



Marcelo Raffin
Gabriela Seghezzo
(Editores)

Michel Foucault y la pandemia

Biopolítica, neoliberalismo
y resistencias



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



**MICHEL FOUCAULT
Y LA PANDEMIA**

**BIOPOLÍTICA, NEOLIBERALISMO
Y RESISTENCIAS**

Michel Foucault y la pandemia : biopolítica, neoliberalismo y resistencias / Gabriela Seghezzo ; Marcelo Raffin; compilación de Marcelo Raffin ; Gabriela Seghezzo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2024.
Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-2006-1

1. Filosofía Política. 2. Pandemias. 3. Neoliberalismo. I. Seghezzo, Gabriela, comp. II. Raffin, Marcelo, comp.
CDD 320.01

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato bajo el método de doble ciego.

MICHEL FOUCAULT Y LA PANDEMIA

BIOPOLÍTICA, NEOLIBERALISMO
Y RESISTENCIAS

Marcelo Raffin
y Gabriela Seghezzo
(Editores)



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGGGINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



Martín Unzué - Director

Ignacio Mancini - Coordinador del Centro de Documentación e Información

Flabián Nievas, Lucía Ariza, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto,

Facundo Solanas y Melina Vázquez - Comité Editor

Sabrina González y Nicolás Varela - Coordinación técnica

Marcelo Raffin y Gabriela Seghezzo - Editores

Ana Belén Blanco, Julieta Seghezzo Gogolino y Eugenia López Izzo - Corrección y edición

Eugenia López Izzo - Diseño de portada



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



Librería

Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Michel Foucault y la pandemia : biopolítica, neoliberalismo y resistencias (Buenos Aires: CLACSO, julio de 2024). ISBN 978-950-29-2006-1



© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Suecia

Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Contribuciones foucaultianas de pandemia

Gabriela Seghezso y Marcelo Raffin..... 8

PRIMERA PARTE: PANDEMIA Y BIOPOLÍTICA

1. Biopolítica y pandemia. El enfoque foucaultiano frente a la prueba del presente *Cristina López*..... 15
2. Adiós al paradigma biopolítico. Foucault y la Covid-19 *Rodrigo Castro Orellana*..... 24
3. Pandemia y crisis del Chile-Neoliberal: Liberógenos y dispositivos de muerte *Juan Pablo Arancibia*..... 33
4. Pensar con Foucault: variaciones a partir de una lectura del curso La sociedad punitiva *Luciana Álvarez*..... 44

SEGUNDA PARTE: PANDEMIA Y NEOLIBERALISMO

5. Pensando en el presente con Michel Foucault y Wendy Brown: sobre el neoliberalismo autoritario en Brasil *César Candiotta*..... 54
6. El efecto bokeh: pandemia, neoliberalismo y globalización *Ester Jordana Lluch*..... 64
7. ¡Sean responsables! *Federico Tarragoni*..... 78
8. La gubernamentalidad, una cuestión de límites. Notas para pensar el gobierno frente a una naturaleza indócil *Tuillang Yuing Alfaro*..... 88

TERCERA PARTE: PANDEMIA Y RESISTENCIAS

9. Los movimientos y las deudas *Lucía Cavallero y Verónica Gago*..... 98
10. Foucault y la epidemia del sida narradas por Hervé Guibert *Adrián Melo*..... 111
11. Lógica parresiasta y pandemia *Sebastián Barros*..... 120
12. Populismo y neoliberalismo en clave foucaultiana *Luciana Cadahia*..... 132

NOTICIA BIOGRÁFICA DE LAS Y LOS AUTORES..... 141

Gabriela Seghezzo y Marcelo Raffin

INTRODUCCIÓN: CONTRIBUCIONES FOUCAULTIANAS DE PANDEMIA

Pensar la pandemia se volvió un imperativo. Y en ese *hacer* un nombre propio adquiere un protagonismo innegable: Michel Foucault. La pandemia cruza –de una manera muy profunda– muchas de sus temáticas clásicas: la mutua imbricación entre poder y enfermedad, entre vida, muerte y política, la crítica a los dispositivos médicos, la crítica a [la inflación de] los mecanismos de control. Si los acontecimientos que suscitaron las reflexiones foucaultianas no son los mismos que los que abre hoy nuestro presente pandémico, es posible, sin embargo, trazar diagonales con esas reflexiones para iluminar una coyuntura que se vive localmente pero que ha vertebrado nuestras experiencias aquí y allá.

El poder disruptivo de la pandemia, los efectos micro y macro políticos de la conmoción social que ella abre, se nos presentan como una oportunidad: poner a prueba la potencia crítica de la conjunción Foucault y la pandemia. El libro que coordinamos, precisamente, se propone bucear en las producciones foucaultianas para delinear algunas pistas sobre esta experiencia inédita. Los artículos de este libro producen, a propósito de la pandemia y *con* Foucault, (nuevos) vocabularios, imaginan y delinear estrategias de resistencia, y abren dimensiones críticas que ponen el primer plano su carácter intrínsecamente colectivo. A contracorriente de ese gesto que ve hoy a la Universidad y a la producción de conocimiento sólo como uno más de los dispositivos reproductores de neoliberalismo, los artículos que componen este libro son -como lo fuera para Foucault la religión en el *dossier* Irán- elementos dinámicos para transformar el porvenir y, en ese sentido, contribuyen a imaginar y hacer resistencias. Esto es: la producción de conocimiento en pandemia, dentro y fuera de la Universidad, se nos presenta como aquello que abre y libera el porvenir. Algo así como una *espiritualidad política*: “no solo el punto de amarre de una resistencia sino también el principio de una creación política”

(Foucault, 1978).

La lectura de estos trabajos foucaultianos pandémicos también nos confronta con modalidades diversas y específicas de invención de vocabularios de resistencia. Productoras/es de conocimiento involucrados en el foso de nuestro tiempo, pero ni profetas ni pronosticadores. La tarea crítica a la que se abocan estas/os trabajadoras/os parecería más bien asumir el lugar de un *hacer* que es del orden de la problematización de los peligros, de calibrar y enunciar los riesgos y no tanto del de dar los fundamentos y programas de un futuro que un contexto tan inédito como borroso difícilmente habilite. Trabajos, todos ellos, que anuncian, nominan los peligros y, en ese *hacer* -al mismo tiempo-, construyen algo de esa imaginación otra que la coyuntura tanto reclama. Producen nombres con los que pensar/decir las luchas del presente. Pero no por un afán nominador, sino porque los nombres portan, son (al tiempo que habilitan, orientan) un hacer transformador.

Por último, estas reflexiones inventan un repertorio crítico, que visibiliza, nombra, enuncia los peligros del presente pandémico, pero no actúan desde una presunta individualidad plena que desde el púlpito propone qué hacer. El acontecimiento pandemia es aquí problematizado *colectivamente*. Una tarea colectiva en la que cada trabajo se vuelve otro con el otro. Reflexiones situadas y diálogos internos sobre preocupaciones compartidas en los que se esboza, como efecto de conjunto, una suerte de proyecto crítico.

El eslabón que teje y anuda los artículos que presentamos a continuación es el intercambio y la discusión pandémica sobre los aportes de las ideas foucaultianas en torno a tres nudos crítico-analíticos que organizan, asimismo, las diferentes secciones del libro: biopolítica(s), neoliberalismo(s) y resistencia(s).

La primera sección, “Pandemia y biopolítica”, aloja cuatro capítulos vertebrados en torno a pensar el presente desde el dispositivo foucaultiano biopolítico. En el primero de los capítulos, Cristina López se pregunta si es posible todavía “pensar el presente” con la perspectiva y las categorías de análisis acuñadas por Michel Foucault. A pesar de los más de 40 años transcurridos desde sus indagaciones sobre biopolítica, la respuesta de la autora es taxativa: su abordaje del dispositivo permite formular un diagnóstico y una crítica más ajustados y, por ende, más efectivos de las situaciones generadas por la pandemia que los de pensadores que vienen pronunciándose a este respecto actualmente como Giorgio Agamben y Roberto Esposito.

En “Adiós al paradigma biopolítico. Foucault y la Covid-19”, Rodrigo Castro Orellana se propone regresar a los análisis que Michel Foucault realizó sobre la cuestión biopolítica para advertir que en ellos este problema opera más bien como un *factor* que como un *pa-*

radigma: antes que una utilización ontológica y deshistorizada de la categoría de biopolítica, un uso genealógico e históricamente circunscrito. Operación que le permite concluir que la supuesta incapacidad de los Estados para enfrentar la pandemia o los denominados “errores” cometidos por los gobiernos de diversos países son sólo el efecto visible del *factor biopolítico* que influye en mayor o menor medida en el modo en que se ejerce el poder en el presente. Luciana Álvarez, por su parte, y al amparo de la idea de “pensar con”, hace foco en los modos en que usamos algunas categorías que integran cierto *canon* foucaultiano biopolítico, buscando revisarlos en vistas de atender a eso que el propio presente requiere para ser pensado. Para ello, dirige la atención a algunas precauciones de método esbozadas en el curso “La sociedad punitiva”.

En “Pandemia y crisis del Chile-Neoliberal: Liberógenos y dispositivos de muerte”, Juan Pablo Arancibia realiza un periplo y examen sobre un conjunto de conceptos y argumentos expuestos por Michel Foucault en torno a la analítica biopolítica y su relación con el liberalismo. A partir de aquello establece algunas preguntas, críticas y tensionamientos situados en el diagrama de neoliberalismo en Chile bajo el contexto de la excepcionalidad pandémica.

La segunda sección, “Pandemia y neoliberalismos”, está constituida por cuatro trabajos que problematizan la gubernamentalidad neoliberal en el marco de la experiencia pandémica. César Candioto, inspirado en los trabajos de Michel Foucault y Wendy Brown, aborda el *neoliberalismo autoritario* en la coyuntura brasileña actual: un gobierno neoliberal que económicamente quiere ser mínimo –poniendo énfasis en la desregulación, la flexibilización y la desvinculación del mercado y de los derechos sociales-; pero –y al mismo tiempo- se presenta políticamente como un Estado policial, moralista y que niega evidencias científicas. En ese sentido, el autor muestra que el neoliberalismo es incompatible con el totalitarismo, si se entiende por este último el control total de vida; pero es compatible con el autoritarismo. El propio Friedrich von Hayek, nos dice Candioto, sostiene que el enlace entre neoliberalismo económico y autoritarismo político es preferible a una democracia social en la cual la competencia mercadológica se ve limitada por las políticas públicas y el respeto a los derechos.

En “El efecto bokeh: pandemia, neoliberalismo y globalización”, Ester Jordana Lluch, analiza las tecnologías de poder propias de las nuevas formas de gubernamentalidad que la pandemia ha puesto en juego. Asistimos, afirma la autora, a un desplazamiento de las “sociedades de seguridad” a las “sociedades de emergencia” y de una *biopolítica* que tiene como objeto de gobierno a la *población* a una *ecopolítica*

tica que tiene como objeto de gobierno al *medio*. Frente al diagnóstico de la crisis del Estado-nación característico de la globalización neoliberal, la pandemia ha vuelto a dar a los Estados un fuerte protagonismo. Precisamente, este trabajo hace propio el desafío foucaultiano de tratar de pensar el presente *en su diferencia* y se orienta a caracterizar unas tecnologías de poder que, aun conservando elementos de las tecnologías disciplinarias y biopolíticas, despliegan su propia singularidad.

Por su parte, el artículo “¡Sean responsables!”, de Federico Tarragoni, aborda el significado político del llamamiento a la responsabilidad individual que ha marcado el discurso público anti-covid en Francia y Europa. De manera contraintuitiva, el autor muestra cómo, aunque invocan la responsabilidad individual y colectiva a la hora de luchar contra la pandemia, los distintos gobiernos no han dado marcha atrás en la degradación neoliberal de los derechos sociales y han aplicado las políticas sanitarias de forma autoritaria. El sentido de tal llamamiento a la responsabilidad parece, afirma Tarragoni, paradójico: ¿cómo pensar una responsabilidad hacia el bien común sin vincularla a unos derechos sociales y a unas libertades democráticas? Recuperando centralmente las reflexiones foucaultianas sobre el pastorado y el neoliberalismo, el artículo bucea en el sentido de la responsabilidad que es puesta en juego en este discurso gubernamental pandémico.

La sección se completa con el artículo de Tuillang Yuing Alfaro: “La gubernamentalidad, una cuestión de límites. Notas para pensar el gobierno frente a una naturaleza indócil”, en el que se explora la noción de gubernamentalidad en su relación con la cuestión de los límites que la misma naturaleza parece imponer. Con este propósito se revisan los análisis que Foucault realiza en *Nacimiento de la biopolítica* en tanto el liberalismo se presenta en estos pasajes como un desafío por limitar la intervención del gobierno o gobernar lo menos posible. Dentro de esta revisión, tomará un lugar significativo la conformación de la economía política como un ámbito que se establece como instancia de veridicción del buen gobierno en la misma medida que se pretende un saber que descifra la espontaneidad de la naturaleza.

La tercera sección, “Pandemia y resistencias”, abre pistas para problematizar las posibilidades de insubordinación sobre el presente, para imaginar estrategias que permitan poner entre paréntesis ciertas relaciones de poder anquilosadas y, en ese gesto, habiliten otros haceres en/con la actualidad. En el primer capítulo, “Los movimientos y las deudas”, Lucía Caballero y Verónica Gago, hacen de la crítica una suerte de resistencia del pensamiento sobre un presente de deuda: para comprender las dinámicas actuales de la gubernamentalidad

neoliberal se concentran en el análisis del dispositivo de la deuda en una clave feminista. A partir de un “nuevo gran encierro”, obligado por la aparición de la Covid-19, las autoras indagan sobre las formas concretas que toma ese encierro en el espacio doméstico cuando se realiza bajo condiciones de una creciente financierización de la reproducción social. Y lo hacen leyendo su ambivalencia problemática: la deuda -asentada en la economía cotidiana como gestión de la precariedad-, resuelve y limita. Una “inmovilidad endeudada” que soluciona en la urgencia del *aquí y ahora*, pero explota y condiciona el tiempo a futuro. La deuda doméstica, como articulación específica con los mandatos de género, extrae valor de las tareas reproductivas como nunca antes.

Por su parte, Adrián Melo, hipotetiza las maneras en que Foucault hubiera narrado la epidemia de la que él mismo fue víctima. En la novela autoficcional “Al amigo que no me salvó la vida”, el escritor Hervé Guibert convirtió a Michel Foucault en un personaje de ficción llamado Muzil. Con esa estrategia literaria narró la agonía y los últimos días del filósofo francés por complicaciones con el HIV. Esa actitud fue muy cuestionada y muchos filósofos y allegados a Foucault la consideraron una traición. Siguiendo los planteos desarrollados por Jacques Derrida en “Políticas de la amistad” y las nociones filosóficas de “estética de la existencia” y parresía descritas por Foucault, el artículo se plantea que, de manera valerosa, con ese gesto Guibert cumplió con el pacto fundacional de la amistad y cargó con el recuerdo y el mundo singular de su amigo muerto.

Sebastián Barros, desde una mirada informada por la lectura que hizo Foucault sobre la parresía, analiza cómo operó el juego de la política en relación a la pandemia en Argentina. Para acercarse a este objetivo, el autor parte de entender a la política como la actividad que pone en común diferencias conflictivas sobre los asuntos públicos y, a través de la cual, una de ellas logra ascendiente sobre las demás y las gobierna. Asumiendo la forma en que Foucault describe la política democrática en la antigüedad, en “Lógica parresiasta y pandemia”, se define a la política como el juego entre discursos que identifican la verdad de la comunidad e intentan persuadir agónicamente a sus iguales para gobernarles. Y se analiza la disputa que, durante la pandemia, se establece entre dos logos, el médico-científico y el conspirativo, en cuya interacción se percibe la crítica a la democracia de la que hablaba Foucault.

En el último artículo que completa esta sección y cierra el libro, Luciana Cadahia, se orienta a pensar a Foucault desde la perspectiva de ciertos debates latinoamericanos relacionados con una resistencia al neoliberalismo. En esa dirección, primero plantea la discusión entre

las corrientes autonomistas y las corrientes populistas sobre el rol del Estado como dispositivo emancipador. En segundo lugar, establece una definición de la noción de neoliberalismo en clave foucaultiana, para contribuir a objetivar una concepción del derecho y las instituciones como alternativa a las formas de dominación contemporáneas. Para, finalmente, articular la concepción populista de las instituciones con la lectura antineoliberal de las mismas en los trabajos del último Foucault.

**PRIMERA PARTE:
PANDEMIA Y BIOPOLÍTICA**

Cristina López

1. BIOPOLÍTICA Y PANDEMIA. EL ENFOQUE FOUCAULTIANO FRENTE A LA PRUEBA DEL PRESENTE

I. INTRODUCCIÓN

¿Es posible todavía “pensar el presente” con la perspectiva y las categorías de análisis acuñadas por Michel Foucault? ¿Qué criterios podría aportar para hacer inteligible una pandemia como la actual? ¿Por qué visitar su obra cuyos últimos trabajos datan ya de hace casi cuarenta años en busca de herramientas para efectuar un diagnóstico crítico de la situación generada por la crisis sanitaria cuando en la actualidad más de un filósofo se ha pronunciado al respecto?¹

A mi entender, a pesar del tiempo transcurrido y a despecho de las objeciones de ciertos pensadores que mucho más recientemente retomaron la categoría de *biopolítica* para llevar a cabo análisis que supuestamente vendrían a destrabar el “punto muerto filosófico y político” (Esposito, 2006, p. 16), a resolver “la incertidumbre epistemológica” (Esposito, 2006, p. 17), a colmar “los puntos ciegos” (Agamben, 1995/2003, p.15) resultantes de las indagaciones del pensador francés-, su abordaje del dispositivo permite formular un diagnóstico y una crítica más ajustados y, por ende, más efectivos de las situaciones generadas por la pandemia que las de esos mismos críticos que vienen pronunciándose a este respecto actualmente.

A los efectos de ponderar sus aportes, comenzaré por relevar la

1 Para afrontar esta cuestión, en un artículo reciente, examiné la contribución del sesgo ontológico de la perspectiva de análisis del pensador francés a la inteligibilidad crítica de la pandemia. Aunque sus investigaciones sobre biopolítica fueron tenidas en cuenta en ese escrito, no constituyeron el objeto central del análisis y, por ello, no fueron suficientemente considerados ni los méritos de su enfoque ni la pertenencia y adecuación de sus categorías a la situación actual. De allí mi intención de procurar saldar ese déficit en este escrito.

pertinencia de su fórmula de inteligibilidad de la biopolítica para explicitar la dinámica de funcionamiento del dispositivo en pandemia. En segundo lugar, procuraré mostrar que su enfoque permite identificar mejor al sujeto concernido por la crisis sanitaria. Finalmente, intentaré ponderar el acierto que se sigue de su decisión de emplazar el tratamiento de la biopolítica en el marco de la racionalidad política de la gubernamentalidad neoliberal.

II. DE LA PERTINENCIA DE LA FÓRMULA “HACE VIVIR Y DEJA MORIR” PARA DAR CUENTA DE LA PANDEMIA

En su momento, Roberto Esposito formuló varias objeciones al abordaje de la biopolítica efectuado por Michel Foucault. A su entender, además de no haber logrado explicar la supuesta deriva mortífera del dispositivo, tampoco habría podido esclarecer su compleja relación con el poder soberano (Esposito, 2006, p. 16).

Ahora bien, a pesar de sus idas y vueltas en la última clase del curso dictado en 1976 en la cual, en algunos momentos, pareció considerar que los dispositivos de soberanía, de disciplina y biopolítico se complementaban y en otros los diferenció radicalmente, Foucault ya advirtió que este último se caracteriza tanto por su modalidad de ejercicio cuanto por el carácter de los fenómenos que pretende gobernar.

De hecho, en aquella clase, estableció un contrapunto entre soberanía y biopolítica que quedó plasmado en las fórmulas que acuñó para caracterizar el accionar de cada uno. A su entender, la soberanía se ejercía como un derecho a hacer morir o a dejar vivir. No obstante, el derecho es la herramienta que la habilitaba a disponer de la vida sólo en casos bien específicos como cuando su existencia misma se encontraba amenazada. “Dejar vivir” era su prerrogativa en casos excepcionales. De allí, el desequilibrio de este dispositivo que se ejercía prioritariamente del lado de la muerte. Pero, la vida y la muerte que estaban en cuestión en la soberanía “no son esos fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo, originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político” (Esposito, 2006, p. 16). De esta suerte, únicamente en cuanto derechos interpuestos por el soberano, la vida y la muerte podían ser de incumbencia de este dispositivo.

Según expuso en la misma clase, el poder disciplinario tendría como objetivo primordial al cuerpo de los hombres tomándolos en forma individual y asegurando su distribución espacial. En rigor, es tarea de la disciplina tallar el cuerpo de cada hombre a fin no sólo de individualizarlo sino también de vigilarlo, enmendarlo, doblegarlo, volverlo obediente, productivo y, eventualmente, castigarlo. Para ello se sirve de diferentes herramientas entre las que se cuentan los

sistemas de vigilancia, las inspecciones periódicas, y sobre todo los ejercicios exhaustivos como los que se llevan a cabo en el ejército y las prácticas correctivas como las que tienen lugar en la escuela y en el hospital.

En paralelo a estas consideraciones, Foucault sostuvo que la biopolítica, no se ejerce como un derecho sino como un poder de “hacer vivir y dejar morir”. Para cumplir con este doble objetivo, el dispositivo no requiere de un andamiaje jurídico sino de tecnologías específicas que puedan accionar en cualquier circunstancia y sin ningún atenuante sobre dos fenómenos naturales como la vida y la muerte. Se trata de tecnologías que no toman a los hombres en forma individual sino en tanto constituyen “una masa global, afectada de procesos de conjunto que son los propios de la vida y que son procesos como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc.” (Esposito, 2006, p. 216). Aptas para intervenir a cielo abierto y durante todo el tiempo, estas tecnologías tratan de maniobrar incluso a distancia sobre fenómenos que afectan a la especie humana. Entre estas tecnologías se cuenta la medicina que, a partir del siglo XVIII, según estableció Foucault, comenzó a cumplir

la función mayor de la higiene pública con organismos de coordinación de cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber, y que toma también el matiz de campaña de aprendizaje de la higiene y de medicalización de la población (Esposito, 2006, p. 217).

Y, aun cuando al momento de dictar el curso del ‘76, nuestro pensador tenía en vistas la intervención de la medicina en el marco de las enfermedades endémicas, lo cierto es que la enumeración de las tareas que le competen en el cumplimiento de su función de higiene pública son las que actualmente se están aplicando para abordar la crisis sanitaria. En efecto, constituida en instancia de consulta y asesoramiento de los distintos gobiernos, desde que se declaró la pandemia, la medicina viene coordinando los cuidados, centralizando la información, intentando normalizar el conocimiento y la práctica, desplegando una campaña de promoción de la higiene, del uso de barbijos, de la distancia física, de la suspensión de reuniones sociales. Además de disponer de conocimientos específicos y especializados, para cumplir estas funciones, la medicina cuenta desde hace tiempo con la asistencia de disciplinas como las matemáticas, la informática, la estadística. De hecho, buena parte de la gestión de la pandemia requiere de la aplicación de modelos de cálculo matemáticos, de contrastaciones estadísticas, de datos demográficos, de donde se infiere la enorme incidencia

sobre la medicina de saberes y técnicas procedentes de la economía política (Foucault, 1994)². En buena medida ha sido esta capacidad para incorporar y disponer de recursos de otros saberes lo que ha permitido que la medicina haya ido teniendo tanta ascendencia en las sociedades occidentales modernas. Aunque esta ascendencia se hizo más evidente en el primer tramo de la pandemia, durante el cual las decisiones de los gobiernos parecían respetar a rajatabla los criterios sanitaristas, según estableció Foucault, el fenómeno data de fines del siglo XVIII cuando se tomó conciencia política del rol de funcionario de Estado que cumplía el médico y se le asignaron tareas que incluían desde consejos sobre higiene y dieta hasta supervisión de hábitos y conductas (Foucault, 1963). Por esta vía, lejos de convertirse recientemente en una suerte de religión como sostiene Giorgio Agamben (2020), la medicina viene comportándose desde hace al menos dos siglos como “una técnica política de intervención con efectos de poder propios” (p. 225).

Nuestro pensador, que venía ocupándose de los alcances del saber médico³ desde principios de los años '60 sabía muy bien que, además de esmerarse en “hacer vivir”, la medicina es capaz también de matar, y ello no por ignorancia “sino precisamente porque es una ciencia” (Foucault, 1994, p. 45).

De suerte que, inserta en el dispositivo biopolítico, la medicina participa activamente del “dejar morir” del que, contrariamente a lo que sostiene Roberto Esposito, Foucault se ocupó en más de una oportunidad. En efecto, desde el inicio de su indagación sistemática de la biopolítica, nuestro pensador fue analizando las distintas declinaciones del “dejar morir” entre las que se cuentan “dejar caer la muerte”, “exponer a la muerte”, “someter a la muerte”, hasta concluir que

este formidable poder de muerte –y esto es quizás lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con el cual ha expandido tan lejos sus propios límites- se da ahora como complementario de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida (Foucault, 1976, p. 179)

Según esto, ni el “dejar morir” constituiría una deriva inexplicable del dispositivo ni la biopolítica puede ser interpretada como “política de la vida” como lo hace Roberto Esposito (2006, p. 16). Por el contrario, tal como precisa la cita, de las investigaciones de Foucault

² El pensador sostiene que “a partir del siglo XVIII, la medicina y la salud fueron presentadas como un problema económico” (Foucault, 1994, p. 53).

³ Además de “Crise de la médecine...”, entre los artículos de Foucault sobre la incidencia de la medicina, cabe destacar “La naissance de la médecine sociale”, “La politique de la santé au XVIII siècle”, “L’incorporation de l’hôpital dans la technologie moderne” todos ellos incluidos en *Dits et écrits* (Foucault, 1994).

surge que la biopolítica es un poder que se ejerce positivamente *sobre* la vida. En este contexto, “positivamente” no debe entenderse en términos benéficos o promotores de la vida: si el dispositivo promueve y estimula la vida no es en su favor o en su defensa sino en pos de una mejor gestión de los fenómenos que le conciernen. De allí que no le sea ajeno “dejar morir” cuando las circunstancias lo requieran. Prueba de ello es que, en tiempos de pandemia, a fin de preservar la economía, más de un gobierno neoliberal puso en práctica una declinación del “dejar morir” consistente en “arrojar en la muerte” a sus respectivas poblaciones. De hecho, entre los partidarios de esta gubernamentalidad no faltó quien se pronunciara en favor de “que mueran los que tienen que morir”. De modo que, sin necesidad de trasladar la investigación a los campos de concentración o a la estructura de los Estados totalitarios del siglo XX como pretende Agamben (1995/2003, p. 13), es posible colegir que “si el genocidio es el sueño de los poderes modernos... es porque el poder se sitúa y se ejerce al nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (Agamben, 1995/2003, p. 180).

III. DE LA POBLACIÓN COMO SUJETO DE LA PANDEMIA

Aunque ya en sus exposiciones del curso de 1976 Foucault dejaba en claro que, a diferencia de la soberanía que tenía en la mira al sujeto jurídico y de la disciplina cuyo objetivo era el cuerpo individual, la biopolítica se ejercía sobre la vida de la población, en *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault amplió sus consideraciones al respecto.

Efectivamente, además de utilizar una serie de ejemplos como el diseño urbano y el tratamiento de lo aleatorio para ilustrar el proceder específico de cada uno de los dispositivos, en el curso del semestre 1977-1978, nuestro pensador advirtió que la vida de la población no se aviene a ser circunscripta ni por la ley ni por la disciplina que carecen de recursos para vérselas con un “nuevo sujeto colectivo absolutamente ajeno al pensamiento jurídico y político de los siglos previos” (Foucault, 2004a, p. 44). De hecho, conforme avanzaba en sus análisis, advertía que la población es un asunto del gobierno, es decir, de un dispositivo integrado por mecanismos de seguridad con condición para intervenir sobre los fenómenos que la afectan.

A su entender, “con la población, se tiene algo muy diferente a una colección de sujetos de derecho” (Foucault, 2004a, p. 77); con la población se tiene un “conjunto de procesos que hay que administrar en lo que tienen de natural y a partir de lo que tienen de natural” (Foucault, 2004a, p. 72).

Y, no obstante, no por ello la población es un dato básico ni la simple suma de los individuos que habitan en un territorio. Su confor-

mación y emplazamiento depende de una serie de variables como el clima, el entorno material, las costumbres y los valores morales; procesos todos que escapan a la acción del soberano, pero son permeables al gobierno que, a través de sus intervenciones, logra unificarla, como sucede en ocasión de epidemias cuando la puesta en práctica de campañas de inoculación⁴ –en la medida en que abarquen a la totalidad de la población– permite prevenir los contagios de manera eficaz y relativamente económica. Como hizo constar Foucault, del abordaje de fenómenos epidemiológicos surgieron los conceptos de caso, riesgo, peligro, crisis con los que se mide el coeficiente de morbilidad de la población.

De notoria vigencia, tanto los fenómenos como los conceptos reseñados ponen en evidencia que nuestra actual pandemia –aunque afecte a cada individuo particularmente– es un asunto de carácter epidemiológico que concierne a la población en su totalidad. Ese es el alcance y el marco en el que hay que analizar las medidas de restricción implementadas por los gobiernos.

De allí que no parezcan muy atinados los reclamos en términos de sujetos jurídicos que sienten afectados sus derechos individuales como los formulados por Giorgio Agamben. Los decretos de necesidad y urgencia prohibiendo las reuniones sociales y recomendando el distanciamiento físico –cuyo cumplimiento es prácticamente imposible de controlar– no están orientados a afectar derechos individuales. Se trata de medidas que, atendiendo a una situación epidemiológica específica, propenden a preservar la vida de la población en su conjunto. Por otra parte, en clave emancipatoria, el contrapunto de la población no es la figura del sujeto jurídico que promueve acciones legales en defensa de sus derechos individuales. Si nos atenemos a la exposición de Foucault en aquel curso de 1977-78, cuando la población no se aviene a los dictados del gobierno y se subleva, se convierte en un pueblo. Efectivamente:

El pueblo es el que, con respecto a esta gestión de la población, en el nivel mismo de ésta, se comporta como si no formara parte de ese sujeto-objeto colectivo que es la población, como si se pusiera fuera de ella y, por lo tanto, está compuesto por aquellos que, en cuanto pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema (Foucault, 2004a, p. 45).

IV. DEL NEOLIBERALISMO COMO MARCO DE RACIONALI-

4 Intervenciones referenciadas por Foucault (2004a, pp. 73-108).

DAD POLÍTICA DE GESTIÓN DE LA PANDEMIA

En rigor de verdad, en tanto se pronuncian en defensa de las instituciones de la democracia burguesa, ni los reclamos de Agamben (2020) ni los de Esposito (2020a) parecen convocar a una resistencia transformadora de las condiciones actuales.

La ineficacia de sus respectivas prédicas deviene de la renuencia de ambos a emplazar sus investigaciones en el marco de la racionalidad política de las gubernamentalidades liberal y neoliberal en el cual –como demostró Foucault (2004)– se inscribe la biopolítica. A despecho de lo ya establecido por el pensador francés, ambos insisten en situar a la biopolítica en el seno del dispositivo jurídico de soberanía sin advertir que, en nuestros días, “el Estado no es un monstruo frío, es el correlato de una manera determinada de gobernar” (Foucault, 2004b, p. 7). Por ello, sus abordajes focalizados en la convicción de la existencia de una suerte de estado-centrismo⁵ no les permiten formular un diagnóstico adecuado de manera de orientar certeramente sus críticas.

