de los seres humano concretos, es lo que abre los ojos para la realidad presente, libera de la ceguera que impone la marcha histórica, a los que quieren ir a su paso, y establece instantes de cognoscibilidad que genera una mirada visionaria que se “enciende en las cumbres de las generaciones pasadas que desaparecen de modo cada vez más profundo en el pasado. A esa mirada visionaria precisamente le está presente el propio tiempo más claramente...”³⁴⁸.

Considerar la historia a partir de lo olvidado y perdido de la humanidad es responder ante la perplejidad en que se ha sumido la inteligencia crítica el hecho de que los oprimidos prefieren la sumisión voluntaria a la libertad³⁴⁹. Esta forma de abordar el pesimismo y la desesperanza no es para reproducirla, sino para erradicarla. Pues, la Modernidad y sus derivados políticos, pensados para poner límites a la inseguridad y garantizar el ejercicio de la libertad acotada, se han anquilosado en trampas donde su promesa ya no es posible de realizar. La prioridad que tiene la seguridad sobre la libertad establece una negatividad radical disimulada bajo una retórica seductora; sin embargo, tal retórica pierde credibilidad cuando, en tiempos de crisis, se manifiesta con toda la violencia de la seguridad. Ahí es “cuando el hombre moderno se siente atrapado en la red que debería protegerle”³⁵⁰. En la experiencia de la negatividad radical la retórica de la libertad no le

³⁴⁶ REYES MATE, Manuel, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, op. cit., pp. 241-259.

³⁴⁷ FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Trad. Francisca Perujo, Siglo XXI, México, 2006, p. 64.

³⁴⁸ BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, GSI, Ed. De R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972 ss., p. 1237 en José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie*, op. cit., p. 60. Se encuentra una versión en español en REYES MATE, Manuel, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de la historia»*, Trotta, Madrid, 2006, p. 312.

³⁴⁹ LE BOÉTIE, Etienne, *Ensayos sobre la servidumbre voluntaria*, Col. Escritos Políticos, Sexto Piso, 2003, 48 pp.

³⁵⁰ REYES MATE, Manuel, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, op. cit., p. 93.

puede engañar, pues su propia existencia se levanta como una denuncia, también radical, en un mundo donde persiste la opresión en el seno del discurso moderno.

La negatividad radical surge por la pretensión de afirmar positivamente la totalidad de lo existente, esta afirmación en el ser no sólo son logros sino negatividad concreta de la miseria, esclavitud, administración *inhumana* y sometimiento de masas anónimas. No es necesario realizar análisis sociopolíticos profundos, sino de percatarse de la manera *normal* y *estandarizada* en la cual el desprecio por el hombre es el precio de un bienestar colectivo. Estar poseídos por esa lógica que se impone al hombre, y de la que éste recibe sentido y significación, hace difícil el rescate de los cautivos del pasado que se encuentran atados al olvido.

2.3.2 Los límites de la representación

La teoría moderna del conocimiento tiene como referente a la experiencia científica con el que el modelo de conocimiento es el que proporciona la conciencia empírica, la cual se encuentra como un sujeto frente al objeto. Más aún, esta consideración del conocer y lo conocido, en su fundamentación metafísica, se encuentra una determinación, que está siempre dada de antemano: ser es ‘poder ser conocido’. En esta determinación se contienen a su vez otras dos: la unidad primitiva de ser y conocer y una esencial indeterminación de lo que el *ser* significa. En este sentido, sólo se puede entender la posibilidad de la relación fundamental entre ser y conocer, si no se le monta como una relación adventicia y posterior al ser y a la facultad cognoscitiva, como relación sólo consecuente que sería accidental de ambos, pero sobre todo al ser. Ser y conocer se encuentran, por tanto, en una radical unidad. El conocer no se topa por casualidad con su objeto, sino que ser y conocer con lo mismo: *idem intellectus et intellectum et intelligere*. Conocer es la percepción que se tiene del ser y ésta es el ser del ente. Por esta razón, la *riqueza del ser* se determina por la *reditio super seipsum*³⁵¹.

³⁵¹ RAHNER, Karl, *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona, 1963, p. 85.

Lo anterior se plenifica en Kant para quien la Ilustración es “la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro”³⁵². El “entendimiento sin la guía de otro” es el entendimiento guiado por la razón. De tal manera, el entendimiento, en virtud de su propia coherencia reúne y combina en un sistema todas las representaciones particulares, pues “el verdadero objeto de la razón no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación a los objetos”³⁵³, la misma razón pone “una cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento”³⁵⁴ y esta unidad es el sistema que orienta normas a modo de directrices que determinan la construcción jerárquica de los conceptos. Esta sistematización del conocimiento se realiza por la “interconexión a partir de un solo principio”³⁵⁵. Tener la capacidad de representar es, para la Modernidad, producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos sea como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas. Esta forma de considerar la razón, y por consiguiente el entendimiento, es pura mitología, pues no escapa al mito del hombrecillo que está dentro del hombre y elabora lo que viene de afuera³⁵⁶. En este sentido, la identificación del conocimiento y de sus representaciones con un solo principio por el cual se conoce y se da cuenta de todo, implica presupuestos donde el mismo pensamiento se legitima a sí mismo.

“Pues ahora el conocimiento del Todo tiene como supuesto suyo... nada. Antes del conocimiento único y universal del Todo sólo hay la nada una y universal. Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir –y que partir con conciencia- [...] Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de la angustia de muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad. La nada no es nada: es algo. En el fondo

³⁵² KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en Varios, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos Madrid, 1998, p. 17.

³⁵³ *Ibid.*, *Crítica de la razón pura*, B. 672, Trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1988, p. 531.

³⁵⁴ *Idem.*

³⁵⁵ *Ibid.*, B, 674, pp. 532 y ss.

³⁵⁶ “No se puede dudar de que en el concepto kantiano de conocimiento el papel más importante lo desempeña la concepción, por sublimada que esté, de un yo espiritual-corporal, que por medio de los sentidos recibe las sensaciones sobre las que construye sus representaciones. Pero esta concepción mitológica y, en lo que atañe a su contenido de verdad, vale lo mismo que cualquier otra mitología del conocimiento”. BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, II, *op. cit.*, p. 161. Citado en REYES MATE, M., *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, *op. cit.*, p. 168.

oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de la nada única –que realmente sería nada-, mil nadas, que, justamente porque son múltiples, son algo. La pluralidad de la nada que presupone la filosofía, la realidad de la muerte que no admite ser desterrada del mundo y se anuncia en el grito –imposible de acallar- de sus víctimas, convierten en mentira incluso antes de que sea pensado al pensamiento fundamental de la filosofía: al pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo³⁵⁷.

La representación de la nada, que es algo, se encuentra amenazada por la trampa que despliega el placer. Pues, la conmoción supuestamente perturbadora produce una satisfacción catártica, por muy oculta que se encuentre y estructura una forma psíquica concreta de reconciliación. Incluso se puede considerar el placer del estremecimiento, que se produce donde se presenta lo terrible, sin peligro para el observador. La ambivalencia inherente a la relación entre injusticia radical y representación casi nunca es mantenida por los receptores, que más bien la resuelven suprimiéndola. Este problema se incrementa cuando la representación pierde su dimensión de ser crítica, frente a la realidad dominante, para someterse a una dominación ajena; es decir, cuando se establecen representaciones de la realidad estandarizadas, socialmente admitidas y normalizadas por los procesos de asimilación cultural. Es necesario considerar lo anterior, especialmente en el contexto de la cultura política que, de manera sutil, establece un progresivo despliegue de conformismo ante la injusticia radical, caracterizado por el sentimentalismo, un sistema de tabúes y un mundo lingüístico ceremonial correspondiente con todo ello. En última instancia son productos de injusticia radical para consumidores de la misma injusticia establecida y normalizada. Pareciera que la radicalidad de la injusticia buscara establecer las mejores condiciones para permanecer incomprensible por siempre³⁵⁸.

Ante las vidas truncadas, los proyectos no realizados y la vigencia política de la barbarie no es posible elaborar una metafísica de las situaciones límite, pues las reflexiones que pretenden dar sentido a tales experiencias *inhumanas*, permanecen impotentes frente a su inconmensurabilidad. Ciertamente, con ayuda de la economía política es posible explicar y fundamentar las condiciones económicas, políticas y sociales de las situaciones de

³⁵⁷ ROSENZWEIG, Franz, *La estrella de la redención*, Trad. Miguel García Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 45

³⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 8.

marginación e injusticia radical; inclusive, con ayuda del psicoanálisis, flanqueado con una buena dosis de teoría crítica de la sociedad, se puede explicar la capacidad de adaptación y sumisión de las masas, la frialdad e indiferencia frente al destino de las víctimas y su apatía frente a un sistema que actúa contra ellas. Sin embargo, la lenta degradación humana de quienes padecen injusticia, llevada a cabo de manera industrial, no puede ser explicada de manera funcional a partir de las racionalidades económicas, políticas, sociales o administrativas, pues tal pretensión explicativa conduce a reconocer su complicidad. Inclusive en la hermenéutica que afirma la dependencia inevitable entre precomprensión y comprensión, para establecer el valor del círculo hermenéutico por medio del cual se amplía y precisa el horizonte mismo de comprensión, el proceso de comprensión no debe ser considerado primariamente como una acción de la subjetividad, sino del introducirse en el acontecer de la tradición. En este sentido, Gadamer privilegia el diálogo y subraya el referente intersubjetivo de la misma, ya que entre el pasado y el presente existe una continuidad que hace realidad la comprensión, así como ésta hace realidad la continuidad de la tradición. Aunque la hermenéutica considera también que la comprensión es afectada por las rupturas y alteraciones, siempre abraza la esperanza de identificar un sentido mediado intersubjetivamente y de alcanzar una fusión de horizontes de perspectivas diferentes ya que por principio “podemos participar de *cualquier* otra experiencia de mundo”³⁵⁹.

Pese a la profunda aportación filosófica de la hermenéutica, cabe preguntar hasta qué punto puede realizarse la posibilidad de la autocomprensión y de la fusión de horizontes en las situaciones que arriba ya se han señalado. Pues comprender algo significa referir ese algo al sujeto, de tal manera que él encuentre en ello una respuesta a sus preguntas e inquietudes. La mayoría de las veces se actúa de esa manera en relación a la catástrofe de la barbarie, pero se oculta el abismo que separa una representación en situaciones en riesgo radical. “En efecto, una comprensión de la historia que quiera ser racional, que por tanto no pueda aceptar el exterminio de los seres humanos como su finalidad inminente sin negarse a sí misma en cuanto racional, se ve obligada a entender la

³⁵⁹ CONILLS, Jesús, “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial” en BLANCO, D., *et. al.*, (Eds.), *Discurso y realidad: en debate con K. O. Apel*, Trotta, Madrid, 1994, p. 140. Las cursivas son mías.

aniquilación de vidas humanas como *medio* para conseguir un objetivo económico, político, bélico o de otra clase, por muy cruel que éste sea”³⁶⁰.

No se trata de representar la injusticia a costa de una abstracción que pierda los sufrimientos y proyectos no realizados, sino que, frente a estos presupuestos idealistas habría que hacer valer una ‘hermenéutica del peligro’ propuesta por Walter Benjamin, que parte de un sujeto del conocimiento amenazado por la destrucción y disolución por el mismo proceso en el que intenta desarrollar su vida. Pero este sujeto tiene una significación constitutiva de cara a la interpretación de los acontecimientos, pues no se trata de un sujeto con poder, que establece una relación libre con su objeto, sino que la realidad *inhumanizante* le viene impuesta sin que pueda substraerse de su dinámica, amenazando su integridad psíquica, política e incluso física. Esta cercanía que no presupone ilusoriamente un lugar fuera de la coacción social y la considera como elemento constitutivo de la facultad cognoscitiva, posee una ambivalencia que no es eliminable por medio de una reflexión sistemática y distanciada. Pues de una parte, sólo en el ámbito de regulación del peligro es posible aclararse verdaderamente sobre dicha situación así como de sus raíces³⁶¹.

“Sólo en el origen mismo de la catástrofe puede identificarse la fuerza que ella desencadena y sólo ahí puede surgir la esperanza en una fuerza contraria. La cercanía no buscada al peligro desengaña sobre las posibles ilusiones respecto a su rápida superación por una dinámica inherente a la historia, permite percibir la propia debilidad y por ello las verdaderas dimensiones de dicho peligro. Supone por tanto una posibilidad de un mejor acceso a la verdad histórica. Pero por otra parte, esta cercanía al peligro puede llevar también a la pérdida de la distancia y por tanto a una sumisión e identificación con el estado negativo que cierra todas las posibles salidas y alternativas. Incluso puede suceder que esta cercanía se volcara en una identificación positiva con lo ineludible...”³⁶².

Tampoco se debe desestimar las distintas representaciones de los perseguidos y oprimidos, que en ellas llevan la marca de la situación a la que quieren escapar, pues no son meras proyecciones ilusorias de la situación de *inhumanidad*. Pues, a pesar de que se mantiene la sospecha, sobre las representaciones de los oprimidos, de que podrían ser falsas

³⁶⁰ ZAMORA, José Antonio, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie*, op. cit., p. 40.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 56.

³⁶² Cfr. JOHN, O., “... und dieser feind hat zu siegen nicht aufgehört.” *Die Bedeutung Walter Benjamin für eine Theologie nach Auschwitz*, Tesis Doctoral, Múnster 1982, pp. 47 y ss. Citado en ZAMORA, José Antonio, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie*, op. cit., pp. 56-57.

y por ello doblemente peligrosas en su carácter ilusorio, y porque sólo los que son perseguidos pueden dar auténticamente noticia de la amenaza. Por estos dos motivos, la hermenéutica se mueve desde su ambivalencia fundamental hacia una superación práctica del peligro, pues cuando no se convierte en cómplice de la injusticia radical, parece que no puede resistir ni tampoco impedir su realización.

La aporética situación de la representación frente a la barbarie orienta el olvido del sufrimiento real y la transfiguración del horror por un principio estético que termina arrancando sentido a aquello que resiste a toda afirmación del mismo. Pero, pese a todos los peligros que alberga, el sufrimiento ininterrumpido posee, según Th. W. Adorno, un derecho de expresión, lo cual implica una representación específica cuya posibilidad proviene de la distancia que separa a los sujetos del peligro. Esta representación procede de quien busca pensar y articular la propia imposibilidad de la injusticia radical, de la constante barbarie, tales representaciones están penetradas por la vergüenza a la vista del sufrimiento que se sustrae tanto a la experiencia como a la sublimación. Donde el contenido de las representaciones dicen el horror más extremo es algo negativo³⁶³.

La obligación de representar la negatividad de la barbarie y de expresar el sufrimiento radical se encuentra motivada por un estrecho sendero que no se puede recorrer sin asumir el precio del propio fracaso. Pues, la pérdida de toda referencia a la realidad amenaza con hacer fracasar el cumplimiento de tal obligación, por eso la pretensión de representar la barbarie ha de renunciar a toda aspiración de representarla, de indicar el lugar que no se puede ver, pero al que debe conducir y señalar. Se han de encontrar formas a través de las cuales no se banalice no se transfigure el sufrimiento, pero que tampoco transfigure la impotencia de quien ha sufrido en representaciones dadoras de sentido. En definitiva, ha de destruir el aparente dominio sobre lo vivido, descartando el sentido y, simultáneamente, dar testimonio ¿Es posible?

³⁶³ ZAMORA, José Antonio, “Estética del horror: negatividad y representación después de Auschwitz”, en REYES MATE, Manuel (Ed.), *La filosofía después del holocausto*, op. cit., p. 283.

En este contexto la categoría kantiana de los *sublime* (*das erhabene*)³⁶⁴ orienta la reflexión en torno a la representación de aquello que provoca *asombro*³⁶⁵, porque en la representación de la catástrofe la realidad desborda la capacidad de la imaginación, la

³⁶⁴ “El *asombro* que raya en el sobresalto, el escalofrío y el espanto sagrado que sobrecoge al espectador al contemplar los macizos montañosos que escalan el cielo, las gargantas profundas y las aguas que braman en ellas, los yermos profundamente umbríos que invitan a pensamientos melancólicos, etc. No es en la seguridad en a que se sabe, verdadero temor, sino sólo un intento de abandonarnos a ello con nuestra imaginación para experimentar el poder de esa misma facultad, enlazar el movimiento de ánimo provocado a través de ello con la tranquilidad y, de esa manera, ser superior a la naturaleza en nosotros, por consiguiente también a la *naturaleza fuera de nosotros*, en tanto ella puede tener influencia sobre el sentimiento de nuestro bienestar”. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft: werke in zehn Bände*, T. VIII, Darmstadt, 1983, pp. 328 y ss. Citado en ZAMORA, José Antonio, “Estética del horror: negatividad y representación después de Auschwitz”, *op. cit.*, p. 284.

³⁶⁵ Parece que el *asombro* o la *admiración* es lo que tradicionalmente se ha considerado como punto de partida de la construcción de representaciones. La observación de Platón sobre la admiración aparece de forma abrupta durante una discusión sobre la relatividad de las percepciones sensibles. Al hablar algo que se encuentra “fuera del orden”, pues *Teeteto* afirma que él se “admira”, en el sentido ordinario de *estar intrigado*, a lo que Sócrates le hace el siguiente cumplido: “ésta es la condición natural del filósofo” y continúa, “es muy característico del filósofo el estado de tu alma (*pathos*), eso que llamamos admiración (*thaumazein*). Éste y no otro, efectivamente, es el origen (arché) de la filosofía. El que dijo [Hesiodo] que Iris [el arco iris, mensajera de los dioses] era hija de Taumante [el Asombro] parece que no trazó erróneamente su genealogía” (Platón, *Teeteto*, 155d.). A primera vista, el texto sólo parece considerar que la filosofía, tal y como la concebía la escuela jónica, era hija de la astronomía, pues nace de la admiración ante los milagros celestes. Así como el arco iris al conectar el cielo con la tierra lleva su mensaje a los hombres, del mismo modo el pensamiento o la filosofía, al responder con admiración a la hija del Asombro, vincula la tierra al cielo. Si se analiza con más detalles estas pocas palabras refieren al término “Iris” que vuelve encontrarse en el *Cratilo* (408b) donde Platón lo deriva del verbo *decir* (*eírein*), pues era mensajera, mientras que el vocablo para la *admiración* (*thaumazein*), que él despoja del sentido originario con que lo había empleado en el *Teeteto* al ofrecer su genealogía, aparece con cierta regularidad en Homero y procede de uno de los múltiples verbos griegos para “ver, en el sentido de “contemplar” (*theasthai*), la misma raíz que se usa para referirse a los espectadores de Pitágoras *theasthai*. En Homero, esta contemplación repleta de adoración se reserva por lo general para los hombres a los que se les aparece un dios; se emplea también como adjetivo para referirse a aquellos que son dignos de alabanza, es decir, aquellos hombres que merecen el *asombro admirativo* que suelen reservarse a las divinidades, al hombre semejante a los dioses. Además, los dioses que se aparecían a los hombres tenían esta peculiaridad: adoptaban un aspecto humano familiar y sólo les reconocían como divinidades aquellos a los que se acercaban. La admiración que aparece como respuesta, pues no es algo que los hombres puedan provocar por sí mismos; la admiración es un *pathos*, algo que se padece, no algo que se hace. En otras palabras, lo que pone en marcha la sorpresa humana es algo familiar pero normalmente invisible, algo que los hombres se ven forzados a *admirar*. El asombro que pone en marcha el pensamiento no es la confusión, la sorpresa o la perplejidad, sino es aquello que *maravilla* y afirma mediante la admiración que irrumpe en palabras. Entonces, el lenguaje adopta la forma de alabanza, pero no de una aparición particularmente sorprendente, sino del orden armónico que hay tras ellas, un orden invisible en sí mismo del que el mundo de las apariencias ofrece un destello. La filosofía se inicia con la toma de conciencia de este orden armónico invisible del *cosmos*, que se manifiesta entre las cosas visibles familiares, como si estas se hubieran hecho transparentes. El filósofo se maravilla, ante la “armonía invisible”, que, según Heráclito, es superior a la visible. Este es el punto de partida de la tradición del pensamiento occidental. Sin embargo, no deja espacio para la existencia factual de la carencia de armonía, la fealdad y, finalmente, la barbarie. Para definir las medidas inaprensibles que determinan y vinculan los asuntos humanos, el alcance de estas consideraciones tiene potencial político *inconmensurable*. Basta con señalar que, en ambos casos, el pensamiento se ocupa de cosas invisibles que, sin embargo, están indicadas por situaciones factuales. Situaciones invisibles que se encuentran presentes en el mundo de lo visible, al modo de quien experimenta la injusticia la cual sólo es visible para aquellos a los que se acecha. Por tanto, la filosofía es el intento permanente y desesperado de expresar lo que factualmente se resiste a ser expresado.

maquinaria industrial parece estar orientada a la violencia; así, lo irrepresentable se presenta a la desbordada capacidad imaginativa como realidad de la nada consumada. Frente a esto, representar implica integrar en el orden de la memoria la diversidad de impresiones que se instalan en la conciencia, condición para su olvido y consecuente reproducción, pues “todo recuerdo representativo y representador conlleva y agranda el olvido del horror abismal que está a su base”³⁶⁶, de esta manera en la posibilidad de la representación frente a la injusticia radical no dice lo irrepresentable, sino señala que no lo puede decir. Esta reflexión de Lyotard permite, en el sacrificio de la imaginación, obtener o acoger un sentimiento de libertad y potencia de la razón mayor en todos los sentidos a la que se sacrifica, pues está referida a la legitimidad de la representación sustentada en el inimaginable e irrepresentable sufrimiento de quienes padecen injusticia, bajo el presupuesto de la distancia del sujeto de esa experiencia respecto al horror, distancia cuyo olvido precede al olvido inevitable de las víctimas, inalcanzables por su imaginación y su capacidad representativa; es decir, en el instante sublime de la conmoción se patentiza el horror de lo irrepresentable que se inserta en la estructura temporal de la experiencia del sujeto a salvo del horror, en definitiva, se ha de someter la irrepresentabilidad a la lógica de la representación. Por lo anterior, es necesario ir más allá y rebasar los límites de la situación particular a las cuales el ser humano se sujeta, dejándose cuestionar por aquello que se niega mediante el pensamiento y el pensamiento se encuentra en nuestro poder. “Pensar a partir de tales premisas significa actuar sobre uno mismo: la única acción que queda cuando actuar ha devenido inútil”³⁶⁷.

Por tanto, el hecho sociopolítico más extremo no se deja comprender realmente, pues niega la capacidad de los discursos frente a tales acontecimientos la experiencia no puede ser recuperada desde un horizonte de comprensión desafectado por tal situación. Esta inconmensurabilidad de la experiencia de barbarie, sin dejar de ser experiencia, explica el porqué resiste a ser representada por el lenguaje cotidiano. Por esta razón, la conciencia que quiere resistir a lo indecible se ve arrojada siempre de nuevo a intentar comprender, si no quiere terminar con su subjetividad en la locura que domina la normalidad de la vida

³⁶⁶ LYOTARD, J.-F., *Heidegger un die 'Juden'*, Viena, 1988, citado en ZAMORA, José Antonio, “Estética del horror: negatividad y representación después de Auschwitz”, *op. cit.*, p. 285.

³⁶⁷ ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, Col. Básica, Paidós, Barcelona, 2002, p. 184.

administrada, lo que hace aparecer la disposición comprensiva como una empresa imposible pero necesaria.

2.3.3 Testimonio necesario e imposible

En latín existen dos términos para referirse al *testigo*: el primero, *testis*, la cual tiene mucha cercanía con el vocablo utilizado en castellano, su significado etimológico remite al sujeto que se sitúa como un tercero en un proceso o litigio entre dos contendientes (*terstis*)³⁶⁸; el segundo, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, que ha experimentado hasta el final de una situación específica y se encuentra en condiciones de ofrecer un acercamiento a los demás que no lo experimentaron³⁶⁹. Así, la palabra y el silencio de quienes han visto el rostro de la injusticia de frente es lo que barrunta la violencia larvada en la lógica política occidental. En la tragedia de quienes han tocado fondo se encuentra el hilo conductor de la posibilidad de establecer criterios de inteligibilidad en la incomprensibilidad de hechos que superan la imaginación. Quizás, por ello, el testimonio de los supervivientes es un intento quebrado pues se desarrolla sobre la imposibilidad misma expresar palabra que remita al hecho en cuanto tal³⁷⁰.

El testimonio se establece así como necesario, pues inevitablemente el ser humano queda afectado, admirado o cuestionado ante realidades que trascienden al ser, pues “el no-ser también puede pensarse si la voluntad rige al espíritu; entonces su capacidad de retirada se pervierte en un poder de aniquilación y la nada sustituye a la realidad porque ofrece alivio, un alivio que es irreal, meramente psicológico, un apaciguamiento de la ansiedad y el temor. Sigo teniendo mis dudas de que alguien pudiese dominar sus ‘impresiones’

³⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III, op. cit.*, p. 15.

³⁶⁹ *Idem.*

³⁷⁰ La palabra rota, incomprensible y necesaria del testigo radical a la que arriba se hace referencia es al muy citado término de *mass-klo, matisklo*, expresada por el niño Hurbinek. Cfr. AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III, op. cit.*, p. 38; ZAMORA, José Antonio, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie, op. cit.*, p. 27; *Ibid.*, “Estética del horror: negatividad y representación después de Auschwitz”, en REYES MATE, Manuel (Ed.), *La filosofía después del holocausto, op. cit.*, p. 288; LEVI, P., “La tregua” en *Triología de Auschwitz*, Oceano, Col. El Aleph, México, 2005, p. 263; REYES MATE, Manuel, *Primo Levi: una semblanza en el XX aniversario de su desaparición*, versión electrónica.

mientras era abrasado en el toro de Falaris³⁷¹. Así, quien experimenta la injusticia radical y sobrevive necesariamente es un testigo³⁷² y su necesidad le empuja a presentar una palabra que, como mínimo, sea aliada de la justicia frente a quienes padecen el terror radical y su presencia es una denuncia viva que exige mostrar la *inhumanidad* de la cultura que la hizo posible.

Aunque el testimonio no garantiza la verdad factual de lo experimentado frente al terror, tal y como señala Agamben³⁷³, no se sigue que todo testigo y testimonio pierda, por ello, credibilidad, pues las verdades de hecho, dejando de lado su contingencia, son tan coercitivas para quien las contempla como aquellas de razón³⁷⁴. “Lo que ocurre es un hecho un suceso, nunca puede ser presenciado por todos aquellos que desean saber algo de él (...) la fuerza compulsiva de la verdad de hecho es limitado; no alcanza a quienes, al no haber sido testigos directos, tienen que depender el testimonio de otros, a los que pueden creer o no. [En este sentido], (el) verdadero opuesto de la verdad de hecho, como distinta a la racional, no es el error o la ilusión, sino la mentira deliberada³⁷⁵”.

Aunque aquellos que han sido testigos integrales no tienen las condiciones para narrar su experiencia, pues ha perdido su vida o no pueden expresarse. La *imposibilidad* del testimonio no consiste en un impedimento de carácter epistemológico, sino factual. Pues, la necesidad del testimonio surge de la injusticia radical experimentada y la *imposibilidad* de

³⁷¹ ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 180

³⁷² LANGBEIN, H., “Auschwitz: zeugnisse un berichte”, en H.G. Adler, et. al., *Lingens-Reiner*, Europäische Verlag, Hamburg, 1994, p. 186; LEWENTAL, S., “Gedenkbuch”, en *ibid. Hefte von auschwitz*, No. 1, Oswiecim, 1972, p. 148; SOFSKY, W., *L'ordine del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 477; LEVI, P., *Entrevistas y conversaciones*, Península, Barcelona, 1998, p. 172. Citados en AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III*, op. cit., pp. 13-14

³⁷³ Agamben, a pesar de sus reflexiones e investigaciones profundas, desacredita la veracidad de los testigos, sea en tanto su capacidad de decir la verdad o como sujetos cuya preocupación era la mera sobrevivencia por ser *hombres comunes*. Cfr. AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III*, op. cit., p.9 y 165. Esta consideración tiene dos sentidos; el primero consiste en que el testigo está dispuesto a aguantar todo con tal de dar testimonio de lo nunca visto; en el segundo se puede establecer que el testigo puede estar dispuesto a todo con tal de sobrevivir, incluso a adoptar la *tarea de testificar* en función de la propia supervivencia. Así, un testimonio impulsado por la segunda postura no es de confiar pues cabe esperar que su testimonio piense más en la justificación de su capacidad de sobrevivir, que en dar razón de los hechos.

³⁷⁴ Distinción que Leibniz realiza, aunque en la presente investigación esta distinción es importante aunque no en el sentido dado por su autor. Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Monadología*, § 33, Aguilar, Buenos Aires, 1968, p. 37.

³⁷⁵ ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 84.

hablar de ello es trascendida por el convencimiento *no callarse*, sino de testificar aquello que experimentó. Así, su testimonio plagado de palabras y silencios introducen a un espacio de incomunicabilidad inteligible que *interrumpe* las formas ordinarias de comprensión y organizan una nueva forma de estar y comprender en el mundo donde la desgracia es posible. El testimonio hace presente una perturbación en el discurrir de las palabras de manera que “las brechas producidas abran el espacio comunicativo a la ausencia de sentido de tanto dolor y sufrimiento como se acumulan [en el mundo]”³⁷⁶.

Acercarse a comprender la imposibilidad del testimonio es una exigencia que proviene del mismo carácter traumático del padecimiento de la injusticia, pues debido a la violencia no puede ser completamente experimentado ya que no se encuentra completamente presente a la conciencia en el momento de suceder y por ello, se sustrae a los parámetros de la temporalidad ordinaria de lo nuevo y lo siempre igual³⁷⁷ y escapa a la sucesión de experiencias unidas por una endemoniada analogía, lo que genera dificultades casi insalvables de comprensión, narración y control. La manera de barruntar el *sinsentido* es a través del testimonio. Esta forma de testificar no queda absorbida en una economía epistemológica orientada por un tiempo lineal, sino que se presenta como palabras y silencios perturbadores y resistentes que irrumpen convicciones, resultados absolutos y certezas de vida que esclerotizan las formas de comprensión vital.

Cuando la identidad es transformada en *no-identidad* las formas de comprensión se establecen desde el peligro no sólo político y social, sino también epistémico, pues el debilitamiento anamnético de un horizonte cultural caracterizado por lo superfluo, las leyes

³⁷⁶“El testimonio crea la paradoja de un silencio audible, aunque por desgracia nos haya sido impuesto el legado de otro silencio inaudible que resuena en el silencio (...) y cuyo texto nunca podremos conocer. Ese silencio sigue siendo inaccesible y permanecerá para siempre inaudible”. ZAMORA, José Antonio, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie, op. cit.*, p. 28.

³⁷⁷ La imposibilidad de tener una disposición comprensiva de lo radicalmente *injusto* e *inhumano* en las situaciones ordinarias se debe, considero junto con Benjamin, a la aparición de un proceso constante de masificación no sólo en las urbes, ni en el desarrollo de tecnologías de información, sino principalmente en la forma de acceder al mundo, pues las estructuras epistémicas del ser humano han venido construyéndose en orden a la identidad y la multiplicidad, este esquema resulta tremendamente efectivo en el momento de dar cuenta de la experiencia tanto personal como comunitaria. Pues el tiempo que puede realizarse simultáneamente, no de modo presente, se encuentra bajo el orden de la culpa que determina en el pensamiento la estructura de la propia actividad. ZAMORA, José Antonio, “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin” en: AMENGUAL, Gabriel, *et. al., Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Trotta, 2008, p. 108.

de la comunicación empujan hacia convencionalismos cómodos que facilitan la conexión con las formas habituales de pensar y de reflexionar del gran público. “El lugar del silencio, que no es signo del olvido, sino que también puede ser ocupado por el recuerdo, es suplantado por la ilusión de la comunicabilidad universal. Emocionalidad, identificación con los héroes ejemplares, el juego entre el aumento de la tensión y la descarga aliviadora de la misma, la lógica del *happy end*, la superación de la impotencia y la desesperación, etc., dominan la escena para hacer commensurable el horror más extremo”³⁷⁸.

Así, en los tiempos de establecimiento de la normalidad biopolítica se han venido estableciendo condiciones para que la producción de la industria cultural establezca, en su ilimitada plenitud de poder, un arsenal de comunicabilidad omniabarcante e inagotable. No puede dejar nada sin representación alguna, sin identidad, sin posibilidad de transmisión alguna. La dominabilidad del mundo debe probarse en que todo es administrable y, para ello, representable. Esto corresponde con el nuevo horizonte de comprensión donde los receptores, en su transitar habitual por mundo virtuales, prefieren el golpe mediático, a percibirse arrollados existencialmente por lo que escapa a la comunicabilidad.

2.3.4 Entre la necesidad de conocer y el reto imposible de comprender

La presencia ordinaria del poder disciplinario, la eficacia de las técnicas de sujeción y normalización de los individuos orienta a reconocer que la barbarie continúa, bajo formas distintas y en nuevos lugares. Desde este filón no es suficiente conocer los datos de las distintas situaciones, sino comprender la negatividad significativa de los acontecimientos ocurridos tras el agotamiento de los conceptos tradicionales de interpretación y explicación; esto es, comprenderlos con todo su peso para hacer de la vida humana una línea de devenir, un umbral de resistencia y creación, un modo de relación singular con lo común, en suma, un terreno propicio para cultivar la práctica de humanidad. Pues, ante la construcción de mecanismos de inscripción y control de lo vivo, más aún de los que han vivido, de los vivientes y de aquellos que vivirán, la presencia de un defensor de los cuerpos y de las

³⁷⁸ ZAMORA, José Antonio, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie, op. cit.*, p. 32.

poblaciones, los sujeta a mecanismos violentamente normalizadores, los codifica bajo el signo del capital y la productividad normalizando, regulando y naturalizando las violencias y los genocidios más atroces.

Desde este filón, establecer un nuevo acceso de comprensión de la vida misma, apostándose frente a la historia orientada por el progreso, que representa la continuidad renovada de lo mismo, de una continuidad devastadora, es una exigencia constante a fortalecer una disposición comprensiva. Para ello, se propone recurrir a la memoria de los olvidados, de quienes han sido avasallados por la marcha triunfante del progreso. Con esta memoria del pasado se abre realmente un futuro nuevo en el que no sea posible la marginación y la opresión, la exclusión y la barbarie producida en la Historia, concebida como interrupción de las formas estáticas de vida de los individuos, de la paralización e inmovilidad, de la destemporalización por acumulación y multiplicación de acontecimientos, posibilidades, vivencias, acciones caracterizadas por su carácter episódico, fugaz, inconexo, descontextualizado que impiden dejar huella y escasamente pueden ser integradas en una secuencia biográfica capaz de dotarlas de sentido. Así, en la conformación moderna de los espacios compartidos se ha venido estructurando una novedad radical que rompe todos los pronósticos y resiste a una identificación exhaustiva de las causas que la generan. Las dinámicas de desertificación social y política, la administración de todo brote de espontaneidad humana, al modo de un totalitarismo simulado que tiene como objetivo la dominación total del hombre y que sólo se puede alcanzar mediante las condiciones de vida ordinarias, propias de los espacios impregnados por un miedo sutil que ha cubierto los objetivos de conquista y que han permitido el mantenimiento del poder secuestrado en unas cuantas manos.

Ahora bien, el punto de partida que orienta estas nuevas formas de control resultan de la complicidad entre dos principios que se ha venido indiferenciando en el transcurso de la tan vituperada Época Moderna, a saber: el principio de necesidad y de posibilidad. Esta relación orienta dinámicas bidireccionales donde todo es necesario y posible. Pues, establece las condiciones para que sea considerado de manera ordinaria, normal y natural que todo lo que sea posible es necesario, cuyo corolario es la permisibilidad de

absolutamente todo; más aún, todo lo que se realiza en la historia es una exigencia de la naturaleza o de la dinámica autónoma de la historia. Radicalizando la situación: si todo es necesario, nada debe dejarse por hacer, sino que hay que intentar todo tipo de estrategias, aún aquellas que devengan en formas de *inhumanidad* ordinaria. Todo lo que se pueda hacer se debe realizar porque la bondad radica en la activación del poder.

Esta situación es tan novedosa que no hay manera de acudir a criterios previos, a categorías superiores que ayuden a comprender lo que significa. Por eso, es necesario evitar la trampa tanto de la ciencia, de la historia y de cierta tradición filosófica que tienden a explicar lo nuevo con categorías viejas, trivializando de esta manera la magnitud del horror en cuestión³⁷⁹. Ante el vértigo que supone lo nuevo, las distintas explicaciones tratan de disolver lo nuevo en lo ya conocido y parte del instinto de reconducir lo desconocido a lo ya conocido, olvidando que pensar es un esfuerzo constante por desprenderse de lo desconocido y apropiarse los acontecimientos tal y como éstos se presentan pues “el acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él”³⁸⁰. Lo anterior no significa ir contra una tradición específica, sino de establecer relaciones crítico-inventivas con una *discontinuidad* que no es inmediatamente aplicable a la sociedad fruto del proyecto moderno. Proclamarse hijos de una tradición desquebrajada no sólo implica pensar con determinados autores, sino pensar con ellos el presente con el objeto de crear nuevos nexos que permitan comprender los acontecimientos que se presentan como inaprensibles e *inhumanos*.

Desde esta perspectiva, la necesidad de conocer y el reto imposible de comprender está impregnado de una mirada aguda, crítica y suspicaz que permita mostrar las características que emparentan la democracia con un totalitarismo simulado, cuyas diferencias son secundarias y accesorias³⁸¹. Lo anterior implica una ruptura antropológico-política en tanto coprincipios que orientan los espacios de expresión de la pluralidad de aquellos que se relacionan entre sí. Pues, la novedad constante de los procesos de exclusión normalizada y naturalizada desbordan la misma capacidad creativa del pensamiento

³⁷⁹ Cfr. REYES MATE, M., *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, op. cit., p. 135.

³⁸⁰ ARENDT, Hannah, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 41.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 172.

filosófico debido a que el esfuerzo racional *λεγειν*, reunir³⁸², nunca puede imaginar tanta injusticia encarnada en los de siempre, pues las formas de padecer la barbarie no sólo troquela la subjetividad sino también se encuentra anclada en los cuerpos como la manera de asegurar la permanencia del estado de excepción. Sin embargo, tan dramática realidad tiene una historia, unas causas identificables que se muestran como negatividad constante capaz de ser comprendida desde lo negado, de ser incluida por la frágil fuerza que irrumpe de manera desconcertante para establecer un despliegue en el tiempo que permita arrollar un proyecto de libertad regulada y lo transforme en uno de justicia testimoniada. De tal manera que entre la necesidad de conocer y el reto *imposible* de comprender se encuentra mediada por una negatividad realmente experimentable, que obliga al pensamiento discursivo a volverse contra sí mismo o a moverse al límite de sus posibilidades que le obliga a una exploración tanto aporética como apofática de la pregunta por el sentido³⁸³.

Un abismo de silencio se abre ante esta exigencia. Por esta razón, la conciencia que quiera resistir a lo indecible se ve arrojada siempre de nuevo a intentar comprender, de lo contrario terminaría subjetivamente en la locura que domina de modo objetivo, lo que hace aparecer el trabajo de la conciencia como una tarea imposible de realizar. Así, la tarea del pensamiento filosófico, siguiendo a Adorno, consiste en el esfuerzo permanente y, al mismo tiempo desesperado, de decir lo que propiamente no se deja decir; es decir, traducir el dolor al *medium* del concepto. Esta situación aporética y apofática constituye una motivación persistente para la renovada reflexión sobre lo incomprensible, se presenta como una reacción ante la conclusión paralizante que considera que no es posible vivir en tiempos de la indefensión. Sin embargo, la coacción a pensar que orienta esta nueva situación creada moviliza un lenguaje volcado en expresar la exigencia de la rememoración y las consecuencias a penas barruntadas en los procesos de estandarización biopolítica.

³⁸² POLENZ, Max, *Die Stoa geschichte, einer geistigen Bewegung*. Göttingen, 1948 a 1949, p. 34. Agradezco la generosa traducción de la Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo.

³⁸³ VEGA, Amador, *Arte y santidad: cuatro lecciones de estética apofática*, Lecciones impartida dentro del programa “Arte y Cultura en las Sociedades del siglo XXI”, Cuadernos de Cátedra José Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Navarra, 2005, 167 pp.

3. Los procesos de subjetivación: *excursus* foucaultiano

En *Las Palabras y las cosas*, obra singular y paradójica, no se habla ni de palabras ni de cosas³⁸⁴, sino de una zona intermedia que determina la definición de las cosas y el uso de las palabras. Dicha zona es la *episteme*, cuya problematicidad la aborda en *La Arqueología del Saber*, y que la clarifica con la idea de un *a priori histórico*. Esta precisión delimita exactamente el nivel en que se despliega el análisis: más allá de todo formalismo vaciado de historicidad y más allá de una historia a la que pretende atribuírsele un sentido oculto y una dirección silenciosa.

La *episteme*, en tanto sistema que posibilita la aparición de los discursos y que responde a un conjunto de reglas que configuran su transformación, aparece en la arqueología por medio de un método que resulta diseccionado en todos sus mecanismos en *La Arqueología del Saber*. En dicha obra, este procedimiento se presenta como un trabajo eminentemente descriptivo de las regularidades y discontinuidades del discurso, que exige desprenderse de una categoría nuclear del pensamiento moderno: el sujeto constituyente.

En este sentido, Foucault, primero, trata de localizar y describir ciertos regímenes discursivos. Esta tarea tiene lugar cuando un desplazamiento del análisis foucaultiano lo conduce al estudio descriptivo de las transformaciones en el orden de los discursos, a una indagación respecto a las realidades históricas en torno a las cuales las estructuras se han configurado y la razón última de sus cambios. En ningún caso hay una ruptura dramática, sino un esfuerzo por plantear un tipo de problema que implica la extensión del campo de estudio, o del énfasis que hasta el momento se desprendía de los planteamientos primeros. Es decir, de una visión localizada en la apropiación del discurso, liberada de la teleología histórica y de la filosofía del sujeto, se avanza hacia una perspectiva más amplia que incluye el nivel de lo “extradiscursivo”. Este ajuste requiere, una vez más, del

³⁸⁴ Originalmente se iba a titular *La Prosa del Mundo (La Prose du Monde)*, dado que el título coincidía con un manuscrito de Merleau-Ponty, optó por otro nombre: *El Orden de las Cosas (L'Ordre des Choses)*. Sin embargo, dadas ciertas sugerencias editoriales desechó también ese título, que era su preferido, y aceptó el título de *Las Palabras y las Cosas (Les Mots et les Choses)*. Un tiempo después recuperará el título *El Orden de las Cosas* en la publicación de la traducción inglesa. Cfr. ERIBON, Didier, *Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 83.

protagonismo de los escritos de Foucault. A esta nueva perspectiva la bautiza como “dinástica del saber”³⁸⁵, expresión que pretende subrayar la incidencia de los elementos *extradiscursivos* en la configuración del discurso, que poseen una génesis histórica muy concreta. La historia de los tipos de discurso permite reconocer el complejo entramado de relaciones de poder que operan en el seno de una sociedad, el factor determinante para el funcionamiento de tales discursos. Criterio que abordarán las siguientes reflexiones.

3.1 El paso de la *episteme* al *dispositivo*

Tanto en *Las Palabras y las Cosas* como en *La Arqueología del Saber* se aísla el problema del poder, lo cual no implica nada más una cuestión de prioridades analíticas y bajo ningún supuesto se trata de un tema nuevo. Lo anterior es posible entenderlo por la circunstancia del nivel “extradiscursivo” que no irrumpe como una suerte de descubrimiento repentino, ya que es una presencia permanente en las reflexiones foucaultianas, aunque con un énfasis progresivamente mayor. Así, en *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, publicada en 1961, las relaciones de poder se encuentran en el binomio loco/sano que opera en el interior del asilo y que da origen a un conjunto de discursos; y, más concretamente, al saber psiquiátrico. De la misma manera, *La Arqueología del Saber*, con la afirmación de que la producción de los enunciados no obedece a un *cogito* o a un sujeto trascendental, ya orientaba la investigación hacia el poder configurante de las reglas que determinan los discursos en su singular autonomía y al espacio donde entran en relación los enunciados con instituciones, acontecimiento políticos, prácticas y procesos económicos. Esta asociación, entre enunciado e institución, representa el primer esbozo del pensamiento político de Foucault, que no encontrará su completo desarrollo en *Vigilar y Castigar*, donde la práctica extradiscursiva aparecerá situada claramente en un campo institucional, vinculada a la prisión como espacio de incidencia en la enunciación de la noción de delincuencia.

³⁸⁵ La noción “dinástica”, es la primera formulación de lo que posteriormente denominará “genealogía”. Sobre las relaciones entre arqueología y genealogía se volverá más adelante, una vez que se hayan expuesto las diversas dinámicas en los procesos de subjetivación.

En toda esta historia, del mayor o menor protagonismo de la variable extradiscursiva, la lección inaugural en el *College de France*, el 2 de diciembre de 1970, representa el primer esfuerzo de elaboración sistemática del problema de la dimensión política de los discursos. En dicha intervención, realiza una aproximación a la constitución material de los discursos y busca aclarar la relación entre el nivel discursivo y las prácticas sociales. Así lo muestra el punto de partida de su exposición, donde formula la hipótesis de que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”³⁸⁶; en este sentido, el discurso emerge, por tanto, como algo en que la sociedad ha apreciado un peligro, frente a lo cual se han articulado una serie de procedimientos de control de esa eventual amenaza. Al respecto, puede mencionarse, en primer lugar, el procedimiento de exclusión que opera en la prohibición del derecho a hablar o en la censura de aquello que nombran las palabras, lo que puede observarse en el campo de la sexualidad, para la investigación de Foucault, o en la política, para el caso de esta investigación. Por otro lado, también opera una exclusión de discursos en los mecanismos de separación y rechazo que existen en el fuero interno de la sociedad³⁸⁷, como en el caso de la palabra del loco que no es recogida ni escuchada desde la edad media y que se encuentra completamente silenciada por el parloteo de la razón moderna. Asimismo, la escisión entre lo verdadero y lo falso actúa como un mecanismo de exclusión que se apoya en un marco de instituciones y prácticas tales como la educación, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios antiguos, los laboratorios, entre otros más, que imponen una jerarquización del saber que establece un nivel de competencia y un marco de condiciones para darle validez a un discurso.

Estas tres modalidades del procedimiento de exclusión intervienen desde el exterior de los discursos. No obstante, pueden identificarse otros mecanismos de control que se

³⁸⁶ FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999, p. 14. “je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée, et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d’en conjurer les pouvoirs et les dangers, d’en esquivar la lourde, la redoutable matérialité”. Cfr. *Ibid*, *L’ordre du discours*, France, Gallimard, 1971, pp. 11. La traducción es mía.

³⁸⁷ FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, op. cit., p. 15.

deslizan internamente, persiguiendo, por la vía de la ordenación, una normatividad que bloquea la libre circulación de la palabra³⁸⁸. Dentro de este segundo conjunto de tácticas, pueden mencionarse el comentario, la figura del autor y las disciplinas. Estas modalidades internas de exclusión establecen las reglas y los controles que una “policía discursiva”³⁸⁹ impone a la aparente libertad de los discursos. Finalmente, se encuentra un tercer conjunto de mecanismos que enrarecen el territorio de los sujetos parlantes determinando las condiciones de uso del discurso. Este conjunto muestra que los intercambios y a comunicación de los discursos se dan en ámbitos de restricción saturados por la ritualización³⁹⁰, modelados por espacios cerrados como las “sociedades de discursos” que se encuentran recortados por doctrinas que unen un grupo de individuos con un conjunto acotado de enunciados³⁹¹, o son definidos a partir de una específica correlación de fuerzas que se despliegan en el sistema educativo³⁹².

La importancia de lo anterior, es que este conjunto de constricciones que operan en el ordenamiento de los discursos, radica en que permiten identificar una variable fundamental: el poder es la fuerza externa e interna que delimita las prácticas discursivas³⁹³. De ahí que la noción de poder se convierta en la clave del desplazamiento foucaultiano hacia un análisis de las condiciones políticas de los discursos. Lo que explica, la importancia de las llamadas prácticas extradiscursivas. En este punto, es necesario señalar que así como el estudio de las reglas que caracterizan las formaciones discursivas encuentra en la noción de *episteme* su pilar de apoyo, la conexión entre prácticas discursivas y extradiscursivas tiene en el concepto de dispositivo su piedra angular. En este sentido, el dispositivo es una red que se extiende entre elementos que pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho y que constituye un “conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 27.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 40.

³⁹¹ *Ibid.*, p.43.

³⁹² *Ibid.*, p. 45.

³⁹³ En *El Orden del Discurso*, Foucault comienza a trabajar con la variable del poder aunque aún no ha desarrollado todos los alcances de la analítica interpretativa de este problema. Prueba de ello es que la identificación de los procedimientos de control del discurso suponen la función meramente represiva del poder. Sería en escritos posteriores donde aparecer la función productiva del poder.

(...)»³⁹⁴. Esta red opera como un juego en el que se hacen posibles cambios de posición de los discursos en relación con las prácticas, o modificaciones en las funciones de unos y de otros. Además, el dispositivo posee un resorte histórico que lo hace responder a una urgencia coyuntural, y que determina el movimiento de esa red o de estos juegos bajo la regularidad de una cierta finalidad. En este rubro Deleuze considera que los dispositivos foucaultianos son verdaderas máquinas para hacer ver y hacer hablar³⁹⁵, con ellos se hace posible la visibilidad de las cosas, se ilumina lo enunciable, se alumbran las líneas de fuerza en cuyo escenario cruzan sus lógicas los discursos y las prácticas sociales.

Estas características del dispositivo permiten notar que este concepto no anula la noción de *episteme*, sino que la reubica en un contexto más amplio. Así, el dispositivo es mucho más general que la *episteme*, en tanto que moviliza lo que es discurso y lo que no es, la *episteme* constituye el caso singular de un dispositivo eminentemente discursivo. Por tanto, el dispositivo propiamente tal no es el mero discurso, ni tampoco la acción que despliega la institución, su fundamento reside en la línea que va de lo discursivo a lo extradiscursivo borrando la necesidad de tales distinciones e integrando ambos conjuntos de prácticas en una máquina que posee su propia unidad³⁹⁶. Esto coloca en línea la cuestión del contenido esa red unitaria que cruza discursos e instituciones. El juego que se da en el interior del dispositivo representa una disposición estratégica que se desarrolla en una dirección concreta con el fin de bloquear, estabilizar o utilizar determinadas relaciones de fuerza. Dicho campo estratégico se encuentra férreamente ligado al saber, produciéndose una relación de mutuo condicionamiento que hace que las relaciones de fuerza caigan bajo el efecto del saber, y que éste, a su vez, sea una consecuencia de tales dinamismos. Todo ello,

³⁹⁴ FOUCAULT, Michel, “El juego de Michel Foucault”, en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La piqueta, 1991, p. 128.

³⁹⁵ DELEUZE, Gilles, “¿Qué es un dispositivo?” en Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus, *et al.*, *Michel Foucault: filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 155.

³⁹⁶ Por ejemplo, entre el programa arquitectónico de una escuela y la construcción misma que se reconoce como tal, resulta irrelevante la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo, el problema de qué es lo uno y lo otro, puesto que ambas dimensiones participan de un mismo dispositivo. También puede ilustrarse con el análisis concreto de un dispositivo, como es el aparato panóptico. Allí se observa una maquinaria que involucra prácticas discursivas sobre criminalidad e higiene social, y prácticas extradiscursivas que obedecen a una lógica arquitectónica centrada en la mirada. Sin embargo, tales distinciones son secundarias en tanto que atienden al dispositivo que envuelve estos elementos en el interés unitario de constituir un sistema disciplinario. Cfr. FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. México, siglo XXI, 1976, p. 119 y ss.

conduce a considerar que la noción de dispositivo permite subrayar la mutua implicación entre poder y saber.

En este rubro se puede observar, en todo su alcance, la importancia del desplazamiento de nivel que Foucault realiza en su investigación. Se trata del paso de un estudio arqueológico sobre la *episteme* y sus enigmáticas transformaciones a un análisis de la relación entre poder y saber, donde la verdad deja de ser la ilusión pura e inocente que anima los discursos para convertirse en el producto de una lucha y en una entidad que induce y arrastra consigo efectos de poder³⁹⁷. Por tanto, la noción de dispositivo describe el juego de poder-saber y, a partir de él, es posible indagar una historia política de la verdad. Esto supone que tanto el dispositivo como la *episteme* se responden a su propia mutación histórica, en su génesis dentro de la cual pueden identificarse dos momentos fundamentales. El primer momento, el dispositivo se encuentra dentro de una estrategia, se despliega y actúa en torno a un objetivo específico que prevalece. En un segundo momento, el dispositivo se desarrolla por medio de un doble proceso: la sobredeterminación funcional, que se refiere a los reajustes internos entre los diversos elementos que componen el dispositivo, y el relleno estratégico, que supone una modificación constante de los objetivos estratégicos hasta alcanzar efectos no previstos.

Estas consecuencias, ajenas al objetivo original del dispositivo, no deben atribuirse, en ningún caso, a un sujeto que reordena el juego de la estrategia. Por el contrario, los efectos no previstos responden al azar y a las relaciones de fuerza que saturan el deslizamiento material de estrategias sin estrategia. Así puede constatarse en la génesis del dispositivo del encierro, cuya deriva lo convierte en un mecanismo de sujeción y coacción de la locura o del delincuente, y lo hace configurar formas de saber y lógicas de control que penetran al tejido social en toda su extensión. Todo este proceso no puede atribuirse a un supuesto sujeto que concibe y corrige en sus diferentes episodios la inmensa complejidad de las estrategias, sino que debe caer bajo la “responsabilidad” del juego y de la lucha del binomio poder-saber.

³⁹⁷ *Ibid*, “Verdad y poder”, *op. cit.*, pp. 55.

Como puede considerarse, la noción de dispositivo se encuentra ligada a la estrategia, puesto que anuncia el diagrama de un movimiento anónimo cuya dirección responde a unas específicas relaciones de fuerza. La estrategia es siempre un trazado que se apoya en determinadas tácticas, técnicas o tecnologías. Esta triada de conceptos encuentra un uso que podría sugerir que se tratan de expresiones con igual significado. Sin embargo, resulta posible hacer los distinguos correspondientes que, aunque esquemáticas, pueda resultar ilustrativa para profundizar en lo que implica que un dispositivo sea fundamentalmente un campo estratégico.

Ahora bien, la técnica o la tecnología representan habitualmente formas de conocimiento aplicado que permiten la producción de artefactos, y que desde una aparente neutralidad intrínseca pueden servir a los más variados intereses políticos. Sin embargo, para Foucault, las técnicas o las tecnologías son procedimientos de aplicación de poder-saber que no sólo son productos, sino que también prescriben unos modos de hablar, sino que señalan unos comportamientos y organizan los cuerpos³⁹⁸. En tal sentido, la dimensión política sería un atributo inherente a las técnicas o las tecnologías, o lo que es lo mismo, ellas encarnan tácticas dentro del dibujo estratégico de los dispositivos³⁹⁹. Entonces, por tácticas cabe entender un efecto local de poder (control de los cuerpos, por ejemplo) que se encadena con otros efectos locales o equivalentes bajo la regularidad general de una misma estrategia, y configura de este modo la dinámica más global de lo que se ha denominado como dispositivo. Ahora bien, la estrategia del dispositivo, las tácticas que lo constituyen, se condicionan recíprocamente entre sí. La primera, especificándose en técnicas o tecnologías concretas; y la segunda, funcionando por medio de la envoltura que le brinda la estrategia⁴⁰⁰. Por otra parte, la noción de dispositivo, con el cambio de nivel de análisis que

³⁹⁸ MURILLO, Susana, *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC de la Universidad de Buenos Aires, 1996, p. 75 y 76.

³⁹⁹ Foucault va a establecer una distinción entre *tecnologías de poder*, que persiguen la objetivación del sujeto, y *tecnologías del yo* que consisten en la apropiación que el individuo realiza de su vida. En esta distinción subyace una diferenciación entre procesos de sujeción y modalidades de subjetivación que se retomarán más adelante.

⁴⁰⁰ Un ejemplo de esta lógica es la relación entre el *dispositivo de la sexualidad* en las sociedades modernas y los espacios tácticos de la familia y la escuela con respectivas tecnologías moralizantes y discursivas que desarrollan. Cfr. FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad: T. I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 212-122.

involucra, comprende un giro en la perspectiva sobre la idea de sujeto. Efectivamente, la crítica ya no se orienta a socavar el concepto de sujeto constituyente y a liberar de tal virtualidad al estudio del discurso y a la experiencia del lenguaje. El análisis de los juegos de poder-saber, desde la noción de dispositivo, equivale a una crítica que desnuda las diferentes formas de modelado de los sujetos en virtud de un entramado estratégico de prácticas discursivas y extradiscursivas. Dicho de otro modo, el tránsito de una investigación focalizada en la *episteme* a una indagación centrada en el dispositivo, implica un desplazamiento que va desde la crítica del sujeto a la crítica de los mecanismos de subjetivación.

Así pues, la segunda crítica emerge del intento foucaultiano de articular la génesis de diferentes dispositivos, en obras como *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, *Vigilar y Castigar* y *La Voluntad de Saber*. Se trata del dispositivo psiquiátrico, carcelario y sexual, en cada uno de los cuales aparece una estrategia que se trenza entre lo discursivo y lo extradiscursivo, y que muestra el poder como un conjunto de fuerzas altamente subjetivante. En tal sentido, no solamente puede considerarse a la categoría de sujeto como un resultado de cierta conformación de los discursos y como un producto del “sueño antropológico” que cae en la ilusión del hombre en sí; sino que también los individuos concretos pueden ser entendidos como resultado, en tanto en cuanto son efecto de prácticas de poder-saber que los modelan, fijan, someten y limitan. En concreto, las críticas a las formas de subjetivación desenmascaran el carácter de resultado o producto del hombre que habita en la sociedad moderna, de la misma manera que lo hace la crítica del sujeto teóricamente considerado. La segunda crítica opera describiendo la acción de una serie de dispositivos y el despliegue de una diversidad de estrategias que encauzan a los individuos concretos, evidenciando de esta forma las conexiones subterráneas entre el poder y el saber, y permitiendo descubrir que estos elementos cumplen un papel clave en el diseño de la subjetividad. Este es el objetivo de una filosofía política absolutamente transgresora.

3.2 Saber y verdad

Conceptos como dispositivo, estrategia y táctica tienen por sentido describir la complejidad de las relaciones entre los discursos, las formas de saber y las prácticas sociopolíticas. Tales nociones sugieren un modelo de análisis marcado por una terminología bélica, lo que lejos de resultar casual, constituye una cuestión de fondo que se explica por el hecho de que la “historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa”⁴⁰¹. No cabe buscar sentido último de esta historicidad. Lo que interesa es, más bien, alcanzar su inteligibilidad a partir de las luchas, las estrategias y las tácticas que en ella se libran. Esta lógica de aproximación a la historia se sostiene sobre una particular analítica interpretativa del poder. Se dice particular, ya que dicha analítica consiste en una lectura no convencional del poder, que representa el telón de fondo de una crítica a las formas de subjetivación.

Comprender cabalmente la cuestión del poder, desde el pensamiento foucaultiano, supone atender al hecho de que esta noción describe “una situación estratégica compleja en una sociedad dada”⁴⁰². Se trata de un hecho aparentemente simple pero en extremo significativo: el poder es una situación. No es un atributo, es una relación. No como algo que se posee sino como una articulación de un espacio o de una escena. Dicho rigurosamente, nadie detenta de manera particular el poder, dado que éste no constituye una propiedad de la cual se pueda disponer. Por el contrario, es una función que se ejerce y se desplaza de manera activa por el territorio social⁴⁰³. Cuando se reduce el poder al Estado⁴⁰⁴ y a las funciones amplias o limitadas que éste pueda desplegar, constituye un obstáculo metodológico para dar cuenta del control político del cuerpo social. Solamente descartando la idea de un Gran Poder, y apropiando el carácter plural de las relaciones de poder, parece

⁴⁰¹ *Ibid.*, *Verdad y poder*, op. cit., p. 45.

⁴⁰² DELEUZE, Gilles, *Foucault*, op. cit., p. 53.

⁴⁰³ El Estado, por ejemplo, no puede entenderse como el foco monopolizante del poder, sino como un “efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, y que constituyen de por sí una *microfísica del poder*”. *Ibid.*, p. 51.

⁴⁰⁴ La discusión entre Foucault y Althusser respecto al concepto marxista del Estado. El último intenta ampliar la función del Estado bajo el concepto de los *aparatos ideológicos*, el segundo observa que en dicho concepto subsisten todos aquellos elementos que bloquean el correcto análisis de la cuestión del poder: el economicismo, el esquema privatista del poder, la reducción represiva y la comprensión jurídica de la política. Cfr. SAUQUILLO, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, op. cit., p. 299.

posible avanzar en la lectura de los mecanismos más intrincados de sometimiento que pone en práctica la sociedad moderna. Se puede agregar que una consecuencia política fundamental de no limitar el poder al Estado, apunta a que las formas de lucha ya no podrán consistir exclusivamente en la disputa del acceso a dicha instancia.

Ahora bien, la situación que el poder representa posee un carácter estratégico, lo cual se traduce en que las relaciones de poder han de ser pensadas como relaciones de fuerza que se ejercen sobre acciones y de acuerdo a una intencionalidad. Por eso, el término estrategia debe ser recogido en toda su acepción táctica y bélica. Dicho sentido es el que mejor dibuja los desplazamientos, tensiones y variaciones que se dan en el espacio abierto de las relaciones de poder. Esta situación estratégica será un campo de batalla en que el poder se desliza a través de distintas acciones sobre acciones, articulando una constelación extensa de modalidades. No obstante, el hecho de que tales modalidades responden a unos intereses u objetivos precisos no quiere decir que ellas sean subjetivas⁴⁰⁵. Significa mejor dicho, que no ha decisión personal tras el ejercicio del poder, su eficacia es la de un haz de maniobras anónimo. Esta situación estratégica reviste una complejidad derivada de la negación de la idea de un poder local. Dicho de otra manera, el cuestionamiento de la idea de un poder central, conduce a generalizar las relaciones de poder como una red que atraviesa el cuerpo social y los individuos. El poder no se presenta en la sociedad bajo el modelo piramidal, a modo de una fuerza que viene desde arriba y que transita desde zonas de mayor concentración a lugares en que sus efectos son más profundos. Por el contrario, el poder es una malla transparente “está en todas partes (...) viene de todas partes”⁴⁰⁶.

La complejidad de las relaciones de poder supone que éstas no solamente atraviesan como una red los cuerpos, las instituciones y sus prácticas, sino que también actúan penetrando los campos de saber. De esta manera, podrá sostenerse que “las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes”⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ MURILLO, Susana, *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, op. cit., p. 73.

⁴⁰⁶ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad: T. I. La voluntad de saber*, op. cit., p. 113.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 114.

Por ende, entre el poder y el saber existe una presuposición recíproca y unas capturas mutuas que dificultan la posibilidad de pensarlos independientemente. Habría entre ambos una relación de incorporación que va de un polo al otro y que conduce a constatar su presencia de conjunto como situación estratégica. La conexión entre el saber y el poder, desde el proyecto foucaultiano, permite realizar una analítica interpretativa del poder, cosa que resulta evidentemente en tanto que ésta conduce de manera inequívoca a la ruptura del mito de una verdad ajena a las luchas del mundo, supuesta recompensa de espíritus libres o aparente privilegio de los emancipados. La verdad, desligada de su velo ilusorio, es identificada por la analítica como una pieza política clave en los dispositivos de poder, puesto que se caracteriza por la doble lógica de ser producida a través de múltiples imposiciones y de producir, a su vez, variados efectos de dominación.

El análisis de Foucault permite distinguir dos historias de la verdad. Una, que puede denominarse ‘historia interna de la verdad’, se refiere a una verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación (la historia de la ciencia). La otra, que podría llamarse ‘historia externa de la verdad’, que guarda relación con espacios de fuera del discurso en que se produce la verdad y con determinadas reglas del juego desde las cuales se configuran modalidades de subjetividad⁴⁰⁸. El ejemplo de esto último lo constituyen las prácticas judiciales, en tanto que los diferentes modos en que, dentro de la sociedad occidental, se han enfrentado las faltas de los hombres y sus responsabilidades. Respecto de estas prácticas sociales, en las cuales han sido definidas reglas de verdad, formas de saber y tipos de subjetividad, podrá esbozarse una historia caracterizada por la tecnología política

⁴⁰⁸ FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Argentina, Gedisa, 2008, p. 15. En esta obra, Foucault señala que la *indagación (enquête)* durante la edad media fue una práctica judicial que consistía en una indagación administrativa, donde se recababa el testimonio de notables, sobre ciertos hechos y acciones con el fin de alcanzar una verdad que, en principio, se desconocía. Esta práctica fue especialmente utilizada por la iglesia en los siglos X, XI y XII bajo la figura de la *inquisitio generalis*, y representó una modalidad de ejercicio del poder que unía el daño o el delito con la falta moral o religiosa. Pero además, la indagación o la encuesta, llegó a constituir una forma general de saber que se arrastró desde el Medioevo hasta el renacimiento; alcanzando, por ejemplo, la figura del saber enciclopédico cuya aspiración central consistía en la recolección extensa de lo dicho en los textos como testimonio y verificación de una naturaleza que también hablaba. Por otro lado, a partir del siglo XVII y XIX, en el contexto de una sociedad disciplinaria, la práctica judicial del *examen* va a ser el espacio determinante de la producción de verdad. Este nuevo escenario, el daño o el delito dejan de ser emparentados con el pecado o el mal, para adquirir el estatus del crimen y las connotaciones de una amenaza social larvada en el comportamiento. Este principio de defensa general de la sociedad, como fundamento y origen de la penalidad, encontrará progresivamente un mecanismo más eficiente para sus propósitos que la mera rimbombancia del castigo, a saber: el control de los individuos. Cfr. *Ibid.*, p. 16-17; 70-78; 83-92; 95-120.

que se dirigirá al campo de lo que los individuos pueden llegar a hacer, de sus posibilidades y de sus capacidades, con el fin de someter este orden de conjeturas a vigilancia y corrección⁴⁰⁹.

Esta circunstancia resalta un aspecto fundamental del funcionamiento de la situación estratégica compleja del poder. Deleuze lo ha explicado señalando que el análisis de Foucault sobre el poder, niega que éste actúe únicamente a través de la violencia o la ideología en una mecánica represiva⁴¹⁰, puesto que la relación de fuerzas que se realiza en la situación estratégica, opera bajo funciones más complejas (suscitar, distribuir, serializar o normalizar). Por tanto, sería una interpretación sesgada suponer que el poder solamente dice “no”, cuando lo que hace es producir realidad y verdad en un rol positivo cuya modalidad es la acción de una fuerza sobre otra. En este punto, se podría recurrir al modelo de ‘la ciudad apestada’, como representación de este poder productivo que administra escrupulosamente todos los aspectos de la vida; y que se opone al ‘modelo de la lepra’, que muestra el esquema de un poder represivo. ‘La ciudad apestada’ constituye un “espacio recortado, inmóvil, petrificado”⁴¹¹ en el que cada individuo se encuentra pegado a su puesto y la mirada del vigilante extiende por doquier su control ante la amenaza de una enfermedad cuyos factores de riesgo radican en los movimientos, las mezclas, las aglomeraciones.

El territorio social se cierra a un campo de relaciones de poder que busca el orden, la organización, el registro y la colaboración absoluta de los individuos, por medio de la

⁴⁰⁹ En este sentido, el *examen* se convertirá en una táctica altamente rentable ya que permite articular un saber de la vigilancia que se estructura en torno a la norma, en función de lo que es normal, de lo correcto, de lo que se debe hacer. Por tanto, la práctica jurídica atraviesa, desde la encuentra al examen, una transformación significativa donde se deja perseguir la reconstrucción minuciosa del suceso para pasar a una vigilancia exhaustiva de la *individualidad peligrosa*. En esto subyace un gesto que no sólo aspira a excluir los residuos políticos hostiles del horizonte de las conductas eventuales, sino que pretende, como alternativa primordial, fijar los individuos a unos mecanismos de poder-saber, incluirlos en un sistema de producción y normalización. Entonces, el *examen* no es la técnica de expulsión de una individualidad bastarda. Su inserción estratégica se orienta más bien a la fabricación de la individualidad por medio del uso de los recursos proporcionados por un cierto saber, especialmente, por la verdad. De esta manera, remitir a la normalidad del individuo a una supuesta verdad-en sí de su naturaleza, o implantar la tarea de que el sujeto dé cuenta de una presunta verdad que habita en él, son ejemplos que muestran el carácter estratégico de la verdad como práctica subjetivante. Por ello se puede considerar que la verdad es un centelleo que irrumpe en el fragor de una lucha, el relámpago escalofriante en medio de la batalla de la subjetivación.

⁴¹⁰ DELEUZE, Gilles, *Foucault, op. cit.*, p. 54.

⁴¹¹ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión, op. cit.*, p. 199.

reproducción en su conducta de las pautas de diagramación de sus relaciones. Por el contrario, el modelo de la lepra tiene que ver con la operación de exclusión que coloca lo peligroso fuera de los márgenes de la ciudad. Se trata, de un poder que exilia y arroja hacia lo desconocido, como la ‘nave de los locos’, y su cargamento de insensatez⁴¹², o como el poder soberano y ese fácil cercenamiento de la vida en el espectáculo del suplicio⁴¹³. En una palabra, un modelo que busca la inclusión de los individuos y el otro lo expulsa por algún medio. De los modelos anteriores habría que liberarse puesto que conducen a una peligrosa ignorancia respecto a los mecanismos de sometimiento que existen en la sociedad moderna. Sin embargo, para ello hay un importante obstáculo que se refiere a la aceptabilidad que genera la idea de un poder que actúa solamente de forma represiva, y que explica que esta interpretación se arraigue de un modo profundo. Efectivamente, la idea negativa del poder sería un punto de vista más tolerable del problema del poder y una simplificación de la cuestión de la libertad, que traería consigo una ventaja política inmediata y peligrosa que podría resumirse cuando se afirma que “anulemos las prohibiciones y ya está, el poder desaparecerá; cuando quitemos las prohibiciones seremos libres”⁴¹⁴. En semejante idea se procede a enmascarar una parte fundamental del poder mismo y a formular superficialmente la tarea de la libertad. Puestas así las cosas, habría que sospechar de muchos proyectos de liberación como falsas estrategias y mecanismos funcionales en la preservación de la verdadera complejidad que caracteriza a las relaciones de poder.

Este planteamiento de la dinámica productiva del poder permite vislumbrar los dispositivos y las estrategias de saber a modo de un conjunto de fuerzas que atraviesan a los individuos produciéndolos y utilizándolos. Así, se abre todo un campo de investigación sobre las modalidades de subjetivación en la sociedad moderna. En tal sentido, habría que abandonar la esfera crítica centrada en el nivel discursivo y dirigirla a la categoría de sujeto, para extender el campo crítico al complejo sistema de herramientas y recursos por medio de los cuales una sociedad interviene sobre los individuos e intenta su elaboración. Lo que

⁴¹² FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., p. 21

⁴¹³ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, op. cit., p. 38.

⁴¹⁴ FOUCAULT, Michel, “Sexualidad y poder” en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 145.

significa, entre otras cosas, que la verdad deja de ser la ilusión oscura de un discurso sometido al *cogito* o al sujeto trascendental, y el idealismo vacío que la primera crítica intenta reducir a la ingenuidad de una pretensión quimérica. Ahora, la verdad aparece como la plena, rotunda y fría realidad de una estrategia del poder. De este modo, la crítica a las formas de subjetivación equivale a una historia política de la verdad que posee una faz epistemológica, como negación de la producción de conocimiento al margen del poder; y una faz política, como denuncia de los efectos de poder en la producción de los individuos.

En lo que sigue, se desarrollará esta segunda dimensión, centrado en algunos de los procesos de conformación de los sujetos a partir de las relaciones de poder ejercido a través de su espacialidad. En dicha aproximación, se constatará que la crítica imputa a la sociedad moderna el ejercicio de formas de saber y de poder cuyo fin es la constitución política de la subjetividad y la coacción dramática de nosotros mismos. Esta segunda crítica realiza la tarea de identificar los espacios concretos en que tiene lugar la dinámica de subjetivación, saca a la luz el dolor de unos encadenados al poder y, con ello, revela también la búsqueda, tal vez a tientas, de la justicia.