Para que un análisis tenga incidencia política tiene que determinar con claridad cuál es el régimen de veridicción vigente, como lo hizo Foucault (2004b) al puntualizar que el ámbito de formación de la verdad y de jurisdicción no son las instituciones de la democracia sino el mercado. De allí que el principio de limitación del gobierno ya no sea el derecho sino la economía política de cuyas formulaciones se espera que propendan a garantizar el buen funcionamiento del mercado. Para lograrlo, como tempranamente comprendió el liberalismo, se requiere de la libertad de circulación de las mercancías y de las personas. Según esto, la libertad invocada por el liberalismo no es aquella que amplía los derechos de los individuos sino la que promueve “las condiciones del desarrollo de las formas modernas o, si lo prefieren, capitalistas de la economía” (Foucault, 2004a, p. 49). En este sentido, esa libertad es a la vez una ideología y una técnica de gobierno.

De manera que, más que propender a la emancipación, las reivindicaciones de la libertad de circulación como las formuladas por Agamben no son sino tributarias de la gubernamentalidad vigente.

V. CONSIDERACIONES FINALES

Para evitar los errores de diagnóstico, Foucault (2004b, p. 136) aconsejaba no transferir los efectos políticos de un análisis histórico bajo la forma de una simple repetición. De haber seguido esta premisa

5 Al respecto, c.f. : Dalmau, Iván Gabriel (19 de mayo 2021). *Acerca de las formas de la crítica: la grilla foucaultiana de la gubernamentalidad como herramienta contra el laxismo 'estado fóbico' neoliberal*. Ciclo de charlas Pensar el presente: Michel Foucault y la pandemia.

metodológica, los pensadores aquí referidos hubieran comprendido que, contra el dispositivo biopolítico, “las fuerzas que resisten se apoyan sobre aquello que éste inviste – es decir sobre la vida y el hombre en tanto viviente” (Foucault, 1976, p. 191). En este sentido, como bien había detectado el pensador francés, “es la vida mucho más que el derecho lo que devino la apuesta de las luchas políticas” (Foucault, 1976, p. 191).

En efecto, nada hay más revulsivo en tiempos de pandemia administrada por gobiernos neoliberales que priorizar la vida por sobre la economía aunque para ello sea necesario restringir ciertas “libertades”. Después de todo, la vida –ya sea la de los propios o la de los ajenos– bien lo vale.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1995/2003). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Dalmau, Iván Gabriel (19 de mayo de 2021). *Acerca de las formas de la crítica: la grilla foucaultiana de la gubernamentalidad como herramienta contra el laxismo 'estado-fóbico' neoliberal*. Ciclo de charlas Pensar el presente: Michel Foucault y la pandemia.
- Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto (30 de marzo de 2020a). Democracia en tiempos de Coronavirus. *Filosofía&Co*.
<https://filco.es/democracia-en-tiempo-de-coronavirus/>
- Esposito, Roberto (13 de marzo 2020b). Cuidados a ultranza. *Ficción de la razón*.
<https://ficcionalarazon.org/2020/03/13/roberto-esposito-cuidados-a-ultranza/>
- Foucault, Michel (1963). *Naissance de la Clinique*. Paris: PUF.
- Foucault, Michel (1976). Droit de mort et pouvoir sur la vie. En *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (pp. 175-211). Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994). Crise de la médecine ou crise de la anti médecine. En *Dits et écrits. Vol. III* (pp. 40-58). Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2004a). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard.

Rodrigo Castro Orellana

2. ADIÓS AL PARADIGMA BIOPOLÍTICO. FOUCAULT Y LA COVID-19⁶

I.

Si hacemos un rápido repaso por las diferentes posiciones que los principales filósofos contemporáneos han defendido frente a la crisis de la Covid-19, llama la atención que la mayoría –salvo contadas excepciones como la de Žižek– han negado el valor de *acontecimiento* a la pandemia. Esta posición dominante dentro del campo filosófico pone de manifiesto una cierta «inflación» de la teoría de la que deberíamos hacernos cargo, que se expresa en la premura de las respuestas y en la incapacidad para asumir la perplejidad. Se observa una urgencia por subsumir lo que acontece en una elaboración conceptual previa. En realidad, Han, Agamben, Esposito o Dussel solamente nos dicen que todo lo que está sucediendo ya estaba descrito antes y con detalle en sus respectivas obras⁷. Esto implica una reducción de la perplejidad que me parece inquietante porque la incertidumbre es la verdadera fuerza que moviliza el pensamiento. Negar que la pandemia sea un *acontecimiento*, en el sentido filosófico del concepto, no tiene que implicar necesariamente una negación de la perplejidad, ni mucho menos reducir lo que sucede a «pura simplicidad», como ha planteado Badiou (2020). Nuestra inquietud no es banal, ni nuestra desesperación exagerada, aunque la crisis de la Covid-19 solamente esté confirmando procedimientos de gestión de las sociedades que no son en absoluto novedosos.

II.

Mi hipótesis es la siguiente: la pandemia está funcionando como *piedra de toque de nuestra sociedad*. Las piedras de toque sirven para conocer la pureza y el tipo de material que compone un metal. Foucault le prestó mucha atención a la expresión *básanos (piedra de toque)* en su análisis del discurso de Sócrates en el *Gorgias* de Platón como “prueba de

6 Este trabajo es una reelaboración de algunos análisis desarrollados previamente en Castro Orellana (2020, 2021).

7 La mayoría de esos artículos se encuentran reunidos en Agamben et al. (2020).

un alma por otra” (Foucault, 2009, p. 374). La *pedra de toque* permitiría:

Saber cuál es la realidad de la cosa que se quiere probar a través de ella y, al manifestar esa realidad, se muestra si la cosa es lo que pretende ser y, por consiguiente, si su discurso o su apariencia están de conformidad con lo que ella es (Foucault, 2009, p. 375).

En tal sentido, la Covid-19 como *pedra de toque* nos revela el tipo de sociedades que habitamos sin que en ello exista una verdadera novedad. Pero eso que somos, como veremos, produce una enorme perplejidad.

III.

Foucault nos ha enseñado que desde el siglo XIX en adelante el Estado moderno tuvo que gestionar las fuerzas productivas de la población como su principal fuente de riqueza. Asumió, entonces, una política sanitaria que incluía hacerse cargo de tareas médicas entre las que se encontraba la decisión sobre las cuarentenas o las vacunaciones. Es en esta coyuntura cuando, además, el Estado va a desarrollar el sistema de seguridad social y toda la estructura de la salud pública. Pero, sobre todo, es en este contexto donde nace una racionalidad que permeará de múltiples maneras y de forma decisiva los discursos y las prácticas mediante las cuales se ha ejercido el gobierno en nuestras sociedades. No se trata de un paradigma ni de un principio constituyente de la soberanía, como piensan todos aquellos autores contemporáneos que utilizan los estudios de Foucault pero subordinándolos a las exigencias de la analítica heideggeriana. La descripción *biopolítica* foucaultiana nunca pretendió resolverse en la generalización porque su metodología buscaba mantenerse siempre en el espacio particular y contingente en el que se sitúan las prácticas institucionales y los discursos con pretensión de verdad, para así mostrar su juego dentro del orden cambiante del poder. El concepto de *biopolítica*, al igual que la noción de “poder”, pretende describir una pluralidad de dispositivos históricos diferenciados y contingentes.

IV.

Pero regresemos a la situación actual de la pandemia. Decía más arriba que la Covid-19 opera como una *pedra de toque* que pone en evidencia el tipo de sociedades en que vivimos. En mi opinión, la problemática de la biopolítica –en los términos expuestos por Foucault– resulta clave para advertir precisamente esto último. Las diversas formas de gestión de la crisis del coronavirus que se han desplegado desde principios del año 2020 nos muestran el *factor biopolítico* que

contienen las racionalidades gubernamentales de nuestro presente. No digo que sea el único aspecto que explica la situación, pero sí es un elemento que aclara algunas cuestiones fundamentales. En este sentido, no estamos ante un escenario de novedad radical porque los problemas de la vida y la muerte, que derivan de la específica contingencia del cuerpo individual y del cuerpo social, se han situado desde hace bastante tiempo en el centro de las agendas y conflictos políticos de nuestro tiempo. Así lo acreditan la medicalización estatal y mercantil de la sociedad, la economía basada en los riesgos del ser viviente, los desarrollos de labiotecnología, etcétera.

V.

Entiendo el *factor biopolítico* como un principio operativo que pretende producir un corte entre la vida que debe proliferar y aquella que resulta prescindible. Este factor opera al interior de los discursos y de las prácticas políticas produciendo esta separación y, además, minimizando la potencia desestabilizadora de la muerte que su propia acción contribuye a multiplicar. La lógica del ocultamiento de la contingencia se convierte, entonces, en un componente transversal del capitalismo neoliberal. De hecho, esta perversa combinación entre vida descalificada y negación de la muerte se observa en las diferentes medidas y estrategias que se han desarrollado por parte de distintos gobiernos del mundo para responder a la pandemia. Estrategias y medidas que, de un modo u otro, están operando, como dice Butler (2020), “con la distinción entre vidas protegidas de la muerte y vidas que se considera que no vale la pena que sean protegidas de la enfermedad y la muerte” (p. 62). No se trata de decisiones extremas sobre la vida de la población que haya sido necesario tomar frente a circunstancias excepcionales. La gestión gubernamental está determinada desde hace tiempo, y mucho antes de la pandemia, por la aceptación del criterio de que es preciso instalar un corte entre aquellos que son dignos de vivir y los que no. El despliegue acelerado y desbocado del capitalismo contemporáneo opera con este axioma básico de la prescindibilidad de la vida que adquiere su expresión más extrema cuando genera al mismo tiempo la acumulación de la muerte y su invisibilización. Por eso, Rozitchner (2015, p. 186) afirmaba que el don antiguo de dispensar la *gracia* se ha laicizado en el neoliberalismo sin perder su carácter sagrado. El poder de la maquinaria productiva y competitiva dispensa a su arbitrio la gracia de la vida y de la muerte. De hecho, vivimos permanentemente leyendo los augurios que nacen de las oscilaciones de los mercados o de los discursos sobre las crisis venideras que pronuncian los políticos. Queremos, como mínimo, ser “agraciados con el premio de consuelo: (que) nos perdonen la vida” (Rozitchner,

2015, p. 187) y que en esta ocasión podamos zafarnos del desempleo o de la miseria, de los diversos dispositivos de “muerte social”. La existencia de un *patrón necropolítico* en el seno de las racionalidades gubernamentales explica la deriva actual de un *capitalismo del terror* en que «los agraciados» disponen de innumerables dispositivos para no experimentar la desgracia de los otros. Estamos instalados en sociedades «salvajes» donde la vida y la dignidad de un ser humano vale muy poco y, lo que es peor, donde la terrorífica percepción de esta verdad “penetra hasta lo inconsciente, amenaza la propia vida y hace que cada uno tenga que cuidarse solo a sí mismo” (Rozitchner, 2015, p. 195). Es esta política del terror la principal fuerza destructora de los lazos sociales.

VI.

Todo esto nos lleva a una conclusión. La supuesta incapacidad de los Estados para enfrentar la pandemia o los denominados «errores» cometidos por los gobiernos de diversos países no son simplemente consecuencia de la incompetencia, la falta de preparación o la ausencia de un poder público robusto. Tampoco obedecen a la intrínseca maldad de nuestra clase política mundial o a alguna delirante conspiración planetaria. Lo que llamamos “incapacidades” o “errores” son solo el efecto visible del *factor biopolítico* que influye en mayor o menor medida en el modo en que se ejerce el poder en nuestras sociedades. La severidad de la crisis de la Covid-19, entonces, nos permite ver lo que antes solía estar más oculto o solapado: el peor rostro de nuestra *gubernamentalidad* contemporánea. Esto fue lo que salió a la luz, por ejemplo, cuando Trump afirmó que no superar los 60.000 muertos por coronavirus sería un éxito para los Estados Unidos; cuando algunos Estados se comportaron como una banda de atracadores requisando material sanitario en los aeropuertos; cuando se libró y todavía se libra una verdadera batalla científica y comercial para el desarrollo y la aplicación de las vacunas; cuando las medidas sanitarias más severas (como la cuarentena o el confinamiento total) se han retrasado porque se privilegia la salud de las economías nacionales, o cuando Bolsonaro respondió “así es la vida” a la pregunta de qué haría su gobierno con el exponencial aumento de fallecidos por el virus en Brasil. Es este *patrón necropolítico* del capitalismo el que emerge en decisiones como las del gobierno chileno de Sebastián Piñera cuando en 2020 ridiculizó y rechazó la cuarentena total o propuso la creación de un *carnet* individual de inmunidad, una idea que retomó en 2021 la Unión Europea con el objetivo de disponer de un pasaporte sanitario.

La cuarentena, por otra parte, se ha convertido en algunos paí-

ses en un privilegio al que la mayoría de la población no puede tener acceso. ¿Cómo encontrar protección en el hogar cuando se necesita salir todos los días a la calle para vender algo que permita vivir? ¿Qué elegir cuando las opciones son solamente dos: la amenaza biológica o la amenaza económica para la vida? Los Estados que no han aplicado la cuarentena o el confinamiento total porque no están en disposición de sostenerla con las ayudas sociales que requiere son la expresión más negativa del componente biopolítico de nuestra *gubernamentalidad*. En contra de ese exceso teórico que representa Agamben, la *nuda vida* aparece precisamente en esta ausencia del Estado y no en su protagonismo.

Del mismo modo, cuando asistimos al bochornoso uso y a la manipulación interesada de las estadísticas como herramienta de comunicación, advertimos de nuevo que en ese juego por conseguir alguna ventaja política la vida humana parece no valer nada. Hemos visto cómo cada gobierno ha sacado cuentas de manera arbitraria y muchas veces opaca de los infectados, los muertos o los recuperados, y se ha llegado incluso a polemizar entre países sobre quién lo ha hecho mejor. Como si se tratase de los indicadores de la bolsa o de las tasas de éxito con que hoy en día la racionalidad mercantil establece la calidad de una titulación universitaria, los gobiernos han difundido gráficos para demostrar el absurdo de que su muerte es menos letal que la del país vecino. El saber estadístico, que nació con las intervenciones biopolíticas del siglo XIX y que aspiraba a una eficacia científica reguladora, ahora se ha convertido en información degradada que solo genera incertidumbre entre los ciudadanos. No se trata, en cualquier caso, de reclamar un retorno a la verdad en medio del imperio de las *fake news*. El problema tiene que ver más bien con la *veracidad* o, por decirlo de otro modo, con la *intención de decir la verdad* a los ciudadanos por parte de instituciones que deberían aspirar a tratarlos como agentes maduros, capacitados para comprender la complejidad del desafío de la pandemia y sensibles a gobiernos honestos que exponen sus comprensibles errores.

En la actualidad de este escrito, cuando hemos entrado en el segundo año de la pandemia, podemos advertir que se ha terminado imponiendo una racionalidad de gestión de la Covid-19 que funciona con un criterio explícito de convivencia con el virus. Algo que solamente resulta posible convirtiendo la muerte diaria de centenares de personas en un indicador tolerable que representaría el coste natural, socialmente consensuado y necesario para garantizar la continuidad de la actividad productiva. El *factor biopolítico*, en tal sentido, ya no reside solo en las decisiones gubernamentales, sino también en la indolencia inducida en las poblaciones dentro de sociedades cada vez

más ancladas en el individualismo radical.

En cualquier caso, no estamos denunciando la idea misma de una gestión sanitaria de la crisis porque no creemos que la biopolítica sea sinónimo de Estado totalitario, ni tampoco que represente un paradigma de nuestra época. Esta última ha sido precisamente la inquietud de los llamados *estudios biopolíticos*: la eventual emergencia radical de un totalitarismo que consolide un concepto de lo político como estado de excepción permanente. Pero este no es el problema decisivo que está realmente en juego. La cuestión clave es si vamos a ser capaces de poner en práctica una política ciudadana y pública del *cuidado de la vida* frente a la deriva descontrolada de un capitalismo del terror y de la prescindibilidad de la vida. Esta es la realidad que ilumina la pandemia como *piedra de toque*: la necesidad de potenciar otro modo de gobernar.

VII.

Quisiera concluir con una reflexión menos apegada a la actualidad y directamente relacionada con el análisis de los escritos y cursos de Michel Foucault. La reinscripción del problema de la *biopolítica* como un *factor de la gubernamentalidad* y no como un paradigma se apoya en los textos del autor francés. El curso *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2008) probablemente sea el principal ejemplo al respecto. Allí Foucault mismo neutraliza todas las pretensiones de los *estudios biopolíticos*, y quizás evidencia además su inactualidad. Con la expresión *estudios biopolíticos*, como se supondrá, me refiero a un conjunto de trabajos que de una manera muy dispar se arrojan una cierta continuidad con respecto al uso foucaultiano de las categorías de *biopoder* o *biopolítica*. Estoy pensando en la saga *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, en la trilogía de Hardt y Negri sobre el problema del imperio y la multitud, y en los análisis de Roberto Esposito sobre el paradigma inmunitario. Todos estos escritos recogen lecturas de *La voluntad del saber*, del curso *Defender la sociedad* y de algunas conferencias realizadas por Foucault en la primera mitad de la década del setenta, pero no se detienen de forma significativa en los cursos de 1978 y 1979.

El curso de 1978 se inicia retomando el concepto de *biopoder* que había aparecido en la última lección del curso de 1976 y en el capítulo final de *La voluntad de saber*. Esto podría generar la impresión de que *Seguridad, territorio, población* tiene por objetivo desplegar algo así como una teorización más elaborada de la cuestión de la *biopolítica*. Pero esto no es así, ya que a lo largo de estas lecciones vemos que esta categoría será sustituida, en primer lugar, por la noción de *dispositivos de seguridad* y más tarde por el proyecto de una historia de la *gu-*

bernamentalidad. De este modo, el concepto de *biopoder* pierde buena parte del “dramatismo” (Moreno Pestaña, 2011, p. 91) que tenía en el curso de 1976 y queda entregado a una eventual reinterpretación.

Skornicki (2017) sostiene que la genealogía de la *gubernamentalidad* desplegada en los cursos de 1978 y 1979 representa una contribución para una sociogénesis del Estado. Evidentemente, esto último no quiere decir que exista en Foucault una teorización explícita del Estado, lo cual sería insostenible. Se trataría más bien de explorar desde un nuevo ángulo la *analítica del poder* colocándola en relación con la formación del Estado Moderno, así como también reconocer los aportes metodológicos para el campo de las ciencias sociales que podrían suponer las indagaciones genealógicas del pensador de Poitiers. De esta manera, en un contexto donde muchos discursos filosóficos críticos han socavado las pretensiones de universalidad del Estado, y el neoliberalismo lo subordina cada vez más a los intereses del mercado, parece necesario y urgente un retorno al problema conceptual de la institución estatal. No para la elaboración teórica de un “objeto reificado y dado de antemano”, sino para la construcción de una genealogía del proceso de estatalización (Skornicki, 2017, p. 18). Los recientes desarrollos de la *gubernamentalidad neoliberal* lejos de mostrarnos una desaparición del Estado, nos indican un nuevo episodio histórico del mismo en que éste condensa de un modo singular las relaciones de fuerzas dispersas dentro de la sociedad. Así lo acredita, por ejemplo, el actual debate global acerca del rol del Estado en la gestión sanitaria de la pandemia de la Covid-19, donde se advierte con claridad que, en decisiones como la cuarentena y en otras estrategias preventivas, cristalizan a un nivel institucional y se canalizan relaciones de poder enormemente contrapuestas que cruzan los territorios de la economía, la familia, el trabajo, las emociones y la subjetividad.

VIII.

Los *estudios biopolíticos* se caracterizan por una utilización ontológica y deshistorizada de la categoría de *biopolítica* que se contrapone ostensiblemente al uso genealógico e históricamente circunscrito del autor francés. Este antagonismo metodológico adquiere una densidad conceptual mayor cuando tomamos como referencia el curso *Seguridad, territorio, población*. Como apuntamos líneas más arriba, una de las claves fundamentales de las lecciones de 1978 tiene que ver con que en ellas asistimos a un desplazamiento de la cuestión *biopolítica* que descalifica su comprensión como el principio articulador de un paradigma o como una categoría universal de la política. La noción de *biopolítica* se desdibuja en cierta medida dentro del concep-

to más amplio e importante para Foucault de *gubernamentalidad*. La tesis de 1976, expuesta en el primer volumen de la historia de la sexualidad, de que vivimos en la “era del biopoder”, resulta claramente sustituida por el problema de las tecnologías de gobierno. La *biopolítica* queda reducida, entonces, a un rasgo entre otros que singulariza la intervención gubernamental entre los siglos XVIII y XIX, y ya no es el descriptor principal de la política moderna. De hecho, esto explica un doble movimiento que se produce en los trabajos posteriores de Foucault. Un primer desplazamiento que se encuentra en el curso de 1979-1980: *Del gobierno de los vivos*, y que supone el paso del esquema poder-saber al problema del gobierno de los hombres por la verdad; y un segundo deslizamiento que focaliza la cuestión en la subjetividad abriendo un estudio del *gobierno de sí* en la antigüedad grecorromana y en el cristianismo. En ambos casos desaparece completamente cualquier apunte sobre el tema de la *biopolítica*. Sin embargo, los *estudios biopolíticos* han pasado por alto todo esto, introduciendo modificaciones supuestamente relevantes en una idea de la *biopolítica* que se le atribuye a Foucault, pero que en realidad éste abandonó de un modo relativamente temprano. Los *estudios biopolíticos* que se dicen “herederos” del filósofo francés, son –como lo demuestran *Seguridad, territorio, población* y otros escritos posteriores– significativamente “anti-foucaultianos”. Por esta razón, no debe sorprendernos que, en la crisis actual de la pandemia del coronavirus, autores como Agamben hayan dado testimonio de la ceguera analítica del *paradigma biopolítico* denunciando como totalitarias y criminales las medidas tomadas por los Estados. No se alcanza a observar que el verdadero problema en juego hoy en día consiste en esclarecer cuál será la *gubernamentalidad* que nos deparará el futuro.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio; Badiou, Alain; Berardi, Franco “Bifo”; Butler, Judith; Galindo, María; Han, Byung-Chul; Harvey, David; López Petit, Santiago; Manrique, Patricia; Markus, Gabriel; Nancy, Jean Luc; Preciado, Paul B; Yañez González, Gustavo; Zibechi, Raúl y Žižek, Slavoj (2020). *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias*. Editorial ASPO.
- Badiou, Alain (2020). Sobre la situación epidémica. En *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias* (pp. 67-78). Editorial ASPO.
- Butler, Judith (2020). El capitalismo tiene sus límites. En *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias* (pp. 59-65). Editorial ASPO.
- Castro Orellana, Rodrigo (2020). El retorno de la perplejidad. La pandemia como piedra de toque. En Villacañas, José Luis (Ed.), *Pandemia. Ideas en la encrucijada* (pp. 97-124). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Castro Orellana, Rodrigo (2021). Una historia de la gubernamentalidad. Seguridad, territorio, población (1977-1978). En Moreno Pestaña, José Luis (Ed.), *Ir a clase con Foucault* (pp. 159-182). Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008). *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Moreno Pestaña, José Luis (2011). *Foucault y la política*. Madrid: Tierra de Nadie.
- Rozitchner, León (2015). El terror y la gracia. En *Escritos políticos* (pp. 260-301). Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Skornicki, Arnault (2017). *La gran sed de Estado. Michel Foucault y las ciencias sociales*. Madrid: Dado Ediciones.

Juan Pablo Arancibia

3. PANDEMIA Y CRISIS DEL CHILE-NEOLIBERAL: LIBERÓGENOS Y DISPOSITIVOS DE MUERTE

I. PANDEMIA Y EXCEPCIONALIDAD NEOLIBERAL

La transmutación en los regímenes de saber-poder que examina Foucault, tanto en su racionalidad como en sus dispositivos, estaría transversal y tangencialmente presente en el contexto de la excepcionalidad pandémica en el Chile-neoliberal. Se constata aquí una yuxtaposición, una mixtura amplia y compleja de toda una batería de discursos, tecnologías y procedimientos de control y sujeción destinados a la preservación del orden neoliberal.

Específicamente en el caso de Chile existen al menos tres claves implicadas que cabría considerar en el análisis. Primero, el contexto de crisis, revuelta social y colapso del sistema económico-político neoliberal al momento de declararse la pandemia. Segundo y derivado de lo anterior, la necesidad de recomponer el diagrama de relaciones de fuerza de todo el espectro político institucional fracturado, que permita recobrar la hegemonía y gobernabilidad perdida. Este imperativo ha implicado un acuerdo y un pacto general de las élites y de su sistema político institucional, que ha dado respaldo y legitimación a las medidas de excepcionalidad sanitaria. Tercero, la administración de la crisis sociosanitaria ha operado también como un mecanismo bélico de administración de la crisis política, de modo que la pandemia ha servido de dispositivo excepcional de contención y control de la conflictividad política que amenazaba con desplomar el sistema neoliberal.

Si hasta antes de la pandemia los militares y las policías arreciaban las calles de la ciudad y las periferias reprimiendo a la ciudadanía movilizada, con la pandemia el mismo despliegue militar y policial gira desde su clave securitaria hacia una clave bio-inmunitaria. Hasta el cierre de esta ponencia, en Chile las cifras oficiales reportan más de 25 mil personas fallecidas por Covid-19, y más de un millón 150 mil

contagiadas. Asimismo, se registran más de 529 mil personas detenidas y procesadas por “delitos sanitarios”, 60% de las cuales ya han sido condenadas.

Ante este cuadro específico, cabe advertir que existen ciertas configuraciones de poder que reclaman una analítica y una epistemología sensible a los regímenes de indicios, y que, bajo condiciones específicas y situadas, puede comportar una forma de examen pertinente y hasta necesario. En la lógica de Ginzburg (1999, p. 143), esto es atender a ciertos vestigios, síntomas, rasgos e indicios que pudieran, al menos, tensionar los cuadros pictóricos unívocos e inequívocos que impone un orden de saber, dando lugar a la posibilidad de otras lecturas menos sumisas y sacramentales de los conflictos históricos, sus agentes y sus prácticas.

Asimismo, implica advertir las tesituras intrincadas y específicas de las delimitaciones situadas y/o contingentes en su propia especificidad. Pues, como declara Haraway (1995, pp. 186-188), los conocimientos situados son siempre conocimientos marcados por los grandes mapas que globalizaban el cuerpo heterogéneo, en la historia del capitalismo y del colonialismo masculinos. Marcas, inscripciones y resistencias que se graban a fuerza sobre los cuerpos, los discursos, los saberes, en las intensidades conflictivas y vibratorias de las relaciones de poder.

II. PODER SOBERANO Y PODER DE MUERTE

Entre el siglo XVIII y el siglo XIX, se habría producido en Europa un conjunto de mutaciones históricas que redefinen la economía general del castigo y las técnicas de objetivación del cuerpo. Menos de un siglo separa al régimen de encarnizamiento y espectáculo público del suplicio, del dispositivo reglamentario institucional que disciplina y normaliza al cuerpo anómalo. Con esta constatación básica, Foucault describe la desaparición del espectáculo punitivo, y cómo el castigo sobre el cuerpo se convierte en un procedimiento administrativo; “el castigo tenderá a convertirse en la parte más oculta del proceso penal, lo que implica un cambio general en el dispositivo jurídico penal” (Foucault, 1975/1997a, pp. 15-17).

El cuerpo se encuentra aquí como instrumento de mediación: si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar es para privar al individuo de una libertad considerada como derecho y como un bien. El cuerpo, según esta racionalidad penal, queda inscrito en un sistema de coacción y privación, obligaciones y prohibiciones. El sufrimiento físico, el dolor y el suplicio del cuerpo, no son ya elementos constitutivos de la pena, ni mucho menos su fin. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los

derechos suspendidos. Si le es preciso todavía a la justicia manipular el cuerpo de los condenables será de lejos, limpiamente, mediante un tejido de reglas asépticas y austeras. En consecuencia, un ejército de técnicos ha venido a relevar al verdugo: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores (Foucault, 1975/1997a, pp. 18-19).

En esta transformación histórica, un poder frugal y recatado en el castigo, impone una nueva racionalidad política sobre el cuerpo. Lo que se busca aquí es eliminar o reducir la espectacularidad trituradora del poder, quedando el castigo reservado para una escena íntima y secreta entre el poder, el verdugo y el ejecutado. Cuando sea necesaria, la muerte ha de ser rápida, diligente, limpia y eficaz, de suerte que, en el mecanismo de acción jurídica, se observe una pulcritud, un cuidado y una moral superior de la ley por sobre el criminal. Este nuevo régimen de veridicción debe inscribir solemnemente las infracciones en el campo de los objetos de conocimiento científico, proporcionar a los mecanismos del castigo legal no ya simplemente sobre las infracciones, sino sobre los individuos; no ya sobre lo que han hecho, sino sobre lo que son. El dispositivo ha variado su objeto de mira, su atención, centrada toda ella en el procesamiento del cuerpo, y pasa ahora a operar sobre el “alma” de los insanos (Foucault, 1975/1997a, p. 26).

Foucault denomina disciplinas a estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y le imponen una relación de docilidad-utilidad. Mediante estas disciplinas el cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Estaría configurándose allí una “anatomía política”.

La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada (Foucault, 1975/1997a, p. 142).

Pregunta Foucault: ¿cuál es el tipo de inversión sobre el cuerpo que es preciso y suficiente para el funcionamiento de una sociedad

capitalista como la nuestra? Señala que desde el siglo XVIII hasta comienzos del XX, se ha creído que la dominación del cuerpo por el poder debía ser pesada, maciza, constante, agobiante, y suponiendo que el poder ejerce una función meramente represiva (Foucault, 1980/1992, p. 106).

Con ello Foucault toma distancia de la reducción del poder como pura represión. Si el poder sólo suministrara privación, cancelación, castigo y castración sobre el cuerpo, posiblemente estas sociedades no podrían configurarse como lo hacen en la actualidad. Un análisis conducente para estudiar otro tramado de relaciones, más próximas a la seducción, a la gratificación, a la habilitación y a la estimulación, más atento a las lógicas que articula el poder sobre los cuerpos. Foucault comienza a hacer patente la necesidad de estudiar la relación poder-libertad; cuestión que lo conduce al análisis de la gubernamentalidad liberal.

Si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo —esto comienza a saberse— y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares (Foucault, 1980/1992, p. 107).

Esto implica más que un giro retórico, un giro analítico en el estudio y comprensión de las relaciones de fuerza sobre el cuerpo. Por ello, Foucault advierte que el cuerpo nunca existe como un mero artículo biológico o un material orgánico, sino que, si el cuerpo cobra existencia y sentido, solo lo hace inscripto en un complejo tramado de relaciones políticas (Foucault, 1994, p. 470). Por ello hace notar que el cuerpo viviente, el cuerpo individual y el cuerpo social y la población, se han convertido en el verdadero objeto de la política moderna (Foucault, 1997b, p. 216).

En *Historia de la sexualidad*, Foucault (1976/1995) recuerda que durante mucho tiempo uno de los privilegios del poder soberano fue el derecho de vida y muerte. En la configuración moderna aquella facultad no es concebida como privilegio, sino como imperativo condicionado por la propia defensa y subsistencia del poder soberano; éste no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede acometer. Así, el poder era, ante todo, un poder de captación: de las cosas, del tiempo, de los cuerpos, finalmente de la vida; poseía

la prerrogativa de apoderarse de la vida hasta suprimirla (Foucault, 1976/1995, p. 164).

III. EL PODER SOBRE LA VIDA

Sin embargo, desde la Edad Clásica, Occidente sufrió una profundísima transformación en los mecanismos de poder sobre el cuerpo y la vida, destinados ahora a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a impedir las. A partir de ahí, el derecho de muerte deviene un poder que administra la vida. Ese formidable poder de muerte opera ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla. Desde entonces y hasta la actualidad las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que habría que defender; se hacen en nombre de la defensa de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas ahora han llegado a ser vitales (Foucault, 1976/1995, p. 165).

El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia de guerras ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población. Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho a matar; se debe a que el poder reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población (Foucault, 1976/1995, p. 166).

Así el poder deviene en una capacidad administrativa de la vida que, desde el siglo XVII, desarrolló dos formas principales y complementarias. La primera, el cuerpo como máquina: su educación, aumento de sus aptitudes, control de sus fuerzas, crecimiento de su utilidad y docilidad, su integración a sistemas eficaces de control y económicos; todo ello asegurado por los procedimientos de las disciplinas, lo que Foucault denomina “anatomopolítica” del cuerpo humano. La segunda, formada a mitad del siglo XVIII, la idea de cuerpo-especie, es el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte para los procesos biológicos: la reproducción, la natalidad, la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, la longevidad, cruzada con todas las condiciones que pudieran hacerla variar; en suma, un conjunto de intervenciones y controles, que en general Foucault habrá de llamar una “biopolítica de la población” (Foucault, 1976/1995, p. 168).

Foucault sostiene entonces que las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los polos en torno a los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa tecnología de doble rostro, anatómica y biológica, caracteriza un poder cuya más alta función ya no es matar, sino invadir la vida completamente; se constituye un biopoder que se apodera cuidadosamente de la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida (Foucault, 2003, p. 15).

Ese biopoder fue, sin duda, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar fuerzas y aptitudes; y de multiplicar la vida en general (Foucault, 1976/1995, p. 170).

Así, Foucault sostiene que la invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron, en efecto, la eficacia de un biopoder consustancial a la figuración del capital. Ese biopoder no es otra cosa que el ingreso de la vida y el cuerpo en la historia, vale decir, la inscripción de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder, en el campo de las técnicas políticas (Foucault, 1976/1995, p. 171).

En ese espacio de saber-poder, se organizan y amplían los alcances y efectos sobre los procesos de la vida, teniendo como tarea su control y manipulación. Se produce al hombre como una especie viviente, que posee un cuerpo, sometido a ciertas condiciones de existencia, sujeto y registrado en el cuadro de una salud individual y colectiva, destinado a producir, prodigar y optimizar cierto régimen de fuerzas. Por primera vez en la historia, escribe Foucault, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un azar en el devenir de la vida y la fatalidad de la muerte; vivir se ha tornado ahora un artefacto producido, una tecnología y una racionalidad estrictamente política.

La vida pasa a ser parte del campo de control de saber y los mecanismos de poder, de modo que, al haber tomado a cargo los dominios de la vida, el poder ya no sólo se relaciona con entidades jurídicas abstractas como sujetos de derecho, sino, habrá de vérselas con seres vivos, campos de pulsiones, intensidades y potencias. A la configuración de ese campo problemático es que Foucault finalmente denomina "biopolítica" (Foucault, 2003, pp. 73-108).

Si se puede denominar “biohistoria” a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominan o administren totalmente; pues escapa de ellas sin cesar (Foucault, 1976/1995, p. 173).

En el régimen biopolítico, la vida se ha tornado el objeto político central, motivo ambivalente de doble significación: por un lado, entidad de supremo valor, fuente generadora de riqueza, objeto precioso de atesorar; por otro, entidad peligrosa, insumisa, impredecible, ingobernable. En medio de aquella cesura, la biopolítica adopta la vida como principio organizador de un nuevo diagrama de orden. Mucho más que un bien jurídico, la vida se torna un objeto de deseo disputado en las luchas políticas, se proclaman inalienables “derechos” a la vida, al cuerpo, a la salud, al bienestar. Más allá de toda una judicatura constrictiva, la vida se vuelve un fundamento axiológico, cuyo centro de gravedad está dado por el principio de libertad, preservación y seguridad.

Foucault identifica así el dispositivo biopolítico con el liberalismo, como aquella práctica gubernamental que produce y consume libertad. La nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad y está obligado a organizarla. El nuevo arte gubernamental opera como administrador de la libertad, pero al producirla, amenaza con limitarla y destruirla. Por un lado, produce libertad, por otro, establece limitaciones, controles, coerciones y obligaciones basadas en amenazas (Foucault, 2007, p. 84). La principal libertad: el trabajo.

Libertad de mercado de trabajo, pero es preciso asimismo que haya trabajadores, un número bastante grande de trabajadores, lo suficientemente competentes y calificados, y que carezcan de armas políticas para que no puedan ejercer presión sobre el mercado laboral (Foucault, 2007, pp. 85-86).

Así, el liberalismo comporta y activa un conjunto de procesos de obstrucción que llevan a los mismos mecanismos productores de libertad, a generar efectos destructivos de libertad. Esa es la aporía de aquellos dispositivos que Foucault denomina “liberógenos”, aquellos dispositivos destinados a producir libertad y que, llegado el caso, producen exactamente lo contrario (Foucault, 2007, p. 17).

IV. PANDEMIA Y GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL

Hayek evoca cuatro derechos fundamentales: protección y seguridad, igualdad ante el derecho, libertad de trabajo y de circulación (Aron, 1997, p. 193); cuatro derechos destinados a cumplir un fin naturalmente dictado, producir y acumular riqueza (Hayek, 1995). La libertad en Hayek no es un fin en sí mismo, sino un medio y un recurso para producir bienes. Hayek no justificó la libertad como un valor último, al contrario, la justificó pragmáticamente, por sus frutos económicos. La pretendida supremacía de la libertad neoliberal es la libertad de poseer y producir riqueza (Aron, 1997, p. 212).

El neoliberalismo reúne y opera dos discursos y dos lógicas contrarias en su interior: una promesa emancipatoria y una práctica de confinamiento; una promesa salvífica y una práctica sacrificial. La lógica de aniquilamiento que el neoliberalismo comporta viene dada por su naturaleza. Temprano antecedente de aquello exhibe James Mill en su artículo de 1820, *“Del Gobierno”*:

El deseo de un ser humano de someter a la persona de otro a sus placeres, pese al daño o a la pérdida de placer que ello ocasione al otro individuo, es la base del gobierno... El deseo, pues, del poder que es necesario para someter a las personas y las haciendas de seres humanos a nuestros placeres es una de las grandes leyes que rigen a la naturaleza humana (Macpherson, 2003, pp. 40-41).

Conforme a esta gran ley rectora de la naturaleza humana, la sociedad es una colección de individuos propietarios que buscan incesantemente el poder sobre y a expensas de otros (Macpherson, 2005). Para impedir que una sociedad así estalle, se entendía que hacía falta una estructura tanto de derecho civil como penal. Bentham (1985) sostiene que este objetivo más general de las leyes podía dividirse en cuatro objetivos subordinados: “facilitar la subsistencia, producir la abundancia, favorecer la igualdad y mantener la seguridad” (Macpherson, 2003, p. 41).

En *“Discurso sobre la Economía Política”*, de 1758, Bentham escribe: “el derecho a la propiedad es el más sagrado de todos los derechos de la ciudadanía, e incluso más importante que la libertad misma, la propiedad es el cimiento de la sociedad civil” (Macpherson, 2003, p. 150).

Sin la Seguridad de la propiedad de los frutos del trabajo que uno hace, dice Bentham, la civilización es imposible... Por lo tanto, las leyes deben garantizar la propiedad individual... De ahí que, entre la igualdad y la seguridad, la ley no debe titubear: la igual-

dad ha de quedar en segundo lugar (Macpherson, 2003, p. 46).

En Bentham y en Mill la lógica de un sistema democrático se limita exclusivamente a la protección, como un modo de integrar y administrar los conflictos, como mecanismo de resguardo y equilibrio de un orden económico (Macpherson, 2003, p. 52). Y esto pareciera ser reafirmado por Von Mises al admitir que:

El liberalismo es una teoría que se interesa exclusivamente por la actuación terrenal del hombre. Procura, en última instancia, el progreso externo, el bienestar material de los humanos; directamente, no se ocupa de sus necesidades metafísicas, espirituales o internas (Von Mises, 1996, p. 21).

En coherencia con ello, las únicas libertades que ha permitido la excepcionalidad pandémica neoliberal son la de trabajar y la de consumir. Aquello no resulta extraño, si se advierte que la concepción del neoliberalismo reduce la vida a una unidad energético-productiva, la libertad a la propiedad y acumulación, y la sociedad a una axiomática de mercado.

Lo que caracteriza al horizonte del biopoder es que todo el ámbito de la política, el derecho y la economía llega a depender del bienestar cualitativo y del incremento cuantitativo de la población considerada en su aspecto estrictamente biológico: la vida se vuelve el asunto de gobierno, el gobierno de la vida (Esposito, 2005, pp. 195-196).

Aquella lógica inmunitaria ha quedado indexada a la democracia demoliberal, es decir, a aquellas democracias donde le está permitido al Estado lo que no le está permitido a los ciudadanos privados, y por tanto el Estado está obligado a actuar en secreto para no hacer escándalo (Bobbio, 2003, p. 37). De allí que no sorprenda una flagrante contradicción en la política sanitaria neoliberal, pues, en el campo de los enunciados declara el cuidado y resguardo de la vida, al tiempo que obliga y condena a trabajadores y trabajadoras al hacinamiento extremo en el transporte, y a la precariedad e indefensión en el trabajo. No obstante, hay restricciones de circulación y prohibición absoluta de cualquier manifestación. La pandemia neoliberal ha dejado en plena evidencia las inclemencias y vejámenes que sufre la población. La crisis sociosanitaria muestra que en Chile mueren los pobres por miles, mientras las grandes fortunas se agigantan.

El gobierno neoliberal de Piñera ha utilizado la excepcionalidad

pandémica como una excepcionalidad política que le ha permitido capear la crisis más profunda del sistema político neoliberal desde la dictadura que le dio origen. Todas las restricciones han sido orientadas a dismantlar la movilización y organización social, desarticular las asambleas y cabildos ciudadanos y populares, y mediante la figura del control militar y la represión policial, recobrar momentáneamente la gobernabilidad perdida.

Este proceso de excepcionalidad pandémica ha dado muestras que bajo la gubernamentalidad neoliberal existe la convivencia amplia, compleja, dinámica y elástica de procedimientos y tecnologías, desde las más primarias del paradigma soberano, hasta los mecanismos más terapéuticos, edulcorados y refinados de sujeción, potenciamiento y control del cuerpo y las subjetividades. En este cuadro conviven, desde militares tomando el control de una ciudad desolada, arresando y confinando personas –posibles infractores infectados para encerrarlos en una remozada versión de un “lager sanitario”–, pasando por un Congreso promulgando leyes que penalizan con cárcel a quien infrinja una disposición sanitaria, hasta toda una batería de terapeutas, psicólogos, educadores y amistosos orientadores “online”, para sobrellevar el confinamiento con alegría y bienestar. Tal como Foucault ha enseñado, las relaciones de poder conciernen a la vida, en ocasiones para preservarla y potenciarla, en otras, para extinguirla y ultrajarla.

Bibliografía

- Aron, Raymond (1997). *Estudios Políticos*. México: Fondo de cultura económica.
- Bentham, Jeremy (1985). *Fragmento sobre el Gobierno*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Bobbio, Norberto (2003). *El Futuro de la Democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, Roberto (2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Madrid: Ed. Amorrortu.
- Foucault, Michel (1980/1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, Michel (1994). *Dits et Écrits. Vol. III. (1976-1979)*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1976/1995). *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1975/1997a). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1997b). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Editores.
- Foucault, Michel (2003). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ginzburg, Carlo (1999). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, Cyborg y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hayek, Friedrich (1995). *Camino de Servidumbre*. Madrid: Editorial Alianza.
- Macpherson, Crawford Brough (2003). *La Democracia Liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial.
- Macpherson, Crawford Brough (2005). *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*. Madrid: Trotta.
- Von Mises, Ludwig (1996). *Sobre Liberalismo y Capitalismo*. Barcelona: Ed. Folio.

Luciana Álvarez

**4. PENSAR CON FOUCAULT:
VARIACIONES A PARTIR DE UNA
LECTURA DEL CURSO
*LA SOCIEDAD PUNITIVA***

Bajo este título, esta idea, quería compartir algo que percibo o, más bien, he experimentado como problemático en relación con el modo en que funcionan nuestras herramientas conceptuales; al modo en que usamos los trabajos de Foucault, sobre todo en una coyuntura como la de la pandemia que atravesamos. En cierta medida, al hilo de lo que refiere aquí Ester Jordana respecto a una cierta falta de atención a la “diferencia”, a la singularidad de nuestro presente, que era posible escuchar en los primeros análisis que realizaron distintxs pensadorxs sobre el confinamiento y la gestión global de la pandemia. O, en la línea de lo señalado por Cristina López, sobre la necesidad de evitar la transferencia de los efectos políticos de un análisis histórico, bajo la forma de una simple repetición, a fin de contribuir a un diagnóstico adecuado de nuestro presente capaz de hacernos derivar –en definitiva– hacia otros mundos posibles. Propongo hacer foco en los modos en que usamos algunas categorías que integran cierto canon foucaultiano y biopolítico, buscando revisarlos en vistas de atender a lo que el propio presente requiere para ser pensado, así a las condiciones de emergencia de esas categorías que no pueden ser utilizadas sin más, como simples etiquetas. Es necesario, más bien, dirigir nuestra atención hacia aquello que se buscaba hacer inteligible a través de ellas.

El problema parece no encontrarse en las categorías en sí mismas, puesto que no pueden, ni podrían, por su carácter singular e histórico, brindarnos las claves de comprensión de fenómenos que no les son contemporáneos (como la actual pandemia, por ejemplo), sino en la manera en que las usamos, algo en el modo en que utilizamos este tipo de categorías tiende a limitar nuestras posibilidades de inteligibilidad del presente. Si las categorías se abstraen de su historicidad, tienden a convertirse en “universales”, y de los riesgos de esas conver-

siones sabemos demasiado.

Con este sesgo me hago eco, en cierta medida, de la convocatoria a esta edición del Ciclo de charlas que se propusieron bajo el título “Pensar el presente...”⁸. Quizás haya más preguntas sobre cómo comprender la idea misma de “pensar” el presente, que lo que podamos avanzar efectivamente –al menos en esta contribución– en su caracterización.

Para comenzar, quisiera recuperar una reflexión de Rancière compartida en una entrevista de junio de 2020, en la que sugería que, así como los gobernantes habían reducido todo tiempo posible a la urgencia, a la emergencia; por su parte, toda una serie de intelectuales se han concentrado en el fin del capitalismo y las gubernamentalidades que nos rigen, sin contar todavía con las composiciones de tiempos y cuerpos que hacen de un tiempo, un tiempo político capaz de alumbrar cambios, capaz de alumbrar mundos posibles. De modo que, como reflexiona Rancière, esos análisis: “que pretenden responder a la situación presente y preparar el futuro son análisis que, en realidad, estaban completamente preparados de antemano” (Inzerillo, 2020, párr. 5).

En resonancia con esa incomodidad me pregunto si, cuando buscamos en Foucault algunas claves para comprender la pandemia, no corremos –acaso sin quererlo– ese riesgo, o tomamos ese camino que supone simplemente aplicar las categorías ya elaboradas a realidades múltiples y cambiantes, haciendo como se hace normalmente en el campo del derecho mediante el procedimiento lógico de la subsunción de los hechos en las normas. Esta referencia al campo del derecho no es inocente, y no responde únicamente al hecho de que lo jurídico sea mi campo de referencia habitual⁹, sino al hecho de que justamente el procedimiento lógico-normativo de la subsunción¹⁰ responde a la necesidad de canonizar el texto de la ley. Existe un compromiso histó-

8 Ciclo de charlas organizado en el marco del Instituto de Investigaciones Gino Germani en diversos paneles desarrollados a lo largo de la pandemia por Covid-19, del cual fui parte en 2020 y del que se desprende, bajo la actualidad de aquel momento, el presente capítulo.

9 Esto se explica porque mi formación de grado es en el campo del derecho y me desempeño como docente en una cátedra de filosofía en una facultad de derecho en la que se forman abogadxs profesionales.

10 La subsunción como forma de razonamiento jurídico supone un tipo de silogismo deductivo, según el cual el enunciado normativo (texto de la ley) funciona como premisa mayor universal; las circunstancias fácticas o hechos constituyen el caso particular o premisa menor y la conclusión determina que un hecho jurídicamente relevante se adecúa a la norma jurídica que lo determina. De esta manera, dentro del campo del derecho, se define qué normas se aplican a cuáles hechos, en la medida que éstas agotan las circunstancias previstas –hipotéticamente– por la legislación.

rico y político entre la ley codificada (el Código de Napoleón y todos los códigos que en Occidente se inspiraron en él) y la reducción del razonamiento jurídico a la forma de la subsunción. De esa manera, la historicidad de la vida social no escapaba a la capacidad anticipatoria y todopoderosa de la razón legisladora, en cierta medida universal y completa: todo fenómeno ingresaba en la forma lógica y pura del enunciado normativo preestablecido.

De manera que, aun cuando nos damos una respuesta tranquilizadora, al atribuir sentido a lo que acontece, sin embargo, se trata de una operación ciertamente estéril en términos de pensamiento, donde si bien hay respuestas muy sofisticadas, puede que carezcamos de buenos interrogantes.

Partiendo de esta inquietud, proponemos volver a pensar el modo en que nos relacionamos con las categorías foucaultianas. Algo también, señalaba Mariana Valverde (2020) en una intervención anterior a la mía, e incluso en el diálogo¹¹ con ella se insistía sobre: ¿cómo pensar al estilo de Foucault algunas de las transformaciones que están teniendo curso? Y aun cuando intentar pensar como lo haría Foucault es evidentemente imposible, en especial si entendemos el pensamiento en el entramado múltiple de vectores que exceden por mucho la razón, los conceptos, las abstracciones categoriales, tiendo a creer que nos queda sí la posibilidad de intentar “pensar con” Foucault, en lugar de rotular con sus categorías lo que nos acontece.

Esta idea de “pensar con”, la he tomado de Philippe Sabot (2016) para quien en el “pensar con” radica una diferencia respecto de lo que podría suponer pensar cualquier cosa que es dada al pensamiento como un objeto, algo disponible para un pensamiento conceptual o comprensivo que se apodera de eso que piensa. “Pensar con” supone tomar contacto con el pensamiento de unx mismx, pero a través del pensamiento de otrxs que desencadenan la posibilidad, que lo impulsan en el movimiento, sin que ese movimiento sea necesariamente finalizado según su punto de partida o desencadenamiento.

En una dirección similar, Donna Haraway (2019) se propone “pensar con” como modo de hacer parentesco, como forma de hacer habitable un mundo, nuestro mundo, en el que ya no cabe la pulsión fagocitante del pensamiento. No “pensar sobre”, sino “pensar con” en tanto modo o vía según la cual nos asumimos –en la multiplicidad de dimensiones que nos constituyen– entramadx con otrxs. Ningún pensamiento está allí dado ni acabado, sino que es parte de una arti-

11 Me refiero a la pregunta que le formulara Marcelo Raffin a la expositora en el debate que prosiguió a su presentación, que tuvo lugar el día 11 de noviembre de 2020 en el Ciclo de charlas “Pensar el presente: Michel Foucault y la pandemia”.

culación de pensamientos en relación, y por lo mismo no se encuentra predeterminado, sino abierto a partir de la multiplicidad de cortes, nudos y sujeciones que lo configuran, que le permiten hacerse una figura, en una dinámica de movimiento que es, al menos en cierto punto, indeterminado. Así, siguiendo las figuraciones de los seres tentaculares, Haraway (2019) sugiere que es posible concebir una “manera de pensar-con colegas enhebrando, fieltrando, enredando, rastreando y clasificando” (p.78).

En nuestro caso, en lugar de intentar decir qué ha pensado, o qué habría pensado Foucault, disponernos a “retomar en el propio pensamiento el movimiento mismo de ese pensamiento –que es igualmente, un pensamiento con– para poner a prueba la dinámica transformadora” (Sabot, 2016, párr. 1). Retomar un pensamiento en su propio movimiento nos permite salir de la reificación universalizante de las categorías, devolviéndolas al entramado de fuerzas en las que emergieron.

En este sentido, no se trata de una reiteración al infinito sino de un funcionamiento, de una puesta en funcionamiento. Y entonces, vuelve a aflorar algo de las ideas de “caja de herramientas” o de “indicadores tácticos” con las que Foucault, de algún modo, caracterizaba a sus trabajos.

Y por aquí vamos retomando el título de esta presentación: creo que, para el caso de Foucault al menos, la edición de los cursos del *Collège de France* constituyen una ocasión inestimable para acercarnos al movimiento de un pensamiento. Como nos lo recuerdan cada una de sus ediciones bajo el signo de una advertencia:

La enseñanza en el *Collège de France* obedece a reglas particulares... Foucault tiene doce horas para explicar, en un curso público, el sentido de su investigación durante el año que acaba de terminar... Los cursos del *Collège de France* no duplican los libros publicados. No son su esbozo... Tienen su propio estatus (Foucault, 2006, pp. 7-9).

Tengo la impresión de que a través de ellos es posible acceder a algo del orden del movimiento de su pensamiento, sostenerse en ese movimiento, en ese ir y venir de palabras que en muchos casos nos eluden, para intentar el ejercicio del “pensar con” como una política del pensamiento. No tanto un pensamiento político, sino más bien un juego estratégico en relación con el ejercicio y la práctica de desplegar ideas, de poner a funcionar unas ideas con otras, y todas ellas con sus materialidades.

De modo que lo dicho hasta aquí no ha sido más que antesala de aquello que en rigor proponía compartir en esta ocasión: algunas

estrategias metodológicas, precauciones de método, o simplemente “indicadores de elección” esbozados en el *Curso La Sociedad Punitiva* (2016) que, por la potencia que despliegan, podrían contribuir a “pensar con” Foucault el presente, marcado por la pandemia, incluso de la mano de categorías como las de biopolítica, disciplina o soberanía. Como señalábamos antes, no se trata de deshacernos de ciertas categorías sino de deshacernos de ciertos modos, relativos al uso que hacemos de ellas.

Si bien tenemos, por un lado, toda una serie de análisis según los cuales todo es biopolítica, así como en su momento todo fue encierro o normalización¹². En un punto estamos bajo esa lente de los mecanismos de control y securitización biopolíticos, leyendo situaciones muy diversas y singulares. Del mismo modo, tendemos a advertir a todo nivel el funcionamiento de estados de excepción, o de la racionalidad de gobierno neoliberal. Y por supuesto que, al menos en mi caso, no creo que haya necesariamente un problema con ese tipo de trabajos, más bien considero que son trabajos muy valiosos, cuando menos en algunas ocasiones, que permiten desentrañar, descifrar algunas coordenadas de nuestro presente pero, no es menos cierto que a través de ellos corremos –ahora sí– el riesgo de reificar e hipostasiar las categorías, haciendo de la biopolítica una etiqueta que sobreimprimimos a una situación determinada y con la cual hacemos el juego del pensamiento, el juego de decir algo de la realidad. Una suerte de “*readymade*” del pensamiento, como si la sola aparición de la mágica palabra “biopolítica”; “estado de excepción”, o cualquier otra, nos condujera de lleno a la inteligibilidad de nuestro mundo.

Por otro lado, nos encontramos con otro tipo de análisis en los que creo que es posible reconocer el sesgo foucaultiano a la hora de problematizar situaciones, fenómenos, y que no tienen tanto que ver con mostrar esas porciones de realidad bajo la lente de tal o cual categoría, deduciéndose de ella el régimen o estatuto de lo que nos asalta en su multiplicidad, sino casi diría que a la inversa: se trata de un movimiento de mirada, de registro, de percepción por el cual podemos ver los mismos elementos (fenómenos, instituciones, situaciones) funcionando de otra manera, dependiendo cuál sea la economía de poder que los moviliza. Dónde y cómo una determinada economía de poder, o diagrama de relaciones, emerge como efecto global de un funcionamiento capilar de relaciones de poder, que suponen la conjugación de elementos múltiples. Por ello no llega a hablarse de una secuencia

12 El propio Foucault señalaba, a finales de los años '70 y con cierto tedio: “Ustedes conocen mejor que yo la enojosa suerte de la palabra ‘normalización’. ¿Qué no es normalización? Yo normalizo, tú normalizas, etc.” (Foucault, 2006, p. 75).

que va del régimen de lo legal al régimen de las disciplinas, para finalizar en el régimen de la seguridad; sino que "...lo que va a cambiar es la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico-legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad" (Foucault, 2006, p. 23).

En el curso de *La sociedad punitiva*, correspondiente al curso de 1973, dictado unos meses antes de las conferencias de Rio de Janeiro publicadas bajo el título "La verdad y las formas jurídicas", Foucault proponía evitar la caracterización de las sociedades en función del tipo de castigo penal que utilizaban, ya fuera marca, exclusión, encierro o indemnización, para mostrar –en su lugar– cómo, aun cuando las penas fuesen las mismas, lo que variaba era su "función táctica".

De modo que la diferencia, la singularidad se da a nivel de la función táctica, no de la pena, la institución, la tecnología policial, en sí misma. Lo que permite advertir la presencia de una modulación son los efectos que produce a nivel de los regímenes de poder en los que aparece. Tomar el análisis a nivel de la función táctica supone orientarse a nivel del desarrollo histórico de las luchas, de las relaciones de fuerza, es decir de esa multiplicidad de tensiones en las que una noción como la de biopolítica emerge para intentar mostrar en qué consisten. Foucault se refería en ese curso a "las penas a la vez estatutarias y aparentemente constantes [que] no tienen en absoluto el mismo papel, no responden de hecho a la misma economía de poder en un sistema o en otro" (Foucault, 2016, p. 24). De manera que, si bien son los dispositivos materiales los que permiten producir un cuerpo como un cuerpo disciplinado e individuado, los dispositivos son relaciones de poder; no existen fuera ni más allá de ellas. No constituyen algo en sí, en el sentido que pudiéramos pensar que en la medida en que hay encierro en una arquitectura panóptica, nos encontramos necesariamente en un régimen disciplinario. Sino que lo que nos permite hablar de disciplinas, biopolítica o regulación securitaria, en cada caso, es un diagrama de relaciones de fuerzas.

Y en esta dirección me parece sugerente explorar la posibilidad de comprender cómo mecanismos de segregación, distancia, confinamiento, toque de queda, estado de sitio o alarma, como los que han tenido lugar en las cuarentenas, dispuestas a comienzos de 2020 en distintas sociedades occidentales, pueden tener distintas funciones en diversas economías de poder. De manera que, en lugar de llegar a caracterizar nuestras formaciones sociales (esto es el modo en que en una sociedad se ejerce el poder y los saberes en los que se apoya ese poder para ejercerse) a partir de la existencia o ausencia de determinado mecanismo o tecnología, se trata de dar cuenta de cómo funcionan esos mismos mecanismos, cómo se despliegan en variación. Digo

variación jugando aquí un poco con el sentido que le atribuye Deleuze (1971, 1979/2020), eso que no es otra cosa, sino la misma bajo una luz nueva, puesto en variación, no fijada, sino abierta a las fuerzas que hacen de ella lo que es... en la medida que son las relaciones de poder las que circulan dando lugar a composiciones disímiles, a partir de elementos en principio idénticos.

Así, por ejemplo, en el análisis de las racionalidades políticas que nos atraviesan, Foucault, supo advertir con lucidez que lo que permite caracterizarlas no es la mera presencia del Estado, sino el modo en que se configura el papel que se desempeña en un determinado diagrama de fuerzas, qué relaciones de fuerzas hacen funcionar al Estado, en qué dirección. De modo que no es posible identificar lisa y llanamente un régimen autoritario ante la mera presencia del Estado, ni un régimen de bienestar o Estado social ante la sola presencia de la intervención estatal en la economía, ni sostener que neoliberalismo se caracteriza por una ausencia radical de intervención del Estado. En cada una de ellas es preciso dar cuenta de cómo el Estado está funcionando, para tender a caracterizarlo en uno u otro sentido. Igualmente, en ese recorrido por los distintos mecanismos o modelos de gestión de la vida de las poblaciones que va de la lepra, pasa por la peste, para terminar en la viruela, como si cada uno de estos modelos pudiera decirnos por sí mismo si nos encontramos en una sociedad regida por la exclusión, las disciplinas o el control biopolítico. En todo caso conviene recordar, como lo hicieron Silvana Vignale, Diego Singer y Roque Farrán en un artículo reciente (2020), que:

Producir y administrar la salud de la población puede, como toda política, articularse de los modos más variados. En algunos casos, puede llevar al genocidio; en otros, puede constituirse en una red de salud pública y de cuidados socioambientales que profundice la equidad en toda la población (Ferrán, Singer y Vignale, 2020, p. 56).

Entonces, para retomar mi inquietud por el “pensar con” Foucault la actual pandemia, creo que una vía posible pasa por prestar atención a las modulaciones que están sufriendo una serie de dispositivos ya conocidos. Pienso, por ejemplo, en el uso liso y llano del derecho penal y el poder punitivo en términos generales, del que Foucault se ocupó largamente y que hoy se encuentra en el centro de las disposiciones vinculadas al cumplimiento de las medidas de aislamiento y confinamiento, pero que no podemos decir que se dirigen únicamente o principalmente a codificar sujetos disciplinados, disponibles para el trabajo fabril o la relación salarial, sino que involucran una trama múltiple de elementos en disputa. No se trata en relación con

ese uso de decir que: “está bien”, que “es legítimo” por la situación de emergencia, ni que “está mal” y atenta contra nuestras libertades individuales, sino más bien de intentar comprender cómo operan en lo real. Retomando *La sociedad punitiva*, apuntar a las preguntas que se organizan en torno de quién castiga, qué se castiga, a quiénes se castiga en lugar de asumir globalmente la legitimidad, o bondad, de algunas medidas.

En ese sentido, en los estudios en curso que compartieron Luci Cavallero y Verónica Gago sobre inclusión financiera e inscripción bancaria, así como en los de Ester Jordana, sobre el confinamiento como tecnología en la que se hibridan elementos de gestión global de la salud con tecnologías policiales desplegadas en algunos lugares frente a movilizaciones antiglobalización -ambos desarrollados en capítulos posteriores del presente libro-, resonaba algo de esto; al igual que sucede en los trabajos de Federico Tarragoni o el de Tuillang -capítulos VII y VIII respectivamente-, en torno de los discursos que apelan a la responsabilidad individual y que pueden resituarse políticamente en la lógica de la racionalidad neoliberal y de sus resistencias. En la misma dirección, hay una serie de fenómenos que son llamativos: la invocación insidiosa de la necesidad de obediencia de los ciudadanos a la medidas decididas por la autoridad estatal, tanto por parte del estado como de los mismos gobernados quienes se constituyen en activos representantes del poder punitivo, de manera que la apelación al castigo es retomada y resignificada por sectores que pueden haber sido muy críticos a la inflación punitiva; el reclamo social -de algunos sectores- por medidas aislamiento que tendrían a resistir un poder que parece despreciar la vida de los gobernados, por un lado, y el correlativo reclamo por el cese de las medidas de confinamiento (en las sociedades en que ellas se han impuesto) en nombre de una libertad al riesgo y autogestión; la redefinición de ciertos ilegalismos que se toleran y la forma en que se toleran; cierta desconfianza -casi global- respecto de las posibilidades de la ciencia médica y su discurso, que rápidamente puso en evidencia su propia inconsistencia. En cualquier caso, en cada uno de ellos, los elementos nos resultan conocidos, lo que queda por explorar son los modos en que se ponen a funcionar y los efectos que tienden a producir, para poder encontrarnos con algunas claves de nuestro presente.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Bene, Carmelo (1979/2020). *Superposiciones*. Buenos Aires: Cactus.
- Farrán, Roque; Singer, Diego y Vignale, Silvana (2020). Usos de Foucault en pandemia. Lecturas sobre nuestra experiencia histórica de la peste. *BORDES*, (18), pp. 51-62.
<https://publicaciones.unpaz.edu.ar/OJS/index.php/bordes/article/view/804>.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2016). *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Inzerillo, Andrea (2 de junio de 2020). Los gobernantes han reducido el tiempo de la política a la urgencia. Entrevista a Jacques Rancière por Andrea Inzerillo. *Contexto y acción*, (261). <https://ctxt.es/es/20200601/Politica/32231/Andrea-Inzerillo-entrevista-Jacques-Ranciere-coronavirus-governantes-tiempo-politica-urgencia.htm#.Xtd8wEGorcY.twitter>.
- Sabot, Philippe (2016). De Foucault à Macherey: penser les normes. *Methodos* (16). <https://journals.openedition.org/methodos/4652>
- Valverde, Mariana (11 de noviembre de 2020). Intervención en ciclo de charlas Pensar el presente: Michel Foucault y la pandemia.