4. La producción biopolítica de la individualidad moderna

Los análisis foucaultianos sobre la locura y de las tecnologías políticas centradas en la disciplina y en la sexualidad, constituyen una unidad crítica que cuestiona los dispositivos de subjetivación que se han desarrollado en la sociedad moderna. Esta crítica funciona colocando al desnudo las estrategias y las tácticas de las relaciones de poder y de saber, con sus continuidades y desplazamientos, en el intento de fabricar un tipo de individualidad específica. De suerte que, la crítica que actúa a nivel epistémico mostrando los procesos que han conducido a la muerte del hombre, se ve complementada por una segunda crítica en la que se asiste al nacimiento de un sujeto políticamente modelado. Este sujeto que nace en medio de una batalla, responde principalmente a una mecánica de sujeción que se sirve de tecnologías de exclusión e inclusión para el cumplimiento de sus intereses. Las características centrales del tipo de subjetividad que construyen los dispositivos de poder-saber moderno se pueden resumir al modo siguiente:

- a) Una subjetividad que se establece desde el espacio de la escisión como entidad y que se encuentra negado y silenciado todo lo que pueda conducir a la experiencia límite o la disolución. Una subjetividad que se afirma en la negación de la alteridad.
- b) Una subjetividad minimizada en su potencial político, en sus capacidades de transformación y diferenciación por medio de gestiones de orden corporal y orgánico, así como por su tratamiento utilitario. Una subjetividad normalizada que se incorpora a los objetivos de productividad, rendimiento y funcionalidad del sistema.
- c) Una subjetividad sometida al imperativo de la verdad interior o psicológica como expresión de su esencia y fundamento último. Una subjetividad vinculada a una identidad que debe saber y conocer, y que se encuentra determinada desde parámetros científicos de elaboración del yo.

Este modelo de subjetividad se articula en relación con una serie de ficciones sobre las cuales se deposita el pensamiento moderno y que la crítica desde Foucault pretende desmitificar. Esas son: la ficción de un saber y una verdad que se oponen al poder, la ficción de una racionalidad humana que en su progreso histórico descubre sus formas anómalas, la ficción de la libertad humana como condición imperante en las sociedades modernas, la ficción de un poder únicamente represivo ante el cual cabe liberarse desde la supresión del sometimiento, la ficción de un cuerpo sólido y neutro frente a los mecanismos de poder y saber, así como la ficción de una identidad nuclear a la que corresponde remitirse.

La segunda crítica, por ello, ubica nuevamente en el borramiento del hombre. Pero esta vez, se trata del trazo de la individualización en las relaciones y estrategias de poder-saber. No es el acontecimiento epistémico de la muerte del hombre en tanto sujeto constituyente y central del discurso occidental, sino más bien la aparición del cuerpo para inscribir en su superficie los estigmas que conforman un modelo de subjetividad. Se puede decir que la misma historia que conduce a la eventual muerte del hombre, registra a otro nivel el proceso que ha dado origen y ha delimitado la experiencia del individuo moderno. Por ello, el final de *Las Palabras y las Cosas*, resulta válida para las críticas de las formas de subjetivación. La condición de invención reciente del hombre, su predecible fugacidad e inestabilidad se corresponden con el carácter estratégico de los dispositivos subjetivantes que se encuentran en un permanente estado de agitación y movilidad táctica. Las relaciones de poder y saber son históricas, responden a mutaciones que pueden ser descritas a partir de conceptos como “poder pastoral” y “biopoder”. Por lo cual configuran una red de modalidades de captura de cuerpos y produce sujetos en un orden epistémico. Así pues, el individuo moderno, configurado por un complejo sistema de poder, podría borrarse como un rostro de arena en las vertiginosas orillas del mar.

Dadas estas consideraciones, cabe avanzar en las cuestiones centrales de la investigación. Hasta el momento, se ha presentado la relación entre los desplazamientos epistémicos que suponen un incremento en la complejidad de análisis. Por un lado, se encuentra una suerte de historia interna de la verdad que implica la descripción de las

transformaciones epistémicas que han determinado la constitución del hombre como pieza fundamental del saber. Esta primera línea de argumentación socava la noción de sujeto constituyente a partir de la identificación de las aporías en las que cae un pensamiento que hace del hombre su fundamento. Esto se ve frenado por una modalidad de aproximación a la historia y a los discursos que despliega las argumentaciones foucaultianas, con su subsiguiente método arqueológico y por la experiencia ontológica del lenguaje que se ilumina en el espacio literario. Por otra parte, se encontraría una historia externa de la verdad que denuncia su cohabitación con el poder y su uso instrumental por parte de diversas tecnologías políticas que operan en las sociedades modernas y actuales. Esta segunda línea de análisis muestra que el sujeto se forma a partir de una serie de procesos y sistemas que no responde a una naturaleza originaria de la subjetividad, sino que obedecen a condiciones históricas, políticas y sociales.

Ahora bien, cabe puntualizar que el paso de una crítica a nivel epistémico a una crítica que opera a nivel político no significa exclusivamente un nuevo énfasis en las circunstancias prácticas e inmediatas que afectan a la subjetividad, con el subsecuente detrimento de los aspectos más teóricos o estrictamente filosóficos que vienen aparejados en el desarrollo de sujeto trascendental. Entre ambas críticas hay variados tipos de conexiones más allá de este aspecto general. Por ello, en primer lugar, las dos críticas colocan en el centro del debate el problema del sujeto. En este sentido, no se ha argumentado, en sentido estricto, que el sujeto desaparezca, no se difumina como una inquietud que perdiera su sentido. Por el contrario, el análisis de la configuración epistémica del hombre tematiza la paradójica desaparición del sujeto, su nueva manera de ser consiste en la desaparición y que se expresa cabalmente en el sueño antropológico. Junto con Foucault se cuestiona radicalmente la idea de un sujeto soberano, también la insistencia del pensamiento en articularse bajo esa figura virtual. En tal sentido, la muerte del hombre aparece como un acontecimiento inacabado. Por tanto, la crítica a la categoría de sujeto no supone desplazar esta construcción epistémica como un mero error, sino que implica hacerse cargo de su existencia problemática como realidad que busca llegar.

De manera equivalente, la segunda crítica pulveriza cualquier posibilidad de constitución de la subjetividad al reconocer la acción de un poder totalizante. La tematización de los dispositivos y las tecnologías del poder y saber muestran una pluralidad de modos en que se produce la subjetividad del individuo en general, desde sus expresiones excluidas y, por ellas, las incluidas y reconocidas dentro de un orden sistémico. En la segunda crítica, el foco de inquietud sigue guardando relación con el problema del sujeto, aunque ya no se trata de su configuración en el orden sistémico, sino de su producción por parte de un entramado de prácticas intra y extradiscursivas. Así pues, resulta legítimo concluir la posibilidad de una política sin sujeto⁴¹⁵, puesto que el sujeto aparece como una génesis que responde a una formación y una historia, un sujeto que no es una forma elemental ni originaria. Las críticas permiten vislumbrarlo como una forma y no como una sustancia que se constituye en el cruce, desplazamiento y red de los ámbitos epistémicos y políticos.

De todo esto, se desprende otro punto de conexión entre ambas críticas que guarda relación con los alcances y peligros de ciertas posturas. Junto con Foucault se sostiene la tarea y necesidad del pensamiento de desembarazarse del humanismo filosófico que inaugura Descartes. Se busca una reflexión filosófica que comprenda al humanismo como una perspectiva del hombre que nace en la modernidad y que hace de éste un fundamento, correlativamente con una certeza determinada de lectura del ser metafísico como evidencia, estabilidad o certeza indudable. Así lo sintetiza Vattimo cuando señala que “el humanismo es la doctrina que asigna al hombre el papel de sujeto, es decir, de la autoconciencia como sede de la evidencia en el marco del ser concebido como *Grund*, como presencia plena”⁴¹⁶.

En este sentido, las críticas foucaultianas pretenden desprenderse de esta formulación del humanismo como afirmación del valor absoluto del hombre en cuanto unidad de sentido para el conocimiento, la historia, la moral y la política. Este proyecto se ve animado por una sospecha respecto al trasfondo estratégico que podría ocultar el

⁴¹⁵ En esto enfatiza Esposito al considerar la estrategia foucaultiana del borramiento del sujeto para elaborar la figura de “lo impersonal” en la configuración de una política “más humana”. Cfr. ESPOSITO, Roberto, *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, 216 pp.

⁴¹⁶ VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Paidós, 1986, p. 44.

pensamiento humanista. Es decir, Foucault se opone a un humanismo que convierte al hombre en el agente de un saber respecto a los valores supremos, cuyo efecto más pernicioso en el siglo XX habría sido la ceguera del fascismo. Por lo cual, cabría decir que el supuesto antihumanismo foucaultiano no sería otra cosa más que una respuesta crítica frente a aquellos discursos y prácticas que, revestidos de la racionalidad humanista, han servido para tejer la estrategia e inocular el dolor de los individuos. Este antihumanismo, tendría sus primeras fases, en el pensamiento de Foucault, en la denuncia de las teorías del sujeto y de las especulaciones filosóficas que se han sustentado sobre el postulado antropológico. Con posterioridad, tal punto de vista se radicalizaría al descubrir la dimensión práctica o empírica de los valores humanistas de la racionalidad, la moralización o la libertad de los individuos, se muestra como el bagaje conceptual de la dominación; es decir, el humanismo se presenta como un discurso que se cruza con el amplio abanico de las tecnologías políticas de subjetivación. Esto supone que la categoría de sujeto constituyente y soberano en que se fundamentan los valores humanistas no es una mera ficción que una crítica pertinente puede desacreditar, sino que constituye una estructura que legitima prácticas concretas de sometimiento y control, y que además las oculta bajo el manto oscuro de un discurso con pretensiones universales y suprahistóricas.

En este balance, es necesario retomar que la primera crítica explica, a través de la mutación arqueológica, las contradicciones y la vaciedad de contenido del concepto del sujeto constituyente. En cierto sentido, dicha crítica realiza el relato de una ficción llamada hombre cuya autoría resulta difícil de precisar. Posteriormente, esta empresa se ve complementada por una segunda crítica que muestra el hecho de que la ficción produce realidad, que ese sujeto desaparecido se hace presencia incorporada a los discursos y las prácticas coercitivas que despliegan las relaciones de poder y saber modernos. Vale decir, de una crítica a la otra se produce un desplazamiento desde el ente metafísico y originario al constructo práctico-discursivo, en un movimiento que más que responder al abandono de una perspectiva por otra, obedece a una necesidad de complejizar el análisis ante el carácter intrincado y general del problema. El hombre que se borra en los límites del conocimiento moderno es precisamente el fantasma que anima y esconde la producción y dominación histórica de los individuos. En tal sentido, puede aventurarse la hipótesis de que la

tecnología política moderna es un modo de desconocer la condición inestable y volátil del sujeto, una expresión directa y física de lo que supone políticamente la muerte del hombre como un acontecimiento inacabado. Por tanto, las dos críticas parecen plegarse en un dilema común: el sueño antropológico de la modernidad puede ser también una pesadilla de la que aún no se ha podido despertar.

Puestas las cosas de ese modo, puede considerarse que ambas críticas se enlazan en un trabajo de socavación de la subjetividad que progresivamente se radicaliza hasta enfrentar un límite aparentemente infranqueable. Una vez rechazada cualquier articulación del universalismo antropológico cabe preguntarse por el sentido de la libertad y la justicia en una sociedad que elabora disciplinariamente a los individuos, por la justificación para una praxis política transformadora de las condiciones de vida, los proyectos y aspiraciones personales, cuando todo discurso de liberación parece ser otra trampa del sistema de dominación, por los fundamentos del conocimiento en un contexto donde el saber y el poder se enganchan y se reproducen, y por la razones que permiten comprometerse con el sufrimiento, la explotación o la manipulación de los individuos. En otras palabras, desarticulando el problema de la filosofía en sus fundamentos antropológicos, no queda otra cosa que enfrentarse a las consecuencias de la imposibilidad y la inutilidad de todo fundamento. Esto no amplía en ningún caso una incineración de la libertad, la política, el conocimiento o la moral en el fuego de un nihilismo popular ni consumado, sino que supone la necesidad de un pensamiento que se despliegue de otra manera que el hombre o más allá de los dispositivos de sujeción.

4.1 El biopoder y la normalización

El andamiaje investigativo foucaultiano sobre la subjetividad se extiende desde la antigüedad grecorromana hasta el cristianismo. Aunque el filósofo francés realiza en el transcurso de dichas investigaciones varias observaciones sobre la modernidad, éstas no son más que especulaciones aisladas que no alcanzan a constituirse en un tratamiento específico sobre la cuestión que aquí se realiza. No obstante, como ya se ha visto a propósito del problema de la subjetivación, Foucault describe una serie de procesos en el plano de los

dispositivos de poder, que han configurado las características de la sociedad entre los siglos XVI y XIX. Este análisis, efectuado en obras como *Vigilar y Castigar* o *La Voluntad de Saber*, podría ser puesto en conexión con la mencionada genealogía. En tal sentido, existirá una escena final de la genealogía donde no se va a hacer referencia a las modalidades de relación con uno mismo, ni a las singularidades de una tecnología del yo, sino que se descubrirán los mecanismos modernos de apropiación y control de los individuos que, precisamente, bloquean el espacio de la relación interhumana. Dicho de otra forma, la genealogía de la subjetividad se va a constituir a modo de un diagnóstico del entorno problemático que niega u obstaculiza el ejercicio de una política como arte de convivencia. Hay un contexto en el que la posibilidad de conformarse como sujeto relacional se hunde y se pierde en la sujeción, y que puede ser descrito con el nombre de modernidad.

Sin embargo, en principio, la modernidad no parece estar asociada con una sustracción de las libertades. Desde su origen se vincula más bien con el acontecimiento revolucionario y liberador que significa el descubrimiento del plano de la inmanencia y la afirmación de los poderes de este mundo⁴¹⁷. En efecto, incluso desde antes del siglo XVI una cierta capa intelectual venía desarrollando una conciencia distinta del hombre que resulta antagónica de los dualismos, las visiones jerárquicas y las ideas metafísicas del Medievo como las de Duns Escoto, Nicolás de Cusa, Pico de la Mirandola o Galileo. Este movimiento filosófico y científico subterráneo fue decisivo para la construcción de una modernidad que se definió a sí misma como ruptura con el pasado de la autoridad divina y trascendente, y como defensa del ser humano y su voluntad en tanto que elementos centrales de la historia. Evidentemente, un impulso emancipador como el descrito, incitó una serie de antagonismos culturales, sociales, filosóficos y políticos que intentaron dominar las fuerzas desplegadas. Este conflicto entre los deseos de la modernidad emergente y el imperativo de orden y estabilidad del antiguo régimen, puede observarse a partir del siglo XVI de una manera cada vez más aguda. En dicho periodo, se intentó resolver esta crisis sirviéndose de la explotación del miedo colectivo con el propósito desesperado de legitimar una autoridad que se caía a pedazos. Como ya se dicho, un ejemplo de dicha reacción lo constituye la política de la Iglesia Católica contrarreformista.

⁴¹⁷ HARDT, Michael, *et al.*, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 78.

La modernidad, pues, se ha definido desde siempre como crisis⁴¹⁸. Ella supone un conflicto permanente entre las fuerzas inmanentes y constructivas, y el poder trascendente que apunta a restaurar el orden. La Ilustración, en este contexto, representa un esfuerzo por dominar la idea de inmanencia sin retornar a estructuras del viejo orden y, además, el proyecto de constituir un aparato trascendental capaz de disciplinar a los sujetos⁴¹⁹. Esto determina el carácter ambiguo de la ilustración, que encuentra en el concepto de razón una forma de afirmar la trascendencia sin negar el papel decisivo del conocimiento y la voluntad humana, aunque oscureciendo la instancia de lo inmediato. Kant representa el ejemplo más notable de tales ambigüedades de la ilustración, dado que coloca al sujeto en el centro del problema metafísico y, al mismo tiempo, opera de una manera importante en la lectura que Foucault realiza desde la ilustración. El empeño ilustrado por resolver las contradicciones de la modernidad, tuvo en el plano político un resultado decisivo. Alrededor del siglo XVII se avanza en la compleja tarea de eliminar la concepción medieval de trascendencia, que representaba un obstáculo para la producción y para las nuevas formas de asociación, pero al mismo tiempo parecía necesaria preservar, dados los efectos de dominación que producía. Hobbes desarrolla una doctrina que intenta articular una solución a este dilema. Propone un aparato político trascendente, atribuyéndole al soberano la representación unitaria de las diversas voluntades individuales, y descarta el criterio teológico dentro de su argumentación. Para ello, se basa en una lógica inmanente de las relaciones humanas. Su modelo de soberanía no sólo le otorga una legitimidad humanista al monarca, además hace posible la articulación de una autoridad sólida, unilateral y absoluta. Este enfoque teórico es la primera solución política a la crisis de la modernidad y representa la matriz de una serie de desarrollo y configuraciones posteriores, entre los que se encuentra el nacimiento del Estado policial.

La lógica jerárquica y piramidal del poder en la sociedad medieval, dio paso, con la modernidad, a un esquema de distribución amplia del poder por todo el campo social. Esta extensión de los mecanismos policiales se corresponde con el proceso interno de conflicto y

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 84.

tensión que subyace en el proceso moderno. En efecto, los aparatos de dominio tienden a maximizarse en cuanto a su eficacia y con respecto a su ámbito de operatividad. Esto es así porque la normatividad moderna exige cada vez más someter cualquier fuerza anómica que residía en los individuos, aunque paradójicamente esas fuerzas sean el efecto indeseado de los propios procesos que la modernidad articula. Dicha extensión del sometimiento implica que los procesos disciplinarios penetran cada vez más en la sociedad hasta abarcar la dimensión biológica colectiva de la reproducción de la población⁴²⁰. Es decir, la concreción más completa y acabada del afán moderno de dominación se da con el nacimiento del biopoder.

4.1.1 El biopoder y el espacio

Foucault es el primer pensador que ha desarrollado un análisis respecto de la función y alcance político de la categoría biopoder. Pero no ha sido el primero en considerar dicha dinámica. Así lo hace en el capítulo quinto de *La voluntad de Poder: "Derecho de muerte y poder sobre la vida"*, publicado en el año 1976. Dicha sección, en su momento, motivó un frío interés de comentaristas y críticos. Se destacaron otros aspectos de la obra en cuestión: la importancia del debate que establecía Foucault con el psicoanálisis, especialmente con la corriente freudomarxista, el desarrollo del significado y los alcances de la analítica interpretativa del poder, o la configuración del problema del sujeto en torno a los nexos entre deseo, verdad, discurso e identidad. Fueron pocos los que centraron su mirada en la peculiar exploración que dicho capítulo llevaba a cabo respecto a las modalidades de apropiación política de la vida en la sociedad moderna, y menos aún los que observaron que este planteamiento era el verdadero "fondo del libro"⁴²¹.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁴²¹ El propio Foucault lo plantea de este modo en una entrevista del año 1977, donde señala "esta última parte, nadie habla de ella. A pesar de que el libro es corto, sospecho que mucha gente no ha llegado nunca a ese capítulo. Y es precisamente el fondo del libro". Cfr. FOUCAULT, Michel, "El juego de Michel Foucault" en *ibid.*, *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1999, p. 155.

Con el término de biopoder se busca describir la singularidad de un conjunto de estrategias de saber y de relaciones de poder que se articulan en el siglo XVIII. De igual manera que *Las Palabras y las Cosas* mostraba las diversas mutaciones que sufría el orden epistémico, en el renacimiento, la época clásica y la modernidad, los dispositivos de poder se encuentran sujetos a modulaciones históricas que explican el abandono de unas tecnologías por otras o su posible reordenamiento en vistas a la optimización de su rendimiento. En tal sentido, la expresión biopoder intenta describir una táctica global que caracteriza un conjunto amplio y extenso de técnicas y estrategias, cuya naturaleza es consecuencia de procesos históricos previos y cuyo desenlace siempre parece abierto a modificaciones estratégicas inesperadas. Cabe destacar esto último, puesto que en reiteradas oportunidades se ha querido ver en la filosofía política foucaultiana un diagrama de relaciones de poder cuya particularidad estaría en la clausura. Se piensa, por el contrario, que los escenarios que presenta Foucault siempre responden a una génesis y, como tales, se encuentran expuestas a una transformación constante. Así pues, el trabajo crítico consiste precisamente en identificar y describir estos procesos de poder, en desvelar y denunciar los nuevos rostros en los que se encarna la amenaza del sometimiento.

En concreto, el nuevo escenario de las relaciones de poder, al que se hace referencia, consiste en la apropiación de los fenómenos característicos de la vida de la especie humana por estructuras de saber y de poder. El uso biológico como componente de una tecnología política⁴²². Dicha dinámica, como se ha indicado, posee una particular génesis que retrotrae al problema del poder pastoral y la ascética cristiana. Es decir, los antecedentes del biopoder se encuentran íntimamente ligados con el entramado de relaciones que supone el gobierno de las almas bajo la doctrina cristiana y con el conjunto de técnicas que produjo dicha espiritualidad, como son: la confesión, el examen y la dirección espiritual. De hecho, a las ciencias humanas les ha correspondido desde el siglo XVIII reinsertar las técnicas de verbalización del modelo pastoral en un escenario diferente, “haciendo de ellas no el instrumento de la renuncia del sujeto a sí mismo, sino el instrumento positivo de la constitución de un nuevo sujeto”⁴²³.

⁴²² FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, vol. I: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 87.

⁴²³ *Ibid.*, *Las técnicas de sí, op. cit.*, p. 474.

Sin embargo, el poder pastoral no constituye el único antecedente del biopoder, ya que es posible remitir las lógicas de este poder que se ejerce sobre la vida a la idea de poder soberano. Bajo esta última noción se comprende una estructura clave de la racionalidad política occidental que legitima la autoridad del gobernante como una instancia cuyo fin fundamental y cuya tarea es alcanzar el bien común y la salvación de todos⁴²⁴. Pero dicha meta evidencia que ese estado de bienestar colectivo solamente es posible cuando todos los individuos resguardan su figura. De tal suerte que la desobediencia generalizada es el principio de la desgracia pública y la obediencia es la fuente principal de la felicidad común. Puestas así las cosas, el objetivo del poder soberano es preservarse a sí mismo y uno de los privilegios centrales que le permiten llevar a cabo esta operación es el derecho de vida y muerte que ejerce sobre sus súbditos⁴²⁵. Entonces, la legitimidad del jefe de Estado para disponer de las vidas de los individuos, se sustentará en esta circularidad del principio de soberanía. Siempre que se encuentra amenazada la existencia del soberano, éste tendrá el derecho de hacer uso de esas existencias en función del interés mayor que es conservar su propia autoridad.

No obstante, habría que hacer una precisión respecto a esta capacidad del soberano de disponer la vida de los individuos. Se trata más bien de un derecho de matar que puede ser o no ejercido, es decir: de un derecho de hacer morir o dejar vivir. Todas las cabezas de los súbditos se encuentran a disposición de la espada del rey para su certero corte o para reclinarse ante el arma que permanece envainada. En la teoría clásica de la soberanía, existe un derecho de espada cuya lógica desequilibrada supone siempre un ejercicio desde la muerte. El súbdito ante el poder soberano no se encuentra, con pleno derecho, ni vivo ni muerto, su estado es completamente neutro ante una instancia que se define por la posibilidad de matarlo o no⁴²⁶. De este modo, el poder soberano, entendido como un poder de matar, arrastra sus mecanismos a través de la historia de Occidente. De todas las mutaciones que cabría mencionar aquí, hay una que resulta particularmente importante y

⁴²⁴ *Ibid.*, “La gubernamentalidad” en *ibid.*, *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, vol. III. Op. cit.*, p. 185.

⁴²⁵ *Ibid.*, *Historia de la sexualidad, vol. I: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 163.

⁴²⁶ *Ibid.*, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976), op. cit.*, p. 218.

que consigue el desplazamiento del derecho del soberano a defenderse o exigir ser defendido, al derecho del cuerpo social a asegurar la vida, mantenerla y desarrollarla. En este giro, en antiguo poder soberano de matar aparece enmascarado como un complemento de un nuevo poder que aspira a la administración de la vida. Así pues, la justificación de la guerra, por ejemplo, ya no será el peligro que cierne sobre el soberano, sino la necesidad de defender la existencia de todos. Por este motivo, poblaciones completas van a matarse entre sí bajo la necesidad que tienen de vivir; en una paradójica época, como la que heredada desde el siglo XIX, que no se cansa de mostrar los genocidios inimaginables y al mismo tiempo, exacerbadas políticas de multiplicación y regulación de la vida.

Desde este punto de vista, también podría interpretarse el proceso de generalización del castigo que se describe en *Vigilar y Castigar*. Ahí, la resonancia del suplicio resulta ser la expresión máxima de triunfo del poder soberano que, en tanto fundamento de la ley, juzga al delito como un atentado en contra de su voluntad⁴²⁷. Posteriormente, la economía de ese poder de castigar identificará los efectos no deseados de su propio espectáculo de los patíbulo, como el exceso de una fuerza que se localiza al límite de sí misma: no resulta sostenible que un poder que apuesta por el ordenamiento de la vida exprese en el acto de matar su más alta prerrogativa. En este caso, entonces, se va a apostar por una nueva legitimidad del castigo enfocando la figura del criminal como la amenaza biológica para la supervivencia de la sociedad; con lo que la ejecución dejará de ser el arte insoportable y prolongado al que se somete un cuerpo, para convertirse en la lógica civilizada que hace que a una vida se le suspendan sus derechos y se le ponga fin en la delicadeza de un instante⁴²⁸.

En todos estos juegos de vida y muerte, se dejan traslucir las distintas dinámicas del poder soberano que gira en torno al derecho de hacer morir o dejar vivir. Dentro de tal proceso, la muerte va a perder los efectos ceremoniales que se le quisieron atribuir como

⁴²⁷ *Ibid.*, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, op. cit., p. 40 y 53.

⁴²⁸ Por ejemplo: la guillotina. Resulta anecdótico el hecho de que el proyecto de la guillotina fuese presentado ante la asamblea revolucionaria como un avance positivo que contribuirá a dar una muerte civilizada a los condenados. Evidentemente esto ocurrió poco antes del gobierno del terror, donde los mismos que en su momento la aplaudieron y aprobaron, tendrían la oportunidad de comprobar en carne propia ese progreso racional de la pena de muerte.

territorio de frontera entre una soberanía terrestre y otra trascendente, para dar espacio al nacimiento de la vida como el gran escenario de los nuevos ritos y mitos de la sociedad moderna: Al respecto Foucault afirma: “ahora es la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto de más secreto de la existencia, el más *privado*”⁴²⁹.

En suma, las estrategias de un poder pastoral y de un poder soberano se verán subsumidas por esta absorción de la vida en el dominio de cálculos explícitos de una tecnología política a la que se le llama biopoder. En este desplazamiento jugó un papel importante la explosión demográfica y la industrialización de la sociedad. El esquema de poder de la soberanía se demostró ineficiente en su organización económica y política, tanto en el nivel del detalle o de los individuos, como en el nivel de la masa o de la multitud. Esto supuso, en primer lugar, un esfuerzo a partir del siglo XVII para recuperar el detalle, adaptando los mecanismos de poder al cuerpo individual mediante el dispositivo disciplinario. Este proceso inicial se completó, a fines del siglo XVIII, con una recuperación de las masas mediante su tratamiento como población sujeta a procesos biológicos o biosociológicos⁴³⁰.

Existen, por ende, dos series de mecanismos en los que se articula la invasión política de la vida. El primero, cercando al cuerpo como máquina a la cual es preciso educar, arrancarle fuerzas para obtener ciertas ventajas, hacerla dócil para integrarla eficazmente en sistemas de control. Esta es la serie de la disciplina como tecnología que se ejerce sobre el cuerpo-individuo en un proceso que abarca el conjunto de la sociedad y que Foucault denomina “anatomopolítica”⁴³¹. Para este procedimiento de poder los problemas fundamentales son: “cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, cómo multiplicar

⁴²⁹ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, vol. I: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 167. Ello explica, por ejemplo, que el suicidio deje de ser un crimen que atenta contra la facultad de disponer de la muerte, cuyo arbitrio pertenecía al soberano terrestre o trascendente, para convertirse durante el siglo XIX en un capó de problematización del emergente discurso sociológico. Resulta imposible, además, no pensar, en este punto, en el malestar que atraviesa a Freud con respecto a las pulsiones de vida y muerte en la cultura occidental moderna, en la exuberante y trágica afirmación vitalista de Nietzsche, o en los peligros que Marx atribuía a la administración capitalista de la vida productiva.

⁴³⁰ *Ibid.*, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976), op. cit.*, p. 226.

⁴³¹ *Ibid.*, *Historia de la sexualidad, vol. I: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 168.

sus capacidades, cómo situarlo en el lugar que sea más útil”⁴³². Los resortes de la anatomopolítica fueron ampliamente analizados por Foucault en *Vigilar y Castigar*, al referirse a un continuo disciplinario que atraviesa una serie de instituciones de la sociedad moderna como son el hospital, la escuela, la fábrica, el cuartel militar y las cárceles. En dicho conjunto institucional, es posible identificar una misma estrategia de individualización; así como técnicas equivalentes de gestión del espacio, de cálculo del tiempo y de control del movimiento; o modalidades de vigilancia y examen que buscan la exploración, la desarticulación y la recomposición del cuerpo humano⁴³³. Esta modalidad del poder la denomina “microfísica”, pues atraviesa los cuerpos individualmente en un despliegue que “tiene menos una función de extracción que de síntesis, menos de extorsión del producto que de vínculo coercitivo con el aparato de la producción”⁴³⁴. Mientras que el segundo mecanismo, en el que se desarrolla el biopoder, constituye una tecnología más reciente, que Foucault llama biopolítica. Este procedimiento se dirige al cuerpo-especie, es decir, a ese cuerpo que se encuentra “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”⁴³⁵. Ese universo de inquietudes será enmarcado en un sistema de controles reguladores que caracterizará a la biopolítica como ejercicio del poder sobre la población.

Ahora bien, por población no debe entenderse exclusivamente “un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicos”⁴³⁶, que pueden ser encuadrado en unas tasas específicas de salud y desarrollo. Tal noción gira en torno al descubrimiento de que la relación de poder no pasa únicamente por la sujeción que permite la apropiación de las riquezas y los bienes del súbdito, o el apoderamiento infinito de su cuerpo en el ritual de una sangre que se derrama bajo la espada del soberano. Más allá de todo esto, el poder descubre la ventaja estratégica de disponer de los individuos “en tanto que constituyen una especie de entidad biológica que

⁴³² *Ibid.*, “Las mallas del poder” en *Ibid.*, *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales*, vol. III, op. cit., p. 243.

⁴³³ *Ibid.*, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, op. cit., p. 141.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁴³⁵ *Ibid.*, *Historia de la sexualidad*, vol. I: *la voluntad de saber*, op. cit., p. 168.

⁴³⁶ *Ibid.*, “Las mallas del poder”, op. cit., p. 245.

se debe tomar en consideración, si queremos utilizar a esta *población* como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos⁴³⁷. De este modo, los problemas fundamentales de la biopolítica consistirán en establecer cómo se puede hacer que la gente tenga más hijos, cómo conseguir la regulación del flujo de población, cómo regular la tasa de crecimiento de una población o los eventuales movimientos migratorios. En semejante contexto de inquietudes, la biopolítica se servirá instrumentalmente de la estadística y de diversas entidades administrativas, económicas y políticas de regulación. Particular importancia reviste la estadística, ya que será precisamente este tipo de conocimiento el que va a permitir la observación de las regularidades de la población y la constatación de la especificidad de sus fenómenos como algo irreductible al marco limitado de la familia, que hasta ese momento había privilegiado el poder soberano. Efectivamente, en el tiempo de la biopolítica, la familia se convertirá en entidad agente, una simple pieza estratégica para un gobierno de las poblaciones que aspira a una gestión profunda, delicada y detallada de su objeto⁴³⁸.

Cabe agregar, que este aparato estadístico y administrativo del biopoder se despliega reduciendo a los individuos a medidas y cifras que manipula una burocracia política. Esto supone la pérdida de los caracteres distintivos de las individualidades y, con ello, la ventaja de un funcionamiento abstracto que puede desprenderse fácilmente de cualquier evaluación moral. No se trata con personas sino con números, al estilo de los burócratas del *Tercer Reich* que solamente reconocían trasladar unidades en los trenes que se dirigían a los campos de concentración y no seres humanos. Vale decir, el aparato estadístico y administrativo de la biopolítica opera de acuerdo al principio de invisibilidad de las víctimas⁴³⁹. En el tratamiento calculado y en la planificación racional de la población se oculta el rostro singular y único del dolor individual. En resumen, estos descubrimientos del cuerpo y de la población, como elementos a partir de los cuales constituir procedimientos políticos, representan los dos acontecimientos en cuyo engranaje se configura un hecho crucial para la cultura occidental: la época del biopoder. Un fenómeno

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 246. Las cursivas son mías.

⁴³⁸ FOUCAULT, Michel, "La gubernamentalidad", *op. cit.*, p. 192.

⁴³⁹ Zygmunt Bauman plantea esta relación entre aparato administrativo y política de exterminio. Cfr. BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997, p. 135.

que Foucault considera decisivo para el desarrollo del capitalismo puesto que “éste no pudo afirmarse sino a precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de la producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”⁴⁴⁰. Pero, es preciso indicar también que todo esto no significa que la vida haya sido integrada de manera definitiva a un poder que la administra; más bien cabría afirmar que la vida escapa permanentemente a estas tecnologías de disciplinamiento y regularización⁴⁴¹. Ello explica la reconfiguración constante de estas tecnologías, el hecho de que el biopoder persista como apuesta política de la sociedad moderna y la existencia de formas de lucha o resistencia que consisten precisamente en una demanda del derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, o a la satisfacción de las necesidades. Por otra parte, conviene establecer aquello que permite el engarzamiento de las tecnologías del cuerpo y de la población en una meta común, o lo que es lo mismo a establecer los fines que este modelo de poder persigue en su intervención radical de la vida. Al respecto, habría que decir que lo disciplinario y lo regularizador representan estrategias que no operan al mismo nivel, lo que les permite no excluirse y articular sus mecanismos⁴⁴². De hecho, la génesis del biopoder supone el paso de un escenario que en estos mecanismos resultaban fácilmente distinguibles, a un contexto en el cual aparecen íntimamente concatenados. Según Foucault, “el elemento que va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, que permite a la vez controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica, elemento que circula de uno a la otra, es la *norma*”⁴⁴³.

⁴⁴⁰ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, vol. I: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 170.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁴² Foucault ilustra esta concatenación anatomopolítica y biopolítica con el problema de la sexualidad. Desde el siglo XIX, sostiene el filósofo francés, la sexualidad se encuentra por un lado “en la órbita de un control disciplinario, individualizador, en forma de vigilancia permanente (por ejemplo, los famosos controles que se ejercieron sobre los niños desde fines del siglo XVIII hasta el siglo XIX, y esto en el medio familiar, escolar, etcétera, representan exactamente ese aspecto de control disciplinario de la sexualidad); por el otro, se inscribe y tiene efecto por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población”. Probablemente de ahí provenga la idea de la medicina de la época respecto a que una sexualidad irregular tiene un doble efecto: en la enfermedad corporal del individuo perverso, y en la degeneración de la especie que implica la transmisión de la enfermedad a su prole. Así pues, la sexualidad interesa tanto al régimen de la disciplina como al sistema de regulación. Cfr. FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976), op. cit.*, p. 226.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 228.

Por eso, el biopoder tiene como meta calificar, medir, apreciar y jerarquizar de acuerdo con la norma. El concepto de norma no implica solamente una producción social históricamente construida, sino que cumple también una función constituyente al establecer líneas divisorias dentro de las relaciones sociales. Esta función de demarcación social es la característica principal de la norma y rige a un nivel anatomopolítico y biopolítico. En otras palabras, la tecnología de poder centrada en la vida se sirve de la norma para realizar una demarcación extensa de los cuerpos y de las poblaciones. Su efecto principal es la articulación de una sociedad normalizadora⁴⁴⁴.