**SEGUNDA PARTE:
PANDEMIA Y
NEOLIBERALISMO**

César Candiotto

**5. PENSANDO EN EL PRESENTE
CON MICHEL FOUCAULT Y WENDY
BROWN: SOBRE EL NEOLIBERALISMO
AUTORITARIO EN BRASIL**

I. INTRODUCCIÓN

En este capítulo intentaré hacer un diagnóstico provisorio de los principales rasgos de la actual gubernamentalidad política en Brasil al momento de escritura del mismo. Mi hipótesis es que esta gubernamentalidad podría ser llamada de “neoliberalismo autoritario”, una expresión que la tomo de Wendy Brown (2019). Creo que esta expresión, aparentemente contradictoria, para un europeo, como Foucault, que estudia al neoliberalismo en 1979, deja de ser tan rara desde los años 90, con los gobiernos autoritarios que surgen en Europa del Este y Latinoamérica.

Desde entonces, el análisis del neoliberalismo no se limita al conocimiento de las diferentes lógicas que impregnan el ordoliberalismo alemán, el anarcoliberalismo americano y el neoliberalismo mitigado francés. Estas racionalidades no solo informan a las diferentes artes de gobernar, sino que además se unen al ejercicio efectivo del gobierno, haciendo cuerpo con un estado gubernamentalizado por medio de un conjunto heterogéneo de prácticas.

Ciertamente, cuando Foucault trata del Estado a partir de 1978, en el curso *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2004a) no lo concibe como una unidad, de la que se deducirían distintas formas de gobernar. Por el contrario, Foucault parte de las prácticas gubernamentales porque comprende que contienen racionalidades que pueden discernirse desde un análisis crítico.

En este sentido, creo que Wendy Brown tiene razón en su diagnóstico, al postular que el neoliberalismo que impera en Estados Unidos y en otros rincones del planeta en la época actual, retratado en el libro *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West* (2019), quizás añada otros elementos con relación a aquellos problematizados por Foucault en 1979, en su curso *Nacimiento de la biopolítica* (2004b).

Los análisis de Brown se pueden leer en la continuidad de los denominados *Governmentality Studies*, cuyo punto de partida es el libro editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller en 1991, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Estos análisis disfrutaron de un gran éxito en el mundo sajón, especialmente en Estados Unidos, Gran Bretaña, Australia y Canadá. En sus inicios, abordaron las formas contemporáneas de gobierno, privilegiando sus principales modificaciones en el pasaje del Estado de Bienestar a las tecnologías del gobierno neoliberal. En ese sentido, el estudio de Wendy Brown busca mostrar cómo estas tecnologías, en la era del capitalismo financiero, combinan la entronización del mercado competitivo como régimen de verdad con una postura conservadora en las esferas de la moral, la inmigración y las políticas sociales y culturales.

Mi intención no es saber si Brown es fiel o no en su interpretación de Foucault. Tampoco pretendo profundizar este libro en su compleja argumentación. De él extraigo sólo una expresión que, a mi juicio, denota una cierta singularidad del neoliberalismo, en los últimos años en Brasil, que es la noción de “neoliberalismo autoritario”.

En efecto, cuando se piensa en la tradición política liberal, reaparecen otras nociones como el republicanismo, la democracia y los derechos humanos. Y si el neoliberalismo se caracteriza por la aversión a la intervención del Estado en la libertad de elección, popularizada por la fobia del Estado desde la época de la Posguerra, sin embargo, esta fobia se refiere a la intervención del Estado en su aspecto económico y social y no en su carácter represivo y policial. Esta diferenciación permite mostrar que los límites a la acción del Estado que normalmente demandan los liberales son, en sí mismos, restrictivos, ya que no exigen objetivamente la limitación igualitaria de los abusos del poder estatal en el ámbito de los derechos humanos y sociales.

Cuando vemos a esta supuesta doble dimensión por la que la gubernamentalidad neoliberal se guía por una racionalidad en la que el Estado debe ser mínimo en el ámbito de los derechos y libertades económicas, pero que se le tolera que sea máximo en la sustracción de los derechos sociales y políticos, entonces pensamos en la clásica entrevista a Friedrich von Hayek en el diario *El Mercurio*, de Santiago de Chile, en la década del 80, en la que afirma que el neoliberalismo camina de la mano con regímenes autoritarios; que él, personalmente, prefiere una dictadura liberal a un gobierno democrático siempre que el liberalismo económico esté ausente (Dardot y Laval, 2010, p. 268).

Según Brown, Hayek concibe que la democracia y el liberalismo tienen oposiciones radicalmente distintas:

La oposición a la democracia es el autoritarismo, que no está con-

centrado necesariamente en un poder político ilimitado. La oposición al liberalismo es el totalitarismo, que es el control de cada dimensión de la vida. Ello hace que el autoritarismo sea compatible con una sociedad liberal – libertad, morales tradicionales, una esfera privada protegida (Brown, 2019, pp. 72-73).

De esta cita se concluye una compatibilidad entre el liberalismo y el autoritarismo. Más aun, entre una sociedad neoliberal y un poder político autoritario. Pero la referencia de Wendy Brown para su análisis del neoliberalismo autoritario no son las dictaduras de Latinoamérica, sino las democracias occidentales actuales bajo el ascenso de la extrema derecha. O, al menos, países en que los gobernantes son elegidos por los gobernados; en que se respeta, en cierta medida, la diferenciación entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; y donde todavía se permite la libertad de prensa y opinión, y así sucesivamente.

De hecho, cuando Foucault se ocupa de los neoliberalismos en 1979, habla poco de la democracia, quizás debido a su reticencia al reduccionismo de la representación jurídica y filosófica al que normalmente se le asocia. Sin embargo, esto es exactamente lo que la lectura de Wendy Brown restituye y que, en mi opinión, es de suma importancia para el reposicionamiento del debate respecto al neoliberalismo en América Latina.

Esto se debe a que la democracia es irreductible a lo que Norberto Bobbio (1995) llamó “democracia procedimental”, es decir, al método democrático. Según él, los ritos o procedimientos democráticos son inseparables de la vida democrática, la cual, obviamente, no parte desde arriba hacia abajo, del Estado hacia la sociedad, sino en sentido contrario.

Son las diferentes artes de gobernar en distintas dimensiones de la vida social y de las prácticas institucionales las que pueden producir el efecto de una demanda de gobernabilidad democrática. La vida democrática es la condición histórico-política de posibilidad de su estructura formal, siempre que en las prácticas concretas se busca erradicar a los diferentes procesos de exclusión y jerarquización que dividen a las personas en poblaciones segmentadas.

II. EL NEOLIBERALISMO AUTORITARIO BRASILEÑO

Teniendo esto en cuenta, considero que la gubernamentalidad neoliberal, especialmente en Brasil, está asociada a una democracia procedimental, en la que lo político se da a entender normalmente por la clave del activismo jurídico. La idea que el Brasil de la Nueva República es un “estado democrático de derecho” coexiste, sin em-

bargo, con una tradición histórica autoritaria cuyo surgimiento está marcado por el colonialismo y que se reconfigura en la era imperial, culminando en la Antigua y Nueva República.

Mi objetivo es mostrar que esta Nueva República, si bien en su vertiente legal mantiene sus ritos y procedimientos, en cuanto a su dimensión de experiencia o vida democrática, solo quedan algunas ruinas de ella, tal es el surgimiento de una política de gobierno anti-democrática cuyo ascenso ocurre desde el 2016, avalada por grandes empresarios, por gran parte del poder judicial, terratenientes, políticos evangélicos, armamentistas, en fin, todos los que constituyen la llamada “buena gente”.

En este sentido, pensar en el presente con Foucault y más allá de él, también requiere prestar atención a lo que sucedió después de sus cursos, otras incursiones que retoman y señalan los límites históricos de sus análisis, como lo hacen muy bien tantos pensadores, como es el caso de Wendy Brown. Además, es menester intentar desbordar la actual perspectiva presentada por Wendy Brown.

La formación liberal del Estado americano a fines del siglo XVIII, retomada también por Foucault a principios del curso 79, es bastante diferente de la herencia colonial exploratoria y del evidente autoritarismo del positivismo mitigado que llegó a Brasil en el siglo XIX y dio origen a la Antigua República, estampado en el lema de nuestra bandera: “Orden y progreso”.

A pesar de los incuestionables movimientos democráticos que pretenden enterrar la dictadura militar brasileña (1964-1985), siempre le queda algo de dictatorial en la joven democracia, un paralelo con lo que sugiere Agamben cuando pregunta sobre lo que queda de las prácticas de Auschwitz en las democracias contemporáneas. Yo diría que este algo que queda en la democracia brasileña no es una marca heredada solamente de la dictadura, sino también de esta tradición autoritaria que es parte de la propia forma de gobernar históricamente en Brasil.

Por eso, las islas de vida democrática que surgen en algunos momentos de nuestra historia están siempre rodeadas por el inmenso océano de tendencia autoritaria, especialmente en tiempos de crisis económica y polarización política.

Lo que trato de identificar en la racionalidad del gobierno del Estado que conforma los últimos años en Brasil, es el surgimiento de un nuevo tipo de neoliberalismo, precisamente del neoliberalismo autoritario, alimentado por la prensa corporativista, la politización del poder judicial, el financiamiento de extractivistas ilegales, fundamentalistas religiosos y milicias paramilitares y digitales.

Como he dicho, la conjugación entre su aspecto minimalista y

su carácter maximalista es constitutiva de esta gubernamentalización del Estado.

En la historia política reciente de Brasil, el Estado anuncia que es “mínimo”, en el sentido de que otorga libertad a los agentes económicos de manera que asuman el papel protagónico en el mercado y las relaciones sociales. De hecho, es mínimo precisamente en aquellas áreas que involucran su obligación de garantizar constitucionalmente y proteger el derecho a la educación, salud, vivienda, trabajo, jubilación, a vivir en un medio ambiente no contaminado.

Es mínimo, por tanto, no solo en el sentido de que permitiría una amplia libertad a los agentes económicos, pero sobre todo porque está “ausente” o exenta de derechos de protección. Esta ausencia “voluntaria”, que condena a la pobreza y a la precariedad a poblaciones históricamente desfavorecidas, se lleva a cabo bajo la forma de la desregulación, flexibilización y desvinculación.

Para empezar, tenemos la *desregulación* de derechos positivos producto de logros históricos en el ámbito de la legislación ambiental que protege las reservas indígenas, los pueblos ribereños de la región amazónica, la diversidad de especies de fauna y flora. El *laissez-faire* tropical reemplaza a las leyes protectoras por otras que socavan, día a día, áreas de preservación ambiental a cambio del mantenimiento de una política agrícola basada en la gran propiedad, extracción y exportación de *commodities*, como el comercio de carne y soja.

La *flexibilización*, por su parte, es una de las más utilizadas en el área del derecho laboral, de las pensiones y jubilaciones, cuando aumenta su precariedad preservando y fortaleciendo la producción y reproducción del capital. En lugar de crear políticas de infraestructura, mantener el control y protección estatal sobre áreas estratégicas del país, como los sectores de energía y bioseguridad, o aun, en cambio de implementar políticas efectivas para mantener derechos de los trabajadores, el gobierno prefiere “salvar” a las grandes empresas, especialmente las vinculadas al capital financiero.

Por otro lado, alega que los trabajadores formales tienen “demasiados derechos”, que el Estado y el crecimiento económico del país son gravosos. Flexibilidad significa, por tanto, intervenir de manera arbitraria y autoritaria en el retiro de derechos históricamente adquiridos, sin que los mismos trabajadores participen de decisiones políticas de forma eficaz. Prueba de ello es que la precariedad de las leyes laborales, extrañamente justificada como motor necesario para la creación de nuevos puestos de trabajo y la permanencia futura de las notorias jubilaciones, no supuso ningún cambio sustancial en el crecimiento de la economía y en la generación de nuevos puestos de trabajo, incluso antes de la pandemia de la Covid-19.

En cuanto a la *desvinculación*, tiene como objetivo cambiar las cláusulas constitucionales que obligan al Estado a destinar un porcentaje mínimo de los ingresos fiscales al mantenimiento de derechos, como el derecho a la salud y la educación. Significa que los gobiernos pueden manejar estos ingresos específicamente vinculados a estos derechos y darles otro destino. Por ejemplo, en 2021 el gobierno intentó, de diferentes formas, desvincular el financiamiento mínimo constitucional dirigido a la educación para trasladarlo a la creación del “Programa Renda Brasil” (ingreso mensual o renta mensual) -no realizado-, a fin de evitar rebasar o exceder la ley de techo de gastos. Como es sabido, la salud y la educación en Brasil atraviesan un período de asfixia y la vinculación de porcentajes mínimos de los ingresos netos de ciertos impuestos a su supervivencia es una condición fundamental para que las poblaciones de bajos ingresos garanticen estos derechos. Por tanto, desvincular supone transformar derechos en “opciones de gestión” o “ayudas”, para que los recursos puedan ser reutilizados como si fueran una “bondad” del gobierno federal, colaborando así en la legitimación indiscutible de su forma de gobernar y en su eventual reelección en 2022.

Cuando el Estado desregula, flexibiliza y desvincula “derechos”, él los convierte en “capitales negociables” según la racionalidad del mercado. No es, por tanto, la libertad económica lo que se impulsa, sino, en su nombre, la transformación de las conquistas históricas de los derechos constitucionales y las políticas de Estado en meras políticas de gobierno que se contraponen a estas conquistas.

III. GOBIERNO ESTATAL AUTORITARIO

Es en este punto que la actual gubernamentalidad neoliberal brasileña se combina con su constitución como gobierno autoritario. Al menos en tres aspectos, las políticas gubernamentales actuales en Brasil son despliegues del neoliberalismo autoritario. Su carácter policial, moralista y de negación de la realidad.

Estado policial o policíaco, porque el gobierno prioriza el mal uso de su aparato represivo y de seguridad cuando restringe, limita y debilita derechos y luchas políticas, como el derecho a la libertad de opinión y el trabajo de Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y movimientos sociales que luchan por el derecho a la tierra y la vivienda. Sigue siendo policial cuando la coacción legítima ejercida por el Estado en nombre del combate a la violencia se transforma en una fuerza represiva ilegítima dirigida, preferentemente, contra poblaciones negras, pobres y periféricas, así como contra grupos políticos o individuos opositores.

Finalmente, este estado es policial cuando los jóvenes y adoles-

centes de las favelas o villas miserias, generalmente pobres y negros, casi siempre son sospechosos y, por lo tanto, extremadamente vigilados por la policía y la seguridad privada de los establecimientos comerciales. El Estado nada hace cuando cuerpos pobres y negros trabajan en zonas consideradas nobles de las grandes ciudades; pero su policía militar recurre con frecuencia al racismo y a la intolerancia siempre que estas mismas personas frecuentan los parques, *shopping centers* y otros sitios de entretenimiento de las clases medias y altas.

Es también un estado de carácter moralista, siempre que, en contra a los principios básicos de una democracia liberal, se pretende imponer una agenda de costumbres en el ámbito político, en un intento por frenar los derechos de las minorías sexuales, socavar políticas de combate al racismo, preservar viejos estereotipos que generan desigualdad, como la reconfiguración de la mentalidad patriarcal en la lucha contra los movimientos feministas y sus conquistas.

Así también, la libertad de creación artística se juzga por la moral de las buenas costumbres, según estándares normativos que pretenden preservar una tradición estereotipada y que se ve amenazada por la aparición de otras formas de ser y compartir la vida. La moralización se extiende especialmente al campo de la educación formal, con respecto a los controvertidos intentos de alterar los libros didácticos de historia y ciencias sociales, con el argumento de que apoyan una especie de marxismo cultural. Se trata de estandarizar especialmente los libros de ciencias humanas y sociales según una lectura de la vida social y política del país que privilegia un tipo de identidad basada en el civismo y el amor a la patria, traducido por la adhesión incuestionable al gobernante de la ocasión, en detrimento de la valorización de la pluralidad de los movimientos sociales y políticos.

Finalmente, el gran rasgo de autoritarismo político que prospera actualmente en nuestro infierno tropical brasileño es la negación de las evidencias. Se niegan los datos científicos, siempre que contradigan una determinada forma de gobernar. Este es el caso de la renuncia del director del INPE (Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales) a mediados de 2019, Ricardo Galvão, cuando su informe científico resultante del monitoreo satelital de la selva amazónica revela indiscutiblemente el aumento exponencial de la deforestación en esta región (Barrucho, 2019). O, también, con el motivo de la publicidad del gobierno sobre el uso de “cloroquina” para el tratamiento de la Covid-19, cuya eficacia es cuestionada mundialmente por la OMS para este fin específico. En 2020, el gobierno le entregó el ultimátum al ex ministro de Salud, Nelson Teich, para cambiar el protocolo de prescripción del medicamento. Y cuando se niega a cambiarlo sin pruebas científicas, se le presiona para que deje el gobierno.

La negación también se refiere a la interpretación de nuestro pasado porque tiene un impacto decisivo en nuestro presente. Como la dictadura ha sido algo con lo que nuestra historia reciente nunca ha saldado las cuentas, se ha negado con vehemencia su denominación de “dictadura” por la derecha conservadora que prefiere llamarla de “revolución”, en un intento de adhesión del pueblo al autoritarismo vigente. Entre una y otra denominación, el presidente de la Suprema Corte del País (Supremo Tribunal Federal - STF), Dias Toffoli, en una conferencia de celebración a los 30 años de la Constitución de 1988 en 2018, nombra al período dictatorial de “movimiento de 1964” (Sá Pessoa, 2018), aunque algo como el Acto Institucional Núm. 5, instituido el 13 de diciembre de 1968, haya sido marcado por la extrema restricción de libertades durante el momento más crítico de tortura y desaparición de opositores políticos. El intento de “suavizar” los efectos de ese período, a lo que se suma el perdón y amnistía de los asesinos, es un rasgo autoritario aun no resuelto en Brasil.

De esta manera, el neoliberalismo autoritario que prospera en Brasil, especialmente en la era pandémica, está marcado, por un lado, por su “ausencia” en cuanto a derechos constitucionales, sociales y de salud por medio de su desregulación, flexibilización y desvinculación; y, por otro, se caracteriza por su presencia intermitente que refuerza su carácter policial, moralista y de negación de la realidad.

IV. LA FRAGILIDAD DE LA DEMOCRACIA

Frente al neoliberalismo autoritario, la principal de nuestras instituciones políticas, que es la democracia, está cada vez más debilitada. Durante varios años, Brasil luchó por ser, económicamente hablando, un estado de bienestar social, y políticamente entendido, un estado democrático, cuyos rituales y procedimientos fueran acompañados de políticas restaurativas que minimizaran la flexibilización de derechos en relación con las poblaciones históricamente excluidas de la educación, cultura y salud.

Sin embargo, la confianza en los ritos de la democracia comienza a desmoronarse debido a la duda planteada públicamente por el candidato derrotado en las elecciones presidenciales de 2014, Aécio Neves, que culminó con el *impeachment* político de Dilma Rousseff en 2016. Se trató, de hecho, de un golpe entablado por el Poder Judicial, la gran prensa corporativista y sensacionalista y el resentimiento de los perdedores en la elección presidencial de 2014.

Lo que sigue en nuestro país luego de estos episodios no se ha traducido en el fortalecimiento de la vida democrática, con instituciones políticas y sociales más consolidadas. Después de todo, cuando la vida

y la representación democráticas se ven sacudidas, esto se refleja en el conjunto de otras instituciones. Es temerario pensar, por ejemplo, que una economía fuerte, con pleno empleo y baja desigualdad social no necesita del estado democrático, como piensa Hayek.

Incluso antes de la pandemia, el autoritarismo se ha convertido en una tendencia en la política brasileña, debilitando el tejido de las luchas y movimientos sociales por medio de su criminalización. Por primera vez, tras la redemocratización, el candidato electo presidente de la República a fines de 2018 no participó en ningún debate junto a los demás candidatos. A su vez, las *fake news*, pagadas por grupos económicos e ideológicos inspirados en las ideas de Steve Bannon y propagadas por robots, actuaron políticamente para anular las nuevas formas de resistencia desatadas en las redes sociales.

Por ello, es necesario en este momento “recoger los trozos” de lo que queda de democracia y construir un nuevo mosaico, estableciendo alianzas políticas que permitan el reconocimiento de la oposición y la vida democrática. Como consecuencia de todo esto, los efectos de la pandemia nos han dejado políticamente más impotentes, aunque esta impotencia se pueda revertir con el eventual cambio del escenario sanitario y político en Brasil. Pero, esa reversión dependerá mucho de cómo la población reaccione en la elección de sus representantes en las elecciones presidenciales y legislativas de 2022 -aún no acaecidas al momento de escritura de este capítulo.

Bibliografía

- Barrucho, Luis (7 de agosto de 2019). “El despido de la cabeza del Inpe es ‘alarmante’, dice el director del centro de la NASA”. *BBC NEWS*. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49256294>
- Bobbio, Norberto (1995). *Igualdade e liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Brown, Wendy (2019). *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Burchell, Graham, Gordon, Colin y Miller, Peter (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dardot, Pierre y Laval, Christian (2010). *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*. Paris: La Découverte.
- Foucault, Michel (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard.
- Sá Pessoa, Gabriela (1 de octubre de 2018). “Toffoli diz que hoje prefere chamar golpe militar de ‘movimento de 1964’.” *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/toffoli-dizque- hoje-prefere-chamar-ditadura-militar-de-movimento-de-1964.shtml>

Ester Jordana Lluch

6. EL EFECTO BOKEH: PANDEMIA, NEOLIBERALISMO Y GLOBALIZACIÓN

La crisis financiera de 2008, tras el estallido de la burbuja inmobiliaria en Estados Unidos, parecía marcar un punto de inflexión en las políticas de globalización neoliberal que habían imperado en las últimas décadas. El modelo de expansión de los capitales globales a costa de la precarización, el endeudamiento de la población y el extractivismo de recursos, materias primas, bienes y servicios parecía haberse topado con su propio límite. Sin embargo, sin que al discurso neoliberal le temblase la voz, bajo el mantra del «*too big to fail*», los estados acabaron cubriendo los desastres de la crisis bancaria. La geopolítica global de las multinacionales y el capital financiero consolidaba de ese modo su posición hegemónica respecto a los estados.

La presente pandemia parece situar, sin embargo, un nuevo punto de inflexión histórica en relación con la continuidad o la definitiva mutación del paradigma de la globalización neoliberal. En detrimento de los organismos internacionales, los estados parecen haber retomado de forma generalizada el protagonismo político en términos de gestión de la pandemia. La contracara de ese protagonismo estatal ha sido, sin duda, el de la responsabilidad individual en el seguimiento de esas medidas. Una polaridad libertad-individuo-estado que, ya de entrada, comporta situar el análisis dentro de los límites ontológicos de la política liberal y neoliberal. Como contrapunto, aquello que aparece constantemente desenfocado son las diferentes condiciones sociales y económicas en las que se despliega la vida de esa población que se pretende gestionar: cuáles son las infraestructuras sanitarias disponibles tanto en términos materiales como humanos; en qué condiciones habitacionales vive la población; cuál es el grado de dispersión o de concentración de la misma en términos urbanos; cuál es el grado de movilidad social imprescindible para sostener el funcionamiento de las infraestructuras básicas; cuál es el grado de autonomía o autogestión de esas infraestructuras, etc. La polarización de los análisis desde la dicotomía estado-individuo oblitera el debate en términos de las condiciones materiales y las infraestructuras colectivas necesarias

para el sostenimiento de la vida.

En fotografía, se denomina efecto *bokeh* al juego visual que se genera entre un primer plano enfocado y un fondo desenfocado. Como trataremos de argumentar, nuestra apuesta será dar cuenta de hasta qué punto el aparente fortalecimiento de los estados no es más que el efecto de ese juego de enfoque que los sitúa en primer plano. Si abordamos el análisis desde la pregunta por las tecnologías de poder y las formas de gubernamentalidad desplegadas en la pandemia, podemos postular cómo los diferentes estados no han dejado de oscilar dentro de los límites de unas formas de gubernamentalidad neoliberal que hay que examinar de modo transversal.

I. TECNOLOGÍAS DE PODER Y GOBIERNO DE LA PANDEMIA

Las investigaciones en que Foucault examinaba el funcionamiento de las tecnologías de poder a través de diferentes enfermedades infecciosas han sido invocadas una y otra vez como formas de hacer inteligible el modo en que se ha gestionado políticamente la pandemia: ya sea el análisis de la ciudad apestada que Foucault efectuaba en *Vigilar y Castigar* mostrando cómo la cuarentena y la vigilancia operaban desde los parámetros disciplinarios, tanto como el análisis de la viruela expuesto en el curso de *Seguridad, Territorio, Población* para ilustrar el vínculo entre la regulación biopolítica y las tecnologías securitarias.

Retomando esos análisis y, a la vez, tratando de actualizarlos, los pensadores Paul B. Preciado y Byung-Chul Han sostenían en sendos artículos en *El País*, publicados luego en un libro de artículos compilados (Agamben et al., 2020) que las medidas del confinamiento son medidas que se apoyan en esas mismas tecnologías históricas. Paul B. Preciado señalaba que son medidas “estrictamente disciplinarias” que, en muchos sentidos, “no son, en muchos sentidos, muy distintas a las que se utilizaron contra la peste” (Preciado, 2020, p. 176). El autor postulaba que lo que se habría producido es una actualización y una intensificación de esas técnicas en tanto que ahora sería la casa (y no la institución) el espacio de ese confinamiento. En línea con sus análisis sobre la Mansión Playboy (Preciado, 2010) una de las diferencias respecto a las tecnologías de poder anteriores sería la implementación de las “técnicas biopolíticas farmacopornográficas” a través de las cuales el domicilio se convierte en el “centro de la economía del teleconsumo y la teleproducción” (Preciado, 2020, p. 179). Para Byung-Chul Han (2020), el cierre de fronteras y el nuevo levantamiento de “umbrales inmunológicos” indicaría un regreso a la lógica previa a la globalización. Para el autor, el final de la Guerra Fría había supuesto la desaparición de la figura negativa del “enemigo” inscrita en el pa-

radigma inmunológico. Esa supresión habría generado una sociedad del exceso (de rendimiento, de producción, de comunicación) donde “la represión a cargo de otros deja paso a la depresión, la explotación por otros deja paso a la autoexplotación voluntaria y a la autooptimización” (Han, 2020, p. 108). Por tanto, se preguntaba si la descripción de la pandemia en términos de una “guerra y del enemigo invisible que tenemos que derrotar”, nos sitúa ante el regreso del “enemigo” (Han, 2020, p. 107).

Ambos autores introducían una reflexión comparativa entre Oriente y Occidente a partir de la centralidad que, en los países orientales, han tenido las nuevas tecnologías. Paul B. Preciado señalaba que, en el caso asiático, las técnicas de control arquitectónico habrían dado paso a las “modernas técnicas farmacopornográficas de videovigilancia” de modo que la gestión de la pandemia se habría centrado en “la detección individual del virus a través de la multiplicación de los tests y de la vigilancia digital constante y estricta de los enfermos a través de sus dispositivos informáticos móviles” (Preciado, 2020, p. 177). Byung-Chul Han, en la misma línea, exponía cómo los gobiernos se están sirviendo de las nuevas tecnologías para controlar la pandemia: uso de cámaras que captan la temperatura y aviso a quienes han estado cerca, envíos de SMS a la ciudadanía para facilitar las labores de rastreo, *apps* que permiten alertar de la coincidencia con alguna persona infectada, etc. Una “biopolítica digital” articulada con una “psicopolítica digital” (Han, 2014).

Esas reflexiones nos sirven para examinar hasta qué punto las tecnologías desplegadas para gestionar la Covid-19 responden, efectivamente, a una actualización o intensificación del modelo disciplinario y biopolítico o si se ha producido también alguna diferencia. Esa es la tarea que nos proponemos emprender. No se trata, en ningún caso, de dar por agotadas esas tecnologías: como señalaba el propio Foucault (2006, p. 23), las tecnologías no se suceden las unas a las otras secuencialmente, más bien, se articulan y se componen en determinados momentos históricos. La cuestión es ver, sin embargo, qué rasgos diferenciales operan en la gestión de esta pandemia.

II. VIGILANCIA DEL ESPACIO *VERSUS* MONITORIZACIÓN DEL MOVIMIENTO

Emulando el juego de contraposición con que Foucault iniciaba su libro *Vigilar y Castigar* vamos a comenzar contraponiendo la descripción de la ciudad apestada (obtenida de los archivos militares de Vincennes) con la cual el autor caracterizaba el dispositivo disciplinario con las medidas que la *Unión Europea* comunicaba, el 16 de marzo de 2020, apenas iniciados los confinamientos estatales. Así exponía

Foucault la regulación de la peste:

En primer lugar, una estricta división espacial: cierre, naturalmente, de la ciudad y del “terruño”, prohibición de salir de la zona bajo pena de la vida, sacrificio de todos los animales errantes; división de la ciudad en secciones distintas en las que se establece el poder de un intendente. Cada calle queda bajo la autoridad de un síndico, que la vigila; si la abandonara, sería castigado con la muerte. El día designado, se ordena a cada cual que se encierre en su casa, con la prohibición de salir de ella so pena de la vida. El síndico cierra en persona, por el exterior, la puerta de cada casa, y se lleva la llave, que entrega al intendente de sección; éste la conserva hasta el término de la cuarentena. Cada familia habrá hecho sus provisiones... Cuando es preciso en absoluto salir de las casas, se hace por turno, y evitando todo encuentro... Espacio recortado, inmóvil, petrificado. Cada cual está pegado a su puesto. Y si se mueve, le va en ello la vida, contagio o castigo. La inspección funciona sin cesar. La mirada está por doquier en movimiento... En las puertas, puestos de vigilancia; al extremo de cada calle, centinelas. Todos los días, el intendente recorre la sección que tiene a su cargo, se entera de si los síndicos cumplen su misión, si los vecinos tienen de qué quejarse; “vigilan sus actos”. Todos los días también, pasa el síndico por la calle de que es responsable; se detiene delante de cada casa... llama a cada cual por su nombre... Cada cual encerrado en su jaula, cada cual asomándose a su ventana, respondiendo al ser nombrado y mostrándose cuando se le llama, es la gran revista de los vivos y de los muertos (Foucault, 1975/2008, pp. 199-203).

El documento de la *Unión Europea* titulado “Directrices sobre medidas de gestión de fronteras para proteger la salud y garantizar la disponibilidad de los bienes y de los servicios esenciales” (2020) presenta las cosas del siguiente modo. El documento señala que:

[la] crisis del coronavirus ha puesto de relieve el desafío de proteger la salud de la población a la vez que se evitan perturbaciones de la libre circulación de personas y la entrega de los bienes y los servicios esenciales en toda Europa (Unión Europea, 2020, párr. 1).

Es necesario “evitar situaciones de escasez e impedir que se agraven las dificultades sociales y económicas que ya padecen todos los países europeos” (Unión Europea, 2020, párr. 2). para lo cual es fundamental mantener el funcionamiento del mercado único. Por consiguiente, los

Estados miembros no deben adoptar medidas que comprometan la integridad del mercado único de bienes, en particular de las cadenas de suministro, ni incurrir en prácticas desleales de ningún tipo.

El documento despliega varios ámbitos de acción: transporte de bienes y servicios: suministro de bienes; medidas relacionadas con la salud; fronteras exteriores y fronteras interiores.

El documento enfatiza la necesidad de garantizar el transporte, la movilidad y la libre circulación de mercancías, para “garantizar la continuidad económica” y preservar el suministro de bienes esenciales: “alimentos, incluido el ganado, y de equipos y suministros médicos y de protección vitales” (Unión Europea, 2020, Subtítulo I, Puntos 1 y 2). Con relación a las restricciones de movilidad, en cuanto a las mercancías, “salvo que esté debidamente justificado, no deben imponerse restricciones a la circulación de mercancías en el mercado único” (Unión Europea, 2020, Subtítulo II, Punto 6) y, en cuanto a las personas, cualquier medida deberá ser transparente y pública, estar motivada, basarse en datos científicos, ser proporcionada y no discriminatoria. Se recomienda “adoptar medidas adecuadas para aquellas personas que presentan un riesgo para la salud pública por padecer la COVID-19” (Unión Europea, 2020, Subtítulo III, Punto 11) estableciendo medidas de cribado exteriores e interiores tanto para acceder como para moverse dentro del Espacio Schengen. Si se detectan casos sospechosos, será necesario adoptar las medidas correspondientes de aislamiento y transferirlos a un centro sanitario. En términos de fronteras exteriores, podrá denegarse la entrada a no residentes “cuando presenten síntomas o hayan estado especialmente expuestos al riesgo de infección y se consideren una amenaza para la salud pública” (Unión Europea, 2020, Subtítulo IV, Punto 15). Esas denegaciones deben ser adaptadas “tras consultar a las autoridades sanitarias y estas la han considerado adecuada y necesaria para alcanzar el objetivo de salud pública” (Unión Europea, 2020, Subtítulo IV, Punto 17). Del mismo modo, en relación con las fronteras interiores, el documento señala que los Estados miembros pueden “restablecer temporalmente controles fronterizos en las fronteras interiores por razones de orden público o seguridad interior” (Unión Europea, 2020, Subtítulo V, Punto 18).

Si situamos este texto como contrapunto al de la ciudad apestanda salta a la vista una abrumadora diferencia entre la imposición del quietismo del primero y la regulación de la movilidad del segundo. La ciudad apestanda es una ciudad sitiada donde el movimiento no ha lugar. Los cuerpos son absolutamente fijados en un espacio a riesgo de morir tanto si desobedecen como si se contagian: deben permanecer encerrados y tan solo los intendentes podrán moverse con el único

objetivo de vigilar. Las medidas de la *Comunidad Europea* muestran, por el contrario, cómo de lo que se trata más bien es de regular el movimiento garantizando que no se interrumpa. Por tanto, a una escala distinta a la de las medidas municipales, regionales o estatales donde la atención se ha focalizado en las medidas restrictivas (toques de queda, cierre o regulación de horarios comerciales, limitaciones en bares y restaurantes, limitaciones en las reuniones sociales, limitación de los movimientos territoriales, etc.) vemos claramente cómo, en los términos político-económicos que dibujan el Espacio Schengen, de lo que se trata es de garantizar el flujo de movimiento. Por tanto, invirtiendo la perspectiva de análisis basada en las políticas restrictivas, podríamos decir que el problema político de la gestión de la pandemia del coronavirus es exactamente el inverso al problema de la gestión disciplinaria de la peste: la cuestión es cómo mantener la movilidad de la población necesaria para garantizar el funcionamiento sistémico y, al mismo tiempo, contener la pandemia.

Desde ahí, puede decirse, tal como señalaba Paul B. Preciado, que el confinamiento retoma de algún modo las tecnologías disciplinarias. Ciertamente, los confinamientos estatales adoptaban la apariencia de una cuarentena estricta: la población quedaba recluida en sus casas a modo de arresto domiciliario. Sin embargo, considerado en términos dinámicos, podemos decir más bien que ese confinamiento domiciliario fue tan solo el momento álgido de intervención en el gobierno de esa movilidad constante. A diferencia de la cuarentena, que fija a los cuerpos en una espacialidad distribuida y estable, el confinamiento adopta una escalaridad flexible que va de lo micro a lo macro en un movimiento dinámico que amplía o reduce constantemente la escala del cerco que queda confinado: el domicilio, el barrio, la ciudad, la comarca, la provincia, el estado o un conjunto de estados como en el Espacio Schengen (Jordana, 2020, pp. 255-276). Y aquello que determina qué grado de escala restrictiva es necesario aplicar se basa en una tentativa de *monitorización* a tiempo real de la epidemia, de sus fluctuaciones crecientes y decrecientes.

Desde esta perspectiva, tanto las precarias estrategias analógicas occidentales basadas en el rastreo y el recuento diario de casos (por municipios, regiones o países) como las estrategias digitales orientales basadas en *apps* de seguimiento de la población responden a una misma racionalidad: tratar de monitorizar la pandemia, seguir sus flujos de intensidad en el tiempo (aumento o disminución de casos) y en el espacio (distribución o concentración de casos). El objetivo es, pues, monitorizar al virus mismo. Esa tentativa de monitorizar un fenómeno a tiempo real implica una nueva forma de racionalidad que podemos situar en las nuevas tecnologías y la capacidad algorítmica

para rastrear datos cruzados que permiten hacer un seguimiento de distintos fenómenos y gestionar la información obtenida de manera interrelacionada. Por tanto, esa espacialidad escalar que opera de manera dinámica entre lo micro y lo macro es muy distinta a la espacialidad disciplinaria.

En segundo lugar, la pandemia, efectivamente, ha supuesto una gestión biopolítica en términos estatales. Ahora bien, podemos considerar hasta qué punto esa gestión no ha sido más bien la consecuencia del fracaso de una suerte de biopolítica global. Cuando Foucault analizaba la biopolítica desde la perspectiva de la gubernamentalización del estado lo hacía desde los límites políticos que éste marcaba en relación con la regulación de una población. Sin embargo, en los términos epistemológicos de una población en sentido biológico, el recorte territorial no tiene ningún sentido.

A partir de los años noventa, de la mano de la globalización, el despliegue de la *Organización Mundial de la Salud* (OMS) parecía abrir la posibilidad de una suerte de biopolítica global que pudiese rebasar los límites geopolíticos de los estados. David P. Fidler analiza en su libro *SARS, Governance and the Globalization of Disease* (2004) cómo, de hecho, el primer SARS podía considerarse como la primera gestión global de una pandemia. A través del desarrollo de los denominados dispositivos de vigilancia sindrómica, la OMS pudo detectar el brote a partir de fuentes no subsidiarias de las fuentes oficiales estatales e hizo saltar la alarma pudiendo contenerse el brote. ¿Qué ha pasado, pues, con el coronavirus? David P. Fidler (2020) opina que hemos regresado a la perspectiva estadocéntrica previa a la globalización. Cabe, sin embargo, postular un análisis distinto, no en términos geopolíticos, sino biopolíticos. Las medidas que recomendaba la OMS (WHO, 2017) basadas en el antecedente del SARS, tenían como orientación prioritaria el rastreo de los brotes en sus inicios y la contención de los mismos. Una estrategia destinada a evitar la expansión de la pandemia que, sin embargo, resultó inadecuada en el momento en que, de facto, debido a la intensa movilidad global, ya se había extendido a numerosos puntos del planeta cuando saltó la alarma en Wuhan. Dado el crecimiento exponencial, los estados empezaron a emplear rápidamente la estrategia del confinamiento, primero en zonas limitadas y luego en todo el territorio. Por tanto, cabe considerar cómo la presente pandemia ha puesto sobre la mesa que la tentativa de una gubernamentalidad biopolítica de la población humana tomada en su conjunto es inasumible desde una tecnología política global. Desde esa perspectiva, lo que ha manifestado la pandemia no es tanto el regreso político a un estadocentrismo, en términos de un refuerzo de los mecanismos jurídico-estatales, sino la

imposibilidad de efectuar una biopolítica global efectiva.

Ahora bien, ¿podemos decir que el confinamiento responde a una medida biopolítica? Como veíamos, lejos de implementar una tecnología disciplinaria que opera desde el control absoluto y la vigilancia ininterrumpida de los cuerpos en el marco de una espacialidad estable, la gestión del coronavirus ha consistido más bien en regular y ponderar el grado de exposición mínimo necesario de la población para garantizar que las dinámicas sistémicas sigan funcionando. Podría decirse que esa ponderación no es más que la consabida tecnología reguladora securitaria inherente a la gubernamentalidad biopolítica. Sin embargo, es necesario señalar algunas diferencias significativas.

En términos de estrategia, la cuarentena (aplicada en la peste) tenía como origen aislar a quienes manifiestan determinados síntomas de una enfermedad, durante el curso de la misma, para evitar el contagio; por tanto, se trata de operar sobre los contagios a partir de la manifestación sintomática. En cambio, la inoculación (aplicada en la viruela) tenía como objetivo generar mecanismos de inmunidad que iban acompañados de una cuantificación del riesgo relativo dentro de la población: riesgo de contraer la enfermedad, probabilidad de contraerla, riesgo de exponer a determinada población a la inoculación, estimaciones efectuadas por grupos, etc. El confinamiento no tenía por objetivo solo limitar el contagio poblacional (a modo de cuarentena preventiva) sino, sobre todo, ganar tiempo. ¿Tiempo con relación a qué? A la capacidad sistémica de gestión de la población infectada en términos de las infraestructuras médicas disponibles. Se trataba, por tanto, de regular, no solo la afectación de la enfermedad en la población, sino la cantidad de casos que el medio sanitario (la cantidad de camas, el personal disponible, los recursos necesarios para lidiar con los síntomas, etc.) podía asumir en relación con la velocidad exponencial de los contagios. Por ende, la máxima de «aplanar la curva» no tenía solo como objetivo disminuir el volumen de contagios dentro de la población, también tenía como objetivo disminuir máximamente el número de casos para mantener la curva epidemiológica dentro de los límites asumibles por las infraestructuras médicas. De forma muy acertada, el grupo de estudio e investigación *The Pirate Care Syllabus* afirmaba que, cabía contraponer a ese “*flatten de curve*” otra consigna: “*grow the care*” (Pirate care syllabus, 2020).

III. LA GUBERNAMENTALIDAD ECOPOLÍTICA

En consecuencia, podemos postular que se ha producido una suerte de descentramiento de la población dentro de la lógica biopolítica: el objetivo no es solo gobernar una *población* a través de un

medio sino gobernar el medio mismo. El medio concebido como una interacción relacional y dinámica cuyo “aquí y ahora” configura “lo real” que servirá de diagnóstico para su gobierno. Un medio donde lo humano, lo material lo biológico y lo tecnológico se entrelazan afectándose mutuamente y donde la población y sus dinámicas constituyen una dimensión más que será necesario ponderar, regular y optimizar en relación con las demás. Un medio que, lejos de concebirse desde el paradigma de la *seguridad*, se concibe desde el paradigma de la *emergencia* constante¹³. Nuestra hipótesis es que esa forma de gubernamentalidad tiene como objetivo regular una dinámica relacional que hibrida los efectos de distintas dimensiones entre sí y trata de determinar cuál es el punto óptimo en cada momento, calibrando sus afectaciones recíprocas. Es decir, es una forma de gubernamentalidad que ya no opera sobre los fenómenos en términos de cálculos de riesgo y probabilidades, opera sobre los mismos a partir de una monitorización a tiempo real de sus dinámicas y sus afectaciones recíprocas. No se orienta a equilibrarlos, sino a gobernar esa inestabilidad constante. Desde esa hipótesis, podemos reconsiderar cómo la disciplina y la biopolítica se componen y articulan hoy en el marco de una nueva forma de gubernamentalidad que podemos denominar *ecopolítica*.

Por tanto, retomando nuestra reflexión inicial, lejos de un retorno a un marco político estado-céntrico, esa forma de gubernamentalidad nos permite examinar cómo las distintas formas de abordar la pandemia se pueden analizar desde los modos en que se ha declinado esa optimización. Una de las cosas más sorprendentes de la pandemia es cómo, de facto, las medidas adoptadas por los distintos estados han sido globalmente las mismas¹⁴, lo que ha variado es la intensidad, la combinación, el orden o la secuencia de su implementación y, sobre todo, de la estrategia que las orienta. Desde la hipótesis expuesta podemos dar cuenta, pues, de cómo esas variaciones responden a los distintos modos de concebir y ponderar cómo optimizar a cada momento las afectaciones recíprocas de unos fenómenos sobre otros, cómo gobernar esa inestabilidad constante. En un extremo de ese espectro, podríamos situar a Donald Trump y Jair Bolsonaro, que, desde una suerte de “*laissez faire*” liberal aplicado al virus, niegan la importancia de la pandemia y preservan máximamente las dinámicas económi-

13 Nuestras reflexiones se apoyan en una investigación más amplia en torno a las transformaciones de la gubernamentalidad en las sociedades contemporáneas desde la hipótesis del paso de las “sociedades de seguridad” a las “sociedades de emergencia” y de la *biopolítica* a la *ecopolítica*.

14 La Universidad de Oxford las ha compilado de forma sistemática en un estudio comparativo. Véase: Blavatnik School of Government (2021). COVID-19 Government Response Tracker <https://www.bsg.ox.ac.uk/research/research-projects/covid-19-government-response-tracker>

cas esperando que, por la gracia de Dios, se autorregule sin afectar demasiado a la economía. En el otro extremo, las denominadas políticas de “covid cero” (*zero-covid strategy*), esto es, políticas destinadas a erradicar el virus en sí mismo combinando restricciones intensas generalizadas para disminuir el volumen de contagios y una monitorización de los casos a tiempo real, aplicando cuarentenas selectivas y efectuando rastreos retrospectivos a los contactos potencialmente afectados. Tentativa, pues, de rastrear y monitorizar al virus hasta eliminarlo. Si bien la estrategia de “eliminar el virus” (WHO, 2020) era la que preconizaba la OMS, ha sido aplicada en países en general alejados del marco neoliberal como China, Australia, Camboya, Islandia, Nueva Zelanda, Taiwan, Vietnam, Japón, Corea, Laos y Tailandia (Aghion et al., 2021). Esa estrategia es la que ahora suscita el debate de los costes y beneficios de su implementación en el marco de la gubernamentalidad neoliberal occidental. Por último, entre un extremo y otro, tenemos la estrategia de “vivir con” el virus (*living with strategy*) adoptada por la mayoría de los países occidentales. Una estrategia basada en la ponderación constante y oscilatoria entre el grado de restricciones y el grado de contagios manejable, teniendo en cuenta la capacidad de sus infraestructuras médicas y sanitarias, el tipo de actividad económica principal de su P.I.B, las condiciones materiales de su población (condiciones habitacionales, distribución territorial, etc.), las necesidades de movilidad interna de la misma para sostener las actividades esenciales o su grado de autonomía o dependencia de otros países para garantizar sus infraestructuras y servicios básicos. De ahí, por ejemplo, la dificultad de los países europeos pertenecientes al Espacio Schengen para aplicar la estrategia de covid-cero (Horton, 2021; Philippe y Marques, 2021).

Desde este marco de análisis, podemos postular también cómo las infraestructuras generadas por la globalización no solo han sido la condición de posibilidad de la rápida expansión del virus, también han marcado de forma diferencial el balance dinámico de los recursos necesarios y disponibles para garantizar las condiciones materiales y de vida de la población de cada país. En Occidente, estas condiciones materiales han sido justamente el objeto de las políticas neoliberales durante las últimas décadas: la deslocalización generalizada de la actividad agraria e industrial ha convertido a Occidente en altamente dependiente de recursos que se producen en el resto del mundo; las estrategias de especulación inmobiliaria han obligado a la población a buscar viviendas en los extrarradios de las ciudades requiriendo, por tanto, una alta movilidad diaria para sostener actividades económicas esenciales; las políticas de privatización de los servicios sanitarios y la precarización de los servicios públicos han mermado la capacidad de

los mismos; la externalización constante de servicios ha fomentado la multiplicidad de agentes a coordinar; la privatización de infraestructuras esenciales como el agua o la electricidad ha comportado una dependencias sustantiva de los estados respecto al sector privado, etc.

Así pues, ese balance a tiempo real está destinado a ponderar el punto óptimo de pandemia tolerable para que la vida productiva siga funcionando en base a la capacidad recíproca de las infraestructuras materiales y humanas disponibles. En Occidente, esa gubernamentalidad ha operado a partir de las condiciones materiales y políticas generadas por las políticas neoliberales. Como hemos visto, la estrategia en ningún caso ha sido revertir esas políticas (reforzar las infraestructuras o recuperar la capacidad de gestión pública de las mismas) sino ponderar, en función de las condiciones de cada escala (ciudad, región, estado, etc.) qué grado de pandemia era aceptable; qué grado de movilidad y circulación de mercancías y personas podía permitirse en cada momento en relación con la rapidez de los contagios, la intensidad de los síntomas y las infraestructuras sanitarias disponibles para lidiar con la pandemia. El objetivo es gobernar “lo real” concebido como el efecto de todo un conjunto de fenómenos dinámicos incidiendo sobre las relaciones que se establecen entre esos fenómenos, ponderando sus límites y sus afectaciones recíprocas. Y, al mismo tiempo, manteniendo ese “real” dentro de los límites de lo posible sin que sus condiciones ontológicas se vean amenazadas. Ese “real” es el que marca los límites oscilatorios de una gubernamentalidad neoliberal que opera descentrando la población y situándola como una dimensión más a gobernar, optimizar y ponderar. De ahí también la apuesta de Occidente por las vacunas como solución derivada de la propia infraestructura neoliberal: inversión pública en el desarrollo de las mismas combinado con la presión competitiva de que el ganador o los ganadores se llevarían mayores cotas de mercado ante la necesidad de vacunar a toda la población. En términos de una producción a destajo de las vacunas, Occidente sí se ha impuesto priorizando la explotación de las patentes para vacunar a la población occidental y dejando para más tarde, cuando la patente esté convenientemente amortizada, al resto del mundo.

Las condiciones materiales e infraestructurales generadas por las políticas neoliberales son, pues, lo que constantemente queda borrado cuando el foco del análisis político se centra en reforzar la idea de que el éxito o el fracaso del gobierno de la pandemia depende únicamente de las decisiones gubernamentales de cada estado y del cumplimiento de las mismas por parte de la población. Abordar la dimensión política de la pandemia en términos de un análisis de la gubernamentalidad nos permite dar cuenta de cómo el aparente retorno de los estados

no es más que el efecto de una crisis de la propia gubernamentalidad neoliberal. Una gubernamentalidad que trata de determinar cuál es la manera óptima de gobernar el medio concebido como espacio de interacción dinámica en que se produce “lo real”. Irónicamente ese enfoque de la gestión de la pandemia en términos de libertad-estado-individuo no solo borra sistemáticamente las dimensiones materiales e infraestructurales generadas por el propio neoliberalismo, sino que refuerza aún más a la misma racionalidad política que, desde hace décadas, las ha convertido en objeto de explotación económica desplegando una gubernamentalidad que opera sobre un medio en emergencia constante.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio; Badiou, Alain; Berardi, Franco “Bifo”; Butler, Judith; Galindo, María; Han, Byung-Chul; Harvey, David; López Petit, Santiago; Manrique, Patricia; Markus, Gabriel; Nancy, Jean Luc; Preciado, Paul B; Yañez González, Gustavo; Zibechi, Raúl y Žižek, Slavoj (2020). *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias*. Editorial ASPO.
- Aghion, Philippe, Artus, Patrick, Oliu-Barton, Miguel y Pradelski, Bary (2021). Aiming for zero Covid-19 to ensure economic growth. *CEPR*. <https://voxeu.org/article/aiming-zero-covid-19-ensure-economic-growth>
- Blavatnik School of Government (2021). COVID-19 Government Response Tracker <https://www.bsg.ox.ac.uk/research/research-projects/covid-19-government-response-tracker>
- Directrices sobre medidas de gestión de fronteras para proteger la salud y garantizar la disponibilidad de los bienes y de los servicios esenciales 2020/C 86 I/01. 16 de marzo de 2020. Unión Europea. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=CELEX%3A52020XC0316%2803%29>
- Fidler, David P. (2004). *SARS, Governance and the Globalization of Disease*. New York: Palgrave Macmillan.
- Fidler, David P. (2020). The World Health Organization and Pandemic Politics. The good, the bad, and an ugly future for global health. *Think global health*. <https://www.thinkglobalhealth.org/article/world-health-organization-and-pandemic-politics> [Consultado el 29 de junio de 2020]
- Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (2007) *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (1975/2008). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Madrid: Siglo XXI.
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul (2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. En *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias* (pp. 97-111). Editorial ASPO.

- Horton, Richard (2021). Offline: COVID-19 is not a pandemic. *The Lancet*, 396(10255), 874. [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)32000-6/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)32000-6/fulltext)
- Jordana, Ester (2020). El confinamiento como una tecnología de gubernamentalidad ambiental. En Bassas, Xavier y Llevadot, Laura (eds.), *Pandemik/Pandèmik. Perspectives posfundacionales sobre contagio, virus y confinamiento* (pp.255-276). Barcelona: Ned Ediciones.
- Lakoff, Andrew (2017). *Unprepared. Global health in a time of emergency*. Oakland: University of California Press.
- López Petit, Santiago (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Morawska, Lidia y Milton, Donald K. (2020). It Is Time to Address Airborne Transmission of Coronavirus Disease 2019 (COVID-19). *Clinical Infectious Diseases*, 71(9), 2311–2313. <https://academic.oup.com/cid/article/71/9/2311/5867798>
- Philippe, Cécile y Marques, Nicolás (2021). The Zero Covid strategy protects people and economies more effectively. *Institut Économique Molinari | Paris-Brussels*. https://www.institutmolinari.org/wp-content/uploads/sites/17/2021/03/etude-zero-covid2021_en.pdf
- Pirate care syllabus (2020). Flatten the curve, grow the care: What are we learning from Covid-19. <https://syllabus.pirate.care/topic/coronanotes/>
- Preciado, Paul B. (2010). *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en 'Playboy' durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Paul B. (2020). Aprendiendo del virus. En *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias* (pp. 163-185). Editorial ASPO.
- WHO (2020). Alocución de apertura del Director General de la OMS en la rueda de prensa sobre la COVID-19 celebrada el 23 de marzo de 2020. <https://www.who.int/es/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---23-march-2020>
- WHO (2017). A Strategic Framework for Emergency Preparedness. <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/254883/9789241511827-eng.pdf?sequence=1>

Federico Tarragoni

7. ¡SEAN RESPONSABLES!

“Apelamos a su responsabilidad”, “todos somos responsables de la eficacia de las medidas de distanciamiento”, “seamos responsables con nuestros mayores”, “la sociedad nos pide que seamos responsables”, “esos jóvenes que siguen haciendo la fiesta son unos irresponsables”, “creemos que el mensaje no ha pasado: la gente sigue siendo irresponsable”. Son frases que hemos leído en nuestros periódicos, que hemos escuchado en nuestros telediarios en Europa desde marzo 2020. Discursos repetidos hasta la náusea, cada día, por nuestros políticos. Emmanuel Macron, 18 de marzo de 2020: “Si todo el mundo pone de su parte, podemos derrotar el virus... Hay que responsabilizar a todo el mundo y seguir explicando sin hacer sentir a la gente culpable ni infantilizarla.” “Llevar una máscara”, sigue el primer ministro Jean Castex en agosto de 2020, “es apelar al sentido de la responsabilidad de todos”. Desde el comienzo de la epidemia, todas las instrucciones gubernamentales, que han ido cambiando con el tiempo, han ido acompañadas de este llamamiento a la responsabilidad individual. Pero ¿qué queda de esta época en la que el gobierno decía que llevar una máscara no era necesario, o incluso innecesario? ¿Éramos todos irresponsables en esta época? ¿Cuándo empieza exactamente la responsabilidad? ¿Es cuando el gobierno prescribe, prohíbe, decreta? ¿Este “sentido de la responsabilidad” no debería llamarse entonces, con más rigor, obediencia a la ley? ¿Qué supone este llamado constante, moralizante y culpabilizador a la responsabilidad de cada individuo hacia los demás, hacia los más frágiles, hacia nuestros mayores, hacia la sociedad en su conjunto? Parece obvio que el comportamiento de los individuos tiene efectos en la evolución de una pandemia. Pero es verdad también que el gobierno nunca ha sido tan autoritario en Francia. Tras una primera secuencia del estado de emergencia terrorista (2015-2017) bajo la Presidencia de François Hollande, vivimos, desde el 17 de octubre 2020, un estado de urgencia sanitaria. Las leyes para controlar la epidemia se aprueban por decreto presidencial, sin consultar al parlamento y sin contrapoderes. ¿De qué sirve hablar de responsabilidad individual si el gobierno lucha contra la epidemia con todos los medios a su alcance, limitando las libertades individuales sin posibilidad de crítica y paralizando la dinámica democrática?

¿Qué sería esta responsabilidad sin la libertad, sino este amor a la obediencia que Étienne de la Boétie llamaba sujeción voluntaria en su celebre *Discurso* de 1576?

En realidad, en la técnica de gobierno que aparece en esta crisis sanitaria, el papel de la “responsabilidad individual” es absolutamente central. Llamar a la responsabilidad individual es actuar una deresponsabilización de la política. Realizar el sueño de todos los gobernantes: no rendir cuentas a los gobernados, en un momento de crisis en el que la política es extremadamente presente en su vida cotidiana. Con su investigación sobre las formas históricas de la gubernamentalidad (*gouvernementalité*), Michel Foucault nos ayuda a comprender esta dinámica. Más que nunca, vivimos en sociedades marcadas por lo que el filósofo llamaba la forma pastoral del poder.

I. ¿QUÉ RESPONSABILIDAD?

En un texto de 1994, Paul Ricœur ha mostrado la ambivalencia del concepto filosófico de responsabilidad (Ricœur, 1995). Se refiere no sólo a la obligación de asumir las consecuencias de sus propios actos, entre individuos considerados libres y autónomos y en un mundo desprovisto de toda trascendencia, sino también a una cierta “contabilidad” de méritos y faltas individuales. Al igual que en el alemán *Zurechnung* y en el inglés *accountability*, la responsabilidad está vinculada, como en la contabilidad por partida doble, al cálculo (la evaluación) de los costes y beneficios colectivos de la acción y, en caso de déficit, a la sanción individual. Al oponer una “ética de la responsabilidad” a una “ética de la convicción” en el ámbito de la acción política, Max Weber no dijo menos en su famosa conferencia de 1919 *Politikals Beruf* (*La política como vocación*). Según Weber (1919/2003), el profesional de la política debe, sin dejar de creer en sus convicciones, centrarse en las consecuencias previstas y no previstas de sus acciones y decisiones (las “paradojas de las consecuencias”). Debe manejar, como dos registros diferenciales de la acción política, la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad: en la primera, se actúa de acuerdo con una creencia o una ideología sin tener en cuenta las consecuencias de sus actos; en la segunda, es la preocupación por las consecuencias la que retrae la adhesión a una creencia o a una ideología política. Por lo tanto, la responsabilidad siempre presupone una (auto)evaluación de las consecuencias de sus actos: todo depende, sin embargo, de los parámetros de esta evaluación. Está claro que, en el contexto de la pandemia, los parámetros evaluativos de los “méritos” y de las “faltas” individuales, para retomar los términos de Ricœur, escapan a los individuos. Estos parámetros se establecen en una configuración social específica, en la que la responsabilización individual va de la mano de un desempe-

deramiento del Estado en la gestión de los servicios colectivos -lo que Pierre Bourdieu (1998) llamaba la “mano izquierda del Estado”. Como si los ciudadanos tuvieran que resolver *por sí mismos* los problemas de las poblaciones afectadas por la pandemia, de las que forman parte.

II. LA GUBERNAMENTALIDAD RESPONSABILIZADORA: DEL PASTORALISMO AL NEOLIBERALISMO

Cada uno de nosotros es consciente de este pedido contradictorio; lo vivimos a diario. Pero el pensamiento de Michel Foucault nos permite darle una coherencia y volver a situarle en su contexto político: hoy en día nos regimos, en nuestras sociedades neoliberales, por este discurso paradójico de la responsabilidad individual. No es sólo un discurso de otra parte: es una racionalidad de gobierno, una forma de gobernar haciendo que los gobernados se gobiernen a sí mismos.

En su curso de 1977-78 del *Collège de France, Sécurité, territoire, population*, Foucault (2004a) planteaba esta idea basada en una historia de la gubernamentalidad. Esta historia empieza con la forma pastoral, que se basa en la representación judía y después cristiana de un pastor que gobierna su rebaño: tanto cada miembro del rebaño como el rebaño en su conjunto (*omnes et singulatim*). La forma pastoral del poder “gobierna a los hombres por su individualización”, dice Foucault (2015). Esta manera de gobernar influye en la aparición moderna del liberalismo en el siglo XVIII, que pone la obediencia de los gobernados bajo la égida de la soberanía estatal y del poder disciplinario. También se encuentra, dos siglos más tarde, en el neoliberalismo, cuyas primeras elaboraciones intelectuales se remontan al ordoliberalismo de la *Freiburger Schule* (Eucken, Böhm y Grossmann-Doerth) de los años 1930, con su “política de la sociedad” (*Gesellschaftspolitik*). Foucault aborda este problema en su siguiente curso del *Collège de France, Naissance de la biopolitique* (2004b). Según él, el neoliberalismo lleva a una aparente retirada del Estado, pero en realidad a un intervencionismo mucho más fuerte, aunque desplazado: una “política activa sin dirigismo”. “El neoliberalismo no será, por lo tanto, un signo de *laissez-faire*, sino, por el contrario, un signo de vigilancia, actividad e intervención permanentes [del Estado en la sociedad]” (Foucault, 2004b, p. 137). La gubernamentalidad neoliberal se extiende así, como antes la pastoral cristiana, a la totalidad de la vida, ignorando las distinciones en las que se basaba el liberalismo clásico entre la esfera política y económica, por un lado, y entre la esfera privada y la pública, por el otro.