Dado esto último, puede afirmarse que el biopoder opera en atención al sueño político de la ciudad apestada que Foucault describe en *Vigilar y Castigar*⁴⁴⁵: el deseo de la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre cada uno de los cuerpos individuales, la utopía de la ciudad perfectamente gobernada, la fantasía de una sociedad normalizada. No obstante, en ese espacio recortado que intenta apropiarse de la vida, indudablemente la muerte o el derecho de matar no pierden su lugar. Pues, ¿Cómo es posible que un poder político que aspira a la normalización de la vida desate mecanismos de exterminio y haga morir bajo el emblema del derecho de vivir? La respuesta a semejante paradoja implica, para Foucault, poner en relación la idea de la sociedad normalizadora con el problema del racismo. De este modo se puede constatar que el poder de normalización puede hacer uso de las antiguas prerrogativas del poder soberano de matar, siempre y cuando su acción sea legitimada por un imperativo biológico equivalente, esto es: el racismo. Solamente el racismo es el que permite hacer un “corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir”⁴⁴⁶ y, a partir de eso, desfasar en una población ciertos grupos de otros identificando aquellos que constituyen la amenaza exterior, para luego hacer aceptable darles muerte en nombre de la vida.

Esta muerte no supone exclusivamente el exterminio físico de los individuos, sino también la exclusión y el rechazo que en ciertas oportunidades lo preceden. El racismo no será una simple postura ideológica que realiza un determinado grupo, sino una estructura

⁴⁴⁴ *Ibid.*, *Historia de la sexualidad, vol. I: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 175.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión, op. cit.*, p. 202.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976), op. cit.*, p.

constitutiva del dispositivo de biopoder con una doble funcionalidad. Por un lado, permite fragmentar el campo biológico, separar unos grupos de otros, organizar a los individuos entre aquellos que merecen proliferar y aquellos que se precisa extinguir; y, por otra parte, legitima la muerte, la diseña como una especie de efecto colateral que se justifica por un bien más general: la conservación de la vida colectiva, tarea que exige la destrucción de la especie degenerada que representa un peligro.

Ahora bien, el hecho de que estas dos funciones caractericen el sistema de relaciones de poder de la modernidad implica que, siempre que una sociedad normalizadora necesite avanzar hacia la práctica del exterminio, estallará el racismo como tecnología instrumental que hace posible dar el salto desde el cultivo de la vida a la siembra de la muerte. El poder ha llegado a convertirse, en la modernidad, en una entidad biopolítica y, como tal, intenta su autoconservación, lo que le demanda disponer también de la muerte como recurso principal de cualquier sistema de dominación. En este sentido, el racismo subyace como una potencia de la modernidad, y se presenta como la concreción y la actualización de una categoría moderna⁴⁴⁷.

Así las cosas, el biopoder muestra un rostro que le liga a la experiencia del holocausto, en un sentido que hace pensar dicho drama del exterminio genocida como el efecto de las lógicas constitutivas de la modernidad y no como la eventual suspensión del

⁴⁴⁷ Bajo tal perspectiva, la sociedad nazi sería el ejemplo más extremo y la consumación acabada de todas estas fantasías políticas de la vida y de la muerte. En parte, porque ese régimen es la expresión suprema de un modelo disciplinario que se integra con toda una política estatal de regulación biológica y aseguramiento de la población; y, en parte también, debido a que ese desarrollo paroxístico del biopoder se vio acompañado por una exacerbación equivalente del derecho soberano de matar cuyo telón de fondo fue a la idea de raza. Esta asociación perversa queda completamente expresada en las palabras de un médico nazi: “el nacionalsocialismo fracasó porque no pudimos desarrollar suficientemente la enseñanza de la biología, no pudimos impartir a la gente los necesarios conocimientos biológicos”. Cfr. LIFTON, Robert, *The nazi doctors: medical killing and the psychology of genocide*, Nueva York, Basic Books, 1986, p. 17. Bauman ha subrayado el hecho de que Hitler recurriera permanentemente a un discurso médico: “tanto la retórica como la forma de hablar de Hitler estaban cargadas de imágenes de enfermedad, infección, putrefacción, pestilencia y llagas. Comparaba la cristiandad y el bolchevismo con la sífilis o la peste. Hablaba de los judíos como de bacilos, de gérmenes de descomposición o de parásitos. En 1942 le dijo a Himmler: ‘el descubrimiento del virus judío es una de las grandes revoluciones que se han producido en el mundo. La batalla en la que estamos comprometidos hoy es como la que libraron Pasteur y Koch el siglo pasado. Cuántas enfermedades tienen su origen en el virus judío... Sólo recuperaremos nuestra salud eliminando al judío’”. Cfr. BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, op. cit., pp. 93-94.

supuesto universo de los valores humanistas que ésta contendría⁴⁴⁸. Aquí, cabría preguntarse hasta qué punto el presente se ha alejado de tales experiencias y si aquellos elementos constitutivos de la modernidad no son aún las bambalinas del tiempo presente. Ciertamente, como la plantea Foucault, el hombre ya no es ese animal viviente que, además, es capaz de existencia política. La historia ha invertido ese orden del problema colocando las relaciones de poder por encima de lo biológico⁴⁴⁹. Pero tal vez, aún hoy el ser humano sea ese animal en cuya política se encuentra puesta en entredicho su vida de ser viviente.

En pocas palabras, la cuestión no reside en dibujar un panorama menos claustrofóbico de los mecanismos de poder en las sociedades actuales, más bien se trata de alertar de los peligros que contiene una nueva forma de ejercicio del poder que ha puesto en práctica la civilización occidental. Por tanto, la descripción del entramado de estrategias que implica el dispositivo del biopoder puede entenderse por sí misma como una postura política muy concreta y decisiva del filósofo francés. Así lo considera James Berneuer, quien sostiene que en la obra de Foucault reside una tarea política que consiste en: “apartarnos de las fuerzas que procuran someter la existencia humana a la vida biológica”⁴⁵⁰. Sería una llamada de atención de los riesgos que arrastra esta racionalidad política que insiste en la apropiación de la vida bajo códigos biológicos. Foucault quiere denunciar el sufrimiento individual y colectivo que se encuentra inscrito en los fundamentos mismos del biopoder.

Dicha denuncia, se enlaza con el trabajo crítico de las formas de subjetivación, al que se ha hecho referencia, puesto que el biopoder se desliza transformando a los individuos en sujetos. Esta producción biopolítica de sometimiento atraviesa los tres niveles de configuración de la subjetividad que Foucault ha identificado: la constitución del

⁴⁴⁸ La modernidad ha desplegado tres grandes procedimientos en el tratamiento político de los individuos: la exclusión o extrañamiento, la incorporación o la inclusión analítica y el exterminio. El loco, por ejemplo, ha transitado por los tres: de los sótanos del hospital general al asilo psiquiátrico y de allí a las prácticas eugenésicas. Otro ejemplo similar sería el judío: de la diáspora histórica al ghetto y de ahí al campo de concentración y exterminio.

⁴⁴⁹ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, vol. I: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 173.

⁴⁵⁰ BERNEAUER, James, “Más allá de la vida y de la muerte: Foucault y la ética después de Auschwitz” en Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus, *et. al.*, *Michel Foucault: filósofo, op. cit.*, p. 257.

sujeto en el campo de la ciencia como ser que habla, trabaja y vive; y la manera en la que el sujeto hace experiencia de sí mismo. En efecto, el biopoder se sirve del saber científico y de nociones como la naturaleza humana para el desplazamiento y la regulación, despliega prácticas concretas de demarcación y distribución de los cuerpos, y limita las posibilidades de autoconformación de la subjetividad al modelo del conocimiento del propio yo y de la identidad. Con respecto a esto último, cabría decir que el dispositivo de biopoder implica la proliferación de estrategias que minimizan el campo de la creación de uno mismo. Resistirse a esta apropiación de la vida humana por parte de las fuerzas biopolíticas supone, entonces, reinventar el espacio de la política y la moral.

4.2 La gubernamentalidad biopolítica

Foucault, al tematizar el problema de la biopolítica lo realiza como consecuencia de un desplazamiento en la analítica interpretativa del poder durante los años setenta. El primer momento de esa analítica lo representa en *Vigilar y Castigar*, donde se exponen las características principales de un poder disciplinario que, a partir de la intervención de los cuerpos individuales, obtiene una rentabilidad política. El segundo momento aparece en *La Voluntad de Saber* y en los cursos del *Collège de France* de los años 1976 y 1978. En ellos se articula una concepción del poder como entidad que gestiona la vida, cuya dinámica resulta ser más organicista que mecánica y más biológica que física⁴⁵¹. Esto no significa que Foucault descubra en este periodo que el poder se ejerce biopolíticamente y no de acuerdo a un modelo disciplinario, sino que la lógica microfísica de la sujeción es solamente un elemento dentro de un dispositivo más global que denomina biopoder. En tal sentido, es importante recordar la distinción que realiza entre las dos líneas de operatividad. La anatomopolítica, la primera de ellas, fue presentada como tecnología del cuerpo que produce un tipo de subjetividad. Por tal motivo, ahora se realizará el análisis de la segunda de estas líneas: la biopolítica.

⁴⁵¹ ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge, Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada, op. cit., p. 63.

En el paso de la consideración aislada del problema de la disciplina a su integración con la cuestión biopolítica, hay una noción que resulta fundamental: la idea de gobierno. De hecho, en alguno de sus últimos escritos, el filósofo francés señala que el modo de relación propio del poder es el gobierno⁴⁵². Es decir, el concepto de gobierno permite comprender más adecuadamente el complejo funcionamiento de la práctica política en la modernidad. Así, se hace posible corregir una interpretación sesgada que coloca al poder exclusivamente en el nivel de las coerciones físicas, para vislumbrar un trabajo político que se dirige a la interioridad y la conducta de los individuos y los grupos. No es que el modelo bélico de las relaciones de poder sea insuficiente frente al modelo de gobierno, sino que corre el peligro de hacer creer que la acción del poder se reduce al enfrentamiento corporal. La idea de gobierno introduce la cuestión política de la regulación de la población y con ello se descubre un horizonte menos espacial y externalista en el cual se deslizan las relaciones de poder. En el nivel de las masas, las generalidades, los conjuntos administrables.

Dicho de otra manera, a la descripción del control político sobre la vida se organiza a través de las disciplinas, se suma el descubrimiento de controles reguladores más diseminados⁴⁵³. Estos últimos corresponden a lo que Foucault denomina “gobierno de la población” o también “gubernamentalidad” (*gouvernementalité*). Dicha actividad, como ya se ha sugerido, fue concebida en un principio como poder pastoral: acción del sacerdote-pastor sobre las almas y los cuerpos del rebaño. Sin embargo, luego de la crisis religiosa de los siglos XV y XVI, se produjo una metamorfosis de este poder en gobierno de los niños, de las familias y de los dominios que se despliegan desde el aparato estatal. En tal sentido, la noción de “gubernamentalidad” da pie a considerar la cuestión del origen y el papel del Estado moderno, porque las prácticas sociales ligadas a ella son su condición de existencia. Este “no es otra cosa más que el efecto móvil de un régimen de *gubernamentalidad* múltiple”⁴⁵⁴, una pieza estratégicamente importante dentro de un sistema de regulación, una instancia de control global y de distribución de las relaciones de poder que atraviesan el conjunto social. Así, la gubernamentalidad funciona externa e internamente al Estado, lo

⁴⁵² FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, op. cit., p. 234.

⁴⁵³ SAUQUILLO, Julián, Michel Foucault: una filosofía de la acción, op. cit., p. 352.

⁴⁵⁴ FOUCAULT, Michel, “La fobia del Estado” en *Ibid.*, *La vida de los hombres infames*, op. cit., p. 310. Las cursivas son mías.

hace posible y lo utiliza, pero no se limita a una existencia institucional. El Estado, entonces, opera biopolíticamente porque es una herramienta del dispositivo de biopoder.

Foucault analiza en detalle la cuestión de la gubernamentalidad en el curso del año 1978 del *Collège de France* titulado *Seguridad, Territorio y Población*. En él establece, en primer lugar, que el problema del gobierno en la cultura occidental ha sido formulado de diversas maneras a través de los siglos. Se ha planteado la pregunta por el gobierno de sí mismo (en la antigüedad), por el gobierno de las almas y de las conductas (poder pastoral), por el gobierno de los niños (estrategias pedagógicas de la modernidad) y por el gobierno de los Estados. Para el filósofo de Poitiers, estos cuatro ejes de la inquietud por el gobierno cobran una especial importancia desde el siglo XVI, a la luz de un doble movimiento: por un lado la concentración estatal del poder y, por otro, la dispersión y la disidencia religiosas. En semejante contexto, es donde “el problema de cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, por qué métodos”⁴⁵⁵, adquiere una intensidad inaudita. Sin duda, esto explica el surgimiento, desde el siglo XVI, hasta el siglo XVIII, de toda una literatura sobre la cuestión del gobierno, que Foucault caracteriza por su decidida oposición a la tesis de *El Príncipe* de Maquiavelo.

La literatura contra Maquiavelo⁴⁵⁶ supone una representación de la doctrina del pensador italiano y un anverso combativo de los supuestos planteamientos fundamentales de *El Príncipe*. Estos planteamientos podrían resumirse en tres grandes afirmaciones. En primer lugar, Maquiavelo establecería una relación de exterioridad entre el príncipe y su principado⁴⁵⁷. Segundo, el príncipe, al no pertenecer de un modo esencial o natural al principado, tendría una relación frágil con el mismo y su autoridad estaría permanentemente sujeta a amenazas⁴⁵⁸. De este modo se deduce un tercer punto: el objetivo

⁴⁵⁵ Ibid., “La ‘Gubernamentalidad’”, en *ibid.*, Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, vol. III. Op. cit., p. 176.

⁴⁵⁶ De las lecturas contra Maquiavelo son: POLITI, Ambrosio, *Discusiones sobre los libros que un cristiano debe detestar* (1542); GENTILLET, Innocent, *Discurso sobre los medios de bien gobernar* (1576); ELYOT, Thomas, *El gobernador* (1580); PARUTA, La perfección de la vida política (1579); DE LA PERRIÈRE, Guillame, *El espacio político* (1567), citados en Rodrigo Castro Orellana, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, op. cit., p. 268.

⁴⁵⁷ FOUCAULT, Michel, “La ‘Gubernamentalidad’”, en *ibid.*, Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, vol. III. Op. cit., p. 178.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 179.

principal del ejercicio del poder debe ser mantener, reforzar y proteger al principado⁴⁵⁹. En suma, de la reflexión de Maquiavelo se desprenderían dos estrategias para la praxis política: identificar los peligros que afectan al príncipe y articular una práctica de manipulación de las relaciones de fuerza en función de la necesidad de protección del territorio. Esta idea de un “saber hacer” del príncipe o de una habilidad política que permita conservar el poder, es sustituida en la literatura contra Maquiavelo por la noción de “arte de gobernar”.

El arte del buen gobierno excede el concepto de un poder eficaz que se asegura y preserva. Así lo testimonia la literatura contra Maquiavelo, al afirmar la multiplicidad de la práctica del gobierno, en lugar de la singularidad de la autoridad del príncipe. Mientras éste último es único en su principado y establece una relación de exterioridad y trascendencia con respecto a él, la práctica del gobierno involucra una diversidad de agentes: la familia, el pedagogo, el maestro, etcétera⁴⁶⁰. El gobierno del Estado, por parte del príncipe, no es más que una de las modalidades del gobierno que se extienden internamente por toda la sociedad. Esto no quiere decir que todas las formas de gobierno sean iguales, sino que existe una específica continuidad entre ellas que salvaguarda sus características singulares. Dentro de este continuo pueden identificarse, entonces, un tipo de gobierno referido a sí mismo que le compete estudiarlo a la moral, un gobierno de la familia que es objeto de la economía y un gobierno del Estado como preocupación de la política⁴⁶¹. El nexo que se establece entre estas formas de gobierno puede corresponder a un modelo ascendente: quien quiere gobernar al Estado debe, en primer lugar, aprender a gobernarse a sí mismo; o a un modelo descendente: el buen gobierno del Estado repercute necesariamente en la conducta positiva de los individuos⁴⁶².

Ahora bien, los autores del siglo XVI que especulen sobre el arte del buen gobierno, ya sea en su continuidad ascendente o descendente, reconoce en la economía un desafío fundamental⁴⁶³. Se consideran como problemas centrales del arte de gobernar la administración de los individuos, los bienes y las riquezas, ya sea por parte de la familia o

⁴⁵⁹ *Idem.*

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 180-181.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 181.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 182.

por parte de la gestión de un Estado. Es decir, el gobierno se comprenderá, desde el siglo XVI en adelante, como un ejercicio de la economía. En tal perspectiva, la literatura contra Maquiavelo evidencia otra importante discrepancia con respecto al planteamiento de *El Príncipe*. En efecto, Maquiavelo entiende que el poder se ejerce sobre el territorio y la gente que habita dicho territorio, elementos que fundamentan la soberanía⁴⁶⁴. Por el contrario, la literatura contra Maquiavelo señala que el gobierno debe hacerse cargo de los hombres, de sus relaciones y vínculos, sus usos y costumbres, y de esas cosas que son los recursos de las riquezas, el territorio, los peligros, las desgracias. Según Foucault “lo esencial es, por tanto, ese compuesto de hombres y de cosas, el territorio, del que la propiedad, en cierto modo, no es sino una variable⁴⁶⁵”.

Sin embargo ¿Cuál es la finalidad del gobierno de los hombres y de las cosas? El arte del buen gobierno tiene por objeto conducir las cosas a un fin conveniente⁴⁶⁶. Este planteamiento, se opone a la meta del poder soberano del príncipe: el bien común y la salvación colectiva de todos los súbditos gracias a la obediencia que se otorga a la comunidad. En otras palabras, como ya se indicó, el fin de la soberanía es ella misma porque el bien que se propone como finalidad es que los súbditos le obedezcan⁴⁶⁷. En evidente contraposición con este enfoque, la práctica del gobierno coloca su fin en las cosas que dirige, en su perfección, su maximización o su intensificación⁴⁶⁸. El modelo de la soberanía se cierra sobre sí mismo sirviéndose de la ley, mientras que el modelo del gobierno se abre a una serie de procesos externos y utiliza un conjunto de tácticas diversas. Por tal motivo, este segundo modelo no necesita apelar al derecho de espada o a la facultad de matar como uno de sus instrumentos. Para gobernar correctamente bastaría con un ejercicio virtuoso del poder.

Cabe indicar que la literatura contra Maquiavelo y su tematización del problema del gobierno, no representa únicamente una preocupación de teóricos de la política, sin

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁶⁵ FOUCAULT, Michel, “La ‘Gubernamentalidad’”, en *ibid.*, Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, vol. III. Op. cit., p. 184.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, pp. 185-186.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 186.

conexión alguna con la realidad. Foucault establece que la teoría del arte de gobernar se relaciona desde el siglo XVI con el desarrollo de las monarquías territoriales y durante el siglo XVIII con la articulación de una ciencia del Estado y con la génesis del mercantilismo⁴⁶⁹. En particular, la primera forma de cristalización de esta teoría efectuó a principio del siglo XVIII en torno a la cuestión de la razón de Estado⁴⁷⁰. El Estado, en su primer momento, se le comprende como una estructura que responde a su propia racionalidad y a su propia ley, imponiendo un fundamento y unos principios al arte de gobernar⁴⁷¹. De tal modo, el tema de la razón de Estado se convierte hasta principios del siglo XVIII en una especie de traba para el desarrollo del arte de gobernar⁴⁷².

El desbloqueo de las posibilidades de desarrollo del arte de gobernar se produce en el siglo XVIII por una serie de factores. En primer lugar, por un aumento demográfico muy significativo que introduce el problema de la población y con ello hace posible centrar la noción de economía en un nivel muy diferente⁴⁷³. Como ya se ha señalado, el arte de gobernar se ha entendido durante siglos como un ejercicio de economía cuyo único modelo ideal era la familia. Sin embargo, este modelo de la familia se mostró hasta el siglo XVIII como una estructura estrecha e insuficiente para enfrentar toda la complejidad de la cuestión del gobierno. De ahí la importancia de que, a la luz de los fenómenos demográficos finales de finales de siglo XVIII y dado el desarrollo de la estadística, se descubriera en la población un fenómeno con regularidades irreductibles al esquema de la familia. La población, al tener su propia especificidad económica ofrece un nuevo horizonte

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁷⁰ La expresión “razón de Estado” no se refiere a la violencia o a la destrucción que se justifica por el mero interés del Estado, sino que se hace alusión al conjunto de leyes propias que le pertenecen a dicha estructura.

⁴⁷¹ FOUCAULT, Michel, “La ‘Gubernamentalidad’”, en *ibid.*, *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales*, vol. III. Op. cit., p. 188.

⁴⁷² Esto se explica por un conjunto de fenómenos históricos que dibujan un escenario de crisis: la guerra de los treinta años, las revueltas campesinas y la inestabilidad financiera. Todo ello coloca en el centro de las preocupaciones los problemas políticos, económicos y militares; y, en consecuencia, refuerza la inquietud institucional por el ejercicio de la soberanía. El mercantilismo, según Foucault, es un buen ejemplo de cómo estos procesos históricos e institucionales se convirtieron en obstáculos para la cuestión del gobierno. De ser el espacio más característico del arte del buen gobierno como administración de las riquezas y los bienes, el mercantilismo pasó a convertirse en una práctica cuyo objetivo esencial era la potencia del soberano. Por ello, la tarea principal del mercantilismo de este periodo residió en la acumulación de riquezas para que el soberano dispusiera de recursos y ejércitos. La gestión meticulosa de los hombres y de las cosas quedó momentáneamente descartada. Cfr. *ibid.*, p. 189.

⁴⁷³ *Ibid.*, pp. 190-191.

para reactivar el problema del gobierno. Así pues, la familia pasará de ser modelo de buen gobierno a transformarse en instrumento al servicio del gobierno de las poblaciones⁴⁷⁴.

Por otro lado, el problema de la población brinda a la práctica de gobierno un nuevo horizonte de fines u objetivos. El gobierno no encuentra su meta en sí mismo, sino en “mejorar el destino de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de la vida, su salud”⁴⁷⁵. Para dicho propósito recurre a estrategias inmanentes al campo de la población, como son las campañas de salud u otras tácticas más encubiertas que buscan la estimulación de las tasas de natalidad o la conducción de los flujos de personas hacia cierta actividad o lugar. La población se convierte en el elemento del que dispone la práctica de gobierno, cuyo estado condiciona la eficacia o el fracaso de dicho ejercicio. Vale decir, el tema de los textos del siglo XVI, respecto al correcto gobierno como consecuencia exclusiva de un gobernante virtuoso, va a ser reemplazado en el siglo XVIII por la población como aquel elemento que en su adecuada administración determina la presencia o no de un gobierno racional o reflexivo⁴⁷⁶. Por tanto, puede sostenerse que el buen gobierno ya no requiere del derecho de la espada, en la medida en la que ha penetrado todos los procesos relativos a la población. El nacimiento de un gobierno de las poblaciones, a partir del siglo XVIII, no implica que esta manifestación del gobierno político se imponga sobre cualquier otra concepción⁴⁷⁷. La soberanía, por ejemplo, no resulta eliminada por la irrupción de este nuevo arte de gobernar, sino que se agudiza su presencia problemática⁴⁷⁸. Asimismo, la técnica disciplinaria resulta compatible con el gobierno de las poblaciones, ya que este último la dota de una nueva perspectiva y radio de acción. La población exige para su gestión de instrumentos de la globalidad y del conjunto, tanto de herramientas del detalle y de la profundidad. De modo que es preciso no desconocer las relaciones existentes entre soberanía, disciplina y gobierno evitando, además, reducirlas a un esquema lineal y de sustituciones sucesivas.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁷⁵ *Idem.*

⁴⁷⁶ *Idem.*

⁴⁷⁷ SAUQUILLO, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, op. cit., p. 356.

⁴⁷⁸ FOUCAULT, Michel, “La ‘Gobernamentalidad’”, op. cit., p. 194.

Lo correcto sería, entonces, concebir un orden triangular en el que soberanía, disciplina y gobierno se articulen en torno a la meta de la población y con unos mecanismos esenciales como son los dispositivos de seguridad⁴⁷⁹. Evidentemente, en principio, el sistema de las normalizaciones disciplinarias parece absolutamente opuesto al sistema jurídico de la soberanía. Pero esa aparente incompatibilidad puede ser resuelta, desde el primer gobierno de las poblaciones, recurriendo a un saber científico que permita los intercambios y la reducción del enfrentamiento entre ambas dinámicas⁴⁸⁰. Dicho recurso de la gubernamentalidad es la medicina; es decir, la medicalización de los comportamientos, de las conductas y de los discursos⁴⁸¹.

En síntesis, Foucault, comprende como gubernamentalidad “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permitan ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad”⁴⁸². Esta gubernamentalidad es, además, una tendencia de larga prosapia en Occidente que persigue la configuración del poder como gobierno y, de esa manera, da lugar al desarrollo de aparatos específicos de coerción y de diversos tipos de saberes. En dicho contexto, se ha generado una gubernamentalización del Estado, que es fruto de un fenómeno de transformación del Estado administrativo de los siglos XV y XVI, en un Estado de gobierno cuya definición no se encuentra en la territorialidad, sino en la masa de la población⁴⁸³. La gubernamentalidad es el resultado de un proceso en el que el Estado ha llegado a constituirse en una institución cuyo fundamento es la población. La gubernamentalidad es el modo biopolítico de ejercicio del poder.

⁴⁷⁹ *Idem.*

⁴⁸⁰ En tal sentido, Sauquillo observa que los últimos escritos de Foucault, relativos al problema del gobierno, no pretenden tanto subrayar la no juridicidad del poder como identificar el conjunto de estrategias que operan paralelamente al derecho. Cfr. SAUQUILLO, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, *op. cit.*, p. 356.

⁴⁸¹ FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁸² *Ibid.*, “La ‘Gubernamentalidad’”, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁸³ *Idem.*

4.2.1 El espacio medicalizado

Se ha mencionado que durante el siglo XVIII se establece el nacimiento de un fenómeno social de la población. Este hecho supone que el viejo tema del gobierno se estableciera desde nuevos registros. Pero también significó que los mecanismos de poder se adecuaron a nuevas exigencias de normalización. Dados estos, se explica y comprende que la salud y el bienestar físico de la población se transformaran en uno de los objetivos esenciales del poder político. Lo que se traduce, en que la medicina abandonara la función asistencialista en el tratamiento de la enfermedad, propio del siglo XVII, para desplazarse desde el siglo XVIII como una verdadera tecnología del cuerpo social. En tal orientación, la medicina cumplirá una función decisiva en la producción biopolítica de la sociedad moderna.

Así, la acumulación de los hombres en tanto especie durante el siglo XVIII, impone la necesidad de articular estratégicamente el crecimiento poblacional con el desarrollo del aparato de la producción, así como también establecer la exigencia de diseñar las fórmulas más eficaces de control político⁴⁸⁴. Así, la población se establece no sólo desde un problema teórico, sino especialmente como un dilema técnico que demanda procedimientos de intervención y modificación como las estimaciones demográficas, el cálculo de las edades de la población, las tasas de morbilidad, los estudios sobre el aumento de la riqueza y el incremento de la población. En todo este marco de preocupaciones, los cuerpos aparecen como focos de una serie de inquietudes, ya que pueden ser escasos o numerosos, dóciles o insumisos, fuertes o débiles, ventajosos o inútiles, y también la probabilidad de muerte y enfermedad, entre otros tópicos⁴⁸⁵. Debe, por ello, desplegarse una gestión económica de estos rasgos biológicos que asegure principalmente el incremento constante de la utilidad de los cuerpos. Durante el siglo XVIII, dicha gestión económica se encomienda a la intervención de la infancia y la medicalización de la familia, y a la promoción de la higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social.

⁴⁸⁴ FOUCAULT, Michel, "La política de la salud en el siglo XVIII" en *ibid.*, *Estrategias de poder: obras esenciales*, vol. II, op. cit., p. 332.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 333.

Respecto a la primera de estas dimensiones, cabe señalar que el problema de la infancia no se reduce a la cuestión del mayor o menor número de nacimientos⁴⁸⁶. Pues, no basta con que se produzca una tasa óptima de natalidad, son que es preciso administrar correctamente toda una etapa de la vida que se inicia en el seno de la familia y que se prolonga hasta la edad adulta. Se trata de la invención de la noción de “infancia” como etapa específica y dotada de finalidad, descubrimiento ventajoso que permite organizar una serie de fenómenos y legitimar un conjunto de intervenciones. En tal orientación, la cuestión de la infancia conduce a una nueva codificación de las relaciones entre padres e hijos. La familia se convierte en “el blanco de una magna empresa de aculturación médica”⁴⁸⁷, que la comprende como un entorno cuya función decisiva es el cuidado y el mantenimiento del cuerpo del niño. Dentro de esta lógica, la relación conyugal deja de ser el modo y manera de articular una alianza entre dos ascendencias, para convertirse fundamentalmente en un mecanismo que debe generar las condiciones para el perfecto desarrollo y la madurez del niño.

Desde el siglo XVIII, la organización de la familia se configura como un problema decisivo, que le corresponde enfrentar, como primer responsable, a la política médica. En palabras de Jacques Donzelot, se produce una unión de medicina y familia que reorganiza la vida familiar en tres direcciones: la familia es aislada de todos los medios o contextos que pueden perjudicarla, la madre es convertida en elemento central por su utilidad educativa, y la familia es estructurada médicamente contra las antiguas enseñanzas, la disciplina religiosa y el hábito del internado⁴⁸⁸. En suma, la familia es transformada en un capo privilegiado de la intervención biopolítica, la herramienta perfecta en la administración de la salud y la fuerza de los cuerpos. Este mecanismo debe proliferar, lo que explica la campaña de las asociaciones filantrópicas en el siglo XVIII y XIX tendiente a la familiarización de las capas populares⁴⁸⁹. Se promueve el matrimonio, la enseñanza de

⁴⁸⁶ *Idem.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 334.

⁴⁸⁸ DONZELOT, Jacques, *La policía de la familia*, Valencia, Pre-Textos, 1990, pp. 21-22. Donzelot es sociólogo que participó durante los años setenta, junto a Foucault y Deleuze, en el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP).

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 34.

la higiene doméstica, la instauración del reposo dominical y familiar pero, sobre todo, la construcción de la vivienda social como espacio sanitario⁴⁹⁰. La familia, para cumplir con su función dentro del dispositivo biopolítico, debe actuar en un espacio cuya extensión impida la irrupción de extraños, facilite la separación de padres e hijos, y haga posible la vigilancia de estos últimos por parte de sus progenitores. Hay que terminar con las aglomeraciones peligrosas y con las uniones ilícitas que caracterizan a las clases pobres.

La familiarización de la sociedad penetra de modo distinto en la burguesía y en los sectores populares, produciendo dos clases de familia, dos tipos de madre y dos formas de infancia. En efecto, la familia burguesa se constituye por una suerte de estrechamiento táctico de sus miembros, en atención a la represión o el control de una amenaza interior: los domésticos⁴⁹¹. Al respecto, se le asigna a la madre una serie de tareas educativas e higiénicas que, además, le permiten establecer un puente entre su rol familiar y su actividad social de asistencia. En cuando al niño, se traza un cordón sanitario a su alrededor que delimita y protege su desarrollo⁴⁹². Por su parte, la familia popular se constituye a partir de la proyección de cada uno de sus miembros, de una relación de vigilancia entre todos respecto al exterior (la calle, el bar, los amigos). Se trata de romper las conexiones entre la familia y un entorno social peligroso, por lo que la madre no tendrá ninguna labor de difusión social, sino el trabajo de controlar la retracción social de su marido y de sus hijos⁴⁹³. De igual manera, el niño pobre será objeto de vigilancia más que de protección, entendiendo el uso de su libertad como el mayor peligro para su bienestar⁴⁹⁴.

De lo anterior, se desprende una doble interpretación del papel de la familia. Por un lado, es la instancia que garantiza la configuración de la infancia normal; pero, por otro lado, es el ámbito de difícil estructuración que resulta responsable de la degradación moral de sus miembros. La familiarización es siempre un proceso complejo de efectuarse y que resulta incompleto. De ahí que, a fines del siglo XIX, la escuela aparezca como una

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 47.

⁴⁹³ *Idem.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 48.

alternativa de difusión de la norma frente a la actividad arbitraria de la familia⁴⁹⁵. En el diseño de una nueva escuela y de la doctrina de la enseñanza obligatoria, subyace el esfuerzo por resolver las dificultades de organización de la vida infantil que se atribuían a la familia. Se trata de responder al problema de abandono y pobreza que afectaba a los niños de las clases trabajadoras, pero también de intentar romper los lazos iniciáticos adulto-niño que se desarrollan naturalmente en los sectores populares⁴⁹⁶. Es decir, hay un pequeño por reforzar los procesos de familiarización, que buscan la normalización de los individuos y la neutralización sociopolítica de una clase, mediante el uso instrumental de la escuela.

No obstante, la escolarización no es la única modalidad que ha existido de intervención sobre la familia. Desde finales del siglo XIX, se ha organizado un dispositivo tutelar de la familia que se transfiere la soberanía de la familia moralmente insuficiente, responsable de la infancia anormal, a estructuras filantrópicas, jurídicas y médicas que intentan rescatar la seguridad, la salud o la moralidad de los niños⁴⁹⁷. La figura del delito infantil o de la niñez anormal permite que los padres puedan ser sustituidos como autoridad o ser incorporados a una trama de vigilancia y disciplina que asistentes sociales o psiquiatras ponen en práctica. El complejo tutelar aborda la familia popular desactivando su potencialidad sociopolítica, introduciendo en ella mecanismos de integración social mediante un sin número de estrategias que más que reposar sobre la instancia familiar, la hacen actuar⁴⁹⁸. Puede concluirse, por ello, que en la era de la biopolítica la familia funciona como un mecanismo en la preservación, del control y la producción de la vida.

Además, junto con la gestión económica, administrativa y médica de la familia y, con ello, de la infancia desde el siglo XVIII, se establece una segunda dimensión biopolítica que se refiere a la difusión de la higiene y a la exploración de nuevos campos de intervención por parte de la medicina. La higiene adquiere la connotación de problema público asociado a las epidemias, la morbilidad, la duración media de la vida y la

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 80-81.

⁴⁹⁷ DONZELOT, Jacques, *La policía de la familia*, op. cit., , p. 85

⁴⁹⁸ *Ibid.*, pp. 94-95.

mortalidad. Se valora la puesta en práctica de un régimen de salud de la población que consolide un estado de higiene colectiva en que tales problemas desaparezcan. Para la concesión de este propósito se hacen precisas una serie de intervenciones de la medicina. Primero, sobre el espacio urbano, para la mejora de las condiciones de salubridad en la ciudad⁴⁹⁹. Después, sobre los focos privilegiados de la enfermedad como las prisiones, los navíos o los hospitales⁵⁰⁰. Finalmente, sobre la masa extensa de la producción, producto de la incorporación de la medicina en cuanto técnica de salud en instancias administrativas y de poder real sobre los individuos. Esta última modalidad de intervención produjo dos efectos importantes: la formación de un saber médico administrativo que sirvió de núcleo originario a la economía social y a la sociología del siglo XIX; y la articulación de un ámbito político-médico de incidencia sobre una población, que se vio encuadrada en una serie de prescripciones no sólo limitadas a la enfermedad, sino que orientadas también al comportamiento⁵⁰¹.

En este contexto, cabe inscribir la crítica dirigida a la institución hospitalaria. La aparición de la población, la organización de la familia como instancia de medicalización y la constitución de un aparato médico-administrativo conducente al control social, son los factores que explican un esfuerzo por sustituir al hospital que acabará con su reforma tecnológica⁵⁰². Antes del siglo XVIII, el hospital fue una institución de notable importancia para la vida urbana, pero no cumplió en ningún sentido las funciones de una institución médica⁵⁰³. Foucault ya señalaba en *La Historia de la Locura*, que el hospital durante el siglo XVII fue esencialmente una institución de separación y exclusión de los individuos peligrosos: pobres, enfermos, delincuentes o locos. El hospital representó un espacio de mezcla y confusión de las vidas rechazadas y marginales; no fue un espacio curativo ni albergó funciones médicas. Entre sus paredes no se escribía ninguna historia de la sanación, sino exclusivamente relatos de castigo y espera de la muerte.

⁴⁹⁹ FOUCAULT, Michel, “La política de la salud en el siglo XVIII”, *op. cit.*, pp. 336-337.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 337.

⁵⁰¹ *Ibid.*, pp. 337-338.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 338.

⁵⁰³ *Ibid.*, “La incorporación del hospital en la tecnología moderna” en *Ibid.*, *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales*, vol. III, *op. cit.*, p. 99.