Es fácil ver cómo la pandemia ha reforzado estas dinámicas. Pensemos a la orientación integral de la política hacia la salvaguarda de la economía nacional, y a la compenetración de las esferas pública y pri-

vada (a través del teletrabajo y de la profundización del control estatal, por razones sanitarias, sobre las vidas privadas). Sin embargo, según Foucault, el neoliberalismo rompe con la pastoral cristiana: el tipo de gobierno ejercido sobre cada individuo no consiste en establecer una relación de obediencia y dependencia. Por el contrario, requiere que los individuos se individualicen y se responsabilicen. Esta reorganización del Estado implica una transferencia de sus responsabilidades tradicionales –prerrogativas soberanas, derechos sociales y servicios sociales– a los individuos. Esto es lo que ocurrió durante el encierro de marzo 2020 en Francia, cuando se delegó a los individuos la responsabilidad de su salud privada y pública, de su seguridad (denunciando a los vecinos “irresponsables” a la policía si necesario), hasta la educación pública (“la escuela en los hogares”). Hoy en día, se hace a menudo referencia al esfuerzo “sin precedentes” que han concedido los Estados –y en particular el Estado intervencionista francés– para salvar sus economías e impedir una recesión global. Esto incluye, por supuesto, la protección de los trabajadores mediante medidas asistenciales, más o menos ambiciosas según las posibilidades financieras de los Estados nacionales. Se olvida, sin embargo, que estas medidas tenían y siguen teniendo por único objetivo salvaguardar las economías nacionales y nada más: proteger a la población como “capital económico” (su producción) o “capital humano” (su productividad). No pretenden en ningún modo proteger los derechos sociales de los individuos, en su calidad de actores de la solidaridad colectiva, de sujetos de derecho, de beneficiarios de servicios públicos. Al tener como único objetivo salvar la economía, estas medidas se dirigen también a convencer a los individuos que sus acciones deben ser “responsables” en relación con la salud macroeconómica de la nación. Este punto ha sido destacado por Wendy Brown (2018) en su libro *Undoing the Demos*, basado en el pensamiento de Foucault y en la teoría del capital humano del economista de Chicago Gary S. Becker –el economista neoliberal “por excelencia”, según Foucault¹⁵. Por ello, no existe una contradicción evidente entre el hecho de que los Estados neoliberales deleguen a los individuos sus responsabilidades sociales en tiempos de pandemia y que estén aplicando el plan de intervención económica más amplio, considerado en términos globales, jamás emprendido en el planeta.

¿En qué consiste exactamente esta transferencia de responsabilidad del Estado a los individuos? En primer lugar, implica la pro-

15 C.f. Tarragoni, Federico (2019). Le néolibéralisme contre la démocratie, La vie des idées. <https://laviedesidees.fr/Le-neoliberalisme-contre-la-democratie.html>. Foucault (2004b) discute la teoría beckeriana del “criminal racional” en su clase del 21 de marzo de 1979.

ducción de una nueva racionalidad política. Esto se hace, según Foucault, en dos etapas: primero, haciendo indeseable un cierto tipo de comportamiento, alejándonos de una cierta dependencia del Estado (de bienestar) y, simultáneamente, haciéndonos deseable otro tipo de comportamiento, precisamente un comportamiento llamado “responsable” (Hache, 2007). Para hacer indeseable el Estado de bienestar, se asocia gradualmente la redistribución social a la asistencia pública, y se identifica a la persona que recibe derechos sociales con un asistido. Si los desfavorecidos son percibidos y tienen que concebirse a sí mismos como asistidos –como parásitos–, por el contrario, los favorecidos deben llegar a considerar que sería inmoral para ellos que se “beneficiaran” de la ayuda estatal. En este sentido, hacer indeseable el Estado de bienestar es concebirlo como una dependencia personal y no como una solidaridad colectiva. Lo que es en realidad: una institución de la solidaridad social que permite el ejercicio de la independencia personal. Esto fue el Estado de bienestar en Francia, por ejemplo, desde el “solidarismo” de Léon Bourgeois (1896) en el siglo XIX hasta la institución de la protección social después de la Segunda Guerra Mundial. Como anunciaba el 23 de marzo 1945 uno de sus modernos diseñadores, Pierre Laroque, la seguridad social debía librar a:

[los] trabajadores del miedo al mañana, de ese miedo al mañana que crea en ellos un constante complejo de inferioridad, que frena sus posibilidades de expansión y que crea la injustificable distinción de clases entre los poseedores, seguros de sí mismos y de su futuro, y los no poseedores, constantemente bajo la amenaza de la miseria (Laroque, 2008, p. 157).

En 2020, millones de personas en todo el mundo se han convertido en receptores de asistencia social. En nuestras sociedades neoliberales, esto no es en absoluto evidente para ellos, porque así es exactamente como se piensan, según la racionalidad neoliberal: como “asistidos”. El estigma que las sociedades capitalistas modernas, y *a fortiori* las neoliberales, cargan sobre los asistidos es poderoso. En un texto titulado “El pobre” (1908/2014), el sociólogo Georg Simmel hizo de él una modalidad específica de relación social entre un individuo “superior” que se considera responsable de la miseria de los demás (de ahí la limosna) y un individuo “inferior” que cree merecer su suerte. Pensemos en el debate contemporáneo sobre las actividades “esenciales” o “inesenciales”. Cuando le decimos a un trabajador que su actividad social no es “esencial” y le pagamos un desempleo que, a lo sumo, sólo cubrirá una parte de sus ingresos, el riesgo de que se vea a

sí mismo como un parasito de la sociedad es muy grande.

¿Cómo se puede hacer deseable el individualismo neoliberal? Por lo que Foucault llama, en su clase del 22 de febrero de 1978, el “gobierno por el Ejemplo” (Foucault, 2004a, p. 175). El Ejemplo debe entenderse en el sentido latino, retomado por los padres de la Iglesia, del *exemplum*: una historia, cuya retorica es formalizada por Quintiliano en el 1^{er} siglo d. C., que pretende modelar el comportamiento o la moral. Aquí el ejemplo a seguir es él, calificado como comportamiento responsable, que consiste entonces en hacerse individualmente responsable del propio bienestar. “La autonomía moral se mide por [la] capacidad de cuidar [a sí mismo] - la capacidad de satisfacer sus propias necesidades, de perseguir sus propias ambiciones” concluye Wendy Brown (2007, p. 71). El “cuidaos” con el que nuestros gobernantes neoliberales terminan a menudo sus discursos públicos hoy en día esconde el “haceros cargo de ustedes mismos”. Paralelamente a este ejemplo a imitar, hay un contraejemplo que hay que evitar, objeto de estigmatización pública: son irresponsables todos aquellos que no se hacen cargo de sí mismos, o que impiden que los otros lo hagan, o que se atribuyen la irresponsabilidad de que el Estado abandone su política de protección social. Si son víctimas, son víctimas a las que hay que culpar, en una retórica neoliberal que fue bien señalada por William Ryan desde los años 1970 (Ryan, 1971/1976).

III. ¿ATOMIZACIÓN O COSMOPOLITISMO? LOS EFECTOS AMBIVALENTES DE LA RESPONSABILIZACIÓN

¿Qué significa esto? Significa que, aunque la pandemia muestre el dominio irreductible de las estructuras sociales –la globalización de los riesgos ecológicos, la persistencia y el aumento de las desigualdades sociales– cada persona debe analizar su situación personal atribuyéndosela sólo a sí misma, a sus méritos y defectos, a sus éxitos y fracasos¹⁶. Se apresura a reconocer, por supuesto, que hay quienes son frágiles y precarios: en sus discursos públicos, Macron menciona a menudo, a este respecto, a los ancianos y a los más pobres. Pero son objeto de un discurso individualizador de tipo moral y filantrópico, que pretende crear empatía y ocultar la raíz del problema: las responsabilidades colectivas, políticas y globales que esta pandemia muestra. El discurso neoliberal tiene la característica peculiar de producir este tipo de despolitización: hay individuos que sufren y mueren, pero nunca hay colectivos de víctimas y victimarios, dominantes y dominados.

16 Danilo Martuccelli (2004) considera esta responsabilización como una de las “inscripciones subjetivas de la dominación” más emblemáticas de las sociedades neoliberales.

Este razonamiento recorre los medios de comunicación y ha entrado, creo, en la mente de buena parte de las poblaciones confinadas. Con una excepción: la valorización ciudadana de los servicios sociales a la que asistimos durante el encierro de marzo en varios países europeos (Francia, España, Italia, Bélgica). Los ciudadanos confinados comprendieron en esta época la naturaleza esencial de nuestros servicios públicos, tanto que el propio Macron, en su discurso del 12 de marzo de 2020, llegó a reconocer que “lo que esta pandemia revela es que la asistencia sanitaria gratuita sin ninguna condición de ingresos, carrera o profesión, nuestro Estado de bienestar, no son costes o cargas sino bienes preciosos, indispensables cuando el destino golpea. Lo que esta pandemia revela es que hay bienes y servicios que deben colocarse fuera de las leyes del mercado”. Un discurso a los antípodas del de Versalles del 9 de julio de 2018, cuando el mismo Macron se fijaba el objetivo de construir “el Estado de bienestar del siglo XXI”, un Estado “emancipador, universal, eficaz, responsabilizador” que debía abandonar su utopía fundacional del 1945, el horizonte del pleno empleo. Un Estado que debía ajustarse a las condiciones de un mercado laboral más incierto e intermitente, debido a las decisiones y a los arbitrajes racionales de los individuos. El cambio de discurso se concretizó en la entrega de medallas a médicos y enfermeros en junio de 2020, un acto simbólico que poco ha cambiado el desastre en el que se encuentran los hospitales franceses en la era del *New Public Management* (Mas et al., 2011; Gaudillière, Izambert y Juven, 2021), desastre que reaparece de manera flagrante en cada nueva ola de contaminación.

Sin embargo, la toma de conciencia ciudadana que se produjo en marzo 2020, y que será tanto más amarga cuanto las consecuencias de esta pandemia se prolongarán en el tiempo, ha tenido efectos sociales profundos. Podría ser la raíz de algunas de las más sorprendentes contra-conductas neoliberales de las próximas décadas (Monod, 2019). Si encontraran una expresión política, podrían conectarse con un populismo de izquierda que debería abandonar definitivamente su marco nacional (o incluso nacionalista) en favor de una orientación internacionalista y cosmopolita (Tarragoni, 2019, 2021). Lo que esta pandemia revela son las interconexiones mundiales que van mucho más allá de la globalización de los mercados y que exigen una reflexión inédita sobre la producción de servicios sociales sin criterio de nacionalidad, hasta los bienes públicos mundiales. Es una de las futuras demandas de un “pueblo de izquierda” que aún no ha encontrado su populismo político. Una demanda que podría morir si, desafortunadamente, fuese el ultranacionalismo de derecha el que llegara a canalizar políticamente estas contra-conductas neoliberales y, más en general, la crítica

a la gestión neoliberal de la crisis.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1998). La main gauche et la main droite de l'État, entrevista con Roger-Paul Droit et Thomas Ferenczi, *Le Monde*, 14 janvier 1992. En *Contrefeux*, tomo 1 (pp. 10-12). Paris: Liber-Raisons d'agir
- Bourgeois, Léon (1896). *Solidarité*. Paris: Armand Colin.
- Brown, Wendy (2007). Le cauchemar américain: le néoconservatisme, le néolibéralisme et la dé-démocratisation des États-Unis, *Raisons politiques*, 28(4).
- Brown, Wendy (2018). *Défaire le dèmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Foucault, Michel (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Gallimard-Seuil/Hautes Études.
- Foucault, Michel (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard-Seuil/Hautes Études.
- Foucault, Michel (2015). Omnes et singulatim. Conferencia a la Universidad de Stanford, 10-16 de octubre de 1979. En *Euvres*, tomo 2 (p. 1345). Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Gaudillière, Jean-Paul, Izambert, Caroline, y Juven, Pierre-André (2021) *Pandémopolitique. Réinventer la santé en commun*. Paris: La Découverte.
- Hache, Émilie (2007). La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale?, *Raisons politiques*, 28 (4), 49-65.
- Laroque, Pierre (2008). Discours prononcé le 23 mars 1945 à l'École nationale d'organisation économique et sociale à l'occasion de l'inauguration de la Section assurances sociales. En Lagrave, Michel, *Hommage à Pierre Laroque à l'occasion du centenaire de sa naissance, Revue Française des Affaires Sociales*, 62(1), 153-163.
- Martuccelli, Danilo (2004). Figures de la domination, *Revue française de sociologie*, 45 (3), 469-497.
- Mas, Bertrand et al. (2011). *L'hôpital en réanimation. Le sacrifice organisé d'un service public emblématique*. Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant.
- Monod, Jean-Claude (2019). *L'art de ne pas être trop gouverné*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1995). Le concept de responsabilité: Essai d'analyse sémantique. *Esprit*, 206(11), 28-48.
- Ryan, William (1971/1976). *Blaming the Victim*. New York: Vintage Books
- Simmel, Giorg (1908/2014). *El pobre*. Madrid: Sequitur.

Tarragoni, Federico (2019). *L'esprit démocratique du populisme. Une nouvelle analyse sociologique*. Paris: La Découverte.

Tarragoni, Federico (2021). *Émancipation*. Paris: Anamosa.

Weber, Max (1919/2003). *Le savant et le politique*. Paris: La Découverte.

Tuillang Yuing Alfaro

8. LA GUBERNAMENTALIDAD, UNA CUESTIÓN DE LÍMITES. NOTAS PARA PENSAR EL GOBIERNO FRENTE A UNA NATURALEZA INDÓCIL

¿Es la gubernamentalidad una cuestión de límites? Su operación parece orientarse al menos en dos direcciones: a la esfera de lo individual donde se trata tanto de dirigir las conductas como de disponer formas de auto-conducción. En otro plano, la gubernamentalidad actúa sobre grandes conjuntos en el modo de gestionar las poblaciones en relación con aquellos procesos en los cuales la naturaleza –lo vivo– tiene un efecto directo.

En ese sentido, la problemática del límite asoma en buena parte de los análisis que Foucault elabora sobre la cuestión, estableciendo contratos de sentido en el plano del gobierno, así como en el plano de la subjetividad. Se sabe que, sobre todo en la década del sesenta, Foucault dio atención a la cuestión del límite de la mano de una analítica de la finitud que rendía homenaje a la muerte conjunta de dios y del hombre, decretada en *Las palabras y las cosas*. Ello iba de la mano de un descentramiento del lenguaje hacia su propio límite en el seno mismo del orden del discurso. Y así, la transgresión de Bataille como también el afuera de Blanchot, ponían a lo humano ante el desafío de experimentar el límite como forma de subjetivación o, si se prefiere, de des-subjetivación en tanto que renuncia a la promesa de un fundamento o del abrigo de la unidad.

En ese momento se trataba, ante todo, de dar cuenta de una exploración de los límites que asumía la tentativa de su franqueamiento: oscilando entre la finitud de los objetos y la del propio sujeto, el hombre se estrella contra los límites que le imponen “objetivamente” la biología, la economía política y la filología, o si se prefiere, su vida, su condición de trabajador y su lenguaje, vale decir, el conjunto de saberes que organizan un orden del discurso sobre lo humano con un carácter positivo. Siguiendo las advertencias de Nietzsche, Foucault llegará a señalar que es en el propio cuerpo donde el hombre se estrella

ante la finitud. En efecto, es la corporalidad la instancia que comunica el dominio del límite ante el cual el hombre no puede sino desafiar y convivir con la transgresión. Foucault mostraba como la episteme moderna tuvo la astucia de transformar esa limitación en una fuente de positividad: los límites temporales y espaciales se pueden ampliar infinitamente en la medida que el hombre insiste en conocerlos. De esta forma, el cuerpo libera “el reino ilimitado del límite” (Foucault, 2001, p. 261) como una puerta abierta para re-significar y ensayar otras experiencias. La conformación de la episteme moderna dibujaba un paisaje donde el mundo se presentaba en su consistencia como fronteras posibles de traspasar por un sujeto que finalmente percibe su propia limitación. Para Foucault, en definitiva, es el hombre el que es llevado al fin de su ser donde se desvanece en su propia limitación. Así, el cuerpo deviene también un infinito para el hombre, un infinito interior de inconmensurables fuerzas que se escabullen a su control, pero, que, pese a todo, lo capturan en un tiempo y en un lugar.

De este modo, más que una confirmación o una negación del límite, en estos interrogantes de Foucault, tenía lugar una suerte de abandono del límite que operaba por omisión. El hombre moderno acusaba una orfandad de límites que era signo de una orfandad de fundamentos. La trasgresión así vista siempre es posible a la vez que amenazada por su misma desaparición, en un mundo, reiteramos, donde dios ha dejado de disponer un orden primero. ¿Tienen estas cuestiones un correlato o una relación con el momento de conformación de las racionalidades de gobierno? Si bien no es del todo claro, nuestra intención es dar un rodeo sobre esta cuestión y establecer algunas notas de conjunto que permitan proyectar ciertas sugerencias hacia la zona de contacto entre gobierno, límite y subjetividad.

Aunque consideradas con otro estatuto, estas cuestiones parecen no estar del todo ausentes en los análisis consagrados a la gubernamentalidad que Foucault desarrolla en la década del setenta. Así, por ejemplo, desde el inicio de *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault (2004) muestra la tensión existente entre la economía política y la cuestión del derecho público. En ese punto se trata de mostrar que la libertad del mercado litiga y se encuentra frontalmente con la cuestión de los límites del poder público. Ya desde la clase del 10 de enero de 1979 se plantea la co-existencia de una dimensión de límites exteriores para cada Estado –vale decir, la convivencia con otros Estados y su consiguiente autolimitación–, y el ejercicio de una policía interna que comprende una tarea ilimitada de gestión de los sujetos y sus conductas (Foucault, 2006, p. 23). Aún en esferas diferentes, ambos ejercicios harían parte de aquello que se denomina razón de Estado. Existiría así para Foucault una cierta proporcionalidad en este ejerci-

cio: para competir con otros Estados, quien gobierna de acuerdo con la razón de Estado, debe estar dispuesto a regular infinitamente los detalles de la vida cotidiana, vale decir, disponer de un enfoque policial minucioso y específico. No obstante, esta tarea o voluntariado infinito encontrará siempre una oposición o al menos una traba de parte de los sujetos y su espontaneidad. El tránsito hacia una razón gubernamental se orientará entonces en esa dirección: el gobierno se ve llevado a aceptar necesariamente limitaciones de hecho ya que la intromisión excesiva en el plano de las libertades individuales va a ser considerada una torpeza y en consecuencia, en los mismos objetivos de gobierno –y no como una prescripción externa–, se buscará la limitación de la práctica gubernamental en función del cumplimiento y cálculo de sus objetivos. Desde luego, la configuración y ordenamiento de una serie de saberes legitimados al amparo de la cientificidad van a contribuir a que esta gestión de la libertad y de lo cotidiano sean más eficientes y a la vez más compartidas.

A partir de esta nueva cláusula, la cuestión tratará entonces de “cómo no gobernar demasiado”, y de este modo, el desafío tendrá que atender a la pericia de no saturar ni excederse en el gobierno de los sujetos ni en la puesta en forma de sus relaciones de intercambio. Para Foucault, va a ser la economía política, la disciplina o ámbito de saber dónde podrá encontrarse el fundamento de la racionalidad gubernamental: en nombre de la prosperidad y de las métricas necesarias para su consecución, la economía política se va a configurar como un saber veridiccional respecto de los límites sensatos o saludables del gobierno. La línea de división se establece, de esta manera, entre dos series de cosas; las que pueden y las que no deben hacerse. En suma, la libertad de los sujetos respecto de sus propias posibilidades va a ser un territorio por conquistar.

Por esta razón, según Foucault, a la economía política no le interesa o no le compete la legitimidad de las prácticas gubernamentales. Restándose a todo principio que sustente su quehacer, la economía política se superpone a la razón gubernamental al focalizarse en la gestión de los logros y fines. No se tratará entonces de si acaso el gobierno actúa o no conforme a derecho. Lejos de una pregunta sobre los fundamentos y la validez de las prácticas de gobierno, la economía política va a desplazar sus cuestiones al ámbito de una pragmática de los efectos y su cómputo en términos de metas. No debe sorprender entonces la acusación de distanciamiento de la dimensión moral al que incluso hoy se ha visto expuesto el quehacer económico cuando se ampara en principios o valores como los del desarrollo o el crecimiento.

Llegado a este punto, Foucault va a retomar la cuestión de la na-

turalidad o de la naturaleza como fundamento de la economía política: “La naturaleza es algo que corre por debajo, a través, dentro del ejercicio mismo de la gubernamentalidad” (Foucault, 2006, p. 33). Va a ser esta la estratagema que va a permitir a la economía, por una parte, vestirse con los ropajes de la ciencia natural: exactitud, predictibilidad, ineluctabilidad; y por otra, hacer uso de una noción esencial para la administración de las conductas: la escasez (*disette*). Más que de legitimidad o ilegitimidad, la cuestión del gobierno se va a transformar en una cuestión de niveles de desciframiento de esa naturaleza ineludible. El buen gobierno –ese que no orina contra el viento–, va a ser aquel capaz de solaparse y apoyarse en los procesos mismos de la naturaleza. El buen gobierno tomará entonces cada vez más la forma de un artilugio técnico, de una habilidad para interpretar los signos que la naturaleza de las cosas ofrece, y por esta razón, la gestión gubernamental pasará a considerarse exitosa o fracasada en virtud de esas habilidades. Desde luego, esta operación de traducción, desde un conocimiento cierto de las leyes de la naturaleza hacia un plano de la dirección de las conductas, supone una garantía epistemológica que acusa una confianza tal vez excesiva. Es decir, en esta apuesta de gobernar lo que de natural hay en los hombres, la naturaleza debe ser pensada como un campo que no ofrece resistencia al análisis de la razón, como un mundo dócil a la lectura transparente que pueda hacer la ciencia de sus proyecciones y devenires. La predictibilidad opera como un dispositivo de autoridad técnica.

Precisamente, el *laissez-faire* no está confinado únicamente al mercado o al mundo de la producción. La esfera del intercambio se vuelve un régimen de veridicción porque la verdad de la cual es portador abraza una cierta idea de naturaleza desfasada normativamente respecto de las leyes humanas. El liberalismo predica entre dientes una idea de naturaleza a la vez autónoma –independiente de lo social–, pero a la vez evidente, interpretable por los demiurgos del mercado. A fin de cuentas, la utopía liberal consiste en un mundo social no coercitivo en el que la autorregulación coincide con las normas de lo viviente. El mandato de “defender la sociedad” es también, en ese sentido, un llamado a proteger la espontaneidad productiva de lo natural frente a la intervención de la soberanía estatal. Curiosamente, en nombre de una limitación al exceso soberano, se recompone otra figura de la soberanía que hoy también se puede denunciar como autoritaria: el totalitarismo de la libertad o al menos de la no-intervención. En efecto, los límites existen como la determinación severa del juego de los intercambios y de las conductas que les sirven de sostén: es precisamente a la obediencia dócil a dichas determinaciones que se le denomina inicialmente libertad. Es más, a este mismo llamado a

“defender la sociedad” se le adiciona un segundo momento: proteger a la población de la escasez que ella misma puede generar: las hambrunas y el desabastecimiento constituyen una idea reguladora que debe estar siempre disponible para advertir sobre los excesos y sobre los riesgos de imaginar un escenario social opcional o si se quiere, para conjurar una política que tenga el atrevimiento de inventar modos de convivencia y no meramente una supervivencia bio-política.

De hecho, Foucault se pregunta en qué consiste la “naturalidad” a partir de la cual el liberalismo se auto-limita (Foucault, 2006, p. 40). Se trata ante todo de una esfera natural en la que se integrarían los objetos y las prácticas de gobierno: en principio las riquezas, su circulación y también su escasez, además de todos los efectos de su gestión y su despliegue en el quehacer humano. Insistamos en este sintagma: la escasez opera como una idea reguladora de carga negativa; una suerte de hipótesis que funciona como principio de evasión pero que se resta siempre del estado efectivo de cosas. Una hipótesis que asecha pero que se pone siempre por fuera de la historia. De este modo, la escasez nunca se presenta, pero permite administrar la facticidad de los recursos.

Ahora bien, a esta esfera natural se suma también la naturalidad de los individuos como participantes de una población, ligados a una naturalidad económica y a los procesos complejos que la ponen en forma. Es en este punto donde cabe la posibilidad de aquello que Orazio Irrera (2019) ha caracterizado como una biopolítica dirigida al medio y descentrada de su soporte antropológico. Llegado este punto, nos relata Foucault, se produce el tránsito hacia una nueva forma de veridicción. De modo paulatino pero decisivo, la cuestión del buen gobierno va a consistir en la oscilación entre saber o desconocimiento de las leyes según las cuales el mercado funciona. De modo específico el mercado será lugar tanto de formación de verdad como de comparecencia de la eficiencia del gobierno. El mercado como dispositivo de veridicción es así también una instancia de evaluación política. Correlativamente, el gobernante sabio ya no será aquel que encarne las virtudes de la prudencia y del buen vivir, cultivador de una moralidad justa y moderada. El buen gobierno va a ser aquel que pruebe, apelando a la hermenéutica de las leyes de la naturaleza, su capacidad de administración de los siempre escasos recursos: “si hay una naturaleza que es propia de la gubernamentalidad, sus objetos y sus operaciones, la práctica gubernamental, como consecuencia, sólo podrá hacer lo que debe hacer si respeta esa naturaleza” (Foucault, 2006, p. 33). El mercado, la abundancia y la lejanía respecto del fantasma de la carencia van a ser los indicadores de verdad, gracias a los cuales, un gobierno va a poder ser calificado como “verdaderamente” bueno o eficien-

te. Si la economía política se propone el enriquecimiento del Estado, el consejero cede su lugar al economista. Dice Foucault: “Posibilidad de limitación y cuestión de la verdad: ambas cosas se introducen en la razón gubernamental a través de la economía política” (Foucault, 2006, p. 34). Como vemos, la economía política se debe a la cuestión del límite, pero de un límite que únicamente se verifica en su invocación. La verdad, es decir, la detección del momento de “ya es suficiente” en la esfera del gobierno, no tiene más correlato que la validez que el mismo gobierno le puede otorgar: al tratarse de una naturaleza heterónoma, siempre hay algo que se mantiene oculto, dejando la puerta abierta a las narrativas del bienestar como crecimiento. De este modo, un régimen de verdad –de esa verdad rayo que no descubre nada, sino que acontece en su mismo carácter de artefacto¹⁷– permite que el buen gobierno –la buena administración– pueda tener lugar por el simple ritual de la enunciación de sus indicadores. En consecuencia, se pone en forma cierta regularidad de los discursos y su valoración en términos de verdadero y falso, y con ello, se da existencia a una codificación de la realidad, y por cierto, a un estamento de personajes capacitados para ello –los letrados del mundo de la economía– con sus correlativos objetos de saber.

Podemos enunciar algunas notas dispersas que apuntan hacia interrogantes futuras. En algunos fragmentos de la clase del 10 de enero que Foucault renunció a leer, nos advierte: “El liberalismo es también una práctica: ¿dónde encontrar exactamente el principio de limitación del gobierno y cómo calcular los efectos de esa limitación?” (Foucault, 2006, p. 39). Pues bien, en primer lugar, en esta advertencia parece ratificarse que el liberalismo es, en ese sentido, la autolimitación de la razón gubernamental. Pero, por otra parte, este pasaje nos ofrece la posibilidad de preguntarnos por la cuestión de las prácticas de gobierno. Phillippe Monti (2014) advierte, con cierta justicia, que el examen que Foucault realiza de las doctrinas neoliberales está basado más en las ideas y en los escritos que en la dimensión efectiva de los dispositivos y los mecanismos. Se trataría de una excepción metodológica respecto del tono acostumbrado por su trabajo genealógico más habitual. Si el liberalismo es, ante todo, una práctica, esto resulta sin embargo problemático. Pareciera ser que, por una cuestión epocal, Foucault no tuvo la posibilidad de revisar el decurso histórico que tuvo el neoliberalismo y hubo de conformarse con los principios argumentativos que este elabora en torno a universales que merecen interrogarse: la competencia, el mercado, la libertad, la empresa. Hoy, a más de cuarenta años del curso *Nacimiento de la biopolítica*, sabemos

17 C.f. : Foucault, Michel (2003). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*, pp. 268-278. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

que las prácticas efectivas del neoliberalismo se parecen muy poco a su formulación discursiva y a declarados principios teóricos. Así, por ejemplo, la utopía de la competencia libre y sin distorsiones parece no existir en ninguna otra parte más que en las invocaciones universales de la literatura liberal. Y así, el límite ante el cual se estrella la cotidianeidad parece venir esta vez de la colusión y el monopolio de los privados y no del Estado. Del mismo modo, la consigna insistente de que el aletargado y perezoso Estado no puede producir valor y que, por el contrario, sería únicamente el sector privado el único que, bajo la estimulación del interés, puede innovar, entregar calidad y producir riqueza, se ha visto desmentida por episodios de nuestra historia reciente. Casi de manera ineludible, los emprendedores solventan su riqueza gracias al Estado: todo lo que ganan lo obtienen de la mano de la esfera pública. Tras el disfraz pretencioso de ser quienes corren los riesgos y entregan su ingenio, lo que el empresariado muchas veces hace es demandar que el Estado subsidie lo que pueden producir. El mundo de los emprendedores en realidad ama el Estado, y por eso no debe sorprender su insistencia en acceder al gobierno. En el caso de Latinoamérica esto es evidente, sobre todo desde 2010 en adelante. En buena medida, el empresariado sabe que –al decir de Mariana Mazzucato (2014)–, el más emprendedor es siempre el Estado y por eso pretenden convertirlo en un mercado abierto que va a retribuir sus anhelos, ambiciones y usura, convirtiéndolo a su imagen y semejanza. Lejos de las declaraciones librescas de Hayek, Friedmann o Becker, el neoliberalismo que hemos conocido se ha desplegado con un tono muy diferente: con un estatismo corrupto, con militarización y violencia autoritaria, con colusión mercantil, con menosprecio e ignorancia del entramado colectivo complejo que ensambla lo social, la ciencia, el mercado y e incluso a los individuos y sus vidas cotidianas.

Hoy, cuando el neoliberalismo muestra evidentes signos de fatiga, es momento de describir e impugnar todas esas prácticas que Foucault no pudo advertir. Y si bien sus limitaciones ya venían mostrándose hace varios años, ha sido la pandemia la que ha subrayado aquellas zonas de abandono que reclaman algo más que el empeño individual. Una reflexión en torno a la gubernamentalidad se ve apresurada cuando la naturaleza se rebela y erosiona las práctica individuales y colectivas de forma radical. En efecto, contra todo pronóstico, ha sido la misma naturaleza la que nos ha puesto ante una forma de vida que agrede la nuestra. Ningún rubro ni área del saber –por mucho apego a los dogmas de *management* que haya tenido–, fue capaz de vislumbrar ni proyectar el impacto que esto tendría. Nuestras instituciones, nuestras dinámicas y por cierto nuestra economía se han visto severamente afectadas y claramente desfondadas de sus supuestos.

Lamentablemente, frente al virus, la mezquindad y la condición aparente de nuestro bienestar quedaron al descubierto. Y en ello no hay que engañarse; en casi todos los países los sistemas de salud ya eran débiles: la pandemia solo vino a explicitar su dietética ineptitud. A poco andar, la utopía del autocuidado absoluto y prudente que el individuo debía conducir comenzó a mostrar su estrechez de resultados. Ante una agresión de este tenor se ha requerido de algo más que lo que el mundo privado podía entregar. Se necesita al menos, como contraparte, de un paquete de medidas que responda con eficiencia a un escenario irreversible. En ese sentido, el rol de los estados ha sido urgentemente necesario y la nostalgia por la esfera pública ha sido nuevamente compartida de manera transversal. Pero no solo en la esfera sanitaria, también el mundo del trabajo y las formas en que este se conecta con lógicas de supervivencia y rentabilidad parecen invitar a una revisión cuidadosa de las permanentes medidas a las que el neoliberalismo había apuntado y que hoy se muestran evidentemente precarias. En todo caso, los límites no han estado del todo claros. Las racionalidades de gobierno, si bien han subrogado los privilegios de las libertades individuales a una dimensión urgente y colectiva que ha emergido como protagónica, igualmente, por momentos, ha sido la lógica beligerante de lo militar la que ha dominado este mundo común que hemos palpado de mano de una enfermedad amenazante. Sobre ello, varias preguntas quedan por hacer. Como sea, estamos ante un acontecimiento cuyo fin aún no podemos ver con claridad y cuyo impacto deberá esperar un buen tiempo para permitir un balance.