Es más, antes del siglo XVIII, la práctica médica no fue en absoluto hospitalaria⁵⁰⁴. Se trató, más bien, de un ejercicio ligado al individuo que se desarrollaba como una batalla entre naturaleza y enfermedad, dentro de la cual el médico operaba como un aliado de la primera⁵⁰⁵. Nada de internamiento del paciente en un espacio analítico, nada de observaciones y registros sistemáticos de la evolución de una patología. El hospital y la medicina constituyeron campos separados, que solamente comienzan a converger con la eliminación del desorden característico del espacio hospitalario. Este proceso se inicia en los hospitales marítimos y militares, como consecuencia de una reorganización reglamentaria que introduce en ellos un control interno estricto⁵⁰⁶.

Por otro lado, los nuevos fenómenos de población y las nuevas formas de producción introducen modificaciones sustanciales en las políticas de asistencia de la pobreza, lo que se traduce en un recorte analítico de la masa humana que habita el hospital. Hay una profunda necesidad de producir un nuevo ordenamiento estructural del hospital, para lo cual se incorporarán a él una serie de técnicas disciplinarias provenientes del ejército y de la escuela. Estos son: la distribución espacial de los individuos, el control de las acciones en el nivel de su desarrollo y no de su resultado, la vigilancia constante y el registro continuo⁵⁰⁷. Todos estos procesos sociopolíticos se vieron acompañados, además, por una transformación científica de la práctica médica. El sistema epistémico del siglo XVIII determinó que la intervención médica ya no tenía por objeto la enfermedad propiamente tal, sino el medio ambiente que condiciona el evento patógeno⁵⁰⁸.

Así pues, en el cruce de una tecnología disciplinaria y de una inquietud médica por el medio ambiente, se generó un espacio ordenado y vigilado que distribuye a los enfermos y a las enfermedades y que controla los flujos de individuos tanto como la circulación del aire, agua o de la temperatura. De este modo, a fines del siglo XVIII, nace el espacio terapéutico que se conoce como “hospital moderno”. Las características de dicho lugar curativo son claramente identificadas por Foucault: nuevo diseño del espacio hospitalario

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁰⁶ *Idem.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*, pp. 104-105.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 106.

que consiste en la creación en torno de cada enfermo de un espacio individualizado, modificable según la evolución de la enfermedad⁵⁰⁹; concentración en manos del médico de todo el poder dentro de la organización hospitalaria, desplazando a la autoridad del personal religioso⁵¹⁰; formación de un sistema de registro permanente de todo lo que acontece, que será decisivo para la producción de un conocimiento específico⁵¹¹.

En efecto, la utilización de métodos de identificación, las anotaciones y la circulación de datos e informaciones, hacen del hospital un archivo documental y, con ello, un lugar de elaboración del saber médico. En tal sentido, se puede concluir que, en la época del biopoder, el hospital lleva a convertirse en una tecnología fundamental, puesto que producto de sus mecanismos de observación y de registro es capaz de construir un saber acerca de la población. En palabras de Foucault: “gracias a la tecnología hospitalaria, el individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos de saber y de intervención de la medicina”⁵¹².

Toda esta evolución del hospital, demuestra que la medicina moderna no es una medicina individualista, sino una medicina social que se configura como una tecnología de la población. El desarrollo del capitalismo durante los siglos XVIII y XIX han exigido mecanismos de coerción social que no ha operado exclusivamente en un nivel ideológico, sino que también han penetrado en el nivel de los cuerpos, a lo cual el mismo Foucault señala que “para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal”⁵¹³. Entonces, en dicho periodo era preciso apoderarse del cuerpo en función de la fuerza de trabajo y, dentro de dicha operación compleja, la medicina constituyó un instrumento privilegiado como estrategia biopolítica. En esta formación de la medicina social, el filósofo francés describe tres modelos que se han desarrollado en distintos países europeos durante los siglos XVIII y XIX: la medicina del Estado, la medicina urbana y la medicina de la fuerza de trabajo.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁵¹⁰ *Ibid.*, pp. 107-108.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 109.

⁵¹² *Ibid.*, p. 110.

⁵¹³ *Ibid.*, “Nacimiento de la medicina social” en *Ibid.*, *Estrategias de poder: obras esenciales, vol. II, op. cit.*, p. 366.

La medicina del Estado se desarrolla a fines del siglo XVIII en Alemania. Se origina en el marco de una preocupación por la mejora de la salud pública y se concreta en una policía médica. Esta última instancia tiene por objeto la observación exhaustiva de la morbilidad, la normalización de la práctica y del saber médico, la constitución de una organización administrativa para controlar a los médicos y la creación de funcionarios médicos con responsabilidad sobre una región y sobre un sector de la población⁵¹⁴. Ahora bien, no se busca alcanzar con esta serie de políticas una intervención más eficiente de los cuerpos como fuerza de trabajo. El interés de la medicina del Estado reside, más bien, en los individuos como fuerza que constituye el Estado y como dinamismo que lo asegure frente a los conflictos con otras naciones.

La medicina urbana, por otro lado, funcionó principalmente en Francia como un efecto de la expansión de las ciudades⁵¹⁵. El factor demográfico, sumado a la proliferación de las pestes, generó una inquietud político-sanitaria respecto a la ciudad, sus habitantes y sus aglomeraciones. Desde la edad media existía un modelo de intervención sanitaria de la ciudad apestada que era el estado de cuarentena, en dónde se articulaban técnicas de localización de personas, sectorización, vigilancia, información, desinfección y revisión exhaustiva⁵¹⁶. Este plan de cuarentena se constituyó en el ideal político-médico del siglo XVIII. De hecho, la medicina urbana supuso un perfeccionamiento del esquema de la cuarentena que se dirigió a la consecución de tres objetivos principales.

En primer lugar, se estudiaron los lugares de acumulación y de amontonamiento de desechos en el espacio urbano, que podían ser agentes de desencadenamiento de la enfermedad⁵¹⁷. Luego, se analizó e intentó controlar los procesos de circulación del agua y del aire; y finalmente, se organizaron las distribuciones y las seriaciones de elementos y

⁵¹⁴ *Ibid.*, pp. 369-370.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 371.

⁵¹⁶ *Ibid.*, pp. 373-374.

⁵¹⁷ Un ejemplo de esto es la política de los cementerios del siglo XVIII. Estos son desplazados, en este periodo, a la periferia de la ciudad. Se procede a la individualización del cadáver, del ataúd y de la tumba. Todo ello por razones sanitarias y no religiosas. Cfr. FOUCAULT, Michel, "Nacimiento de la medicina social", op. cit., p. 375.

lugares esenciales para la vida⁵¹⁸. Es importante destacar, en todo esto, la importancia de la medicina urbana para el cruce de la práctica médica con la ciencia físico-química y para el desarrollo del concepto de medio ambiente, así como la aparición de la noción de salubridad⁵¹⁹. Así pues, la medicalización de la sociedad ha operado en el nivel del Estado y de la ciudad. Pero también lo ha hecho en el nivel de los pobres y de los trabajadores, en lo que puede denominarse como medicina de la fuerza del trabajo⁵²⁰. Esta forma de medicina social se desarrolla durante el siglo XIX, principalmente en Inglaterra, como consecuencia del aumento de la clase proletaria y del incremento paralelo del peligro político que representaban los sectores pobres de la población. La medicina de la fuerza del trabajo consistió en una intervención de la pobreza que perseguía garantizar sus necesidades de salud. Para dicha meta se recurrió a la vacunación masiva, a la organización de un registro de epidemias y a la localización y destrucción de lugares insalubres⁵²¹. De este modo, se intentó asegurar un control de la salud y del cuerpo de los pobres, cuya verdadera finalidad última era convertir estas masas de población de una fuerza de trabajo más apta y duradera, y en una fuerza política inocua y sin riesgo para la burguesía.

En suma, la medicina social se ha ido configurando en un campo de intervención estatal, urbana y popular. Dentro de dichos procesos, la sociedad se medicaliza a través de estrategias, descubriendo nociones útiles, generando formas de saber y vislumbrando nuevos espacios de injerencia. Todo esto dibuja el paisaje biopolítico entre los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, según Foucault, la deriva de la medicalización sufre al menos cuatro modificaciones o readecuaciones importantes durante el siglo XX. Primero, la función del Estado de garantizar la salud de los individuos en beneficio de la preservación de su fuerza física, de su fuerza de trabajo y de su capacidad de producción, se transforma en el derecho

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 377.

⁵¹⁹ *Ibid.*, pp. 378-379- cabe precisar que el concepto de “salubridad” se refiere al estado del medio ambiente como base material y social que hace posible una mejor salud de la población. Por ende, se diferencia de la noción de “salud” que alude al bienestar concreto biológico y médico de uno o varios individuos. Asimismo, la noción de “higiene pública” se distingue de las anteriores, puesto que se refiere a la técnica de control y de modificación política y científica del medio con el objetivo del mejoramiento de la salud general de la población.

⁵²⁰ FOUCAULT, Michel, “Nacimiento de la medicina social”, *op. cit.*, p. 380.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 382.

del hombre a mantener su cuerpo en buena salud como objetivo de la acción estatal”⁵²². Para Foucault, se trata de una inversión en la que “el concepto del individuo sano al servicio del Estado es sustituido por el Estado al servicio del individuo que goza de buena salud”⁵²³; segundo, como consecuencia de esta inversión de las relaciones entre individuo y Estado, la preponderancia del concepto de higiene en la literatura y en la administración médica del siglo XIX deja espacio al derecho a estar enfermo y a la interrupción legítima del trabajo⁵²⁴.

Tercero, los gastos dedicados a la salud, los costos de la interrupción del trabajo y el cálculo de los riesgos que afectan al bienestar físico de los individuos, determinan un nuevo horizonte de preocupaciones que ingresan en el campo de la macroeconomía⁵²⁵. Cuarto, dado que la salud se constituye en una variable macroeconómica, se convierte también en un foco de luchas y debates políticos⁵²⁶. Este último fenómeno se desarrolla después de la Segunda Guerra Mundial y encuentra su núcleo polémico en la cuestión de las políticas de seguridad social.

Estas readecuaciones y desplazamientos del siglo XX demuestran la extensión imparable del paradigma médico de la cultura occidental. La incorporación de la medicina al dispositivo biopolítico ha sido la causa de un desarrollo acelerado de la misma. En efecto, desde el siglo XX se asiste a un proceso amplio e ilimitado de medicalización y a una profundización del régimen de “somatocracia” que se viene preparando en la sociedad moderna desde el siglo XVIII⁵²⁷. En dicho régimen, el cuidado del cuerpo, la salud física y la inquietud por la enfermedad resultan especialmente decisivos. Los espacios en los que se aplica la intervención médica ya no se reducen a las enfermedades, los malestares o la demanda de los pacientes. Ahora, por el contrario, la medicina se impone por un acto de autoridad (con el requisito del examen médico para un contrato laboral o con el examen

⁵²² *Ibid.*, “Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina” en *Ibid.*, *Estrategias de poder: obras esenciales*, vol. II, op. cit., p. 344.

⁵²³ *Idem.*

⁵²⁴ *Idem.*

⁵²⁵ *Ibid.*, pp. 344-345.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 345.

⁵²⁷ FOUCAULT, Michel, “Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina” en *Ibid.*, *Estrategias de poder: obras esenciales*, vol. II, op. cit., p. 344.

psiquiátrico del delincuente) y su objeto no guarda relación solamente con la enfermedad, sino con un concepto amplio y difuso de salud (la intervención médica se dirige a la sexualidad y al territorio de las anomalías). Todo esto permite concluir que la medicina ha llegado a adquirir un “poder autoritario con funciones normalizadoras que excede con mucho la existencia de enfermedades y la demanda del enfermo”⁵²⁸. Los médicos y su saber son protagonistas fundamentales en la invención de la sociedad normalizadora.

Este proceso contemporáneo de medicalización indefinida, supone la imposibilidad de encontrar un territorio externo a los códigos médicos⁵²⁹. Tal fenómeno implica, a su vez, un desplazamiento en las relaciones entre medicina y economía. Como ya se ha señalado, en el siglo XVIII la medicina y la salud irrumpen como problemas económicos que exigen una administración política de los cuerpos que proporcione y asegure una fuerza de trabajo adecuada. Sin embargo, en el siglo XX, la medicina deja de ser un mero instrumento del aparato económico para penetrarlo y transformarse en uno de sus componentes. Se descubre que la medicina se produce por su misma riqueza, dado que la salud representa un deseo para unos y un lujo para otros⁵³⁰. La salud, entonces, pasa a ser comprendida como un bien de consumo. Dicho de otro modo, el extenso proceso de utilización biopolítica de la medicina desemboca en el siglo XX en una incorporación de la salud al juego del mercado, con sus agentes de producción (laboratorios, farmacéuticas, médicos, clínicas, aseguradoras) y con sus consumidores (los enfermos reales y los potenciales). Esta introducción del cuerpo humano y de la salud en el sistema de consumo produce una serie de efectos perversos. En primero lugar, se genera una demanda infinita y una insatisfacción generalizada del cliente, ya que el aumento del consumo médico no supone una mejora del nivel de salud, a diferencia de cómo es prometido; ni el mercado de la salud puede operar con toda la lógica con que actúan otras formas de consumo⁵³¹. Esto determinará el desarrollo de una oferta de consumo fronterizo con respecto a la medicina, que asegura

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 353.

⁵²⁹ *Ibid.*, pp. 354-355.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 357.

⁵³¹ El mercado de la salud no puede operar con la misma lógica de cualquier otro bien de consumo porque encuentra diversos obstáculos y dificultades, ya sea de carácter moral o político. Sin embargo, eso no significa que no lo intente y que a veces llegue muy lejos en dicha pretensión.

nuevas experiencias del bienestar físico, otras alternativas nutritivas y otros modos de estilización de los cuerpos⁵³².

Por otro lado, el tratamiento de la salud como bien de consumo, produce unos enormes beneficios económicos para las empresas farmacéuticas. En este último caso, los médicos operan como un eslabón y un mediador dentro de un sistema de consumo que tiene a la industria farmacéutica en un extremo y a la demanda infinita del cliente en el otro⁵³³. Así, los médicos se transforman de principales agentes de la medicalización, en simples distribuidores de medicamentos dentro del mercado del sufrimiento y de la salud prometida.

En resumen, la sociedad medicalizada, construida entre los siglos XVIII y XIX, ha significado un tránsito desde el imperativo del control de la pobreza hasta el mecanismo complejo de la producción de consumidores. Hoy la medicalización funciona con autonomía respecto a la medicina, de los funcionarios médicos y de las instituciones de salud, porque sus lógicas circulan por todo el tejido social como una mercancía más entre otras. Esto ha sido consecuencia de un proceso general de desarrollo y permanente transformación del dispositivo biopolítico. En efecto, desde su génesis hasta el presente, la biopolítica se ha servido de los discursos y de las tecnologías médicas, de la intervención de la infancia y de la familia, del aparato hospitalario y de los sistemas de consumo, para conquistar nuevas formas de apropiación política de la vida. En la utilización de todos esos recursos, ha perseguido la incorporación de los individuos y de los cuerpos al aparato de producción y consumo capitalista. Es decir, la biopolítica se ha rearticulado y reforzado, una y otra vez, haciendo de la vida el lugar de una batalla.

⁵³² Se hace referencia a toda la oferta para una vida sana que bombardea a través de la publicidad y los medios de comunicación.

⁵³³ FOUCAULT, Michel, Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina” en *Ibid., Estrategias de poder: obras esenciales, vol. II, op. cit.*, p. 360.

4.2.2 La desterritorialización biopolítica

El dispositivo de biopoder, que se encuentra íntimamente ligado a los procesos de desarrollo del capitalismo y que determina las características fundamentales de la sociedad moderna, ha sufrido importantes transformaciones en las últimas décadas. En tal sentido, es posible identificar la génesis de una nueva lógica social y económica en la modernidad, que se encuentra asociada a las actuales formas de dominación política en la era de la globalización. Esta modernidad, incluyendo la tardía, se distingue por una serie de fenómenos complejos y por el ritmo acelerado de sus cambios, constituye un horizonte que la investigación foucaultiana no alcanzó a conocer.

La muerte del filósofo, en 1984, impidió que éste situara cuestiones como el análisis de la sociedad disciplinaria o la noción de biopolítica, en relación con el problema contemporáneo del capitalismo globalizado. Sin embargo, logró vislumbrar, a fines de los años setenta, la presencia y avance silencioso de una nueva economía del poder. Aún más, podría afirmarse que los análisis que hoy identifican las lógicas de esta modernidad tardía han llegado a ser posibles gracias a las líneas de investigación que abrió ese trabajo precursor del filósofo francés. Foucault siempre defendió la hipótesis de que las relaciones de poder poseían como atributo una movilidad y una heterogénea organización a través de la historia. De ahí que Deleuze sostenga que la obra foucaultiana realiza mapas o cartografías de estas diversas constelaciones del poder, o lo que es lo mismo: un diagrama que expone las relaciones de fuerza que constituyen el poder⁵³⁴. El diagrama es un mapa de densidad e intensidad que describe una multiplicidad espacio-temporal. Se puede concebir un sin número de ellos, producto de su inestabilidad, su capacidad de mutación y su mezcla⁵³⁵. Además, el diagrama está en devenir, movimiento que no se debe a un sujeto de la historia. El diagrama solamente dibuja un escenario dinámico de fuerzas en el que se produce la realidad y se diseña la verdad. Así, por ejemplo, la tecnología disciplinaria corresponde a un diagrama de las relaciones de poder y como tal, se encuentra sujeta a un devenir específico. De manera similar, las transformaciones del capitalismo globalizado en

⁵³⁴ DELEUZE, Gilles, *Foucault, op. cit.*, p. 63.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 61.

la modernidad tardía deberían comprenderse como la más reciente configuración de un diagrama de poder.

Este desplazamiento contemporáneo en el diagrama de las relaciones de poder, puede ilustrarse a partir de una exploración de lo que ha sido el devenir de la sociedad disciplinaria. Como se ha visto, Foucault sostiene extensamente en el estudio de esta tecnología del cuerpo que se desarrolla en los espacios institucionales durante los siglos XVIII y XIX. El panóptico representa el modelo por antonomasia de ese sistema de coerción de los cuerpos y de la producción de la subjetividad. Las características principales de dicho modelo guardan relación con la introyección de la vigilancia, como medio para reforzar comportamientos, y con la homogenización de los individuos por la vía de un ejercicio más económico o difuso del poder.

Ahora bien, esta lógica panóptica parece no corresponderse completamente con la actual realización del mercado mundial y con el despliegue de la sociedad del consumo. Mientras que el panóptico es un instrumento eficiente para una era en la que la producción se encuentra referida a un lugar y un territorio; el mercado mundial se expande hoy en día haciendo evidente la desterritorialización y la destrucción de los lugares. Las nuevas reglas del consumo, en este contexto, desestiman la homogeneidad y reivindican la generalización de las diferencias en el menú del mercado.

Bauman ha opuesto al dispositivo panóptico de las sociedades disciplinarias, el dispositivo sinóptico de las sociedades de consumo⁵³⁶. Este último mecanismo funcionaría a un nivel global y se desplegaría a través de los medios de comunicación. Procedería fracturando la localización y el conflicto entre vigilantes y vigilados, para sustituirlo por un medio interactivo global en el que se incorpora a los individuos como observadores. Es decir, al dispositivo sinóptico no le interesa la producción de una fuerza de trabajo dócil y útil, sino la elaboración de un sujeto espectador, o lo que es lo mismo: la producción de consumidores. Esto lo hace mediante la difusión y la legitimación comunicacional de un

⁵³⁶ BAUMAN, Zygmunt, *La globalización: consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 70. El término usado por Bauman lo toma de un artículo de Thomas Mathiesen "The viewer society: Michel Foucault's 'panopticon' revisited" en *Theoretical criminology*, 1997, pp. 215-234.

estilo de vida⁵³⁷ y gracias a la proliferación incesante de la diversidad como rasgo de la diversidad, en la que toda opción ha sido previamente diseñada por la oferta del mercado. Todo es posible en la sociedad del consumo, mientras sea consumo. Como lo afirman Adorno y Horkheimer, a propósito del análisis de la industria cultural moderna, la libertad de elección se revela en todos los sectores como “libertad para siempre lo mismo”⁵³⁸.

Este dispositivo sinóptico no supone la inexistencia en la actualidad del aparato panóptico, sino que demuestra la irrupción de nuevas formas de poder y de construcción de la subjetividad que se solapan con estrategias y tecnologías más antiguas. Para Deleuze, este fenómeno se explicaría por un tránsito de la sociedad disciplinaria que Foucault describió a las sociedades de control que caracteriza a la modernidad tardía⁵³⁹. La primera corresponde a una fase temprana del capitalismo, en la que el dominio social se sustenta en dispositivos y tecnologías de incentivo de la eficacia e incremento de la productividad que establecen parámetros de normalidad y sancionan cualquier eventual desviación. La segunda se caracteriza por el despliegue de unos mecanismos de coerción que “se vuelven aún más *democráticos*, aún más inmanentes al campo social, y se distribuyen completamente, por los cerebros y los cuerpos de los ciudadanos”⁵⁴⁰. En la sociedad de control, las dinámicas de integración y exclusión que articulan las relaciones de poder, son interiorizadas por los sujetos, y se generaliza el efecto de los aparatos normalizantes de la disciplinabilidad por vías que trascienden los espacios interinstitucionales para involucrar redes de información y comunicación, sistemas de asistencia social o actividades controladas.

Existen pues, tres niveles en los cuales las sociedades de control introducen transformaciones o readecuaciones importantes respecto a los modelos de dominación anteriores. En el primero, la modernidad tardía evidencia una crisis de las instituciones sociales que son las que constituyen la sociedad disciplinaria (escuela, familia, fábrica) y, a

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁵³⁸ HORCKHEIMER, Max, *et al.*, *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994, p. 212.

⁵³⁹ DELEUZE, Gilles, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Ibid.*, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 277 y ss.

⁵⁴⁰ HARDT, Antonio, *et al.*, *Imperio, op. cit.*, p. 38. Las cursivas son mías.

partir de ahí, exige una articulación distinta de la sujeción. Ésta ya no puede consistir en la apropiación del espacio y del tiempo de una masa reducida de individuos en un territorio delimitado. La función normalizadora de las instituciones se desterritorializa y se extiende al conjunto del campo social. En tal sentido, la crisis de las instituciones no representa un obstáculo para el desarrollo de las formas de sujeción, sino un evento que allana el espacio social moderno para el desenvolvimiento de las redes de la sociedad de control. Por eso, la función la producción de la subjetividad, que era la propiedad principal de las instituciones sociales, sufre modificaciones. No se trata de que dicha función desaparezca con la crisis de tales instituciones. Por más que parezca paradójico, estas instituciones producen subjetividad de manera cada vez más intensa⁵⁴¹.

Esto último permite referir al segundo nivel de transformación: la elaboración y el diseño de sujetos. En la modernidad tardía, los procesos normalizadores son conducidos a un punto extremo en el que toda subjetividad se reconoce como artificial. Las instituciones siguen siendo, pese a su descrédito, fábricas de procesos de subjetivación que ahora las rebasan y con respecto a los cuales no pueden cumplir un rol monopólico. Es decir, hoy la producción de subjetividad tiende a no estar limitada a ningún lugar específico. Su expansión indefinida la hace residir en todas partes. Dicha indefinición del lugar de producción se corresponde con la indeterminación de la forma de las subjetividades producidas⁵⁴². En efecto, los sistemas de poder industrial y financiero de la actualidad producen, junto con mercancías, subjetividades polimorfas que deben lograr incorporarse al circuito del consumo. En esta labor, los principales agentes se encuentran en la industria de la comunicación, cuya capacidad de controlar y dirigir lo imaginario representa un instrumento de máxima eficiencia en la construcción de sujetos y en la legitimación del modelo. Por eso, ya no se trata meramente de una individualidad sometida como fuerza de trabajo. No se recurre a una producción local o al uso exclusivo de tecnologías que impactan en los cuerpos, ni tampoco se busca la homogeneidad de los sujetos. En concreto, la producción de la subjetividad en la sociedad de control, se dirige cada vez más a la

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 187.

fuerza inmaterial. Su lógica es global, su estrategia incorpora lo imaginario y su efecto es la multiplicación de las diferencias.

El tercer nivel de transformación, entonces, guarda relación con la dimensión del trabajo y la producción material de la vida. Según Hardt y Negri, la figura de la fuerza inmaterial que se dedica a tareas relacionadas con la comunicación, la cooperación y reproducción de efectos, adquiere una posición cada vez más fundamental en el esquema de producción del capitalismo globalizado⁵⁴³. En tal sentido, la lógica del disciplinamiento se muestra insuficiente ya que obedece a un tratamiento cerrado, geométrico y cuantitativo que atraviesa las conciencias y los cuerpos en función de actividades precisas y acotadas, no siendo capaz de una absorción radical y completa de las vidas individuales. Por tanto, esta lógica debe ser desestimada cuando las condiciones de producción ya no se sostienen exclusivamente en el uso de la mano de obra y en la manufactura industrial, sino en la automatización, la informatización y la movilidad del capital financiero.

Se requiere una integración completa de los hombres a esta nueva organización, un control profundo y exhaustivo de las conciencias y de los cuerpos, porque el capitalismo encuentra su reproducción y su potencial desarrollo en cada rincón de la sociedad y de la vida. La explotación durante el tiempo del trabajo industrial, debe dar paso a una expropiación total de la vida de los hombres, que es donde el mercado internacional del capital ha encontrado nuevas plusvalías⁵⁴⁴ y una condición *sine qua non* para su subsistencia. Como lo señala Debord, la mentalidad de la clase dominante se invierte cuando el grado de abundancia alcanzado por la producción de mercancías exige una colaboración suplementaria por parte del trabajador y, entonces, se le deja de considerar como simple fuerza de trabajo para comenzar a tratarle en su “humanidad”⁵⁴⁵. Sin embargo, la independencia del capital respecto de los condicionamientos de la fuerza de trabajo posibilita, al mismo tiempo, una prescindibilidad del individuo que es directamente

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁴⁴ PARDO, José Luis, “Espectros del 68: prólogo a *La Sociedad del Espectáculo*” en Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999, p. 12.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, pp. 55-56.

proporcional con las capacidades de automatización del sistema⁵⁴⁶. Todos los sujetos son necesarios, pero cada uno de ellos es reemplazable y la única manera de subsistir es imponerse sobre el otro. Esto se traduce en una intensificación de las relaciones de competitividad que, además, retroalimenta la eficacia y la rentabilidad de los mecanismos del mercado. La violencia y el resentimiento se exageran dentro de las relaciones sociales y la relación con uno mismo se ve transida por la frustración, la angustia y la impotencia⁵⁴⁷.

En este orden, aquello que no participan de las nuevas modalidades de producción o que son expulsados de las mismas, constituyen una masa marginal que no será objeto de represión ni de intervencionismo asistencial. El nuevo modelo de control no intenta arrancar del cuerpo social los elementos indeseables ni tampoco pretende integrarlos mediante intervenciones correctoras o terapéuticas. Lo que se persigue es asignar destinos sociales diferentes a los individuos, en función de sus capacidades de competitividad y de sus potencialidades de rentabilidad. Es decir, así como el sistema diseña sectores que responden a la racionalidad económica, también construye sectores de marginalidad que operan como papeleras para todo aquello que no pueda ingresar en los circuitos de intercambios intensivos⁵⁴⁸. La sociedad de control acondiciona nichos de marginalidad hacia los que orienta, gestiona y condice la trayectoria social de los individuos prescindibles.

No obstante, más allá de estas transformaciones y desplazamientos que se han descrito entre la sociedad disciplinaria y la sociedad de control, subyace una misma trama biopolítica. Según Hardt y Negri, la sociedad disciplinaria encarna los efectos todavía parciales del dispositivo de biopoder, puesto que los sujetos no resultan aún completamente subsumidos por esta lógica de administración de la vida. Con el devenir de la sociedad de control, el poder se hace, por entero, biopolítico y el individuo se integra totalmente y de forma voluntaria como una función más que refuerza el dominio efectivo sobre la vida⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ MURILLO, Susana, *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, op. cit., p. 226.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁵⁴⁸ CASTEL, Robert, "De la peligrosidad al riesgo" en Ramón Máiz (comp.), *Discurso, poder, sujeto: lecturas sobre Michel Foucault*, op. cit., pp. 113-114.

⁵⁴⁹ HARDT, Michael, et. al., *Imperio*, op. cit., p. 39.

Todo esto no significa, en modo alguno, el fin de la disciplina, sino simplemente implica que sus tecnologías limitadas y acotadas a espacios específicos son extrapoladas al conjunto de la sociedad. La biopolítica, en la modernidad tardía, ya no se sirve exclusivamente de aparatos puntuales como la medicina o la familia. Su poder de apropiación de la vida se identifica con los mecanismos de acumulación y circulación financiera, que son capaces de estructurar y articular directamente territorios y poblaciones⁵⁵⁰. En dicho proceso, no hay ningún punto externo ni ninguna vida al desnudo que escape al dinero. La biopolítica despliega una monetarización indefinida de la vida, en una dinámica desterritorializada que brinda al poder el don de la omnipresencia.

4.3 La biopolítica de la espacialidad moderna

Toda investigación sobre las relaciones entre espacio y poder recae en una fórmula que no conoce sólo dos términos, ni una relación entre ambos, sino la más estrecha implicación. Si un ámbito puede estar circunscripto, o un principio espacial, definido, significa que actúa en el un contenido político disimulado y, con mayor fuerza, precisamente donde se muestran, ostentan y visibilizan relaciones. En este sentido, es costumbre pensar en términos políticos no sólo al Estado, a partir del modelo canónico convergente en el centro del globo, sino especialmente el espacio. Sin embargo, aquí no está en juego solamente una simple extensión del dominio de las entidades espaciales a las cuales se atribuye una cualidad política. El hecho de que esta connotación se considere en sentido absoluto, de que no se den en rigor espacios no políticos, implica un paso más allá de la extensión misma y de toda dimensión posible. Más allá de los dos términos aislados y antes de que se establezca cualquier relación entre ellos, exige que se piense la inseparable hendidura espacio-poder.

Ya se ha considerado la conversación de Foucault con Jean-Paul Barou y Michel Perrot, “L’oeil du pouvoir”, donde el filósofo de Poitiers consideraba la necesidad de escribir “toda una historia de los espacios, que será al mismo una historia de los poderes”,

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

ya muchas veces señalado, pero en la locución “al mismo tiempo” señala la coexistencia simultánea que permite trazar ciertas cartografías y localizar así los poderes. Sólo con esta contemporaneidad desaparece en efecto el lugar eminente, el Estado o cualquier institución, reconducibles a las diferentes formas de poder y, puede así, manifestarse una suerte de topología más detallada y extendida. En el momento en el que comenzaba a desarrollarse una política razonada de los espacios tuvo una doble preocupación por parte de una tecnología política y de una práctica científica que orientó a la filosofía a la consideración del tiempo, a tal grado que fue considerado como “la verdad del ser”. Pero si todo concepto espacial es un concepto político ¿También el pensamiento de la temporalidad originaria deberá revelarse en una situación de poder precisa, de la cual a su modo se hace portador? ¿O quizá se trata, más que de una situación cualquiera, del puro lazo entre situación y poder? En este caso, se toma en cuenta un carácter específico de la relación sino la conexión como tal, lo que sitúa ontológicamente la situación misma. Por ello, tiene sentido ahora que una historia de los espacios que sea al mismo tiempo historia de los poderes podrá abrirse a un horizonte no ya reconducible a un concepto político-espacial.

Por lo anterior, el problema biopolítico aplicado a los espacios exige de la filosofía un ejercicio sobre sí misma, donde el cuerpo filosófico urge más allá de todo estatuto o forma disciplinaria porque su escritura no es un mero “asunto personal”. El mismo Foucault llevó a cabo una prueba a través de la escritura en la cual desplazó los límites tácitamente admitidos como obvios entre lo normal y lo patológico, o la inocencia y la culpabilidad. Así, “la escritura –dijo además Deleuze- tiene como único fin la vida, que atraviesen las combinaciones que esta marca”⁵⁵¹. El mismo Michel Foucault, consideraba que “no nos es posible describir nuestro archivo puesto que es dentro de sus reglas que hablamos [...] En su totalidad el archivo no es descriptible; en su actualidad, es incontorneable [...] El análisis del archivo comporta, pues, una región privilegiada: próxima a nosotros, pero a la vez, diferente de la actualidad, es la orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y lo indica en su alteridad; es aquello que, fuera de nosotros, nos delimita”⁵⁵².

⁵⁵¹ DELEUZE, Gilles, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980, p. 10.

⁵⁵² FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 221-222. Esta no-totalidad del archivo es el descubrimiento esencial de todo ejercicio arqueológico, que lo mantiene como tal. Extender la medida de este

En las mencionadas páginas de *La voluntad de saber*, se distingue ya el desplazamiento en las prácticas del poder del siglo XVIII del concepto tradicional de soberanía al biopoder. Se trata, como ya es sabido, de la interrupción que se habría producido cuando dejó de ejercerse esa relación de sometimiento que permitía el soberano sustraer bienes, apropiarse de riquezas, apoderarse del cuerpo o de la vida del súbdito y cuando, en cambio, el poder comenzó a actuar sobre los individuos como miembros de una especie biológica que es tomada en consideración en tanto se la quiere utilizar para producir riqueza, bienes e incluso otros individuos; es decir, cuando la noción de población se establece como principio económico-político fundamental y gobernable a través de la gestión de las condiciones de vida, de sus flujos y control evidenciados en los espacios de aparición. En este orden, la población que aparece en los espacios públicos no sólo es una multitud de súbditos simplemente desplazados o contenidos dentro de los límites geográficos establecidos, sino que la población deviene en la principal función de la economía del poder, evidenciado en la formación de los espacios de encuentro y visibilidad interhumana. Así, el concepto biopolítico de población se establece como clave normativa de un espacio, los ámbitos públicos, puesto que el biopoder significa un poder coesencial tanto al espacio como al de población, de tal modo que los espacios públicos se constituyen como una esfera biológica, médico-política, que establece la medida del confort y de la calidad de vida. Es una espacialidad específica que actúa la integración del cuerpo en la especie mientras se conecta *oikos* y *polis*, para que los espacios públicos se consoliden como un dispositivo más amplio, e implícito, de coimplicación del viviente en el espacio, resultando no ya un ámbito de aparición autodeterminada, sino una dispositivo que se pliega a sus necesidades y en lo posible secunda, la dinámica de la población, multiplicando los productos de su trabajo.

afuera, configurar de modo diferente el límite de nuestro presente, es la ascesis como posibilidad siempre abierta en toda actualidad, como posibilidad de la actualidad misma. Y si dentro del archivo foucaultiano el sujeto es una simple posición entre el total de los enunciados, a esta suerte suya corresponde por otra parte el archivista como actualidad pura e irreductible. En la más rigurosa definición de archivo se trata de mantenerse *in actu*, de un nuevo movimiento constitutivo, de la filosofía como acto de pensamiento. Cfr. DELEUZE, Gilles, *Conversaciones: 1972-1990*, Pre-Textos- Valencia, 1995, p. 155.

La implicación biológico-política de los espacios públicos modernos no exime de incurrir en los riesgos que le son propios, en este caso, que toda investigación no sólo se mueva en los márgenes del propio fracaso, sino que se define sólo a partir de la peculiar modalidad en la que puede introducirse, el que aquí se presenta es el nexo biopolítica y tanatopolítica. Pues si el poder que se desarrolló desde el siglo XVIII puede expresarse, con respecto al tradicional de soberanía, como poder sobre la vida, es porque éste abandonó y substituyó la vieja idea del derecho a la vida y muerte, de un derecho soberano que “en los hechos es el derecho de hacer morir o dejar vivir”; es decir, este disimétrico en tanto que define la vida respecto de la muerte. El nuevo poder, en cambio, establece el control sobre la vida a lo largo de todo su desarrollo es tal poder que hace vivir y puede empujar hacia la muerte. Lo anterior no significa que dejará de existir el derecho de muerte, sino que se encuentra el desplazamiento hacia las exigencias de un poder que administra la vida, de modo que “las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos [...] y es en tanto gestores de vida y la supervivencia, de los cuerpos y de la raza, que tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras y hacer matar a tantos hombres [...] ese formidable poder de muerte [...] aparece ahora como el complemento de aquel que se ejerce sobre la vida”⁵⁵³.

En la lección del 17 de marzo de 1976, el nuevo racismo de Estado que Foucault opone a la más antigua guerra de razas es definido en primer lugar como el medio de introducir en los espacios de la vida del cual el poder se ha hecho cargo, un corte: el corte entre el que debe vivir y el que debe morir; como un modo de establecerse una cesura de tipo biológico donde la primera función del racismo es la de “fragmentar, de infligir cesuras dentro de ese *continuum* biológico al que se dirige el biopoder”⁵⁵⁴. La segunda función es aquella por la cual la eliminación de la raza inferior hará la vida más sana y más pura estableciendo una extrapolación biológica del tema del enemigo político. “Relación, por lo

⁵⁵³ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. T. I. la voluntad de saber, op. cit.*, p. 165. En este sentido, al final del curso dictado en el *Collège de France* en 1975-1976, Foucault define casi en los mismos términos en nazismo como el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de dominio de la vida. La sociedad nazi aparece como una sociedad que generalizó e hizo absolutamente coextensivos el campo de una vida que organiza, protege, garantiza y cultiva biológicamente y el derecho soberano de matar a quien sea. Y este “quien sea” significa no sólo a los otros sino también a sus propios ciudadanos. El nexo fundamental entre bio y tanatopolítica sale así a la luz desde el paradigma nazi, precisamente en tanto este se refiere y desarrolla en modo extremo algo que ya está inscripto en el funcionamiento de todos los Estados.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, *Hay que defender la sociedad, op. cit.*, p. 218-219.

tanto, no militar, guerrera o política sino biológica. Y si ese mecanismo puede actuar es porque los enemigos que se plantea hay que suprimir no son los adversarios en el sentido político del término, son los sujetos peligrosos, externos o internos, en relación con la población y para la población”⁵⁵⁵.

En este sentido, el racismo deviene en una nueva configuración del modelo de poder asumido como tema del curso, el de la guerra, que se presenta bajo la forma de un experimento biológico. Pues la guerra resulta, a finales del siglo XIX como una manera no sólo de fortalecer la propia raza eliminando a la raza adversa, sino también de generar la raza propia. Pues, entre “más numerosos sean los que mueran de entre nosotros, más pura será la raza a la que pertenecemos”⁵⁵⁶. Por ello, el racismo “garantiza la función de muerte en la economía del biopoder, según el principio por el cual la muerte de los otros es el fortalecimiento de una raza o de una población, en tanto miembro de una pluralidad unitaria y viviente”⁵⁵⁷.

En este orden de ideas, el espacio público inaugurado en la modernidad se estructura no sólo como el más disciplinario sino como el más asegurador y regulador de los dispositivos; es decir, los espacios de aparición, de ostentación, de visibilidad, los ámbitos comunes se conforman a través del cuidado de la vida del modo más exhaustivo. Este dispositivo atraviesa todo el cuerpo social, que no sólo el Estado y sus aparatos sino también a través de la acción de la denuncia, por lo que prácticamente cualquiera puede ejercer el poder de administrar la vida de los otros. Sin embargo, en todo caso se trata de una resurrección del antiguo derecho de “hacer morir o dejar vivir” a alguien, sin denunciarlo, que reaparece en el centro del biopoder y así parece contradecir su propia definición. Como si el espectro tanatopolítico fuera ahora diferente del “rechazar hacia la muerte”, a diferencia de la función esencial misma del racismo. La de ejercer un corte en el ámbito biológico. La misma ambigüedad permanece en *La voluntad de saber*, donde se considera que el derecho de muerte “que se fundaba en el derecho del soberano a

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 219-220.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁵⁷ *Idem.*

defendernos o a exigir ser defendido, apareció como el envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla”⁵⁵⁸.

Así, en la espacialidad pública moderna se representan, en formas diversas, las tendencias dominantes que, al emerger sobre sí mismas, determinan su nueva organización. De tal suerte que la sombra tanatopolítica surge en el brillo del espacio público y atraviesa todo el cuerpo social e introduce una extraña disimetría en la simetría perfecta a través de la cual la raza se fortalece eliminando a las otras y oponiéndose a sí misma a la destrucción. El espacio público es el ámbito difuso en el cual se establece el derecho a defenderse y a pedir que se le defiendan. En última instancia, la potencia tanatopolítica se encuentra inscrita en el funcionamiento de los espacios públicos como un especial cruce de inclusión exclusiva para establecer el sueño de la comunidad pura y el de la sociedad ordenada⁵⁵⁹. Así, la formación del espacio público en la modernidad sugiere un diagrama del mecanismo de poder llevado a su forma ideal, es una suerte de representación sintética de este doble registro espacial en el que insisten prácticas modernas de subjetivación. El sujeto normal, en el espacio público, se constituye como tal excluyendo de sí a uno anormal, y si “normal” significa el que participa positivamente en las condiciones de vida, entonces responde al desplazamiento progresivo del límite que separa de aquellos que son cada vez más rechazados hacia la muerte. La formación biopolítica de los espacios públicos modernos son una suerte de nueva celda benthamiana, en cuyo interior cada uno se hace cargo de su propia constricción, corresponde así a la capacidad de distribución y de organización de la división binaria: la función tanatopolítica, que une a los sujetos inscritos es una relación de poder en nombre de la vida misma. El funcionamiento de todos los espacios públicos en la época del biopoder, se establece a manera de una potencialidad difusa en virtud de la cual sólo es posible ser un buen ciudadano. Es decir, cualquiera puede denunciar y hacer matar a cualquier otro exactamente porque cualquiera aparece como sujeto biopolítico a través de

⁵⁵⁸ *Ibid.*, *La Historia de la sexualidad. T. I: la voluntad de saber, op. cit.*, p. 165.

⁵⁵⁹ “Tratar a los ‘leprosos’ como ‘apestados’, proyectar las finas cesuras de la disciplina en el espacio confuso de la internación, trabajarlo con los métodos de reaparición analítica del poder, individualizar a los excluidos, pero servirse de procedimientos de individualización para determinar las exclusiones [es el doble esquema de las instancias del control] el de división binaria loco/no loco, peligroso/inofensivo, normal/anormal; y el de la asignación coercitiva, de la repartición diferencial (quién es; dónde debe estar; cómo caracterizarlo, cómo reconocerlo, cómo ejercer sobre él, de forma individual, una vigilancia constante, etc.)”. Cfr. *Ibid.*, *Vigilar y castigar, op. cit.*, p. 202-203.

una aparición, de una manera de hacerse visible, ostensible, abierto y accesible a la mirada de los otros, pero con una partición binaria específica respecto a una negatividad que se lleva a cabo constituyéndose como un actor de la positividad biopolítica. El tener la posibilidad de dar muerte al otro es así una oportunidad implícita en la nueva práctica de la subjetivación⁵⁶⁰.

La noción fundamental del biopoder aplicada a la de población aparece poco a poco en su carácter espacial preciso, y simultáneamente dejará entrever el lugar específico donde puede ubicarse: el público. Ese ámbito común como un espacio vacío en el cual la misma vida se realiza. Es exactamente ese espacio público y su vacío coextensivo donde se articula la relación entre biopolítica y tanatopolítica. Esta contradicción política fundamental de los espacios públicos modernos en cuanto tales, es el punto en el cual el biopoder coincide con su opuesto, y una interpretación en términos precisamente espaciales del modelo biopolítico permite comprender la potencia tanatopolítica de la espacialidad moderna.

4.3.1 El ámbito público como espacio de control

El término de “sociedades de control” aparece en un artículo que publicó Deleuze en 1990 titulado “*Postscriptum* sobre las sociedades de control”, a partir del cual se puede considerar que la vida se realiza en la oscilación constante del modelo disciplinario teorizado por Foucault, y la modulación de los espacios para un ejercicio eficiente del control tanto de la autocomprensión como de las formas de relación con los demás. Es decir, hoy en día las relaciones de dominio ya no se asientan sobre las instituciones de secuestro y encierro, sino que tienen un *modus operandi* completamente distinto, pues los dispositivos de poder hegemónico no funcionan de manera seriada y cuadrangular, delimitando tareas y funciones para producir subjetividades normalizadas. Este es un polo.

⁵⁶⁰ Parece que la latencia de la exclusión y de darle muerte al otro es factible porque está tendido hacia fuera, menos vivo, así como el sujeto que lo denuncia o lo excluye se encuentra más incorporado o más vivo. El progresivo cuidado de la vida implica un salto cualitativo y se opone ya, en nombre de una vida mejor, a una vida que debe resultar, respecto de aquella, menos que vida, tanto más despreciable cuanto el modo de vida sea más apreciable.

Las crisis generalizadas de las instituciones de encierro han mostrado que hoy en día no es suficiente y ni siquiera necesario coercionar los cuerpos para neutralizar su multiplicidad, sino que tal neutralización se realiza en los espacios abiertos, al “aire libre”⁵⁶¹.

Esta modificación se encuentra orientada por la mutación en el modo de producción capitalista que en el siglo XIX se caracteriza por la concentración tanto en la producción como en la propiedad. “Pero en la actual situación, el capitalismo ya no encuentra en la producción, a menudo relegada a la periférica tercermundista, [sino que es] un capitalismo de superproducción”⁵⁶². No es un capitalismo de producción sino de productos, de ventas o de mercados, por eso se encuentra disperso, y tal situación le permite regular de manera difuminada en la anchura del espacio compartido. En este contexto, el elemento central del capitalismo ya no es la elaboración de objetos fabriles, sino la venta de servicios mediante el *marketing*, instrumento básico para las nuevas estrategias empresariales⁵⁶³. Es decir, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades disciplinarias, donde los sujetos son como topos que pasan de un encierro a otro, en las sociedades de control nadie termina de adiestrarse. Los sujetos se deslizan todo el tiempo para adquirir competencias, pero sus movimientos, aunque libres en apariencia, porque pueden no hacerlo, se encuentran controlados por los servicios que compran en el mercado, sus hábitos de consumo y los mismos requisitos de participación en el mercado como oferentes.

Foucault fue quien mostró convincentemente que no existe una única relación de mando en las sociedades modernas, sino varias racionalidades que organizan el sometimiento de los cuerpos por fuera del modelo de la economía. En particular, Foucault, distinguió dos modelos que nacen en el siglo XVIII: las disciplinas y la biopolítica. Las disciplinas capturan la multiplicidad mediante el encierro de los cuerpos en un espacio racionalizado con el fin de adiestrarlos y aumentar las fuerzas que los constituyen; mientras

⁵⁶¹ DELEUZE, Gilles, “Postscriptum: sobre las sociedades de control” en *Conversaciones 1975-1999*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 278.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 283.

⁵⁶³ “Por eso Deleuze realiza una distinción conceptual tácita entre “fábrica” y “empresa”. No es lo mismo el régimen fabril que el empresarial, porque mientras aquel actúa sobre los cuerpos repartiendo su multiplicidad en espacios cerrados para extraer de ellos un trabajo útil, éste actúa en cambio sobre la *motivación* de los sujetos, avocados a un proceso de ‘formación permanente’ conforme a estrategias de *marketing*.” CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Disciplinas, biopolítica y noopolítica en Maurizio Lazzarato” en Ignacio Mendiola Gonzalo (Ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, op. cit., p. 71.

que la biopolítica, en cambio, tiene como objetivo la gestión de la vida, buscando reproducir las condiciones de existencia de la población. En principio, se trata de dos tecnologías diferentes, pues las disciplinas individualizan, mientras que la biopolítica captura una heterogeneidad más amplia, pero éstas dos se articulan en el curso del siglo XIX cuando la biopolítica logra instalar el adiestramiento de los cuerpos en la gestión de la vida productiva de la población, a través de la intervención de las competencias de mercado; es decir, las sociedades disciplinarias funcionaron con las tecnologías disciplinarias y la biopolítica, de un lado tenía la gestión de los cuerpos que trabajan y, de otro, la gestión de las poblaciones. Así, lo público exige una forma de subjetivación centrada en la modulación de los flujos de deseos y creencias que circulan en el espacio abierto, donde lo público biopolítico ya no sólo tiene que ver con los procesos orgánicos sino especialmente con los deseos, afectos y voliciones compartidas por una comunidad de consumidores interconectados “al aire libre”. De esta manera, el espacio público se establece como una zona de control sobre la opinión, los hábitos de consumo, los estilos de vida y la identidad personal; es decir, de un modo de subjetivación que no puede reducirse a la normalización de los cuerpos ni a la regularización de las poblaciones, sino que las incluye en un nuevo espacio de relación.

Este tránsito, de las sociedades disciplinarias a las de control diagnosticado por Deleuze, tienen el objetivo no solo de capturar la emergencia de nuevas formas heterogeneidad, sino especialmente la de neutralizar su acontecimiento. Este control busca inhibir la cooperación del acontecimiento de la vida irrestricta utilizando la vida misma. Por ello, con Lazzarato hay que distinguir entonces la vida –en tanto que memoria⁵⁶⁴- de la vida en tanto características biológicas de la especie humana. Es necesario entonces, distinguir el

⁵⁶⁴ Para captar este concepto diferencial de “vida”, el filósofo italiano Lazzarato, invita a revisar el modo en que la biología molecular y la teoría de la evolución eran discutidas en tiempos de Gabriel Tarde. Trabajos como *Ensayo de psicología celular* de Ernst Haeckel, muy leído por Nietzsche y Tarde, postulaban la memoria como característica fundamental de la vida. Así, la reproducción de la vida sólo es posible si se logra preservar el pasado y vincularlo al presente, grabándolo en mensajes para el futuro. Esta definición de lo vivo como memoria, influenció a la filosofía de Bergson, quien acuñó su concepto de duración para dar cuenta de que la creación de lo sensible presupone la actividad de la memoria. La existencia de la propia materia sería imposible sin esta “duración”, pues de lo contrario el mundo sería un mensaje que se repite indefinidamente, idéntico a sí mismo. Así, sin la duración el mundo estaría condenado a recomenzar de nuevo a cada instante que pasa. Cfr. TARDE, Gabriel, *Monadología y sociología*, Cactus Editorial, Buenos Aires, 2006; LAZZARATO, Maurizio, *Para una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.

bios contenido en la categoría del biopoder del *bios* contenido en la memoria. Para no determinar cosas tan diferentes con la misma palabra, se podría definir, a falta de algo mejor, a las nuevas relaciones de poder que toman como objeto la memoria y su *conatus*. Así las sociedades de control modulan el *conatus* que constituye “la esencia de todo ser”. Esta modulación de los afectos, sensaciones y deseos a través de la creación de espacios de encuentro estandarizado para producir el deseo por la mercancía establecen formas de control de los distintos hábitos y necesidades humanas.

En estas sociedades de control la gubernamentalidad depende enteramente de la información donde gobierno y empresa se asocian, no sólo para sustraer la potencia de la vida orgánica de los individuos, sino la producción clientelar a través de la formación de espacios donde se puedan reconocer en los distintos regímenes de signos cuya expresión pública no es una evaluación ideológica sino una incitación, una solicitud para adoptar una forma de vida; es decir, “adoptar una manera de vestirse, una manera de tener un cuerpo, una manera de comer, una manera de comunicar, una manera de habitar, una manera de desplazarse, una manera de tener un género, una manera de hablar, etc.”⁵⁶⁵. Así, la cuestión central del ejercicio del poder, como control, comienza a funcionar bajo la construcción de modelos abiertos a la mayoría, en los espacios de acceso público⁵⁶⁶.

Ante ello, de acuerdo a una perspectiva estrictamente filosófica, la consideración de la dinámica excluyente y normalización del capitalismo desde la homologación de las diferencias a la que conduce el mundo contemporáneo⁵⁶⁷, la reducción técnica del ser humano⁵⁶⁸ y la restricción de las posibilidades de vida por una lógica de una razón tecnoinstrumental⁵⁶⁹ enfoques que, aunque resultan válidos para las dinámicas sociales

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 101-102.

⁵⁶⁶ Lo cual resulta claro en las encuestas que son capaces de movilizar la opinión pública en una u otra dirección a través de los medios, sino en el hecho de que la democracia comienza a ser entendida como el esfuerzo para que un mayor número de personas accedan a los modelos mayoritarios. Democrática será una sociedad en la que los niveles de consumo de la población se eleven al máximo, ya que esto supone un buen porcentaje de la misma puede tener acceso a tarjetas de crédito, telefonía móvil, ordenador personal, *ipods*, paquetes turísticos, préstamos bancarios, etc., elementos todos que hacen de la vida una experiencia placentera. Pero, en última instancia, de lo que trata es de establecer una democracia articulada por el mercado, en la que consumidores y ciudadanos son una y la misma cosa.

⁵⁶⁷ LYOTARD, Jean-Francois, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984;

⁵⁶⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago, 1984;

⁵⁶⁹ ADORNO, Th. W., *et. al.*, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2011.

características de mediados del siglo XX, no dan cuenta de la lógica del capitalismo avanzado que consiste en una promoción de las diferencias y singularidades. Esta es la dificultad que se encuentra en el uso de muchas de las herramientas analíticas de la tradición filosófica crítica de la modernidad: no tienen operatividad en una estructura social que avanza produciendo lo heterogéneo⁵⁷⁰. Ante ello, las exigencias del tiempo presente requieren un nuevo enfoque de las dinámicas constitutivas de la modernidad y de los procesos de individuación, y como se ha venido considerando, se articula a partir de la analítica foucaultiana del poder, mejor aún, del biopoder, lo que implica no una superación de las formas de gobierno tradicional, sino la incorporación de los distintos mecanismos disciplinarios de intervención de los cuerpos individuales en su consideración poblacional enmarcada en el espacio del poder público.

En este contexto emerge la noción de “gubernamentalidad” bajo un trile sentido que muestra tres cortes históricos diferentes pero interconectados entre sí. En primer lugar, el corte más general supone comprender la “gubernamentalidad” como una tendencia histórica que conduce a la preeminencia de una forma de poder que es el gobierno. En segundo término, es una apreciación más acotada, la “gubernamentalidad” remite a los procesos de transformación del Estado entre los siglos XVI y XIX, que hacen de la administración de la población su meta principal. Y, finalmente, como tercer corte, la “gubernamentalidad” representa una forma de poder-saber que emerge en el siglo XVIII y que se orienta, a través de controles reguladores, a la apropiación política de la vida⁵⁷¹.

De este modo, se puede considerar que Foucault elabora una suerte de genealogía de la “gubernamentalidad” en su sentido más amplio, aunque sin excluir las referencias más restrictivas. Lo anterior se realiza en tres episodios. El primero, se orienta en la

⁵⁷⁰ No obstante, la crítica de la modernidad ha proporcionado otros criterios valiosos de aproximación al tiempo presente, por ejemplo: el socavamiento de la filosofía del sujeto, que se inscribe como condición de posibilidad de una lectura genealógica del neoliberalismo. Por este motivo, también se tomó en las presentes indagaciones una distancia prudente de la “crítica a la crítica” que añora el universalismo del *hombre en sí* de Luc Ferry o las consideraciones habermasianas del retorno al hogar acogedor del humanismo ilustrado. Cfr. FERRY, Luc, *et. al.*, *Le pensé 68*, Gallimard, Paris, 1985; HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

⁵⁷¹ FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población: curso en el collège de Fance 1977-1978*, *op. cit.*, p. 221.

comprensión del gobierno de las almas y de los cuerpos articulados por el poder pastoral⁵⁷². En este punto, el discurso foucaultiano incorpora las discontinuidades históricas de la “gubernamentalidad” la idea de que las formas de resistencia encuentran su específico punto de apoyo en las propias lógicas del poder. En tal sentido, puede señalarse que en el campo del mismo pastorado se formularon modos de contraataque dirigidos a proponer una nueva forma de conducta (la experiencia de vida anacorética, las herejías, la mística, la reforma protestante, etc.)⁵⁷³.

La problematización desde el poder soberano de la cuestión del gobierno de los hombres, a partir del siglo XVI, implica la irrupción de una segunda escena genealógica. Esta nueva razón gubernamental es la razón de Estado, e involucra una manera de pensar o calcular la acción del gobierno en función de la preservación y aseguramiento del Estado⁵⁷⁴. Ahora será la salvación del Estado lo que prime sobre cualquier cosa y lo que eventualmente exigirá el uso de la violencia para eliminar la amenaza exterior o interior que lo debilita. Asimismo, la razón de Estado descubre que el gobierno de la economía y de la opinión es decisivo para garantizar la obediencia del pueblo. En cuanto a la verdad, también intentará producirla, pero en este caso a partir de una ciencia estadística que persigue conocer los elementos constitutivos del Estado. Los principales instrumentos de los que servirá esta gubernamentalidad estatal serán el reglamento y la disciplina, circunstancia que demuestra que la lógica bélica del poder corresponde a un episodio genealógico⁵⁷⁵.

Por su parte, alrededor del siglo XVIII se produce un cuestionamiento del modelo anterior, pero se asumen el valor del reglamento, por una nueva lógica de poder que se singulariza por el dejar hacer, el suscitar o el facilitar. Esta gubernamentalidad, que Foucault denomina “liberal”, puesta por la gestión de los procesos y por procurar que las

⁵⁷² Dicho pastorado involucraría una relación con la salvación (el pastor procura orientar su rebaño hacia su salvación), un sistema de obediencia (la relación oveja-pastor es de dependencia y sumisión integral) y un modo de enfrentar el problema de la verdad (se precisa de un saber exhaustivo sobre cada miembro del rebaño). Cfr. *Ibid.*, p. 195 y ss. Como ya se ha mencionado.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 221 y ss.

⁵⁷⁴ Resulta interesante destacar que, esta razón de Estado, contiene una suerte de revaloración del triple problema pastoral (salvación-obediencia-verdad).

⁵⁷⁵ CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica, op., cit.*

regulaciones necesarias y naturales actúen en orden de los fenómenos humanos⁵⁷⁶. La libertad, entonces, se va a convertir en un elemento indispensable de este nuevo arte de gobernar. Una nueva lógica del poder cuyo problema principal no sólo la restricción del deseo y el disciplinamiento exhaustivo de los cuerpos, sino saber cómo decir sí al deseo y la administración de los movimientos circulatorios de la población. Así pues, recogido el triple sentido de la noción “gubernamentalidad”, el arte liberal de gobernar sería la expresión más sofisticada del viejo dispositivo pastoral de gobierno de los hombres. Pero también supone una forma de poder-saber que extiende la racionalidad reguladora del mercado a cualquier dominio de la vida humana y que introduce un corte en el proceso de gubernamentalización del Estado, en tanto en cuanto despliega un discurso crítico que busca reformar y racionalizar la acción estatal⁵⁷⁷.

En este sentido, la noción de “gubernamentalidad” permite realizar una lectura genealógica de las formas de subordinación y control de la subjetividad desde los espacios públicos, deteniéndose en los dispositivos conformados por las prácticas históricas heterogéneas. Esto permite entender la imbricación existente entre tecnologías del gobierno y tecnologías del yo; es decir, esta noción hace posible observar que el poder no sólo opera en un plano heteroformativo, sino que incorpora la relación que el individuo establece consigo mismo y lo desplaza al campo de los controles y reguladores. Desde esta circunstancia se infiere la tarea de esclarecer cuál es el tipo de tecnología que se perfila en la “gubernamentalidad”, para que de ese modo sea posible poner en evidencia la funcionalidad pública del poder y de los procesos de individualización que se realizan en los espacios abiertos y accesibles a todos. Lo sugestivo de esta idea es que descansa la superación de la dicotomía poder-libertad. Esto implica que, en el orden del gobierno contemporáneo (liberal), el poder no se presenta como una fuerza negativa y represiva, sino como un agente de incitación. Hasta tal punto que el poder parece exigir la libertad de acción a los gobernados para realmente desplegarse. Esta dinámica, aparentemente

⁵⁷⁶ FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población: curso en el collège de Fance 1977-1978*, op. cit., p. 397 y ss.

⁵⁷⁷ CASTRO, Rodrigo, “Neoliberalismo y gobierno de vida” en Sonia Arribas, et., al., *Hacer vivir, dejar morir: biopolítica y capitalismo*, CSIC/Los Libros de la Catarata, Madrid, 2010, p. 69.

paradójica, corresponde de manera precisa con la lógica política moderna y contemporánea, que se apoya en la libertad y en la promoción de las diferencias y singularidades⁵⁷⁸.

En este contexto, en los espacios públicos neoliberales se involucra una singular modalidad del arte de gobernar que se rige por un principio interno de autolimitación, como ya se ha apuntado. Dicha lógica determina que en el espacio público neoliberal el gobierno funciona con un poder discreto que gestiona fenómenos, procesos y regularidades necesarias, preservando una cuota creciente de tolerancia e incentivo de los deseos, las iniciativas y los intereses individuales. Desde este criterio autolimitativo del gobierno, los espacios públicos se articulan desde un discurso crítico de cualquier intervencionista y, en concreto, de la acción humana⁵⁷⁹ pues la soberanía neoliberal tiene un carácter difuso, supra-estatal y transterritorial cuyo eje reside en el mercado. Puede afirmarse, por ende, que los espacios públicos representan una tecnología para y por el mercado. Tal circunstancia e demuestra en que el Estado ha devenido como instrumento de esta racionalidad hasta el

⁵⁷⁸ Cabe señalar que, validar la pertinencia de una lectura del neoliberalismo contemporáneo desde la categoría foucaultiana de “gubernamentalidad” no implica que se deba orientar hacia una hermenéutica del autor, su obra o su época. Resulta preciso, por el contrario, que se asuman todas las consecuencias de que los textos correspondientes a los cursos del *Collège*, único ámbito en el que Foucault da centralidad a la categoría de “gubernamentalidad”, sean un material acabado. Ciertamente hay precariedad de estos escritos que nace de las propias condiciones en que se sitúa el emisor del discurso (se trata de la exposición de una investigación original del titular de la cátedra) y de una lógica expositiva, un tanto fragmentaria, que salpica al lector de innumerables sendas de investigación que, en definitiva cuenta, no son recorridas. Hay una premura por avanzar en una dirección, a veces enigmática, que deja en el camino infinidad de trazos tan fascinantes como inconclusos. En este sentido, el mismo Foucault señala que “se trata de pistas de investigación, ideas, esquemas, líneas de puntos, instrumentos: hagan con ellos lo que quieran. En última instancia, eso no me interesa ni me concierne. No me concierne en a medida en que no tengo que platear leyes para la utilización que ustedes le den. Pero sí me interesa en la medida en que, de una u otra forma, la cosa que se engancha, se conecta con lo que hago”. Cfr. FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France: 1975-1976*, op. cit., p. 15.

⁵⁷⁹ Un claro ejemplo de esta vertiente crítica se realiza en el discurso neoliberal de la idea de “sociedad civil”. Esta idea opera en dicha racionalidad como un supuesto lazo de intereses entre individuos que trasciende las esferas del Estado y el mercado. Así pues, será en nombre de la sociedad y de sus libertades como se ejercerá la crítica a los excesos del poder estatal en el reconocimiento de las voluntades privadas. Pero también esta idea permitirá problematizar la acción específica del mercado y abrir el debate sobre las compensaciones y equilibrios que demandaría la “sociedad civil”. En este último caso, la formulación de un conflicto entre el horizonte mercantil y civil posibilita que la verdadera naturaleza de los procedimientos neoliberales se invisibilice de manera abierta, introduciéndose un aparente grado de flexibilidad en el discurso que se expresa sucintamente en el concepto de “economía social de mercado”. Todo lo cual demuestra que la idea de “sociedad civil” es una herramienta de la que se sirve la racionalidad neoliberal para múltiples y diversos rendimientos, que ponen en evidencia una estrategia de ocultamiento de la composición irreflexiva y desbocada del capitalismo global. Esta idea guarda relación directa con la perspectiva de la historia que se esboza en el neoliberalismo como un presente detenido e inmóvil. Cfr. CASTRO, Rodrigo, “Neoliberalismo y gobierno de vida” en Sonia Arribas, et., al., *Hacer vivir, dejar morir: biopolítica y capitalismo*, op., cit., p. 72-73.

punto de que el mercado se articula como un poder formalizador de los espacios de aparición y de encuentro interhumano⁵⁸⁰. Este mercado soberano se encuentra en un proceso acelerado e incesante de expansión que equivale en su origen y funcionalidad a la restauración de un poder de clase⁵⁸¹ lo que refuerza sistemáticamente la hegemonía de aquellos individuos transterritoriales que circulan eficientemente por las redes informáticas, se desplazan ligeros e instantáneamente de un punto a otro del mundo y con idéntica fluidez que el capital, es decir, los “globalizados”; mientras que se produce de manera simultánea un nuevo tipo de pobreza, “los locales”, individuos encadenados a enfrentar la pesadilla de no poder huir del estigma que se les asigna. Son en último caso, lo que Bauman denominada como “consumidores imperfectos”⁵⁸² cuya territorialidad extrema resulta directamente proporcional a su desconocimiento de los nuevos lenguajes del comercio y la tecnología.

En estas sociedades de control, la gubernamentalidad produce un nuevo tipo de relación amigo-enemigo. La lógica del adversario público se reduce a la figura del enemigo de clase, no solo desde el espectro de marxista, sino privilegiadamente como una representación de la medida exacta de la inadecuación del pobre al sistema capitalista. La burguesía, valga el término, globalizada encarna principalmente un mundo de vida que los aparatos de legitimación de los espacios de encuentro se comunican como meta deseable o expectativa existencial. En estas nuevas reglas del juego, el capitalista deja de ser un poder a derrocar y se convierte en un ideal para alcanzar. Por lo anterior, es fundamental para comprender tales desplazamientos al mercado desde el valor de la competencia y en función de una afirmación de la desigualdad. Sin embargo, la competencia no es considerada como un dato natural e intrínseco a los intercambios, sino como un elemento formal que corresponde producir. Así pues, se requiere de una formación e intervención social controlada de manera incesante dirigida a expandir la dinámica competitiva y las

⁵⁸⁰ De manera paralela se encuentra las investigaciones de Hardt y Negri al señalar la irrupción de los *Estados privados mundiales* que poseen una soberanía a modo de eslabones en un registro de los flujos de mercancías, monedas y poblaciones. Cfr. HARDT, M., *et. al.*, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 45.

⁵⁸¹ HARVEY, David, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007.

⁵⁸² BAUMAN, Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 64.

lógicas empresariales⁵⁸³. Por ello, Foucault considera que existe una intervención gubernamental discreta, que consiste en favorecer el despliegue de los procesos económicos mismos; y una intervención gubernamental masiva, que consiste en actuar directamente sobre las condiciones de existencia del mercado. Este conjunto de factores establecen el espacio en el cual aparecen todo lo que no surge de manera espontánea en la vida económica y que, no obstante, la hace posible: los seres humanos y sus necesidades; la población y sus desarrollos; las estructuras mentales, etc. De este modo, los espacios públicos biopolíticos, en tanto espacios de control, producen una tecnología de gobierno, gubernamental, una política de la vida que garantice el funcionamiento de la sociedad y la subjetividad de acuerdo a las reglas del mercado. Por ello, se exige no sólo que el Estado funcione, según los operativos económicos-liberales, sino también las poblaciones y, más concretamente, los individuos. De tal manera, que el resultado de los espacios públicos biopolíticos y las sociedades de control gubernamental se articulan para conformar un tipo de subjetividad funcional disponible al mercado.

En este orden de ideas, el sujeto se encuentra en relación abierta a su entorno, en un carácter eminentemente espacial, y otro en relación consigo mismo. En el primero, supone una comprensión del ser humano como unidad estrictamente individual que se encuentra movilizadora por el interés y sujeta a un orden económico que desconoce y no controla. Esto último, explicaría que el individuo pueda ser objeto de cálculo y gobierno mediante una gestión de su medio en el cual éste se encuentra inserto. De tal suerte, que en su ubicación espacial y accesible a los demás le convierte en algo predecible y cuantificable de acuerdo al estudio racional de las fluctuaciones de las variables para que resulte un comportamiento esperado de ciertas intervenciones. Mostrando así, que el ser humano es eminentemente gobernable desde y por el espacio donde habita. Ahora bien, en el segundo, en relación del sujeto consigo mismo, permite entender al individuo como portador de una competencia específica, que corresponde a su personal y particular eficiencia como máquina trabajadora. El hecho de que cada sujeto posea una suerte de capital propio determina que el individuo

⁵⁸³ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, “Empresarios de nosotros mismos: biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal” en: Javier Ugarte Pérez, *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, Anthropos, Col. Pensamiento Crítico-Pensamiento Utópico, Núm. 148, Barcelona, 2005, p. 96; MARTINEZ MARTINEZ, Miguel Angel, “La exclusión voluntaria”, en GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira (Coord.), *Dignidad y exclusión: retos teórico-prácticos de los derechos humanos*, op. cit.

aparezca ante sí mismo como un espacio gestionable, administrable. El sujeto trabajador se manifiesta como empresa y, en consecuencia, emerge el desafío íntimo de la autogestión: “ser empresario de uno mismo”⁵⁸⁴.

De esta manera, irrumpe un dispositivo de libertad/seguridad que determina una antinomia de producción/destrucción de la libertad, en donde ésta es reducida a una función autoaseguradora. La libertad se transforma en la “conservación de la vida como inalienable propiedad que cada uno tiene de sí mismo”⁵⁸⁵. Tal antinomia de la libertad se expresa en la imposición de la autogestión individual, a través de la experiencia ambivalente del goce y la angustia. Pues, ciertamente, el sujeto goza de la libertad, en tanto en cuanto ella se materializa en las posibilidades de elección, la multiplicación de las ofertas y la satisfacción inagotable del consumo. Pero, al mismo tiempo, el individuo sufre la indeterminación, precariedad e inestabilidad de ese horizonte inabarcable de alternativas. Ser libre es un asunto peligroso, lleno de riesgos, a tal punto que el yo puede verse neutralizado o superado por los propios desafíos que impone la libertad. Sin embargo, como sugiere Nikolas Rose, el mercado encuentra en estos sujetos angustiados por la libertad, deficitarios del cuidado de sí, un horizonte de renta mediante una oferta asistencial que intenta suplir las carencias de autogestión y asegurar la continuidad del yo productivo⁵⁸⁶.

Por ello, en los espacios públicos se agudiza la experiencia antinómica de la libertad, puesto que los individuos están sujetos a peligros y a necesidades que los hacen vulnerables y que justifican la administración de una política de seguridad que preserve la libertad; es decir, frente a la generosidad de las libertades en los espacios públicos, en ellos mismos surgen las grandes técnicas disciplinarias, donde las políticas del Estado son menos

⁵⁸⁴ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, “Empresarios de nosotros mismos”: biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal” en Javier Ugarte Pérez (Comp.), *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 73-103; ROSE, Niklas, *Powers of freedom: reframing political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. X-XI; DEAN, M., *Governmentality: power and rule in the modern society*, Sage Pub, Londres, 1999, p. 3-4.

⁵⁸⁵ ESPOSITO, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 117.

⁵⁸⁶ ROSE, Niklas, *Powers of freedom: reframing political thought*, op. cit., p. 12. En este punto encuentra su inscripción la cultura terapéutica, los servicios psicológicos y los libros de autoayuda, el consumo de psicofármacos, etc. La dimensión desestabilizadora del imperativo de la autogestión, no ocasiona ningún residuo indeseado y problemático, sino más bien suscita un material provechoso para la lógica financiera y la producción de riqueza.

prácticas de justicia distributiva y más mecanismos de seguridad de un sistema que tiene que proteger a los que más pueden perder⁵⁸⁷. En este contexto, los espacios públicos modernos incoan lo que en la época contemporánea despliega: los dispositivos de subjetivación biopolítica.

Con esta formación espacial los individuos deben gestionar sus propios riesgos, articular toda una forma de vida en la cual resulta preciso invertir en el propio cuidado y la protección de uno mismo. Con ello se abre un nuevo horizonte de necesidades y demandas que satisfacer, un territorio de amenazas rentables en donde ingresan las ofertas de consumo de la industria de los seguros y la industria de la salud. Pues, en el interior de esta racionalidad, la proliferación de los peligros y los riesgos no significa ningún antagonismo a la axiomática contemporánea, sino que estimula e intensifica el espacio público representado por el mercado de la compra y venta⁵⁸⁸. Ahora bien, si la soberanía reside en el mercado y ésta es la que fija el límite en que la vida deja de ser valiosa⁵⁸⁹ cabría concluir que existen vidas que no circulan financieramente y se encuentran condenadas a ser materia de deshecho. Por tanto, la biopolítica que se dirige a la apropiación mercantil de los cuerpos, la cual intenta producir la vida como principal valor, establece las condiciones para la producción de una tanatopolítica que apunta a la exclusión de las vidas no rentables, a dejar morir las formas encarnadas de consumo deficiente.

Este doble juego de la vida y muerte parece inherente a la existencia espacial del ser humano, pues su ubicación y espacialidad abierta y accesible a los demás, se estructura como una tensión generadora de valores en una tensión ya señalada de inclusión/exclusión. Pero es necesario señalar que los procesos de subjetivación no son subsumidos en una mecánica de rendimiento económico, sino que también funciona como una tecnología de poder que asegura la continuidad de las formas de relación pública y privada. Lo anterior se

⁵⁸⁷ REYES MATE, Manuel, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, op. cit., p. 71-84.