¿Qué pueden hacer los gobiernos cuando la naturaleza se presenta manifiestamente indócil? La humildad ante lo ocurrido y debe ser el tono que tengan nuestras reflexiones para que se conviertan verdaderamente en una oportunidad.

Bibliografía

- Foucault, Michel (2001). Préface à la transgression. En *Dits et écrits. Tomo I* (pp. 233-250). Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2003). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2006). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Irrera, Orazio (1 de octubre de 2019). *Décentrer la biopolitique. Remarques autour d'une généalogie coloniale de l'écologie politique*. Conferencia pronunciada en el marco del VII Coloquio Latinoamericano de Biopolítica.
- Mazzucato, Mariana (2014). *El estado emprendedor. Mitos del sector público frente al privado*. RBA libros.
- Monti, Phillippe (2014). Foucault y el neoliberalismo: ¿una crítica que no pasa? En Yuing, Tuillang y Karmy, Rodrigo (Eds.), *Biopolíticas, gobierno y salud pública. Miradas para un diagnóstico diferencial*. Ocho Libros Ediciones y Escuela de Salud Pública de la Universidad de Chile.

**TERCERA PARTE:
PANDEMIA Y
RESISTENCIAS**

Lucía Cavallero y Verónica Gago

9. LOS MOVIMIENTOS Y LAS DEUDAS

Durante la pandemia emprendimos lo que en términos foucaultianos podemos llamar una investigación específica para explicar la emergencia de lo que denominamos “una inmovilidad endeudada”. A partir de un “nuevo gran encierro”, obligado por la aparición de la Covid 19, indagamos sobre las formas concretas que toma ese encierro en el espacio doméstico cuando se realiza bajo condiciones que veníamos estudiando y caracterizando en términos de una creciente financierización de la reproducción social (Cavallero y Gago, 2019). Para comprender las dinámicas actuales de la gubernamentalidad neoliberal nos concentramos en el análisis del dispositivo de la deuda en una clave feminista. Lo hacemos leyendo su ambivalencia problemática. La deuda, asentada en la economía cotidiana como gestión de la precariedad, *resuelve y limita*. La deuda, como manera de privatización de la crisis para comer, resguardarse y curarse, soluciona en la urgencia del *aquí y ahora* y explota y condiciona el tiempo a *futuro*. La deuda doméstica, como articulación específica con los mandatos de género, extrae valor de las tareas reproductivas como nunca antes. Agreguemos que la deuda doméstica es índice también de la capilarización del endeudamiento externo, de su derrame hacia *abajo*, y en tanto tal, permite un análisis que es simultáneamente en el plano micro y macro.

I. DEUDA DOMÉSTICA: LA CAPILARIZACIÓN DE LA OBLIGACIÓN FINANCIERA

Michel Foucault (2016) en su curso titulado *La sociedad punitiva* traza una analogía entre la aparición de la prisión y la forma salario: ambas se basan en un sistema de equivalencias donde el tiempo es la medida intercambiable. Para que esto sea posible, es necesario conquistar el poder sobre el tiempo en un sentido extractivo. Salario y prisión se conectan como fórmulas históricamente específicas de extracción de tiempo. Sin embargo, el salario funciona explotando un trabajo ya acontecido a la vez que la prisión, un tiempo por venir. En este sentido, la forma prisión se parece más a la forma-deuda si la pensamos como otro mecanismo de extracción de valor. Ambos –pri-

sión y deuda– trabajan sobre el tiempo futuro. Pero si la prisión fija y disciplina, la deuda pone a trabajar, moviliza, comanda.

El endeudamiento, si lo entendemos históricamente como respuesta a una secuencia específica de luchas, lo es también como mecanismo de extracción de tiempo de vida y de trabajo, reconfigurando la noción misma de clase (Federici, 2016). En nuestra hipótesis, el endeudamiento funciona retroactivamente como máquina de captura de invenciones sociales dedicadas a la autogestión del trabajo y a la politización de la reproducción social. En el caso de Argentina (en un análisis que es extensible a América Latina), el endeudamiento doméstico es capaz de explotar dinámicas heterogéneas de trabajo y de contener momentos de descontento.

En esa clave, la protesta social nos da las coordenadas de lectura de cómo la deuda ha organizado su expansión como dispositivo de gobierno de clase. Pero esto exige también pensar a qué le damos estatuto de conflictividad, capaz de poner en riesgo la valorización del capital. La lectura feminista de la deuda, que conecta formas de explotación del trabajo reproductivo y modalidades de gubernamentalidad territorial, practica esa maniobra: problematiza la *obligación* financiera capilarizada como deuda doméstica especialmente dirigida a mujeres y jefas de hogar en un momento en que el movimiento feminista expresa su fuerza masiva en las calles y en las casas.

Aquí vemos un modo específico de imbricación entre el proyecto neoliberal que financieriza áreas cada vez más amplias de la vida y los impulsos conservadores que hoy se concentran en disciplinar una indeterminación en los deseos, las prácticas y en los modos de vida.

La relación con la temporalidad a futuro que supone la obligación financiera es un elemento fundamental para entender la importancia que adquiere tanto la dimensión jurídica de la obligación como la moralización del incumplimiento, especialmente direccionado a lxs jóvenes. La disputa es por el devenir de las subjetividades, por el control sobre las invenciones sociales a futuro. Vemos en acto eso que Foucault pensaba como transcripción permanente entre moralidad y ley o, dicho de otro modo, en qué escenas se hace carne la disputa de un conjunto de condicionamientos morales sobre los que luego opera la penalidad.

II. DE LA DEUDA EXTERNA A LA DEUDA DOMÉSTICA

La deuda externa dirigida a ciertas regiones del mundo por parte de organismos internacionales, en términos de su genealogía histórica, hay que caracterizarla como un dispositivo estrictamente político. Se trata de una forma geopolítica de producir obediencia que se presenta como obligación jurídica (la estructura que la legaliza) y

como instrumento de control que impone lineamientos determinados en términos de política económica, sanitaria, habitacional, etc. Por trazar una historia corta: si en los años 80 el endeudamiento disciplinó las transiciones democráticas en América Latina como vía de salida de las dictaduras que tomaron la deuda *originaria*; luego en los años 90 la forma “Consenso de Washington” de las reformas neoliberales impusieron nuevos umbrales de deuda; y ahora estamos frente a un fuerte relanzamiento de la colonización financiera sobre nuestra región, combinada con situaciones de pobreza y despojo de recursos cada vez más profundos. Es esta intensificación del empobrecimiento lo que ha preparado el endeudamiento doméstico como *solución cotidiana*, capaz de justamente capilarizarse en los sectores precarizados.

En Argentina, la financierización de la vida cotidiana tiene distintas etapas. Lo que las finanzas leen e intentan capturar es la dinámica de sujetos ligados a la estructuración de nuevas formas laborales, emprendedoras, autogestivas que surgen en los sectores populares y empobrecidos. Las finanzas se aterrizan en territorios subalternos y desconocen las categorías políticas que hablan de excluidos, marginales o poblaciones superfluas para categorizar e “incluir”, ellas mismas, a aquellxs que quedan fuera del mundo asalariado y el mercado “formal” (Gago, 2015).

Toda una franja específica de la población (migrante, informal, productiva y descapitalizada) se vuelve blanco del endeudamiento que, a su vez, funciona como impulso de la ampliación de su capacidad de consumo. La relación entre inclusión, subsidios estatales conquistados por los movimientos sociales y procesos de informalización laboral acelerados convierte a esas economías populares feminizadas en territorios dinámicos y atractivos para el capital, expandiendo las fronteras de su valorización y creando nuevxs consumidorxs, más allá de la garantía del salario. Esta realidad se estructura primero en un momento de alza del consumo y recuperación económica después de la crisis de principio de siglo (Gago, 2014).

En una etapa posterior, las políticas de ajuste implementadas por el gobierno de Mauricio Macri ocasionaron la pérdida de poder adquisitivo de subsidios y salarios y llevaron a cifras récord el endeudamiento de los hogares (Cavallero y Gago, 2019). La lectura feminista de la deuda que realizamos puso de manifiesto el ensamblaje de esa deuda con mandatos de género impugnados desde el movimiento feminista. En ese sentido, hemos resaltado cómo esta realidad afectó en particular a las mujeres de las economías populares feminizadas quienes se endeudaron principalmente a través subsidios como la Asignación Universal por Hijo (AUH). Este fenómeno se ratifica de forma muy elocuente en datos del Centro de Economía Política Argentina

-CEPA- (Letcher, Hernán et al., 2019) sobre el endeudamiento de los hogares pobres: la cantidad de créditos otorgados a las beneficiarias de AUH llegó al 92 por ciento de las asignaciones existentes entre 2016 y 2019. En esta línea, hemos definido la *violencia financiera* como dispositivo de fijación a situaciones de violencia machista a la vez que de movilidad en términos de compulsión a más trabajo peor pago o directamente gratuito y como un operador de primer orden en la configuración de la domesticidad (Cavallero, 2021).

Estamos ahora frente a un acelerado proceso que plantea, en medio de la pandemia, nuevas dinámicas de inclusión financiera que queremos problematizar.

III. LA INCLUSIÓN FINANCIERA COMO POLÍTICA GLOBAL

La llamada “inclusión financiera”, a la vez que tiene una agenda nacional, hay que enmarcarla en un proceso global que señala a la crisis del 2008 como hito fundamental. De este modo, aún si en la actualidad en Argentina estos términos puedan usarse para nombrar procesos variados (que van desde la inscripción bancaria de poblaciones para cobrar subsidios sociales hasta el desarrollo de instrumentos financieros para proyectos autogestivos), es importante conocer la dimensión geopolítica en la que surge esta propuesta.

La llamada “inclusión financiera” anuda una serie de procesos expansivos de las finanzas sobre poblaciones empobrecidas, principalmente de América Latina, Asia y África. Se trata de un conjunto de políticas impulsadas por los organismos financieros internacionales que se aceleran a partir de la crisis global de 2008.

Tienen como premisa el lenguaje de la “inclusión” para postular a la pobreza como una nueva frontera sobre la que deben avanzar los instrumentos financieros. Esta expansión de los negocios financieros se propone hacer de “la reducción de la pobreza y otras formas de ayuda social un emprendimiento comercial rentable” (Kish y Leroy, 2015).

Las políticas denominadas de “inclusión financiera” conforman así una segunda ola de financierización de las poblaciones más precarizadas luego de la era de los microcréditos. O, dicho de otro modo: son el balance no hecho de su fracaso.

Un hito de este avance se puede leer en el documento del Banco Mundial de 2008 titulado “Finance for all” (“Finanzas para todos”). Allí se postula la necesidad del desarrollo de mercados “más inclusivos” y un cambio de paradigma que va desde la expansión financiera a través del microcrédito de la década del 80 al desarrollo de productos y servicios financieros que incorporan nuevas tecnologías, de modo de llegar a sectores no bancarizados pero que disponen de algún tipo

de conexión digital.

Gabor y Brooks (2017) definen a partir de aquí a la “inclusión financiera” como un “nuevo consenso de Washington” para ilustrar la confluencia de actores que van desde los funcionarios y diseñadores de políticas públicas hasta los fondos de inversión, con el apoyo explícito del G20.

Esta confluencia se expresó en el año 2011 en la “Alianza para la Inclusión Financiera”, renovando la retórica ya conocida de la “Alianza para el Progreso”, ahora versión *hightech*. Como lo ha señalado una enorme y reconocida bibliografía crítica sobre el paradigma del progreso impulsada para el Tercer Mundo desde Estados Unidos, se trata de formas renovadas de colonización del continente y de contención de momentos históricos de revuelta social (Federici, 2014).

La especificidad que caracteriza a la “inclusión financiera” es, como apuntan Gabor y Brooks (2017), el papel decisivo que juegan las nuevas tecnologías. Al punto que esta alianza está protagonizada por la tríada: Tecnologías- Filantropía- Desarrollo. El ropaje de tarea moral que la noción de inclusión provee a estos instrumentos financieros hace incluso emerger la noción de “filantropcapital” (Kish y Leroy, 2015).

De este modo, la expansión de una infraestructura digital en los sectores de menos recursos es la condición previa que se requiere para la llamada inclusión financiera. Así se explica otra alianza, denominada “Betterthan Cash”, creada en 2012 con el objetivo de digitalizar las transacciones monetarias y acelerar la inclusión de lxs no-banca- rizadosxs.

El relanzamiento de la financierización de los hogares más empobrecidos después de la crisis de 2008 implicó construir una explicación de las causas de esas crisis. La hipótesis que subyace en la narrativa del Banco Mundial es que los fenómenos que desembocaron en la crisis global no tienen que ver con las prácticas predatorias de los grandes bancos y fondos de inversión en el endeudamiento generalizado, sino con la incapacidad de los sujetos de utilizar “correctamente” los instrumentos financieros que se les ofrecían. Vemos reeditarse lo que se ha llamado la “fábula de las poblaciones fracasadas”, una narrativa necesaria para imponer sobre ciertas regiones una serie de pedagogías coloniales y naturalizar su pobreza como deficiencia cognitiva (Escobar, 2005). El relanzamiento de la “educación financiera” como “receta” para evitar un nuevo colapso tuvo entonces el objetivo de culpabilizar a lxs usuarixs financieros y de habilitar toda una serie de políticas de verdadera propaganda.

Ya Randy Martin (2002) analizó la construcción de la figura del “iletrado financiero” para mostrar cómo es necesario construir un su-

jeto que no sabe, que debe ser educado por su propio bien y que, por tanto, es responsable en términos individuales de las crisis económicas. Las nuevas tecnologías desarrollarán un papel central en la producción de estas “subjetividades financieras” permitiendo alcanzar a sectores no bancarizados, capilarizando una infraestructura capaz de hacer llegar las finanzas a todos lados.

Vemos así dos niveles: por un lado, la inclusión financiera como política que a nivel global se viene impulsando desde el 2008, renovando los instrumentos financieros dirigidos a los sectores más precarizados y, por otro, la aceleración de estas dinámicas propias de recetas globales frente a la emergencia pandémica.

IV. LA NUEVA OLA DE INCLUSIÓN FINANCIERA: LA PANDEMIA COMO OPORTUNIDAD

Queremos focalizarnos ahora en cómo una nueva ola de inclusión financiera busca impulsarse en pleno momento de pandemia justo cuando, en nuestro país, se asiste a la renegociación de la deuda externa más grande de la historia nacional, efecto a su vez del préstamo más grande concedido en la historia misma del FMI.

Aquí estamos ante una coyuntura específica a resaltar: la extensión de subsidios de emergencia a millones de personas en el primer año de pandemia, muchas de las cuales han tenido que bancarizarse para obtenerlo. Por lo tanto, en un primer nivel de análisis, se constata que la bancarización permitió el cobro del Ingreso Familiar de Emergencia (IFE) para una amplia población que vio restringidos sus ingresos. Es decir, que efectivamente la bancarización jugó un rol central en la capacidad del estado para intervenir en la situación de emergencia y hubo una clara intención del gobierno de favorecer a la banca pública en esta tarea. Sin embargo, a la luz del rol del sistema financiero en el contexto de endeudamiento estructural del que hablamos, nos interesa problematizar algunos puntos de la noción misma de “inclusión financiera”.

En ese sentido queremos contrastar un léxico que busca naturalizarse en el lenguaje y, sobre todo, en sus usos políticos. En resumen: la inclusión financiera hoy se inscribe tomando como base una nueva población, que ha solicitado un subsidio de emergencia por la pandemia (IFE), el cual se preveía para 3 millones de personas, fue solicitado por 11 millones (sorprendiendo a la propia capacidad de estimación oficial) y finalmente fue entregado a 9 millones. Las herramientas por medio de las cuales se vuelve operativa la llamada inclusión financiera son variadas e involucran a las *fintech*¹⁸.

18 Billeteras digitales, cuentas de ahorro gratuitas, créditos de ANSES, etc.

Sintetizamos los puntos que nos parecen claves de esta nueva ola de inclusión: 1) cómo el lanzamiento de subsidios de emergencia (IFE, Ingreso Familiar de Emergencia, para Argentina) implica el registro y la producción de información sobre una nueva población en proceso de precarización acelerada durante la pandemia; 2) su bancarización para cobrar esos subsidios de emergencia aun cuando se sabe de la corta duración de esta transferencia monetaria (o sea: la cuenta bancaria quedará, el subsidio no); 3) la aparición de nuevas tecnologías para mediar ese cobro, en disputa entre empresas de *Fin-tech* privadas y bancos públicos; 4) la “inclusión” de esta población, como intervención por parte del estado, en un circuito financiero que es el mismo que está protagonizando las corridas cambiarias para devaluar la moneda y, finalmente; 5) la reconfiguración de los territorios domésticos como proceso simultáneo a estas dinámicas de precarización y financierización.

1) Registro y producción de datos

El cobro del subsidio y la inclusión de esta población en registros estatales permitió producir una cantidad de datos inéditos en relación a trayectorias laborales, hábitos de consumo e información en general de población que no estaba previamente registrada. Por eso, la llamada inclusión financiera en la pandemia es, en primer lugar, un registro del proceso acelerado de precarización (de ingresos, habitacional, etc.), sobre personas que incluso exceden a lxs beneficiarixs de subsidios ya existentes, con la conversión en nuevxs bancarizadx de toda una población que no tiene ingresos asegurados a futuro.

2) Ampliación de la bancarización compulsiva

Se produce bajo el discurso consensuado de que la no bancarización es un “factor de desigualdad en el acceso a derechos en la pandemia”. Es decir, opera sobre la premisa *ya realizada* de que el acceso a derechos tiene una mediación financiera como clave de su efectua-ción¹⁹. Esta metodología no es novedosa, lo que remarcamos es su ampliación sobre nuevos sectores que no eran parte del universo de los subsidios sociales pero cuya inscripción bancaria se hace para un subsidio emergencial, de pocos meses. Esto implica que la bancarización continuará sin la certeza de ingresos. Queda disponible así una nueva población bancarizada y sin ingresos a futuro. Esto, además, no

19 De acuerdo con el informe “Políticas públicas y perspectiva de género” de la Dirección Nacional de Economía, Igualdad y Género (2020), 8, 9 millones de personas recibieron los dos primeros pagos del IFE. De este total, casi 2 millones de personas abrieron por primera vez una cuenta bancaria para poder acceder al pago.

sólo muestra la aparición de nuevos pobres, sino también la consolidación de la transferencia monetaria bancarizada como la principal respuesta emergencial en términos de intervención pública, que a la vez produce datos que son aprovechados por los circuitos financieros.

Así, el carácter circunstancial de esta medida no garantiza de por sí la “continuidad virtuosa” en el sistema financiero. Si esta permanencia no se corresponde con políticas de servicios públicos gratuitos y de calidad y políticas de transferencias de ingresos mayores que la dinámica inflacionaria, la permanencia en el sistema financiero de una población sin ingresos o con ingresos intermitentes e insuficientes puede convertirse en un mero vehículo para la toma de nuevas deudas personales.

3) Aparición de las *fintech* y disputa entre empresas privadas y bancos públicos

El gobierno argentino decidió (Catalano, 2020) que las empresas privadas que proveen servicios de *fintech* no pudieran proveer medios de cobro del subsidio de emergencia debido a que en los meses previos se había comprobado que estaban cobrando tasas de interés altísimas en los créditos ofertados (iProUP, 2020) y, de hecho, hubo denuncias por el descuento compulsivo de deudas con los bancos sobre el mismo subsidio de emergencia (BAE Negocios, 2020). Esta exclusión de las empresas privadas se complementó con la oferta de dos bancos públicos de billeteras virtuales para acceder al subsidio.

Las empresas de *fintech* privadas dirigen sus servicios primordialmente a una población bancarizada cuyo 62% pertenecen a beneficiarios de planes sociales y un 28% a beneficios previsionales, según datos del Informe de Inclusión Financiera del BCRA (2019). Es decir, de modo previo a la emergencia sanitaria la expansión de las tecnologías financieras dirigidas a los sectores más precarizados se estaba convirtiendo en un acelerador de toma de deuda no bancaria y operativizada a su vez por la expansión de una infraestructura digital (básicamente: telefonía celular) en los sectores de menos recursos como la condición previa que se requiere para la llamada inclusión financiera. Todo este fenómeno toma una velocidad y una escala impensada frente a las restricciones presenciales impuestas por la pandemia y, a su vez, se convierte en medio particularmente ágil para acelerar el endeudamiento debido a la profundización de la crisis de ingresos. Aquí vemos una disputa abierta entre empresas privadas de tecnología financiera y bancos públicos por la inclusión de esta nueva población disponible que es clave también para la gestión política de la crisis.

4) El estado incluye en un circuito que no puede controlar ni regular

Queremos problematizar esta situación paradójica: el estado “muestra” su capacidad de actuar en la emergencia incluyendo a la población en los circuitos financieros al mismo tiempo que se evidencia en la escena pública su ineficacia para controlar el mundo de las finanzas. Son estos circuitos los que protagonizan, en plena pandemia y en medio de la renegociación de la deuda externa, sucesivas “corridas cambiarias” para presionar por la devaluación de la moneda. Esto, insistimos, sucede en un momento de empobrecimiento masivo y generalizado, con tasas de inflación también récord que afecta directamente un consumo de productos cada vez más dolarizados (alimentos, medicamentos, alquileres). Así, por un lado, se constata cómo gran parte del IFE y los ingresos por subsidios y salarios son absorbidos por conglomerados empresariales de bancos, supermercados, empresas de telecomunicación y empresas de plataformas. Y, por otro, que ese dinero absorbido por esas empresas se convierte en capacidad de chantaje sobre la moneda.

El modo de intervencionismo que es, por un lado, reivindicado como capacidad de política de direccionamiento de recursos y, por tanto, capacidad de efectuación de soberanía pasa a funcionar como pieza de una desestabilización mayor de esa misma prerrogativa soberana. Entonces, podemos concluir que esta “inclusión”, en la medida que no puede desacoplarse de un momento extraordinario de empobrecimiento y precarización acelerada, conecta una población con ingresos insuficientes o directamente sin ingresos, al interior de circuitos bancarios que extraen datos que podrían ser comercializados y/o utilizados para direccionar nuevas ofertas crediticias. Además, esa población queda al interior de circuitos financieros por mediación estatal sin que el estado pueda garantizar la continuidad de esos ingresos.

En síntesis, queremos problematizar así la idea de inclusión por lo menos en tres aspectos: en qué contexto se efectúa esa inclusión; a dónde se incluye; y en qué condiciones se asegura la permanencia en el circuito financiero de poblaciones fuertemente empobrecidas. Nos parece que estos puntos deben abrirse al debate público, en contraposición a la opacidad y el secretismo que caracteriza al sistema financiero. A su vez, representan un contrapunto con una idea necesariamente simplificada de exclusión. Nos parece que vale retomar el señalamiento de Foucault (2016), cuando recuerda que la noción de exclusión “no tiene en cuenta ni analiza las luchas, las relaciones, las operaciones específicas del poder a partir de las cuales, precisamente, se produce la exclusión” (p. 117).

El par inclusión-exclusión a secas refuerza así una distinción cuasi metafísica, donde la exclusión es un afuera completo, un desierto, y la inclusión una resolución sencilla, simétricamente construida.

5) La reconfiguración de lo doméstico

El endeudamiento doméstico se diversificó e incrementó durante la pandemia, donde las deudas “no bancarias” por alquileres y servicios de luz, agua, gas y acceso a conectividad crecieron a ritmo acelerado, lo cual se hace aún más fuerte en los hogares monomarentales, con mujeres a cargo de niños, convirtiendo al endeudamiento en otra de las formas de intensificación de las desigualdades de género.

La intrusión de tecnología financiera al interior de los hogares más precarizados es una de las características salientes de esta pandemia y permite hipotetizar que liderará una nueva ola de endeudamiento doméstico. Ahora, esto sucede al mismo tiempo que la espacialidad doméstica está siendo fuertemente reconfigurada. En ese sentido, nuestra hipótesis es que suceden tres procesos simultáneos en relación con la inclusión financiera y el espacio doméstico en este momento excepcional:

1) mayor demanda y explotación de trabajo doméstico tanto en las casas como en los terrenos expandidos al barrio y la comunidad (ahora definido como trabajo *esencial*) para la reproducción social;

2) la exhibición de la violencia requerida para *financierizar* áreas decisivas de la reproducción social que utiliza la pandemia como un acelerador privilegiado (señalando un vínculo entre violencia de género y violencia financiera);

3) la disputa sobre lo que llamamos *extractivismo financiero* como gestión del incremento de la pobreza (Cavallero y Gago, 2021).

La cuarentena puede leerse así desde el punto de vista de cuáles son los movimientos que generan deudas y cuáles los que generan rentas. Con ese método, no solo se evidencia quién puede quedarse en casa y quién no. También cómo moverse o fijarse tiene efectos diferenciales en términos de ingresos y deudas.

COMENTARIOS FINALES

La colonización financiera derramada en términos de deuda doméstica tomó como territorio de conquista a las poblaciones más empobrecidas y precarizadas. Esto se vincula en países como Argentina, en términos retroactivos, con el modo en que se han conectado los subsidios sociales con la bancarización masiva, en un proceso que lleva más de una década en la región.

Cuando la relación de deuda se derrama hacia abajo, se difunden los efectos de la deuda tomada por los Estados a modo de cascada. Es

decir, los despojos y privatizaciones a los que obliga el endeudamiento estatal se traducen como endeudamiento compulsivo hacia los sectores subalternos, que pasan a acceder a bienes y servicios a través de la mediación de la deuda. Esto tiene el efecto, tanto de modificar la relación entre ingreso y deuda, como también entre deuda y acceso a derechos.

Y aún más: esta cartografía específica permite ver sobre qué cuerpos, economías y territorios esa deuda se produce. Esta es la metodología feminista que venimos desplegando, que va de las finanzas a los cuerpos. ¿A quiénes se endeuda? ¿Cómo? ¿Con qué tasas de interés? ¿Qué tipo de trabajo, remunerado y no remunerado, caracteriza a la población más endeudada?

Nuestra investigación en la pandemia empieza relevando la multiplicación de las deudas privadas en la crisis y los trabajos y territorios domésticos y comunitarios que explota y permite trazar, a la vez, los dilemas políticos del momento. Sin dudas, hay sectores para los cuales el momento actual no solo no significa una detención de sus actividades debido a la cuarentena, sino que representa por el contrario una oportunidad para acelerar su propia lógica de ganancias, la cual saca provecho de la inmovilidad endeudada, esa que toma cuerpo en una domesticidad cada vez más explotada y precaria.

De esta forma, contra la idea de una interrupción generalizada, resulta más adecuado pensar la cuarentena como una suspensión desigual de ingresos y rentas, donde la deuda evidencia de modo paradójal la combinación entre movilidad y explotación, fijación y extracción de valor, espacio doméstico y tecnología.

Bibliografía

- BAE Negocios (10 de mayo de 2020). *Denuncian a bancos por aplicar descuentos sobre el bono de \$10000*. BAE Negocios. <https://www.baenegocios.com/economia/Denuncian-a-bancos-por-descuentos-en-el-bono-de-10000-20200510-0036.html>
- Banco Central de la República Argentina (2019). Informe de Inclusión Financiera. <https://www.bcra.gob.ar/Pdfs/PublicacionesEstadisticas/iif0119.pdf>
- Banco Mundial (2008). *Finance for All? Policies and Pitfalls in Expanding Access*. Banco Mundial y Mayol Ediciones S.A.
- Catalano, Andrea (16 de abril de 2020). *La ANSES dejó afuera del pago de la IFE a las billeteras virtuales: vuelven a ganar los bancos y el efectivo*. iProfesional. <https://www.iprofesional.com/economia/313935-por-que-la-anses-dejo-afuera-del-pago-de-la-ife-a-las-billeteras-virtuales>
- Cavallero, Luci y Gago, Verónica (2019). *Una lectura feminista de la deuda. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* Buenos Aires: Rosa Luxemburgo.
- Cavallero, Luci y Gago, Verónica (2021). Feminist strike, social reproduction, and debt. En *Research Handbook on the Global Political Economy of Work*. London: Routledge.
- Cavallero, Luci (2021). *La deuda como dispositivo de violencia financiera en las economías populares feminizadas*. (Tesis de doctorado). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Dirección Nacional de Economía, Igualdad y Género (2020). *Políticas públicas y perspectiva de género*. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/analisis_de_politicas_publicas_ppg_2020.pdf
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El perro y la rana.
- Federici, Silvia (2014). From Commoning to Debt: Financialization, Microcredit, and the Changing Architecture of Capital Accumulation. *South Atlantic Quarterly*, 113(2), 231–244.
- Federici, Silvia (2018). Women, Money and Debt: Notes for a Feminist Reappropriation Movement. *Australian Feminist Studies*, 33(96), 178-186.
- Foucault, Michel (2016). *La sociedad punitiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la crítica?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gabor, Daniela y Brooks, Sally (2017). The digital revolution in financial inclusion: international development in the fintech era. *New Political Economy*, 22(4), 423-436.
- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica (2015). Financialization of Popular Life and the Extractive Operations of Capital: A Perspective from Argentina. *The South Atlantic Quarterly*, 114(1), 11-28.
- iProUP (10 de junio de 2020). *Otro golpe del Banco Central a las fintech: cuáles son las acusaciones contra las prestamistas digitales*. iProUP.<https://www.iproup.com/finanzas/14419-prestamos-fintech-que-tasas-excesivas-encontro-el-banco-central>
- Kish, Zenia y Leroy, Justin (2015). Bonded Life: Technologies of Racial Finance from Slavery to Philanthrocapitalism. *Cultural Studies*, 29(5-6), 630-651
- Letcher, Hernán, Sacco, Eva, Scarano, Alejandra, Schmidt, Feliz, Strada, Julia y Stiglitz, Lionel (2019). *Los impactos del ajuste económico en las políticas de niñez y adolescencia, 2016-2019*. CEPA. <https://centrocepa.com.ar/informes/230-los-impactos-del-ajuste-economico-en-las-politicas-de-ninez-y-adolescencia-2016-2019.html>
- Martin, Randy (2002). *Financiarization of daily life*. Philadelphia: Temple University Press.

Adrián Melo

10. FOUCAULT Y LA EPIDEMIA DEL SIDA NARRADAS POR HERVÉ GUIBERT

Hacia 1989 el escritor y fotógrafo francés Hervé Guibert (1955-1991) era un autor prolífico, pero poco conocido por el gran público. Gran parte de sus ficciones podrían agruparse bajo el género denominado autoficción. En novelas de la década del ochenta, tales como *Mis Padres*, *Los ciegos* o *Loco por Vincent*, el protagonista de sus novelas era un personaje que, como él, se llamaba Hervé Guibert, que era escritor y fotógrafo, que en términos eróticos le gustaban los muchachos rudos y el sadomasoquismo, que estaba fascinado con la degradación del cuerpo y con la muerte. Los límites entre ficción y realidad eran difusos: abundaba la creación literaria de sí y los personajes recurrentes, algunos de ellos más o menos públicos.

Sin embargo, y a pesar de haber escrito sórdidos relatos eróticos sobre sí mismo, tales como *Los perros* —en donde relataba minuciosamente sus experiencias sadomasoquistas—, fue la publicación en 1990 de su novela *Al amigo que no me salvó la vida* la que le valió la fama a escala mundial y una gran polémica con intelectuales, Daniel Defert y los amigos de Foucault. Se le reprochaba, por ejemplo, el haber traicionado la amistad de Michel Foucault, el haber develado su intimidad y sus preferencias íntimas y, sobre todo, el haber descripto con obscenidad los últimos días de la vida y la muerte de Foucault por complicaciones por el sida.