⁵⁸⁸ Por lo anterior es posible comprender la dinámica de la individualización poblacional en sus nuevos horizontes mercantiles: la inversión educativa, la salud como bien de consumo, la terapia como mercancía, etc. En suma, podría considerarse que el orden actual de cosas descansa y se apoya en procesos de subjetivación ligados a la autoadministración de la vida. Es el mercado biopolítico el que establece las condiciones para la monetarización de la existencia humana. Esta dimensión biopolítica entraña una incorporación exhaustiva de la vida de los sujetos a un proceso de circulación financiera.

⁵⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, op., cit., p. 180.

inserta como pieza decisiva de un dispositivo cuya finalidad reside en afianzar la sujeción. Es un procedimiento que consiste en una privatización de las contradicciones; es decir, es una transformación de los problemas de los conflictos públicos en asuntos que incumben exclusivamente al ámbito de lo personal y de la responsabilidad individual, es una suerte de neoprudencialismo. De esta manera, los imperativos y las prácticas de autogestión del sujeto aportarían ventajas o rendimientos políticos, puesto que individualizan las tensiones constitutivas del modelo imperante, haciendo de ellas dificultades que demandan únicamente un incremento en la administración prudencial de uno mismo. Esta invisibilización permite “esquivar lo que hace el poder, del poder”⁵⁹⁰, puesto que lo limita a la esfera del compromiso personal, lo moraliza al privatizarlo, lo convierte en una suerte de eslogan, donde el poder se identifica con el individuo. En poder, en un sentido general, se hace opaco porque se instala en los cuerpos particulares que son impelidos a tomar decisiones, a asumir que la solución de los conflictos y carencias solamente dependen de la esfera de su acción subjetiva.

Sin embargo, en la misma medida en que el individuo experimenta como potencia, la gubernamentalidad se refuerza y se perpetúa como un poder global de vida y muerte. Así, lo que el sujeto invierte en la intensificación de su autonomía provoca paradójicamente en una nueva y más sofisticada minoría de edad; del mismo modo que la expansión del gobierno biopolítico conduce a los individuos a maximizar sus esfuerzos en la apropiación de sus formas de vida. El poder, en uno y otro caso, se manifiesta desligado e incorporado, de manera simultánea, incorporado al modo en que los sujetos se construyen sus propias experiencias. En síntesis, existe algo infinitamente espacial en un poder que apetece a la desterritorialización. Dicha dimensión biopolítica de los espacios públicos, desterritorializados, se establecen como una tecnología del gobierno que se pliega a los ritmos y movimientos de la vida de una forma refinada y perfeccionada que el estado de sujeción parece identificarse con la vida misma. Habría una suerte de naturalización, la cual lo conduce a presentarse como la consumación definitiva de la historia, a modo de un presente indefinido de satisfacciones; es decir, se substancializa la radicalidad del instante, la desnuda presencia del goce y la reiteración mecánica del consumo. Esta vocación de la

⁵⁹⁰ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. Vol. I: la voluntad de saber, op., cit.*, p. 188.

inmediatez supone el borrado de cualquier horizonte reivindicativo, la clausura de lo inédito, el opacamiento del acontecimiento, la homologación de las diferencias, la tautológica expresión de lo mismo.

En última instancia, la formación biopolítica del espacio público moderno deviene en una sociedad de control, porque la tecnología del gobierno se desplaza incorporando a la población hacia la autoadministración para que tanto poblaciones como individuos aseguren un ámbito de relación caracterizado por el mercado.

4.3.2 El espacio público biopolítico

Existen tres sentidos básicos de la noción de espacio público caracterizados por cierta neutralidad política. En primer lugar, existe una prolongada tradición que lo asocia a lo común y lo general en contraposición a lo individual y lo particular. De esta manera, se considera al interés público en contraposición al interés privado, del bien público en oposición al bien privado. En este primer sentido, público alude a lo que es de interés o de utilidad común a todos los miembros de la comunidad política, a lo que atañe a lo colectivo y, en esta misma línea, a la autoridad que de ahí emana⁵⁹¹. En esta primera acepción en la que público se vuelve progresivamente sinónimo de político.

El segundo sentido alude a lo público en oposición de lo oculto; es decir, lo público como lo no secreto, lo manifiesto y ostensible. Así se considera cuando una consideración es pública en el sentido de conocida por todos, o cuando menos abierta a todos. En este caso, dicha situación puede hacer referencia al ámbito privado, no común ni general, de un individuo o grupo y, sin embargo, ser público en el sentido de manifiesta o abierta. En este orden de ideas, un personaje público no necesariamente puede ser alguien cuya acción o espacio de decisión se vincule con la comunidad y, no obstante, su vida se desenvuelve públicamente, es decir, abierta a la mirada de los demás, a su escrutinio y consideración. En sentido contrario, el poder público, la cuestión de la cosa pública, la autoridad pública

⁵⁹¹ INNERARITY, Daniel, *El nuevo espacio público*, Espasa, Madrid, 2006, pp. 171-184.

pueden ocultarse, desenvolverse en secreto, ejercerse de manera privada. Donde lo privado, en este caso, hará referencia a lo que se oculta, se preserva o se sustrae de la mirada de los demás, del ámbito de lo visible para todos, de aquello que no aparece ante los demás. El principio de publicidad recogerá esta concepción de lo público.

El tercer sentido, se deriva de los dos anteriores, remite a la idea de lo accesible en oposición a lo clausurado, a lo impedido de acceder a ello, así se consideran los lugares públicos, los paseos públicos, los edificios públicos. Se trata de un significado derivado en cuanto que hay un elemento de posesión o de disposición común que hace referencia al primer sentido señalado; por otra parte, para que algo sea público en el sentido de abierto, debe ser también manifiesto, no oculto.

En última instancia, cuando se expresa la noción de espacio público, a menudo los tres sentidos convergen. Intuitivamente, el espacio público o espacio de lo público, parece hacer referencia tanto a los lugares comunes compartidos como aquellos donde aparecen, escenifican o ventilan, entre todos y para todos, cuestiones de interés común⁵⁹². En este sentido, el espacio público se establece no como una manifestación dada, sino como una realidad de carácter artificial; es decir, es una producción espacial realizada por la acción humana, no fundada en una igualdad natural, sea anterior a la construcción del ámbito público, sea por la igualdad en la identidad común anterior a la ciudadanía. De tal forma, la esfera pública establece y permite la igualdad política, misma que se construye sobre la pluralidad, permitiendo el modelo de interacción a través del intercambio de opiniones.

Sin embargo, el espacio público se estructura con vistas a un antagonismo concreto, vinculado a una situación concreta cuya consecuencia última es una manifestación ostensible, accesible y abierta, y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales cuando pierden de vista tal situación. En este sentido, la producción de los espacios se gesta no sólo en orden a la exigencia de los Estados que hacen de la población una potencia anónima y prometedora, sino prioritariamente a un umbral epistemológico, un régimen de

⁵⁹² RABOTNIKOF, Nora, *En busca de un lugar común: el espacio público en la teoría política contemporánea, op., cit.*, p. 11.

verdad que permite hacer visible al enemigo público que “no necesita ser malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija como competidor económico, e incluso puede tener ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo”⁵⁹³. Así el espacio público es también aquello que, como el antiguo poder soberano, mata y deja vivir. Esta negatividad simple aún debe transformarse y hacerse útil. El espacio de población aún debe coincidir con el espacio de aparición y visibilidad, de modo que la negatividad devenga coesencial con éste, de modo que un nivel de vida normalizada resalte sobre su correspondiente anómalo, que una inseguridad siempre activa produzca umbrales de bienestar considerables.

La *Policía médica* es una de las partes más importantes de esa ciencia llamada Policía, y de la cual dependen, en un cuerpo político, la seguridad interna y la felicidad de los pueblos que lo componen. La *Policía médica* es la que indica a los legisladores las reglas y los medios ciertos para conservar la sanidad de los hombres unidos en sociedad; así como las diferentes especies animales que sirven a los trabajos de aquellos. Es la que anima a la población indicando los medios, ya sea de disfrutar de modo permanente de los bienes que sólo la reunión de los hombres en sociedad puede procurar a cada una de ellas, ya sea de alejar o de disminuir los inconvenientes físicos que necesariamente derivan de esta unión. Con esto no pretende afirmarse que sea ventajoso diseminar por todas partes a los hombres por montones, está claro que ello no da ventaja alguna, si se anhelan cosechas abundantes, pero deben sólo tenerse cautelas para cautivarlos, donde nacen demasiados gráciles, y donde crecen como plantas que se asfixian entre sí ocupando terreno sin provecho, para sustituirlos por ciudadanos más útiles si bien menos numerosos⁵⁹⁴

Así, la consideración del espacio público como ámbito de exclusión de los indeseables adquiere connotaciones más cercanas al tema de la “seguridad interna”⁵⁹⁵. La población que corresponde al dispositivo de seguridad implica la justa aparición en los espacios públicos para su justa regulación. De esta manera, la población que aparece en los

⁵⁹³ SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2009, p. 57.

⁵⁹⁴ MAHON, P. A. O., *Médecine légale et police médicale*, París, 1801, citado en CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de La seguridad: La ciudad biopolítica, op., cit.*, p. 182.

⁵⁹⁵ “La seguridad interna del Estado forma el objeto de la Policía general una rama considerable de la cual es aquella ciencia que siguiendo ciertos principios cuida de la salud de los hombres que viven en sociedad. Aquella ciencia, es decir, que favorece a la población con ciertos medios que ponen al hombre en condiciones de gozar largamente y con placer de las ventajas reales que le ofrece la vida social, sin que tenga mucho que sufrir las incomodidades y de la generación [...] La policía médica, pues, así como la ciencia universal de policía, es un arte de defensa, una doctrina que enseña a proteger a los hombres y a los animales que les sirven de ayuda de las consecuencias nocivas de una cohabitación numerosa”. Cfr. FRANK, J. P., *Sistema completo di polizia medica*, Vol. I, Milano, 1807, p. 1-3, citado en CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de La seguridad: La ciudad biopolítica, op., cit.*, p. 184.

espacios públicos hace coincidir el concepto biopolítico con un espacio que siempre el espacio de lo habitado, es decir, permite imprimir la población sobre la población fijándola a sí misma. La población como mecanismo espacial se configura en un dispositivo que al relacionar la población y sus condiciones de vida con el espacio, y al espacio con la población, pretende aferrar la vida, ligándola a sí misma. Así, el ámbito privado se integra en la *polis* en tanto que ocupa una porción precisa de ese espacio continuo, la familia se proyecta hacia el exterior y converge con todas las demás familias en el flujo controlado de la población.

En la lucha por la existencia que se realiza en los espacios públicos⁵⁹⁶ se lleva a cabo un doble enfoque, uno disciplinario y otro gubernamental, pues se busca evitar que la policía corra el riesgo de perderse y caer en lo represivo. Sin embargo, el problema se soluciona si se plantea en términos espaciales. El ejercicio del gobierno no toca el régimen interno de las familias, esta gobernadora de los pueblos, si es operada para espiar, degenera, de modo que deviene, tirana y perturbadora de la tranquilidad pública que debe conservar. Pero cuando se trata de asuntos de los que depende la felicidad común, no puede haber un ciudadano razonable que no se someta a la ley de seguridad pública sin exceptuar el más remoto rincón de su existencia. En ese remoto rincón que antes estaba oculto, en el extremo de lo disciplinario, el nuevo poder se detiene, retrocede y lleva consigo su presa al interior de la población, al campo regulativo, donde cuenta la salud médica de todos y donde el caso singular recae en estadística. Y esto lo realiza ¡En nombre de la seguridad del ciudadano! El cual se somete al poder en tanto portador de espacio: responsable del espacio público en tanto responsable del espacio privado, interesado en el bienestar de todos en tanto que se interesa por el propio bienestar. Así, la política gubernamental conoce el mal por su relación espacial, y a los sujetos como ya cargados de espacio, por su corporalidad, como partícipes de una buena o mala distribución de bienestar, como miembros de la justa población, o sujetos anormales, como más o menos recuperables. Por eso ahora esta puede sustituir, en nombre de la seguridad, el viejo modelo de gobierno, para ejercer otro desde un

⁵⁹⁶ La policía médica hará que todo padre de familia sea para la seguridad pública garante de sus domésticos: obligará al marido a la observancia de sus deberes para con su mujer [...] La policía médica, si lo cree necesario, pedirá a los padres cuenta de la vida, de la educación física, de los castigos y del empleo de sus hijos. Cfr. *Ibid.*, p. 197.

umbral epistemológico de la medicina, en tanto que este régimen de verdad que vela sin descanso para alejar las causas morbosas que tienden a la destrucción del ser humano⁵⁹⁷, de tal suerte que en los espacios públicos modernos se establece una relación que se mantiene a lo largo del tiempo entre los modos de vida del individuo y el fondo impersonal de la economía animal (*vis vitae*) no es otra cosa que la definición de la vida de una población.

En este orden de ideas, la aparición del ser humano en los espacios públicos se realiza en virtud de una vida que ha interiorizado la inestabilidad de todo equilibrio económico, donde la exposición a la inseguridad del espacio público de la cual vive toda seguridad biopolítica, y es por lo tanto, el modelo de perfecta inserción de cada hombre en la economía animal. Así, no es el individuo perfectamente sano, es el hombre integralmente medicalizado. De esta manera, la publicidad moderna se establece como la gran máquina del espacio-población, que no actúa directamente en la gestión de la familia pero la integra en el juego recíproco de la seguridad e inseguridad. E incluso el espacio público menos procurado participa de la distribución espacial más o menos segura, ya ha sido procurado por el disciplinamiento de los cuerpos de los individuos.

Más aún, se podría afirmar que el espacio público es el ámbito de inseguridad; es decir, de inseguridad y de exposición a la muerte, se sitúa, así, con el nombre de nostalgia, en el centro del espacio biopolítico. Y si la verdadera nostalgia es del lugar en el que nunca se ha estado; en otros términos, es un lugar que queda como eternamente exterior, porque ya no existe espacio alguno en el sistema de seguridad que no haya estado invadido y atravesado por una inseguridad constitutiva. El interior seguro del espacio público moderno está ausente y al mismo tiempo nostálgicamente presente. Sin embargo, puesto que seguridad e inseguridad ya están confundidas, este lugar es el que nunca se ha estado es también el más extremo, es el punto de fuga que Hobbes debía mantener al menos en teoría,

⁵⁹⁷ Así, la vida será entendida como el conjunto de fuerzas que resisten a la muerte, definición que establece la relación entre modos de vida y salud física. Por ello, la *vis vitae* designa el conjunto de potencias de la economía animal o la fuerza de la vida. Este principio de la *vis vitae* permite entender cómo se vincula la salud física y la moral, pues establece los criterios por los cuales una conducta intachable en el plano sexual, por ejemplo, asociada a una dieta correcta, será para un joven el mejor modo de poder mantener la armonía de las funciones que la economía animal constituyen el equilibrio de una salud deseable. Por el contrario, el verdadero problema del joven que frecuenta burdeles, o del adolescente propenso al autoerotismo, será el de debilitar gradualmente la propia relación con la *vis vitae*, hasta deshacerla y volverse por completo irrecuperable.

y que ahora se aleja al infinito incluso en la situación de peligro extremo. El ser humano experimenta nostalgia del espacio seguro, pero también, simultáneamente y por la misma razón, de la posibilidad de fuga. No existe ya una inseguridad decisiva respecto a la relación de soberanía, pues no existe ya ningún lugar simplemente seguro.

El dispositivo de seguridad, que escinde la vida y la protege de sí misma, separa también a todo presente de sí. El *amor fati*, la temporalidad auténtica que hace posible un destino, el destino como ahistoricidad auténtica, son las respuestas míticas a esta escisión. Entre las paredes domésticas, la circunscripción de las barriadas, el espacio de la ciudad, el campo de batalla, el espacio concentracionario, quedan como máximo, diferencias de grado. “Y él, ‘el más infeliz’ no puede huir, ya que su nostalgia —esta nueva y consumada declinación del morbo indefinible de Ingrassia— es el dolor del que es imposible deshacer”⁵⁹⁸.

⁵⁹⁸ CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de La seguridad: La ciudad biopolítica, op., cit.*, p. 213.

Conclusión

En la modernidad el poder es ante todo dominio sobre la naturaleza. Sólo siendo esto, se consume como poder político, en la medida en que su forma completa y su último grado de ejecución se revela ya finalmente como lo que son. En este sentido, la biopolítica es un gran hallazgo en cuanto a su denominación, incluso más allá de las diferencias en cuanto a su desarrollo en las últimas décadas, es precisamente porque en ella se encuentra inscrito el hecho político fundamental de la modernidad, un hecho del que dependen todas las construcciones posteriores: se ha eliminado cualquier límite a la dominación y ha desaparecido cualquier criterio desde el que ejercerla y limitarla. Ante ese hecho los ropajes externos y los juegos de la tecnología política quedan desenmascarados y se iluminan muchas zonas de las teorías políticas que estaban en las sombras. Y ese hecho no es otro que la afirmación del principio con arreglo al cual saber es poder, esbozada por Bacon y que acoge en su seno también el proyecto cartesiano contemporáneo.

Adorno y Horkheimer lo describieron de manera magistral en su *Dialéctica de la Ilustración* para mostrar que la Ilustración era totalitaria. Su descripción es brillante y profunda, pero las consecuencias y la valoración de la misma son un tanto equivocadas porque no tenían en cuenta el problema de la inversión en las relaciones entre ser y deber ser, lo que se denomina la falacia naturalista. Y nada más natural, puesto que ellos trasladaron la noción de Ilustración hasta la Antigüedad, obviando así que lo propio de la modernidad era esa ruptura en la que el ser se ha convertido en voluntad de poder, y que lo era precisamente al rebasar la noción de naturaleza y de Dios. Al obviar ese hecho decisivo, la emergencia de la modernidad como contingencia y *novum* histórico absoluto, obviaron también la consiguiente alteración de las categorías de *poiesis* y *praxis*, y también el hecho de que la *praxis* entendida como moral no podía alojarse ya en el sustrato ontológico que era el poder, la voluntad de poder, razón por la cual, a su vez, tendieron inevitablemente a identificar modernidad e ilustración y a la ilustración con la voluntad de poder.

Para disgusto de muchos científicos y teóricos políticos, la política debe ser pensada inevitablemente desde categorías que proceden de la metafísica. Pero no todo tratamiento

de la metafísica es él mismo metafísico por analizar o usar su lenguaje, ni toda proclama antimetafísica lo es realmente por el hecho de afirmarse como tal. El poder puede considerarse, en ese sentido, como un concepto metafísico. La biopolítica como disciplina tiene esa cualidad: la de confrontar directamente el poder como realidad con la vida como su objeto. Claro que por vida se ha entendido la vida no artificial, es decir, lo natural en el sentido de no pasado por la máquina o por el artificio, cualquiera que sea éste. No se ha afirmado, pues que el poder que le es propio a la biopolítica pretenda acabar con la vida en general y generar la muerte, sino más bien que pretende acabar con cualquier forma de vida que no sea procesada, controlada y organizada a partir del artificio y para ello desde luego puede llegar, si es necesario, a organizar masivamente la muerte, convirtiéndose en tanatopolítica.

En este sentido, la muerte y la producción de muerte es siempre una posibilidad y opera en el límite, una posibilidad que se puede realizar en cualquier momento y circunstancia y cuya presencia constante es necesaria, puesto que se trata de una disponibilidad constante y permanente. Pero los principales efectos de la biopolítica como modo de expresar la emergencia moderna de la inversión entre teoría y praxis y el hecho de que la acción humana omnipresente tienda a regir el universo, dependen de esa ausencia de límite. No se encuentra uno ante el bien y el mal o algo semejante, puesto que estas nociones presuponen un orden anterior al que pueden o no ajustarse las acciones humanas. Este mundo compartido no tiene orden previo, sino que es producido biopolíticamente. Por ello, Michel Foucault en su curso del Colegio de Francia de 1979 titulado *El Nacimiento de la Biopolítica* se dedicó a dar formas concretas del ejercicio biopolítico en el ámbito de la economía política y del liberalismo en sus diversas versiones. Especial consideración ha tenido la obra de Agamben, cuyo texto principal ha sido hasta hoy *Homo Sacer*, donde la biopolítica se considera a partir de una vieja distinción del derecho romano con arreglo a la cual, el llamado *Homo sacer* era aquel que no podía ser sacrificado, pero el que, en cambio, cualquiera podía dar muerte sin cometer delito. Esta es la categoría que utiliza como expresión óptima y extrema de la biopolítica. El *Homo sacer* aparece así como la otra cara del poder soberano como vida cuestionada por su poder autónomo, sometida al soberano en cualquier momento, sin formalidad alguna y en cualquier circunstancia. En este marco la

tradicional noción de soberanía como esa cualidad emanada del pueblo y capaz de legitimar el orden social se debilita hasta desaparecer, se convierte en una mera ficción que oculta el poder último arbitrario cuya materia es la vida.

Por ello, no fue extraño considerar que para expresar el sentido moderno del *Homo sacer* se recurrió a la tesis schmittianas, sobre todo porque éstas se construyen a partir de un marco que parecía olvidado y que, son embargo, es el que se ha tratado de destacar, el de la teología política. Pues, para Schmitt la política siempre es teología política entendida como la consideración del poder como el atributo divino por antonomasia, y la relación política siempre como una cuestión teológica. Por tal consideración, la omnipotencia es la cuestión decisiva en las reflexiones políticas en tanto que la gestión y configuración de esta última, tanto en lo que respecta a la noción de soberanía como a la polémica en torno a la secularización. Desde una perspectiva como esa la teología política y Dios mismo como concepto, en el contexto biopolítico, no se definen nada más que por la omnipotencia, y como tales no desaparecen allí donde la omnipotencia es pensada y opera en lo político, lo social y en lo simbólico. Así, el espacio de la omnipotencia divina se hipostasió en el universo humano, especialmente en los ambientes donde se relaciona públicamente. Por ello, la política consiste básicamente en la reflexión en torno al poder del soberano que es quien decide y que como tal tiene el derecho de incluir y excluir, de hacer vivir o dejar morir.

Independientemente del hecho nada anecdótico de que Carl Schmitt fuera teórico del Tercer Reich, lo importante es que sus análisis tan críticos con el liberalismo, vienen a poner encima de la mesa el núcleo de la modernidad política espacial: el poder soberano. Pues, el liberalismo trata de ocultar el verdadero problema y éste no es otro que el del poder soberano, la capacidad de decisión que como tal no conoce otro límite que su propia condición de soberano. En este sentido, las tesis schmittianas tenían que tener un considerable interés para los filósofos posmodernos que han estudiado el fenómeno del poder como un estudio de la modernidad, como es el caso de Foucault, las aproximaciones de Antonio Negri, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy, Etienne Balibar, Jacques Ranciere, entre otros consideran que la biopolítica no es un producto del nazismo, sino que el

nazismo, en términos generales, es un producto paroxístico y degenerado de una determinada forma de biopolítica. En este mismo rubro, a lo largo de la investigación se ha considerado que la formación de los espacios públicos modernos se han configurado en maneras privilegiadas de limitar la acción humana, contraponiéndose a la limitación jurídica y externa constituida por los teóricos juristas, la emergencia de los ámbitos públicos en clave de política mercantil. El liberalismo surge entonces como una contraposición a la Razón de Estado en la medida en que permite articular una crítica a los ámbitos de aparición y de poder desde un criterio estrictamente económico. Por tanto, el liberalismo como el juridicismo en cuanto límite del Estado, lo son a su vez de un Estado que no es ya el de la teoría política premoderna, en la que el propio Estado estaba sometido a determinados fines y el soberano tenía determinadas funciones. Lo propio de las leyes modernas, del liberalismo y del mercado es que el concepto de soberanía al que se enfrentan aparentemente no posee ya esos límites ni esos condicionamientos, razón por la cual se sienten obligados a limitarle. No es casual el hecho de que el liberalismo surja como una defensa de las libertades frente al poder del Estado. Por lo que los espacios construidos desde el liberalismo son resultado de las libertades producidas por los distintos dispositivos del Estado y no puede ser de otro modo porque la autoafirmación, la autonomía, el autogobierno y todas las demás categorías típicamente asociadas a la modernidad política tienen que ver con la liberación respecto del viejo Estado y de su orden. La libertad en este sentido es la premisa misma del nuevo orden, de la emergencia de lo moderno. Pero esa libertad, convertida a su vez en fundamento verdadero y en legitimación, es para el liberalismo primordialmente libertad económica en la medida en que todas las demás derivan de ella o se subordinan a ella o la sirven.

En sí mismas, con modulaciones y matices, libertades económicas han existido siempre. Pero esta liberación de los espacios públicos es de otra índole, y es en ella y sólo en ella donde resulta posible encontrar la raíz de lo biopolítico. Su objeto de análisis privilegiado no se encuentra sólo en el ámbito de los textos jurídicos o económicos, sino sobre todo en la filosofía que subyace al liberalismo en sus distintas versiones, pero

también a lo que pasa por ser una alternativa a éste y al fondo común: el utilitarismo⁵⁹⁹. Una coincidencia que no es paradójica, por el contrario muestra una gran coherencia y la verdadera cara del utilitarismo en el punto donde se unen la metafísica cartesiana, el empirismo inglés y la salvaje especulación idealista, un punto que se puede considerar como el centro de la ontología política de occidente, centro ausente del espacio público moderno.

Es ahí donde se encuentra depositada la soberanía, la soberanía propiamente dicha, no la ficción de soberanía edulcorada mediante la metáfora del pueblo, de la raza, o del destino o cualquier otra. Estas puede ser útiles para disfrazar el propio deseo de omnipotencia frente a terceros, para lograr adhesiones que permitan alimentar la propia y acercarse a su imposible realización. En el espacio público moderno el sujeto y los sujetos empíricos, ya sean partidos, facciones, grupos o individuos, que quieran ocupar, espacialmente, el lugar del poder tienen que captar el deseo de omnipotencia, expresarlo, recogerlo, darle forma, hacer ver que le dan satisfacción. Si la comunicación básica del poder se dirige hacia el ámbito del deseo, y si éste o deja de fluir en el foro interno, es la conquista del foro interno la que permite acaparar voluntades. La diferencia entre lo que llama orden totalitario y un sistema de democrático está precisamente en que el mecanismo mediante el que se pone en ejercicio la omnipotencia es distinto, pero la tendencia es la misma y el principio de soberanía latente es el mismo. Es el principio expresado por Schmitt, cuya matriz es biopolítica en el sentido de que no podrá ceder ante ningún límite interno, por tanto ni siquiera ante la vida, y deberá subsumir en el las vidas, convirtiéndose así inevitablemente en biopolítica. Foucault lo estudió desde el punto de vista del liberalismo y de las democracias, como Wolin al hablar de totalitarismo invertido⁶⁰⁰, a

⁵⁹⁹ La descripción habitual del utilitarismo es la que suele acudir al problema de la agregación de preferencias en términos de utilidad y se suele resumir en la idea de una doctrina ética en la que lo bueno es lo que resulta útil para la mayoría de las personas; es una suerte de eudaimonismo. En la configuración kantiana eso tiene que ver con la idea básica de que el principio y criterio que guía las acciones es la propia satisfacción, el propio interés, el amor propio en ese sentido. Es el tipo de acción que Weber llamó acción racional, o acción con arreglo a fines, que la escuela de Frankfurt llamó racionalidad instrumental, que la moderna metodología de las ciencias sociales y de la economía configuran en términos de individualismo metodológico.

⁶⁰⁰ WOLIN, S. S., *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 199. En esta obra, Wolin hace referencia a la dimensión económica del ejercicio del poder político, a la manera en cómo son las corporaciones y sus criterios las que determinan el orden político, criterios que se basan precisamente en la idea de la competencia y el crecimiento incesante.

diferencia de Agamben y Esposito, que lo han tratado de ejemplificar sobre todo en los llamados fenómenos totalitarios. Aún sin entrar en la distinción de tales enfoques, nada desdeñables, se ha dado el aspecto decisivo del carácter biopolítico de la formación de la publicidad moderna, que aún resuena en nuestros días.

Las tesis de Foucault donde el utilitarismo es, en última instancia, el fundamento del nuevo modo de gubernamentalidad que presenta una doble cara, pues, por un lado, aparece como un límite al poder y una defensa de los derechos individuales, pero por otro es precisamente un suprapoder, el poder que determina los criterios de gubernamentalidad. Es ahí donde realmente está alojada la omnipresencia y no tanto en las formas concretas del ejercer el poder. Lo que se considera libertad de los individuos tiene que ver sobre todo con una concepción de su principio del propio interés. Y es este principio, más allá de las leyes o constituciones, el que se considera como principio biopolítico en cuanto la nueva forma de gubernamentalidad representada por la existencia de un metapoder que es la medida de los poderes y que condensa la esencia de lo político. Así, los espacios públicos afirman la libertad de los individuos en tanto una dimensión del biopoder puesto que están vinculados con la existencia de los deberes y obligaciones frente a terceros, y que cada derecho está determinado por un límite respecto de los demás. Pero esta configuración surge precisamente como expresión de un límite frente al poder del Estado y, como se ha señalado a lo largo de la investigación, es una de las fuentes de la gubernamentalidad. Lo relevante es que la biopolítica se basa precisamente en abandonar esa posibilidad de limitar el poder para sustituirla por la otra, la del utilitarismo.

Los totalitarismos prescinden directamente de esos límites apelando a nociones como la de raza, etnia, el bien o cualquier otra cosa y afirman el biopoder de manera desnuda. Pero el utilitarismo, como doctrina subyacente a la economía política, lo hace apelando a la libertad de los individuos, entendiendo por ésta la posibilidad misma de criticar al Estado, de corregirlo, de encauzarlo. Es decir, que el utilitarismo en este sentido consigue que la coacción y el ejercicio del poder, del metapoder, del biopoder, aparezca como expresión de libertad, de crítica al estatismo y al intervencionismo. Desde este punto de vista, es un poder superior, más sutil, más inatacable, aunque requiere también

mecanismos mucho más sofisticados que la mera fuerza o la simple coacción propia de los estatismos. Necesita argumentar mediante esa razón esclava de las pasiones, requiere estadísticas, encuestas, afirmaciones científicas que legitimen y justifiquen las decisiones.

Lo anterior no significa que las decisiones dejen de ser arbitrarias, tanto como las de un poder totalitario, sino sólo que ha de presentarlas de un modo determinado, que la arbitrariedad ha de adoptar determinadas formas en su expresión, pero no en su constitución. Y en esto tampoco se distingue, al menos formalmente, de los regímenes totalitarios, porque después de todo también la raza o la teoría del espacio vital son formas externas que dan ropaje a la arbitrariedad. Sin embargo, el utilitarismo tiene una ventaja: las formas en que organiza su arbitrariedad se pueden expresar mejor en números, en abstracciones; es decir, no necesariamente requieren de identificaciones emocionales limitadas a determinadas condiciones de tiempo o espacio, como son la raza, la historia o tantas otras. En eso es un poder infinitamente superior porque puede extenderse y encontrar adherencias sin límites, al único precio de debilitar las culturas, es decir, las limitaciones espacio-temporales. El biopoder se encuentra ahí, anclado en el espacio como su verdadero medio. Por ello, en los espacios públicos aparece la biopolítica como un corolario de la modernidad cuando los distintos velos que han ocultado su rostro han caído y aparece de frente con la omnipotencia como su principio y con el límite como su fundamento. Por ello, el biopoder apunta a una serie de manifestaciones que, latentes en su propia definición moderna, sólo han salido a la luz cuando la cuestión del poder se ha revelado en toda su magnitud gracias a la tecnología y a la masificación de las formas de vida propias del capitalismo avanzado. El poder deja de ser una institución visible e inidentificable, deja de adoptar la forma de sujeto sin más, para convertirse en un tejido que genera ficciones, que establece espacios, que coloniza y constituye las conciencias y que en principio no conoce límite.

Por lo anterior, considerar que los espacios públicos son producidos en clave biopolítica es hacer visible que el objeto último del poder es la vida misma en su sentido biológico, ya que se ejerce en la población, en la salud, los hábitos, y todas esas dimensiones que forman hoy por hoy el *corpus* biopolítico. Un abordaje biopolítico de los

espacios públicos mostró, desde luego, el seguimiento sin fin de normas aprobadas por todo tipo de gobiernos que buscan regular las acciones que integran toda la vida cotidiana. Y en ella se podría incluir esa peculiar transformación de la idea de virtud, que se expresa en las técnicas para mantenerse sano, sea en la proliferación hasta el hastío de la cultura de lo *light*, en la vida de gimnasio y en el culto a las dietas, fenómenos todos ellos que en el fondo dependen del exceso y del deseo sin límite y que, en esa medida, presentan sólo un simulacro de los límites o de las viejas virtudes. El prototipo del humano saludable y austero posmoderno es un oxímoron: todos los límites que se impone dependen del exceso en el que vive y para cuya inexorable perpetuación se limita.

A decir de Foucault, todas esas normas y expresiones no dejan de ser externas y actuar sobre los cuerpos en forma de prohibiciones y recomendaciones o de hábitos inducidos. Pero, el núcleo duro del ejercicio del biopoder es el afecto. Ciertamente durante siglos el mundo afectivo y el mundo del poder no se relacionaron estrechamente, más allá del temor que infundía o el respeto que cultivaba mediante los signos externos de los que hacía ostentación. El mundo del poder, como espacio público, constituía una especie de segunda realidad que debía coordinarse con la primera e íntima vinculada a la vida afectiva, de ahí que el poder no se ocupara de él directamente. Lo público y lo privado tendían a coordinarse, pero no se pensaba que el universo público pudiera o debería interferir en la vida afectiva, aunque lo hiciera siempre de manera indirecta en la medida en que el poder determinaba acontecimientos que, como cualquier otra realidad, generaba afectos, especialmente: temor y esperanza. En el mundo moderno, la misma idea de democracia, establecen mecanismos de legitimación que obligan a hacer residir en el individuo la fuente misma de legitimidad del poder. El poder es el resultado del deseo individual, el poder emana de la interioridad del sujeto y es construido al servicio del deseo. Simultáneamente, a medida que el sistema representativo hace depender los mecanismos de poder de la necesidad de recibir los votos de los individuos, es decir, a medida que descansa en la necesidad de obtener votos de modo masivo, de convencer y deducir, en esa medida el interior de los procesos mentales cobra una considerable importancia. Por lo demás, el mundo moderno es el mundo del nacimiento de las ideologías, de sistemas de creencias dirigidos a reemplazar a la religión o las religiones y, en las que el tránsito de lo público a

lo privado está ya dado, en tanto que, por un lado, las ideologías son construcciones relacionadas con lo público y con la adquisición del poder y, por otro, reemplazan tendencialmente a las religiones y lo hacen en el espacio de las esferas íntimas, posibilitando así una fusión inicial de lo público y lo privado.

Todo el aparato del poder es una construcción de esa segunda realidad superpuesta a la del individuo y se puede decir que las ideologías nacen acompañando a esa segunda realidad, como representación que, a diferencia de las religiones, pretende explícitamente disputar el poder. A medida que el transcurso del tiempo ha enfatizado la dimensión interior del sujeto, ese juego de una segunda realidad ha ido tomando una importancia decisiva, especialmente una vez que las religiones cedieron paso a las ideologías políticas y éstas comenzaron a ocupar los espacios interiores⁶⁰¹. A medida que avanza la secularización se inicia un lento proceso de vaciamiento respecto de esa creencia compartía. Ese proceso de vaciamiento corrió paralelo a la emergencia de las ideologías que como tales nacían con voluntad de alcanzar el poder, pero que se encontraban con que tenían que ocupar para ello el espacio dejado por la creencia religiosa. En otras palabras, para que el poder abrazara la vida interior de los sujetos el gobierno incorporó las estrategias para que no se opusiera resistencia a su ejercicio, ahora es el discurso requerido por el poder el que inevitablemente ha de actuar sobre la vida emocional de los individuos, en la medida en que su éxito depende en la capacidad de implantarse mediante un sistema emocional.

En última instancia, la producción de una biopolítica de los espacios públicos pretende dar cuenta de la estructura de la subjetividad de los individuos en el modo de

⁶⁰¹ En este sentido, el análisis de Francis Bacon en torno a la teoría de los *ídola* es ya un discurso en torno a las ideologías. La religión es sólo una clase más del error, una clase de *ídola*. Pero conviene recordar que la idea de idolatría en la tradición cristiana no deja de ser una aproximación crítica y defensiva frente a cualquier interpretación que determine apartarse del monoteísmo. Indirectamente cabe incluir que en la teoría de los ídolos de Bacon se está operando ya una nueva defensa de un nuevo monoteísmo, en el que se rechaza cualquier creencia basada en ellos, frente a la creencia que se podría llamar justificada, que sería la que establece la ecuación entre saber y poder. Ese cruce frente a las viejas creencias basadas en representaciones religiosas es justamente el que marca la emergencia del moderno concepto de ideología. Esa ecuación podría resumirse en los siguientes términos: la verdad y el poder son dos caras de una misma moneda, todo lo que se aparta de la verdad se aparta del poder y, por tanto, es preciso eliminar el error, en todas sus formas, una de las cuales es obviamente la religión. Cfr. SERRANO, Vicente, *La herida de Spinoza: felicidad y política en la vida posmoderna*, Anagrama, Barcelona, 2011, pp. 148-149.

relación iniciada en la modernidad, donde se establece la publicidad como el ámbito privilegiado del ejercicio de la ciudadanía y del encuentro interhumano; lo que permite explicar la relación mantenida por los individuos con sus condiciones de existencia a nivel de experiencia. Se consolidan como una suerte de aparatos ideológicos, cuyo significado social remite inevitablemente al discurso de Althusser, pero aquí se remitió a una forma en que se comprenden los espacios públicos, pues éstos ponen en relación abierta a los diversos agentes en prácticas sociales específicas, hombres y mujeres que producen de manera diversificada y actúan en una sociedad bajo condiciones específicas, con las estructuras de la publicidad y los procesos por ella exigidos. Así, los espacios públicos son una esfera que posee su lógica y rigor propios, de representaciones dotados de una existencia y de una función dentro de una sociedad específica. Así, la función de los espacios públicos modernos será la de cohesionar y organizar a los individuos, grupos y clases en la sociedad política, así como la de administrar su potencial productivo en tanto población.

En estos espacios públicos los individuos adquieren una comprensión dislocada de sus condiciones de existencia y de las relaciones sociales que les vinculan a su sociedad y a los demás sujetos a través de una espacialización heterogénea, dinámica, de tal suerte que la esfera política se conforme un modo de producción de la subjetividad y que, por la misma visibilidad y accesibilidad de su estructura ontológica hace más nítidas las relaciones de poder que se establecen en su producción. En los espacios públicos se promueven códigos o normas morales, ejercicio público de los valores y actitudes que se estructuran en el marco de sus acciones públicas, así se estructura la conciencia de los sujetos como elemento fundamental de la regulación política, capaz de hacer asumir mediante su propia práctica a los individuos su posición y función en el orden político vigente.

Sin esta función de los espacios públicos las relaciones políticas no podrían sustentarse, pues desde ellos se obtiene una representación de su relación imaginaria con las condiciones de su existencia, preformando sus vivencias inmediatas, mediada por la concepción pública, compartida por su entorno y los demás sujetos. Esta relación es necesariamente imaginaria porque los sujetos, debido a la complejidad de la sociedad y la

existencia en los espacios públicos, no pueden comprenderse nítidamente las relaciones de poder que los circunscriben a la manera de aparecer, deviniendo en una conciencia limitada y se conducen en la sociedad más a partir de afectos y discursos establecidos que de causas. La opacidad de los vectores constitutivos de los espacios públicos hace que todo sujeto necesite un relato que aluda y genere una cartografía política que otorgue sentido a sus acciones y le permite comprender y comprenderse en las relaciones que mantiene, aunque dicha comprensión sea producida por los mismos vectores espaciales y discursivos. Así, los espacios públicos entregan a la subjetividad una representación que alude a los imaginarios fantasmales sugeridos por las sociedades de control, la gubernamentalidad y las tecnologías de mediación que separan del acontecimiento de lo real⁶⁰². Y sin embargo, para el sujeto que vive sus relaciones entre esta publicidad y visibilidad, estas representaciones se muestran como ciertas, como acontecimientos fundamentales que orientan radical y constitutivamente sus vivencias. Además, sus relaciones políticas aparecen ante su conciencia en tanto verdaderas en tanto que los objetos son siempre adecuados y su problemática es ajena o se desplaza con cautela y facilidad. Así, el individuo se encuentra en medio de un campo de prácticas a través de las cuales asume un sistema de valores que reproduce las formas de aparición público-política, estas constituyen su mundo de vida y le dan acceso al acontecimiento político. Por ello, el individuo se reconoce entre los contenidos del sistema de representación en el que participa como evidencias de algo dado. Lo anterior, implica a los sujetos mediante una relación de identidad con los valores o normas practicados por ellos, y cuando éstos sean puestos de relieve, mediante un conflicto o una exigencia completamente otra, externa, anormal, no podrán sino sentirse interpelados, actuando en consecuencia, tal y como se espera de ellos según los dispositivos de producción de la subjetividad biopolítica y su manera de incorporarlos en su diversidad existencial, es decir, a través de la forma particular en la que viven sus relaciones espaciales.

⁶⁰² De este modo, las plagas de cadáveres andantes de la ficción sirven como metáfora para entender la complejidad de la sociedad moderna que se desplaza serpenteante hasta la posmodernidad. Si Blanchot definía a la muerte como aquello que no se localiza en el acontecimiento, las poblaciones que deambulan transparentes y nítidos por los espacios públicos modernos viven esa prolongación. Esta publicidad masiva constituye una crítica a las sociedades modernas y, con ella, a las actuales. Cfr. FERNÁNDEZ GONZALO, Jorge, *Filosofía zombi*, Anagrama, Barcelona, 2011, 213 pp.

El espacio público moderno es un dispositivo que orienta las acciones de los individuos, genera su ligazón a determinadas condiciones de existencia y perfecciona tanto la docilidad y utilidad como una mejora constante de los dispositivos a su disposición. Esos espacios anatomobiopolíticos construyen y ejercen un poder positivo sobre la subjetividad y corporalidad, dotando de una autonomía que permite conducirse políticamente mediante sistemas de actos que puedan ser integrados en el sistema político relacional y que mantengan las funciones que establezcan, reproduzcan y perfeccionen el poder sobre la vida.

En este contexto, los análisis sobre la formación biopolítica del espacio público moderno devinieron en un dispositivo de biopoder que exige una crítica de los sistemas de normalización que la modernidad ilustrada ha puesto en juego. Desde la tecnología disciplinaria hasta el diseño de los mecanismos de gobierno de la población, se ha expuesto el dominio de las fuerzas coercitivas de la modernidad sobre cualquier afán emancipatorio. De este modo se describieron no sólo el pasado político más reciente, sino que se establecen las bases para la detección de las lógicas que hacen del espacio público un ámbito problemático y peligroso. Esto último representa la escena final de lo que hasta aquí se ha expuesto.

La gran idea revolucionaria de la modernidad no es más que el mismo espacio público: tal idea se encontraría finalmente más allá de las complicaciones entre vida y espacio y, entre espacio y poder. El hecho de que no existan ideas políticas sin un espacio al cual sean referibles, ni espacios ni principios espaciales a los que no correspondan ideas políticas, es la definición más rigurosa del biopoder. Pues si éste detenta la vida misma, entonces detenta todos los posibles conceptos espaciales. Pero para una historia de los espacios que sea al mismo tiempo historia de los poderes, a decir de Foucault, también la vida es siempre algo histórico. Después del recorrido bibliográfico, reflexivo y especulativo, quedan algunas palabras que sólo ahora comienzan a ser legibles.

La *πολις* es el sitio esencial del hombre histórico [...] Toda *πολιτεία*, todo lo que es *político*, es siempre y sobre todo la consecuencia esencial de la *πολις*, es decir, de la *πολιτεία*. La esencia de la *πολις*, de la *πολιτεία*, no es ella misma

determinada o incluso sólo determinable en términos políticos. La *πολις* es tan poco algo *político*, como el espacio mismo es algo espacial⁶⁰³.

La interpretación de este pasaje, donde la aparición de la *πολις* comporta la desaparición de la policía, donde todo vínculo de seguridad debe ser rescindido, no puede ser sólo retórica. Sin embargo, la esfera de lo político está determinada, en última instancia, por la posibilidad real de un enemigo, las concepciones y las teorías políticas no pueden ser fácilmente como punto de partida un optimismo antropológico. De hacerlo, esta también eliminaría, junto a la posibilidad del enemigo, toda consecuencia específicamente política. Una de las alternativas que permite considerar una antropología política desde un umbral epistemológico es la que Schmitt proyecta y retoma en su pesimismo antropológico. Pues su consideración del espacio considerado como el ámbito de relación entre el amigo y el enemigo, se revela como propiamente política, a través de la proyección del enemigo, la autoafirmación del amigo.

Sólo así se cumple también, el necesario salto de calidad, o reforzamiento intensivo, ya que desde el estado de naturaleza de la antropología hobbesiana, en la que cada uno es enemigo de alguna otra persona, sólo ahora —es decir, en la comparación con la verdadera polarización en agrupaciones amigo/enemigo. Cada enemigo de otro en efecto tiene en común con los otros el hecho de no ser amigo de ellos, y aquí ya se define una línea de amistad política, paradójica y primaria, que reúne a los enemigos separándolos de quien no compartiría esa oposición a los otros, la cual, por sí sola, puede fundar un vínculo político⁶⁰⁴.

La amistad se realiza a partir del encuentro y en nombre de la enemistad natural hobbesiana, misma que funda la amistad política, mejor aún, se transforma de manera subrepticia en ella. Una inseguridad fundamental queda entonces activa en el seno de la línea pacificada de la amistad en este desarrollo, alcanza una nueva definición. Ahora antropológico es en efecto el perfecto lazo entre político y espacial. Antropológica es ahora aquella clausura hermética que elimina toda posibilidad de fuga, no sólo en determinadas situaciones límite en las que el ser humano se puede encontrar, sino precisamente como apertura constitutiva al riesgo o relación positiva con el peligro, en el sujeto mismo. Pues el ser humano oscila constantemente en su indeterminación entre el ambiente familiar y seguro, y el mundo desconocido, enemigo y extraño; este hombre es el que conquista desde

⁶⁰³ HEIDEGGER, Martin, *El Parménides*, Akal, Madrid, 2005, p. 332.

⁶⁰⁴ CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, *op. cit.*, p. 287.

su ambiente seguro, el mundo inhóspito, exponiéndose siempre sin cesar en ella. Así, sólo en la disposición de morir todo concepto espacial deviene político, y sólo la vida como exposición a la muerte es política, es decir, espacial. El espacio vital, la intensidad política, aparece sólo en el trasfondo de muerte, y de toda idea político-espacial es biotanatopolítica.

Puesto que [el biopoder] pretende proteger un ámbito que por definición permanece inaferrable, extenderse sobre la vida, pero la “vida misma” es una apariencia: así, debe aislar su imposibilidad, separando una no-vida de la vida, una no-seguridad de la seguridad, a una multitud del pueblo y, antes aún, a una multitud en la multitud y a una vida en la vida⁶⁰⁵.

El poder espectral del espacio público moderno que se esparce como fantasma por doquier es el dispositivo biopolítico en el que uno se encuentra inscrito, en razón de lo que no es increíble en él y, al cual, con las libertades que se dan como seguras, se permanece sometido en nombre de una fundamental violencia, así el punto límite del *Leviatán* resulta ser una situación normal en la que se vislumbra al enemigo en el amigo, percibe toda su riqueza de la sociedad feliz, la amenaza extrema en la seguridad de la vida misma y es, custodiada en todo acto, la posibilidad de evasión o defección absoluta. Precisamente esa apertura del espacio encierra la *πολις*. Pero la *πολις* también es aquello respecto de lo cual no puede sentirse nostalgia alguna. El espacio se realiza de manera inmediata, en la misma acción radical, cuyas consecuencias no serán determinables políticamente⁶⁰⁶.

Esta situación ha exigido una crítica de lo que aparece en los espacios públicos y en la manera en que lo hace, al modo de un análisis histórico de los límites que se han establecido y un examen de su franqueamiento posible. La ironía de considerarse a uno mismo como objeto de una elaboración compleja y ardua, como invento complejo que se ha de realizar. Una suerte de experimento con uno mismo desde su propia situación espacial que permita establecer las zonas y las formas en la que el cambio es posible y deseable, a modo de una respuesta provisional ante lo intolerable de la situación actual, “un intento de dar cuerpo a una acción que, en el trabajo con los límites y con la experimentación,

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 291.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 292.

determina modos de ser humano a los que cabe oponerse y otros a los que conviene fortalecer”⁶⁰⁷.

Ante la posibilidad de estar sujetos a los escenarios públicos políticos, lugar de las tecnologías del gobierno y de las prácticas sociales de sujeción individual, cómo no ser gobernados de ese modo por tal publicidad, en nombre de tales principios, con mira a sus objetivos y por medio de sus estrategias y procedimientos; “no así, no para eso, no por ellos”⁶⁰⁸. Mientras que la biopolítica de los espacios públicos conduce a prácticas sociales de sujeción de los individuos por mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad, el esfuerzo estará orientado por interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder, y al poder sobre sus discursos de verdad.

Una suerte de indocilidad ante un Estado que tutela, que se impone autoritariamente para reducir su impertinencia y ampliar el orden, permite dilucidar el intercambio entre las fuerzas creativas y las fuerzas normalizadoras de la modernidad, que desenmascara a toda utopía como preámbulo de terror, y refuerza esta impresión aún más decididamente a través de una hiperracionalización que permita comprender los procesos racionales donde aparentemente no los hay. Más allá de la apropiación política de la subjetividad se encuentra ese espacio difícil y de máxima tensión en el que el sujeto se proyecta en su paradójica experiencia existencial como una forma de lucha y una vida en resistencia.

⁶⁰⁷ DREYFUS, Hubert, *et al.*, “¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de “Que es el Iluminismo, p. 129, en Rodrigo Castro Orellana, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, *op. cit.*, p. 295.

⁶⁰⁸ FOUCAULT, Michel, “Crítica y *Aufklärung*”, *op. cit.*, p. 3.

BIBLIOGRAFÍA

- ABEL, T., "The operation called verstehen" en *The American journal of sociology*, Núm. 54, 1948.
- ABRAHAM, Tomás (pres.), *El último Foucault*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003.
- ABRIL, Ernesto, *Las limitaciones del soberano*, Fontamara, México, 1998.
- ADORNO, Th. W., et. al., *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2011.
- ADORNO, Th., W., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- AGAMBEN, Giorgio, *El reino y la gloria: una genealogía de la economía y del gobierno*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio, *Estado de exclusión: Homo sacer II, I*, Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, España, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer II. Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto: el hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio, *Signata rerum*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009.
- ALMOND, G., P., et. al., *the civic culture: political attitudes and democracy in five nations*, Princeton University Press, Princeton, 1963.
- ALTINI, Carlo, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, El Cuenco de la Plata, Col. Ensayos, Serie: Estudios Filosóficos, Buenos Aires, 2005.
- AMENGUAL, Gabriel, et. al., *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Trotta, 2008.

- ANDERSON, Perry, “El Estado absolutista en Occidente” en *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México, 1980.
- ARENDT, Hannah, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.
- ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novalés, Paidós, Col. Surcos #15, Barcelona, 2005.
- ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, Col. Básica, Paidós, Barcelona, 2002.
- ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004⁴.
- ARIÉS, Philippe, *et. al.* (dir.), *Historia de la vida privada, vol. I: Del imperio romano al año mil*, Madrid, Taurus, 1991.
- ARRIBAS, Sonia, *et al.*, (coords.) *Hacer vivir, dejar vivir: biopolítica y capitalismo*, CSIC/Catarata, Madrid, 2010.
- ATTILI, Antonella, *Artificium: categorías de la política moderna*, Ediciones Coyoacán, Col. Filosofía y Cultura Contemporánea, México, 2009.
- ÁVILA-FUENMAYOR, Francisco, “El concepto de poder en Michel Foucault”, en *A parte rei*, Núm. 53, septiembre, 2007.
- BALIBAR, Ettiene, *et al.*, *Michel Foucault: filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- BAUMAN, Zygmund, *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- BAUMAN, Zygmund, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt, *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 218 pp.
- BAUMAN, Zygmunt, *La globalización: consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 2006.
- BELL, Daniel, *et. al.*, *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte schriften*, T. IV, I, Surkhamp Verlag, Francfort , 1991.
- BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Andrés E. Weikert, Itaca, México, 2003.

- BENJAMIN, Walter, *Obras Completas, Libro II/Vol. 1*, Abada, Madrid, 2007.
- BENJAMIN, Walter, *Obras Completas, Libro II/Vol. 1*, Abada, Madrid, 2007
- BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1991.
- BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Col. Contrahistorias, Clío, México, 2005.
- BENTHAM, Jeremy, *El panóptico*, La Piqueta, Madrid, 1989.
- BERMAN, H., *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- BERNSTEIN, R., *The restructuring of social and political theory*, Blackwell, Oxford, 1976.
- BENTHAM, Jeremy, *An introduction to the principles of morals and legislation, s. d.*
- BLANCHOT, Maurice, *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.
- BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault: tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 1988.
- BLANCO, D., et. al., (Eds.), *Discurso y realidad: en debate con K. O. Apel*, Trotta, Madrid, 1994.
- BODEI, Remo, *Destinos personales: la era de la colonización de las conciencias*, El Cuenco de la Plata, Col. Ensayos, Serie: Estudios Filosóficos, Buenos Aires, 2006.
- BODIN, Jean, *Los seis libros de la república*, Tecnos, Madrid, 2006.
- CANO, Germán, *Nietzsche y Foucault: la exploración genealógica como condición de posibilidad de Nueva Historia*”, en *Revista de Filosofía Anábis*, Año III, # 4, 1996.
- CARLYLE, A. J., *La libertad política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- CASIANO, *Colaciones*, Madrid, Rialp, 1998.
- CASIANO, *Instituciones cenobíticas*, Madrid, Rialp, 1957.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Memoria para optar al grado de doctor, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- CASTRO, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault*, UN, Buenos Aires, 2004
- CAVALLETTI, Andrea, *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2010.

- CHAKRABARTY, Dipésh, *Al margen de Europa*, Tusquets, Barcelona, 2008.
- COMESAÑA SANTALICES, Gloria, *Consideraciones críticas en torno al concepto de "labor" en Hannah Arendt*, en *Revista de Filosofía*, Vol. 12, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad de Zulia, Maracaibo, 1995.
- COUZENS, David (Comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- DAHL, R., *Modern political analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963.
- DALLMAYR, F., y McCarthy, T., (Eds.) *Understanding and social inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.
- DE LA GARZA, María Teresa, "Tiempo y memoria en Walter Benjamin" en Dominik Finkelde, *et. al.*, (Coords.) *Topografías de la modernidad: el pensamiento de Walter Benjamin*, UNAM/Universidad Iberoamericana/Göethe Institut Mexiko, México, 2007.
- DE OTO, Alejandro, *et. al.*, "Biopolítica y colonialidad: una lectura crítica de *Homo sacer*" en *Tabula Rasa*, No. 12, enero-junio 2010, Colombia.
- DEAN, M., *Governmentality: power and rule in the modern society*, Sage Pub, Londres, 1999.
- DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999.
- DELEUZE, Gilles, *Conversaciones 1975-1999*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- DELEUZE, Gilles, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- DELLA MIRÁNDOLA, Pico, *De la dignidad del hombre*, Editorial Nacional, Madrid, 1984.
- DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente: (siglos XIV-XVIII) una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2002.
- DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- DEWEY, John, *La opinión pública y sus problemas*, Morata Ediciones, España, 2004.
- DONÁ, Massimo, "Immunity and negation on posible developments of the theses outlined in Robertos Esposito's *inmunitas*" en *Diacritics*, Summer, Núm. 36, 2006.
- DONZELOT, Jacques, *La policía de la familia*, Valencia, Pre-Textos, 1990.
- DOTTI, Jorge, *Del renacimiento a la Ilustración*, T. I., Trotta, Madrid, 1994.

DREYFUS, Hubert *et. al.*, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

DUSSEL, Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, E., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

DUSSEL, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.

EASTON, D., *A framework for political analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1965.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.

ESPOSITO, Roberto, *Bios, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Col. Mutaciones, Buenos Aires, 2006.

ESPOSITO, Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

ESPOSITO, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Barcelona, 2009.

ESPOSITO, Roberto, *Inmunitas: protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

ESPOSITO, Roberto, *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

ESPOSITO, Roberto, “Esposito’s inmunitas” en *Diacritics*, Summer, Núm. 36, 2006.

ETTIENE, Balibar, *et. al.*, *Michel Foucault: filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999.

EULAU, H., *The behavioral persuasion in politics*, Random House, New York, 1963.

FANON, Franz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

FEBVRE, L., *et. al.*, *Civilization: le mot et l’idée*, Centre International de Synthèse, 1930.

FERNÁNDEZ GONZALO, Jorge, *Filosofía zombi*, Anagrama, Barcelona, 2011.

FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías: la ley del más débil*, Trotta, Madrid, 2002.

FERRAJOLI, Luigi, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2001.

FERRY, Luc, *et. al.*, *El nuevo espacio público*, Gedisa, Barcelona, 1998.

- FERRY, Luc, *et. al.*, *Le pensée 68*, Gallimard, Paris, 1985.
- FINKELDE, Dominik, *et. al.*, (Coords.) *Topografías de la modernidad: el pensamiento de Walter Benjamin*, UNAM/Universidad Iberoamericana/G ethe Institut Mexiko, México, 2007.
- FIORAVANTI, Maurizio, *Constitución: de la antigüedad a nuestros días*, Trotta, Madrid, 2001.
- FOUCAULT, Michel, *Hay que defender la sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Argentina, 2008.
- FOUCAULT, Michel, “Crítica y aufkl rung”, en *Revista de Filosofía Universidad de los Andes*, #8, 1995.
- FOUCAULT, Michel, “El nacimiento de la biopolítica”, en *Archipiélago*, Núm. 30.
- FOUCAULT, Michel, “Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Vol. I, Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel, “Medecins, juges et sorciers au XVIII siècles”, *Medicine de France*, No. 200, 1969.
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000.
- FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Trad. Francisca Perujo, Siglo XXI, México, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999
- FOUCAULT, Michel, *El sujeto y el poder*, Ed. Carpe Diem, Bogotá, 1991.
- FOUCAULT, Michel, *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales, Vol. I*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, 1981.
- FOUCAULT, Michel, *Estética,  tica y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo*, Altamira, Col. Caronte/Ensayos, Argentina, 1996.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, T. I, , Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, México, 2006.

- FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, T. II, Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, México, 2007.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, France, Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Argentina, Gedisa, 2008.
- FOUCAULT, Michel, *La vida de los hombres infames*, Argentina, Editorial Altamira, 1996.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.
- FOUCAULT, Michel, *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007.
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche: la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- FOUCAULT, Michel, *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Trad. Mercedes Allende Salazar, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Col. Pensamiento Contemporáneo #7, Buenos Aires, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Col. Nueva Criminología y Derecho, Siglo XXI, México, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano*, Barcelona, Tusquets, 2001.
- FRASER, Nancy, "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy" en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*, MIT Press, Cambridge, 1992.
- FRASER, Nancy, *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona, 2008.

- GABILONDO, Ángel, *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- GALINDO, Alfonso, *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- GALLARDO CABRERA, Salvador, “Michel Foucault. La mudanza de los diagramas de poder: biopolítica y biocontrol”, en *Seminario de Genómica Crítica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ponencia Pronunciada en el Marco del Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México del 25 al 29 de enero de 2010.
- GIDDENS, Anthony, *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1995
- GIORGI, Gabriel, *et. al.* (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*, Paidós, Col. Espacios del Saber # 67, México, 2007.
- GIRALDO DÍAZ, Reinaldo, “Poder y resistencia en Michel Foucault” en *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, Universidad Colegio Mayor de Cundiamarca, enero-junio, Núm. 004, Bogotá.
- GUIZOT, Françoise, *Cours d’Histoire Moderne: histoire de la civilization en France*, Vol. IV, Didier, París, 1868, citado en Robert T. Gannett Jr., “Jugar boliche en la comuna de toqueville” en *Acta republicana: política y sociedad*, Año 3, Núm. 3, 2004.
- GUIZOT, Françoise, *The history of civilization in Europe*, Penguin Classics, New York, 1997.
- GUNNELL, J. G., *Between philosophy and politics*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1986.
- HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975.
- HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1992.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1994.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, España, 2002.

- HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.
- HARDT, Michel, *et al.*, *Imperio*, Trad., Eduardo Sadier, de la Edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, 361 pp., Difusión gratuita por internet en el sitio: <http://www.chilevive.cl>
- HARDT, Michel, *et. al.*, *Imperio*, Paidós, Col. Estado y Sociedad, Buenos Aires, 2002.
- HARDT, Michel, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona, 2004.
- HARVEY, David, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007.
- HAZARD, Paul, *Crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988.
- HEGEL, W., *Filosofía del derecho*, “Tránsito de la propiedad al contrato, § 71.
- HEIDEGGER, Martin, *Ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago, 1984.
- HEIDEGGER, Martin, *El Parménides*, Akal, Madrid, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado 1933-1934*, Trad. R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Tad. Jorge Eduardo Rivera, Universitaria, Col. El saber y la cultura, Santiago de Chile, 1997.
- HELD, David, *Political theory today*, Polity, 1991.
- HELLER, Agnes, *et. al.*, *La modernidad y la liberación del cuerpo*, Trad. José Manuel Álvarez Flores, Península, Barcelona, 1995.
- HENRY, Michel, *Encarnación: una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- HILLMANN, Karl Heinz, “Estado de derecho” en *Diccionario enciclopédico de sociología*, Herder, Barcelona, 2003.
- HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, T. I, *Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Heder, Barcelona, 1994
- HIRSCHMANN, Alberto, *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- HOBBS, Thomas, *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza, Madrid, 2000.
- HOBBS, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999.

- HORCKHEIMER, Max, *et al.*, *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.
- HOROWITZ, I., (Ed.) *Historia y elementos de sociología del conocimiento*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- INNERARITY, Daniel, *El nuevo espacio público*, Espasa Calpe, Madrid, 2006.
- JAHANBEGLOO, R., *Conversations with Isaiah Berlin*, P. Halba Published, 1992.
- KANT, Emmanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1988.
- KANT, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos Madrid, 1998.
- KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004
- KARENYI, Karl, *Dionisios: raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998.
- KOFLER, Leo, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Amorrortu, Argentina, 1997.
- KOSELLECK, *Crítica y crisis: un estudio sobre la patología del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.
- KRAUS, K., “Los paralipomena” en BENJAMIN, Walter, *Gesammelte schriften*, II, 3, Surkhamp Verlag, Francfort , 1991.
- LANCEROS, Patxi, *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996.
- LANGBEIN, H., “Auschwitz: zeugnisse un berichte”, en H.G. Adler, *et. al.*, *Lingens-Reiner*, Europäische Verlag, Hamburg, 1994.
- LASCH, Christopher, *La cultura del narcisismo*, Andrés Bello, Barcelona, 2000.
- LAZZARATO, Maurizio, *Para una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.
- LE BOÉTIE, Etienne, *Ensayos sobre la servidumbre voluntaria*, Col. Escritos Políticos, Sexto Piso, 2003.
- LE GOFF, Jacques (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe prè-industrielle 11-18 siècles*, París, Mouton, 1968.
- LE GOFF, Jaques, *La bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 2003.

- LEIBNIZ, G. W., *Monadología*, Aguilar, Buenos Aires, 1968.
- LEMM, Vanessa, “El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal”, en Ignacio Mendiola Gonzalo, *Rastros y rostros de la biopolítica*, Anthropos, Col. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, Barcelona, 2009.
- LEVI, P., *Entrevistas y conversaciones*, Península, Barcelona, 1998.
- LEVI, P., *Triología de Auschwitz*, Oceano, Col. El Aleph, México, 2005.
- LÉVINAS, Emmanuel, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, en M. Beltrán, José María Mardones y Reyes Mate (Eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Rio Piedras, Barcelona, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel, *Humanismo de otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1998.
- LEWENTAL, S., “Gedenkbuch”, en *ibid. Hefte von auschwitz*, No. 1, Oswiecim, 1972.
- LIFTON, Robert, *The nazi doctors: medical killing and the psychology of genocide*, Nueva York, Basic Books, 1986.
- LÓPEZ, Cristina, “Aproximación a la cuestión del sí mismo en el pensamiento foucaultiano” en *Revista Ágora*, Vol. 17, # 1, 1998.
- LUHMANN, Niklas, *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- LUHMANN, Niklas, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Paidós, España, 1990.
- LYOTARD, Jean-Francois, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.
- MÁIZ, Ramón (Comp.), *Discurso, poder y sujeto: lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- MARCUSE, Herbert, *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1968.
- MARCUSE, Herbert, *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1968.
- MARÍN, Higinio, *La invención de lo humano: la génesis socio-histórica del individuo*, Madrid, Encuentro, 2009.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Miguel Angel, “La exclusión voluntaria”, en GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira (Coord.), *Dignidad y exclusión: retos teórico-prácticos de los derechos humanos*, Porrúa/ITESM/UNESCO, México, 2010.
- MATHIESEN, Thomas “The viewer society: Michel Foucault’s ‘panopticon’ revisited” en *Theoretical criminology*, 1997.
- MBEMBE, Achille, “Necropolitics” en *Public Culture*, 15:1, 2003.

- MENDIOLA GONZALO, Ignacio (Ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Anthropos, Barcelona, 2009.
- MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.
- MIGNOLO, Walter, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009.
- MONDOLFO, Rodolfo, “El Renacimiento en Italia” en Alejandro Rivera Ibañez, *Del renacimiento a la Ilustración*, UNAM, México, 1972.
- MOREY, Miguel, “La cuestión del método” en, Michel Foucault, *Tecnologías del Yo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- MURILLO FERROL, F., *Estudios de sociología política*, Tecnos, Madrid, 1972.
- MURILLO, Susana, *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC de la Universidad de Buenos Aires, 1996.
- NANCY, Jean-Luc, (2003): *La creación del mundo o la mundialización*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- NANCY, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001.
- NEIDHARDT, Friedhelm, *et. al.*, “The nazi party and its capital: an analysis of the NSDAP. Membership in Munich, 1925-1930 (National SocialistaGerman Workers Party)” en *American Behavioral Scientist*, June 01, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Edaf, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora: pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La ciencia jovial (La gaya ciencia)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1995
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf, 1968.
- PARDO, José Luís, “Espectros del 68: prólogo a *La Sociedad del Espectáculo*” en Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999.
- PARDO, José Luís, *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-Textos, 1992.
- PITÁGORAS, *Versos áureos*, Madrid, Magalia, 1994.

- POLENZ, Max, *Die Stoa geschichte, einer geistigen Bewegung*. Göttingen, 1948 a 1949.
- RABOTNIKOF, Nora, *En busca de un lugar común: el espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM/IIF, México, 2005.
- RANCIERE, Jaques, *El desacuerdo: política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- RANHER, Karl, *Geist in welt: zur metaphysik der endlichen erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München, 1957, p. 71. Versión española. RAHNER, Karl, *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona, 1963.
- RAWLS, J., *Una teoría de la justicia*, Trad. M. dolores González, Fondo de cultura Económica, México, 1978.
- REALE, Giovanni, *et al.*, *Historia del pensamiento filosófico y científico, T. II Del humanismo a Kant*, Herder, Barclona, 1999.
- REYES MATE, Manuel (Ed.), *La filosofía después del holocausto*, Rio Piedras, Barcelona, 2002.
- REYES MATE, Manuel, *et. Al.* (Eds.), *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Col. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, Barcelona, 2006.
- REYES MATE, Manuel, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de la historia»*, Trotta, Madrid, 2006.
- REYES MATE, Manuel, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.
- REYES MATE, Manuel, *Primo Levi: una semblanza en el XX aniversario de su desaparición*, versión electrónica.
- REYES MATE, Manuel, texto inédito presentado en el Seminario “La filosofía después del holocausto”, Madrid, Junio, 2000.
- ROBELES, José Antonio, *et al.*, “El camino de las ideas” en Ezequiel de Olaso (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración*, T. I, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Col. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, 1994.
- ROSE, Niklas, *Powers of freedom: reframing political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

- ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de la redención*, Trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *et. al.*, *Pensar la locura: ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- ROUSSEAU, J.-J., *Del contrato social: sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacob, *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid, 1985
- SALAZAR CARRIÓN, Luis, “La política es otra cosa” en *Diálogos sobre filosofía*, UNAM, México, 1995.
- SALAZAR CARRIÓN, Luis, “La política es otra cosa” en *Diálogos sobre filosofía*, UNAM, México, 1995.
- SAUQUILLO, J, “El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault”, en F. Vallespín (Ed.), *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1995.
- SAUQUILLO, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- SAUQUILLO, Julián, *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- SCHMIT, Karl, “El concepto de política” en *Estudios políticos*, Doncel, Madrid, 1975.
- SCHMITT, Carl , *El problema de la soberanía como problema de la forma jurídica de la decisión*, Comares, Granada, 2004.
- SCHMITT, Carl, “Teología política” en: *Estudios Políticos*, Trad. F. J. Conde, Cultura Española, 1941.
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2009.
- SCHMITT, Carl, *El problema de la soberanía como problema de la forma jurídica de la decisión*, Comares, Granada, 2004.
- SCHMITT, Carl, *Estudios Políticos*, Cultura Española, Madrid, 1941.
- SCHMITT, Carl, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009.
- SCHMITT, Carl, *Teoría de la constitución*, Editora Nacional, México, 1952.
- SCHUMPETER, J. A. *Historia del análisis económico*, Ariel, Madrid, 1995.
- SENNETT, Richard, *El declive del hombre público*, Anagrama, Barcelona, 2011.
- SERRANO, Vicente, *La herida de Spinoza: felicidad y política en la vida posmoderna*, Anagrama, Barcelona, 2011.

SERRATORE, Constanza, “Gestionar la vida y disponer para la muerte: la biopolítica y el resquejamiento de lo impolítico”, en *Biopolítica: red de investigadores de biopolítica.cl*.

SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, T. I. *El renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, T. II, *La reforma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

SOFSKY, W., *L'ordine del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

SOTELO, Ignacio, “Estado Moderno”, en Alfonso Ruíz Miguel, *Filosofía política*, T. II: *teoría del Estado*, Trotta, Madrid, 2004.

TARDE, Gabriel, *Monadología y sociología*, Cactus Editorial, Buenos Aires, 2006.

TAUBES, Jacob, *La teología política de pablo*, Trotta, Madrid, 2007.

TAUBES, Jacobs, *Eschatologie occidentale*, L'Éclat, Col. Philosophie Imaginaire, 2009

THOMPSON, John B., *Los media y la modernidad: una teoría de los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

TODOROV, T., *Frente al límite*, Siglo XXI, México/Madrid, 1993.

UGARTE PÉREZ, Javier, “Biopolítica: un análisis de la cuestión” en *Claves de razón práctica*, nº 166. Madrid, Progreso, octubre de 2006.

UGARTE PÉREZ, Javier, *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, Anthropos, Col. Pensamiento Crítico-Pensamiento Utópico, Núm. 148, Barcelona, 2005.

UGARTE, Javier, “De la selección natural a la intervención del Estado” en Sonia Arribas, et al., (coords.) *Hacer vivir, dejar vivir: biopolítica y capitalismo*, CSIC/Catarata, Madrid, 2010.

VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Paidós, 1986.

VÁZQUEZ, Francisco, “La construcción del sujeto deseante: confesión y técnicas de subjetividad” en Pablo López y Jacobo Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 203-204

- VEGA, Amador, *Arte y santidad: cuatro lecciones de estética apofática*, Lecciones impartida dentro del programa “Arte y Cultura en las Sociedades del siglo XXI”, Cuadernos de Cátedra José Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Navarra, 2005.
- VERNEAUX, Roger *Historia de la filosofía moderna*, Col. Curso de Filosofía Tomista, Num. 10, Herder, Barcelona, 1989.
- VEYNE, Paul, *Cómo se escribe la historia: Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- VIRNO, Paolo, *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.
- VON BEYME, K., *Teorías políticas contemporáneas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977
- WALSH, Catherine, Álvaro García Linera y Walter Dignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004¹⁵.
- WEBER, Max, *El político y el científico*, Ediciones Coyoacán, México, 2001⁷.
- WOLIN, S. S., *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Katz, Buenos Aires, 2008.
- WOLIN, S., “Political theory as a vocation” en *The American political science review*, Vol. 63, 1969
- ZAMORA, José Antonio, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004.