En efecto, en la novela, Guibert transformaba a Foucault en un personaje literario apenas disimulado bajo el nombre de “Muzil” (en referencia quizás al autor austríaco de *El hombre sin atributos*, Robert Musil) y describía su agonía en el hospital. Por primera vez la palabra “sida” era pronunciada sin ambages ni metáforas. Sin embargo, cuando revelaba secretos escabrosos, Hervé Guibert también se estaba narrando a sí mismo: presagiando sus dolorosos últimos días y su propia muerte que imaginaba similares a los de Foucault porque él también se hallaba enfermo de sida. De hecho, Guibert fue uno de los primeros en anunciar valiente y públicamente una enfermedad que en su época no osaba decir su nombre.

En las próximas líneas intentaré argumentar que, lejos de traicionar la amistad de Foucault, con *Al amigo que no me salvó la vida*, Hervé Guibert cumplió con el pacto fundante con el cual Derrida caracterizó a toda relación de amigos, es decir, cargó con la responsabilidad de llevar sobre sí mismo el mundo perdido, único y singular del amigo muerto.

Narró la experiencia de la pandemia del sida que, sin dudas, Foucault hubiera narrado de haber sobrevivido; narró la muerte de Foucault en términos de estética de la existencia y en nombre de la verdad, tópicos obsesivos de la obra foucaultiana. Quizás, como señala Horacio González (1992, p. 125), “la muerte de Foucault relatada por Guibert es el capítulo faltante pero imposible del ‘uso de los placeres’”.

I.

En *Políticas de la amistad*, Derrida parte del pacto que parece ser ley fundante de toda amistad: de dos amigos, uno de los dos morirá antes y el otro deberá recordarlo. Esa es la verdad de los amigos desde el primer saludo. El duelo está adelantado, está siempre allí, antes de la muerte.

No hay amistad sin la posibilidad de que uno de los dos amigos muera antes que el otro, tal vez incluso en su presencia o ante sus ojos. Pues incluso cuando los amigos mueren juntos o, mejor dicho, en el mismo momento, su amistad habrá estado desde el principio estructurada por la posibilidad de que uno de los dos vea morir al otro, y que el sobreviviente se quede solo para enterarle, para recordarle y guardar luto por él (Derrida, 2005, p. 10).

Al sobreviviente le toca la responsabilidad de llevar el mundo del amigo muerto, después del fin del mundo, de ese mundo singular y único que se ha muerto. Derrida lo expresa en los siguientes términos:

Lo que experimento ante la muerte de cualquiera, y de una manera más vehemente e incontrovertible ante la muerte de algún pariente o un amigo, de tal o cual persona querida, incluso cuando el amor está ausente o ha sido terriblemente contrariado, hasta el desprecio o el odio, es lo siguiente, algo que no tengo ni ganas ni fuerza de demostrar como hubiera podido hacerlo con una tesis: la muerte del otro, no únicamente pero sí principalmente si se le ama, no anuncia una ausencia, una desaparición, el final de *tal* o *cual* vida, es decir, de la posibilidad que tiene un mundo (siempre único) de aparecer a *tal* vivo.

La muerte proclama cada vez *el final del mundo en su totalidad*, el final de todo mundo posible, y *cada vez el final del mundo como totalidad única, por lo tanto irremplazable y por lo tanto infinita* (Derrida, 2005, p. 11).

Con cada amigo muerto se produce, entonces, el fin del mundo y la consecuente responsabilidad del sobreviviente de llevar al otro y su mundo desaparecidos.

II.

Desde la *Historia de la locura en la época clásica* hasta los últimos cursos del *Collège de France*, enfermedades y pandemias fueron tópicos recurrentes de los que se valió Michel Foucault para desarrollar la relación entre Saber-Poder, para describir las prácticas divididas y clasificatorias de la subjetividad moderna entre el mundo de los normales y de los anormales, para denunciar al hospital como aparato de encierro disciplinario, represivo y cincelador de cuerpos y almas y para caracterizar nociones tales como la biopolítica, entre otras.

Es muy probable que Foucault estuviera fascinado con una enfermedad como el sida y que, de haber sobrevivido, hubiera dejado páginas ejemplares sobre la pandemia en —parafraseando a Deleuze— “atroces descripciones llenas de amor”, similares a sus narraciones sobre la lepra, la peste, el suplicio de Damiens o las pestilencias de la Primera Guerra Mundial. Hubiera sido probablemente el narrador filosófico por excelencia de la época más trágica del sida.

En la novela *Al amigo que no me salvó la vida*, Guibert (1993) le adjudica las siguientes palabras a Muzil-Foucault en referencia a la enfermedad: “Un cáncer que solo afectaría a los homosexuales, no, sería demasiado bello para que fuera verdad... ¡Es para morirse de risa! ¿Qué podría ser más bello que morir por el amor de los muchachos?” (Guibert, 1993, p. 22), pone Guibert en boca del personaje Muzil-Foucault.

De esa manera, el sida de Foucault se convierte en la pluma de Guibert en esa estética de la existencia sobre la que el filósofo francés insistió en los últimos años de su vida como estrategia para escapar a las redes del poder. Siguiendo una tradición que encontramos en los destinos trágicos de Oscar Wilde o de Pier Paolo Pasolini—a quien Foucault citó en repetidas ocasiones—, Foucault parecía vislumbrar en esa muerte una belleza y una coherencia entre vida, muerte y obra.

Así, la agonía y muerte de Muzil-Foucault narrada por Guibert alcanza connotaciones épicas, de vida ejemplar o paradigmática. Hubiera sido un documento, un acontecimiento analizado por el propio

filósofo, tal como el último descuartizamiento y quema de un sodomita en París en 1726 o el encierro de los homosexuales en el Hospital General de París.

La pérdida de la identidad en el infierno del hospital de la misma manera que tantas veces describió en sus escritos convierte la vida de Foucault en una obra de arte de la misma manera que la caída, el juicio vergonzoso y la cárcel habían hecho lo propio con la de Oscar Wilde o el brutal asesinato de Pier Paolo Pasolini a manos de esos muchachos rateros de cuerpo duro que el poeta italiano decía amar por miles y por los cuales había afirmado que le hubiera gustado dar la vida. Son destinos que fueron leídos repetidas veces en términos de autoinmolación.

Escribe Guibert sobre Muzil-Foucault:

Se le robó su muerte, él que había querido ser el maestro de ella, y se le robó hasta la verdad de su muerte, él que había sido el maestro de la verdad. No era necesario, sobre todo pronunciar el nombre de la lepra, se disfrazaba su nombre sobre los registros de decesos facilitando a la prensa falsos comunicados (Guibert, 1993, p. 226).

En un ejercicio de justicia poética que remite al pacto fundante de toda amistad derridiana, el enfermo Guibert devolvía a Foucault su muerte, a la vez que con coraje conjuraba su propia enfermedad. En un gesto parresiástico afirmaba públicamente una verdad incómoda para el poder. En esa verdad se jugaba su vida y esa verdad le hacía perder a sus amigos. Todas características que Foucault asignó a la parresía.

III.

Al amigo que no me salvó la vida devino en una de las primeras y paradigmáticas novelas sobre el sida. Fue pionera también en la utilización de la autoficción o la literatura de sí mismo para narrar la enfermedad, género que utilizarán también Cyril Collard (*Las noches salvajes*, 1992), Harold Brodkey (*Esta salvaje oscuridad. La historia de mi muerte*, 1996) y Fernando Vallejo (*El desbarrancadero*, 2001) entre tantos otros que supieron mezclar la vida, el arte y el sida a partir de las propias vivencias de la dolencia.

Pero más allá de la narración de la muerte de Muzil-Foucault, otros fragmentos de la novela remiten al filósofo francés. En el capítulo 94, a Hervé Guibert, ya enfermo de sida, le sugieren una idea: preparar una cena para un amigo que lo traicionó, llevar una aguja y

cuando él se ausente de la mesa, clavársela en el dedo y apretar encima de su vaso de vino tinto.

El párrafo aludido retoma la metáfora del vampiro como vindicación de aquel enfermo maldecido y discriminado por la sociedad. En *Multitud*, Antonio Negri y Michael Hardt dan cuenta del carácter subversivo de la figura:

El vampiro es una de las figuras que expresan el carácter monstruoso, excesivo e ingobernable de la carne de la multitud. Desde que el conde Drácula de Bram Stoker irrumpió en la Inglaterra victoriana, el vampiro amenaza el cuerpo social y la institución social de la familia. La peligrosidad del vampiro deriva, en primer lugar, de su desmesurada sexualidad. Su deseo de carne es insaciable, y ataca con eróticas mordeduras a hombres y mujeres, por igual, transgrediendo el orden de la unión heterosexual. En segundo lugar, transgrede el orden reproductivo de la familia al que opone su propio mecanismo de reproducción. La mordedura de los vampiros o vampiras crea nuevos vampiros, da lugar a una raza inextinguible de no muertos. De ese modo, el vampiro funciona en el imaginario social como una figura de lo monstruoso de una sociedad donde están desmoronándose los cuerpos sociales tradicionales, como, por ejemplo, la familia. Por ello no es de extrañar la reciente proliferación de vampiros en la novela popular, el cine y la televisión. Sin embargo, los vampiros contemporáneos tienen ciertas peculiaridades. Si bien continúan siendo excluidos sociales, ahora su monstruosidad sirve para que reconozcamos que todos somos monstruos: universitarios caídos en la marginalidad, desviados sexuales, tipos raros, supervivientes de familias patológicas, etc. Y aún más importante: los monstruos empiezan a formar nuevas redes alternativas de afecto y de organización social. El vampiro, su existencia monstruosa y su insaciable deseo se han convertido en síntomas, no solo de la disolución de una sociedad antigua, sino de la formación de otra nueva (Hardt y Negri, 2004, pp. 228-229).

En otra de sus autoficciones que constituye la continuación de *Al amigo...*, *El protocolo compasional* (1992b), Guibert apela a su vez a la figura de un monstruo caníbal:

Cuando veo el hermoso cuerpo desnudo, carnoso, de un albañil en una obra, no solo me gustaría lamer, sino también morder, jalar, jamar, masticar, tragar. No descuartizaría, según la moda japonesa, a uno de esos obreros para apretujarlo en mi congelador:

me gustaría comerme la carne cruda y vibrante, cálida, dulce e infecta (Guibert, 1992b, p. 83).

A su vez, Guibert vuelve asociar a la enfermedad con la monstruosidad cuando hace referencia al asesino Thierry Paulin que, junto con su amante, había decidido violar y torturar a la mayor cantidad de ancianas posibles desde que, a los veinte años, supo que estaba enfermo de sida.

Figuras vindicativas de lo monstruoso, hijas del saber-poder de su época cuyo destino hubieran sido los archivos de la policía o del hospital, encontraban su lugar en la literatura, en un gesto similar al de Foucault que rescata a Pierre Rivière o a Herculine Barbin.

IV

De esas y otras maneras, Guibert carga con el recuerdo de su amigo muerto. No casualmente en la novela Guibert sale cantando por las calles de París tras la muerte de Foucault:

Y si me voy antes que tú / No olvides que seguiré ahí / Seré la lluvia y el viento / El sol y los elementos / Para acariciarte constantemente / El aire será templado y ligero / como a ti te gusta / Y si no lo comprendes / Rápidamente me reconocerás / Pues me volveré desalmado / Me convertiré en una tormenta / Para hacerte daño y para que tengas frío / El aire estará desesperado como mi pena / Y si a pesar de eso tú nos olvidas / Tendré que dejar la lluvia / El sol y los elementos / Y te abandonaré de verdad / Y nos abandonaré también / El aire no será más que viento / Como el olvido (Guibert, 1993, p. 239).

Los destinos de Guibert y Foucault se confunden en la vida como en la muerte. Guibert, cuya belleza física probablemente hubiera deseado Foucault para sí mismo, compartía con él el amor por la belleza física, los gustos por el sadomasoquismo como forma de intensificación de los placeres, la reinención del amor y del erotismo, y la fascinación por lo mórbido.

Guibert señala que Foucault le había relatado que el sida lejos de haber vaciado los saunas y aplacado los placeres de las orgías y los bacanales en San Francisco los había intensificado. Aún más: como en un carnaval que se pone en juego la vida y la muerte, “nunca ha habido tanta gente en los saunas y además el ambiente es ahora extraordinario. Esa amenaza que existe ha creado nuevas complicidades, una ternura nueva, nuevas solidaridades. Antes nadie hablaba con nadie,

ahora la gente se habla”.

Incluso poco antes de morir, en *Cytomegalovirus* (1992a), en su diario de hospitalización, Guibert emprende una feroz crítica que no puede ser más que foucaultiana al régimen hospitalario que, a través de la dictadura del personal de servicio médico, “quita al cuerpo toda identidad convirtiéndolo en carne involuntaria bamboleada de aquí para allá, apenas en un número de registro, en un nombre pasado por el triturador administrativo vaciado de historia y dignidad” (Guibert, 1992a, p. 33).

A su vez en *El pudor o el impudor* (1991), Guibert culminó la tetralogía dejando que filmaran su cuerpo enfermo y anticipando metafóricamente su intento de suicidio cuando las fuerzas lo abandonan para ser hasta el final actor de su propio destino.

Guibert solía decir que el sida le había llevado a ver mejor el mundo, había radicalizado sus sistemas narrativos y su relación con la verdad, le había otorgado dones que le hacían comprender mejor la vida. “Se dice que los niños que padecen leucemia, cáncer, y que por lo tanto están desahuciados, tienen una sensibilidad, una sensatez absolutamente diferente de la que poseen los demás niños. Estos niños conmueven mucho a los adultos. Tal vez el SIDA sea algo parecido. Como efecto secundario, me volvió menos tonto, incluso si hay momentos de ceguera en los que la enfermedad no produce sino dolor. Thomas Bernhard relata en uno de sus libros una conversación con su abuelo que estaba hospitalizado, y que le dijo que el hospital es importantísimo en la historia de una vida, que es, según dice, “*un distrito del pensamiento*” incomparable, un lugar para la elaboración de la conciencia. Thomas Bernhard añade que pudo constatar en su propia vida la exactitud de esa observación, que él tomó conciencia en el hospital y en los monasterios la verdad de su existencia. Esto me hizo sonreír, porque es también mi propia experiencia”. “El SIDA”, coronaba Guibert, es un “*paradigma*” de la “*revelación de uno mismo y de la enunciación de lo inefable*” (Guibert, 1993, p. 243).

Pero tal vez, los fragmentos que más evocan a Foucault en *Al amigo...*, son aquellos que refieren a un Foucault agónico imaginando y describiendo una institución donde las personas no van a morir sino que simulan morir. Guibert escribe que nunca vio a Foucault con tantos ataques de risa como cuando se estaba muriendo. Y muy particularmente cuando imaginaba esa institución imaginaria, a ese lugar adonde huir, a ese sujeto libre al fin de las ataduras del poder moderno.

Bibliografía

- Buot, François (1999). *Hervé Guibert. Le jeune homme et la mort*. Paris: Grasset
- Cragolini, Mónica B. (Comp.) (1999). *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La Cebra.
- Cragolini, Mónica B. (2007). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.
- Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la flor.
- Derrida, Jacques (2002). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Editora Nacional.
- Derrida, Jacques (2005). *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre –textos.
- Foucault, Michel (1975/1989). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1961/1990a). *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1976/1990b). *Historia de la sexualidad Tomo I- La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1984/1991). *Historia de la sexualidad- Tomo 2- El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1985/1993a). *Historia de la sexualidad Tomo 3- La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2003). *Genealogía del racismo*. Montevideo: Altamira.
- González, Horacio (1992). *La ética picaresca*. Montevideo: Altamira.
- Guibert, Hervé (1982). *Fou de Vincent*. Paris: Gallimard.
- Guibert, Hervé (1984). *Le seulvisage*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Guibert, Hervé (1985). *Des aveugles*. Paris: Gallimard.
- Guibert, Hervé (1992a). *Cytomegalovirus Journal d'hospitalisation*. Paris: Editions du Seuil.
- Guibert, Hervé (1992b). *El protocolo compasivo*. Barcelona: Tusquets.
- Guibert, Hervé (1993). *Al amigo que no me salvó la vida*. Barcelona: Tusquets.

- Guibert, Hervé (2000). *Los perros seguidos de Las aventuras singulares*. Barcelona: Tusquets.
- Guibert, Hervé (2001). *Le mausolée des amants- Journal 1976-1991*. Paris, Gallimard.
- Guibert, Hervé y Berger, Hans Georg (1995). *Lettres d’Egypte*. Paris: Actes Sud.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.

Sebastián Barros

11. LÓGICA PARRESIATA Y PANDEMIA

El objetivo de esta intervención es analizar, desde una mirada informada por la lectura que hizo Foucault sobre la parrésia, cómo operó el juego de la política en relación con la pandemia en la Argentina. Para acercarnos a este objetivo, partimos de entender a la política como la actividad que pone en común diferencias conflictivas sobre los asuntos públicos y, a través de la cual, una de ellas logra ascendente sobre las demás y las gobierna. Este punto de partida, ligado en nuestro caso a una mirada cercana a la noción de hegemonía gramsciana, no se aleja mucho de la forma en que Foucault describe la política democrática en la antigüedad. La política allí es el juego entre discursos que identifican la verdad²⁰ de la comunidad e intentan persuadir agónicamente a sus iguales para gobernarles (Foucault, 2009, pp. 183-195). Este juego conjuga dos niveles de experiencia. Por un lado, los problemas concernientes a la institucionalidad de la política, la *politeia*, nivel en el que las diferencias que son miembros del *demos* disfrutarán de igual derecho a la toma de la palabra (isegoría) y de la igualdad ante la ley (isonomía) y, por el otro lado, el nivel que apunta a la dinámica que adquieren los problemas del ejercicio del poder, la *dynasteia*, en el que esa igualdad institucionalizada es atravesada por la desigualdad que introduce el hecho de que una de esas diferencias logra ascendente, persuade a sus iguales y manda.

Foucault describe la disputa por lograr ascendencia como una disputa por “estar en la primera fila de la ciudad” (Foucault, 2009, p. 117) que incluye un litigio que va más allá del estatuto legal y del goce objetivo de un derecho. Es un litigio sobre el lugar simbólico que ocupa el sujeto en el reparto del poder político. Foucault encuentra que ese lugar simbólico tiene como condición la adscripción de la capacidad de poner en palabras la verdad de esa comunidad. Es decir, una capacidad que no depende simplemente de poder disfrutar de ciertos

²⁰ Para una aproximación a la idea de verdad en Foucault pueden verse las entradas “Verdad/Juego de verdad” en Revel Judith (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, y “Verdad, Juego de verdad, Voluntad de verdad” en Castro Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.

derechos, sino que es una capacidad que la comunidad adscribe a las diferencias a partir del reconocimiento de ciertos atributos o cualidades que emergen en la dinámica del juego político. Esa capacidad de poner el mundo en palabras es la parresía: la capacidad de hablar francamente toda la verdad sin eufemismos, asumiendo con coraje el riesgo que conlleva la potencial crítica de la palabra verdadera y cumpliendo un deber. Foucault distingue así la parresía del puro derecho a la ciudadanía y pone el acento sobre la existencia de categorías de ciudadanos definidas en base al lugar simbólico que ocupan en el reparto del poder comunitario.²¹

Las prácticas parresiastas incluyen entonces la definición de cuáles son las diferencias reconocidas como significativas y a las que se les adscribe la capacidad de poner el mundo en palabras. Al interior de toda comunidad política existen diferencias que, si bien institucionalmente cuentan como iguales porque disfrutan de los mismos derechos para tomar la palabra, no son escuchadas como voces significativas que pueden tener incidencia en la vida comunitaria. Es decir que la política, si extendemos el argumento de Foucault sobre la relación entre parresía y política, no es solamente la actividad que pone en común diferencias conflictivas sobre los asuntos públicos y una de ellas logra gobernar, sino que es la matriz de toda diferencia significativa.²²

I. LA LÓGICA PARRESIASTA

El reconocimiento de una diferencia como significativa supone que ella es una de las diferencias que puede disputar el lugar desde el que se gobierna a las demás. En palabras de la herencia gramsciana que señalábamos al principio, una diferencia significativa es una diferencia pasible de ser articulada hegemónicamente, que puede participar de la disputa por el lugar donde reside el poder y, potencialmente, ocuparlo. Ese proceso de reconocimiento se produce a través de la lógica parresiasta.

La propuesta de una lógica parresiasta sigue la definición y uso que hacen Jason Glynos y David Howarth cuando señalan que una lógica “comprende las reglas o la gramática de una práctica como también las condiciones que hacen a la práctica tanto posible como vulnerable” (Glynos y Howarth, 2007, p. 136). Estos autores mencionan tres tipos de lógica: social, política y fantasmática. La que me interesa

21 Por razones de espacio no es posible detenerse en pormenorizar la idea de parresía, ni revisar la lectura de Foucault y las tragedias que analiza. Sí deseo destacar que, antes que la certeza de su mirada sobre el pasado, me interesan las preguntas que su lectura pueda despertar sobre el presente. Para exámenes detallados de la parresía política en Foucault pueden verse: Bennington (2016), Blengino (2014), Dyrberg (2014) y Luxon (2004).

22 Para un desarrollo más detallado de esta idea puede verse Barros (2020).

destacar aquí es la lógica política, en la que siguiendo a Laclau y Mouffe (1985) incluyen a la lógica de la diferencia y de la equivalencia. La equivalencia y la diferencia son las lógicas políticas que estructuran las relaciones entre diferencias.²³ La parresiasta es la lógica política que define cuáles son las diferencias capaces de ser articuladas diferencial o equivalencialmente. Si la equivalencia y la diferencia hacen al carácter, la intensidad y la extensión del vínculo entre diferencias, la parresía hace al carácter mismo de la diferencia como diferencia significativa.

Foucault resaltó que la política democrática se caracteriza por la tensión entre dos ejes, uno horizontal que se caracteriza por la igualdad de quienes participan de su juego y uno vertical que define quién gobierna y quién obedece. Esa tensión, nos dice Foucault, es ineliminable. Si se pretende acabar con ella, la democracia desaparece y nos quedamos, o bien con un espacio que no está marcado por la igualdad de la isegoría y la isonomía, o bien con un espacio en el que la decisión sobre “quién gobierna” no es el fruto de una disputa agónica, sino que es el resultado de una imposición.

Foucault encuentra que la parresía es central para el juego de la política democrática, es “la bisagra” que articula el funcionamiento de la tensión entre la igualdad institucional y la desigualdad de la obediencia (Foucault, 2007, p. 172). Su centralidad descansa en que la dinámica parresiasta es lo que permite el logro del ascendiente entre iguales. Es a través de la práctica parresiasta que una de las diferencias logra apartarse de las demás y asume el gobierno de la comunidad a partir de un convencimiento agónico que produce una obediencia inestable que sólo se cierra provisoriamente con la decisión mayoritaria de la asamblea (Gallego, 2003).

El trabajo que realiza la buena parresía es el de ajustar correctamente la *dynasteia* y la *politeia* a través de un *logos* veraz:

donde, en el marco de la *politeia* –es decir de la democracia respetada, en la que todos pueden hablar-, la *dynasteia*, el ascendiente de quienes gobiernan, se ejerce en un discurso de la verdad que es personalmente suyo y con el cual se identifican, sin perjuicio

23 La equivalencia es la lógica que hace perder particularidad a las diferencias frente a una alteridad que opera, al mismo tiempo, como condición de su existencia y como negación de su consumación plena. Dos diferencias son equivalentes frente a una tercera que, muchas veces con su mera presencia, les permite ubicarse en un campo solidario que no existiría sin ella. La lógica de la diferencia, por el contrario, destaca la particularidad de cada diferencia y tiende a fijarlas en un campo en el que se juega la relación con el lugar del poder antes que con la transversalidad del vínculo equivalencial. Puede verse Laclau y Mouffe (1985).

de incurrir en una serie de riesgos que conviene compartir entre quienes persuade y quienes son persuadidos (Foucault, 2007, p. 187).

La parresía se vincula con la verdad porque el sujeto dice una verdad que no está sujeta a la moderna contrastación empírica, sino que es más bien un acontecimiento (Candiotti, 2011) y una ficción creadora de nuevos significados (Simpson, 2012; Gallego, 2003). Quizás no sea radicalmente nueva porque tiene que tener un punto de contacto con el *ethos* comunitario que expresa, pero sí relativamente nueva en tanto la verdad desnuda de retórica propone un relato nuevo para esa comunidad. Como ese relato puede no ser agradable, la práctica parresiasta precisa coraje en tanto el sujeto se constituye en relación consigo mismo, pero también en relación con los demás. Lo desagradable abre un riesgo para el sujeto, el riesgo de decir lo que nadie quiere escuchar.

Ahora bien, Foucault no dice demasiado sobre la escucha en política. Es decir, su lectura de las tragedias griegas²⁴ señala la forma que adquiere la política desde el discurso parresiasta, pero no señala los efectos o las dinámicas bajo las cuales queda el sujeto que escucha y asiente o resiste. Lo que no aparece en sus cursos sobre la parresía y el juego de la política es que ella supone no sólo la capacidad de decir la verdad sino también la capacidad de escucharla²⁵. La palabra veraz también debe ser capaz de ser convencida, no sólo debe ser capaz de lograr ascendiente sino también capaz de escuchar y de someterse al gobierno y obedecer. La parresía, en tanto capacidad de decir la verdad de manera valiente a pesar del riesgo que implica la crítica del presente que ella conlleva, supone también la capacidad de escuchar la verdad y creerla. En tanto diferencias y en pos de lograr ascendiente tenemos que ser capaces de la disposición a ser agónicamente convencidas y aceptar una verdad que es distinta a la que mantenemos.

24 No me detendré en analizar si esa lectura es fiel a la tragedia, o si históricamente pueden mostrarnos otra cosa como plantea Moreno Pestaña (2013).

25 Cuestión que sí aparece en otras formas de la parresía que Foucault describe, como la de la filosofía en *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 253-ss; y en *El coraje de verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, pp. 22-ss. Pero en el caso de la parresía política, la mirada siempre es puesta sobre el sujeto que habla, antes que sobre el sujeto que escucha. Foucault señala que su curiosidad sobre la parresía devino de la atracción que le generó el estatus de la alteridad en la práctica del decir veraz sobre sí mismo. De algún modo, el encontrar que esa noción “es ante todo y fundamentalmente una noción política” lo alejaba de su proyecto intelectual sobre “la historia antigua de las prácticas del decir veraz sobre uno mismo” (Foucault, 2010, p. 26).

II. SOBRE LA PANDEMIA

Estas notas iniciales sobre la lógica parresiasta pueden colaborar en la precisión del análisis del juego de la política frente a la pandemia en la Argentina.

A partir de marzo de 2020, el discurso médico-científico operó como un discurso verdadero que logró ascendiente. Si, como se señaló, el sujeto se constituye en relación consigo mismo y en relación con los demás, la lógica pandémica exigía del sujeto el cuidado de sí y el cuidado de los demás. Cuidarse para cuidar a la otra. Si se retoma la lectura foucaultiana en *Vigilar y castigar*, allí se describía la manera de hacer frente a la enfermedad. En el caso de la lepra se expulsaba indiferenciadamente a la enfermedad fuera de los muros de la ciudad, mientras que en el caso de la peste se convivía con la enfermedad individualizada en el registro de vigiladores. En pandemia se identifica a la persona que se contagia y se la aísla, pero, a su vez, se responsabiliza al sujeto individualmente por el contagio, como decía en su presentación Federico Tarragoni. Por ejemplo, en algunas ciudades los primeros casos de COVID debieron tener protección policial frente a las amenazas de linchamientos (Diario Crónica, Comodoro Rivadavia, 2020). La otredad del discurso verdadero, el estatuto del otro que menciona Foucault, asumía entonces un rol variable.

Quienes encarnaron el discurso médico-científico, especialistas en infectología, el funcionariado estatal de salud, etc., lograron apartarse en tanto diferencia y obtener ascendiente: gobernar a quienes se les exigía que cuiden de sí y de las demás. Hubo una diferencia que agonísticamente logró apartarse, decir la verdad y conseguir ascendiente sobre sus iguales que fueron persuadidas. Así, el discurso médico-científico se presentó como un discurso parresiasta que decía una verdad que incomodaba: la forma de frenar el contagio era detener la circulación de objetos y sujetos.

Las respuestas fueron múltiples. Por un lado, la disminución en el movimiento y la circulación fue inicialmente rápida y profunda. Es decir, si como decía hace un momento, dirigimos nuestra mirada hacia las diferencias que fueron persuadidas, se trató de diferencias que fueron capaces de escuchar esa verdad del discurso médico-científico y obedecer. La parresía funcionaba en ese juego que permitía que una diferencia se apartara y gobernara agónicamente.

Sin embargo, rápidamente emergió un discurso que distorsionó esa estabilidad. Un discurso que no era nuevo, sino que partía del corazón de la relativa estructuralidad marcada por la gubernamentalidad neoliberal. Desde allí, el logos médico-científico fue desafiado por una práctica parresiasta que aumentó el riesgo: la “batalla contra el enemigo invisible” del personal de salud y de funcionarias/os estatales

se transformaba en un discurso marcado por el coraje frente al riesgo de escarnio público y de las manifestaciones públicas de protesta.

Este discurso puesto al discurso de la ciencia se posicionó desde el lugar de la imprecación del débil hacia el poderoso, de quien no tiene acceso al conocimiento científico, pero sí tiene acceso al sentido común, y también se presentó como una crítica que asumía con coraje ciertos riesgos vitales (principalmente el del contagio). Es decir, se mostró como el discurso de una diferencia que tiene derechos, sobre todo el derecho a la palabra y a la libertad de desplazamiento. El discurso que enfrenta el discurso médico-científico es representado como portador de una serie de contenidos conspirativos que se oponen a los presupuestos racionales del logos científico. Sin embargo, detrás de esos contenidos conspirativos acusados de ser marcadamente irracionales (las conspiraciones rusas y chinas, la implantación de chips con las vacunas, la vacunación como estrategia para envenenar poblaciones, etc.) se encuentran dos elementos del discurso anti-ciencia que resuenan en la relativa estructuralidad que demarca la gubernamentalidad neoliberal. Por un lado, un elemento que reclama por el atentado en contra de la libertad individual que supondría el aislamiento. Por el otro lado, la demanda por la incertidumbre que el aislamiento depararía para la reproducción económica y afectiva de la vida.

La puesta en marcha de una práctica parresiasta alternativa al confinamiento impuesto por el logos médico-científico²⁶ se articula alrededor de dos contenidos que el discurso neoliberal pone en juego de manera constante. Para el neoliberalismo la libertad individual es la condición para la reproducción de la vida. Por un lado, es la condición de la reproducción de la vida material porque es condición para la producción de bienes y, por el otro, es la condición para la reproducción de la vida afectiva ya que no habría posibilidad de realizar una idea de la vida buena posible sin esa libertad individual. La verdad de la gubernamentalidad neoliberal tiene como presupuesto la libre circulación de bienes y personas. Sin circulación no hay posibilidad de competencia y, sin esta última, no hay posibilidad de reproducir la vida. El principio de la competencia²⁷ tiene como condición la libre circulación.

26 Con esto no queremos argumentar que la práctica médica y científica no tenga vinculación alguna con el neoliberalismo, sino poner la atención sobre los presupuestos que guían los discursos que se le oponen.

27 Como afirman Laval y Dardot (2013, p. 15), “el neoliberalismo se puede definir como el conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia”.

En la disputa entre estos logos, el médico-científico y el conspirativo, se muestra con claridad la crítica a la democracia de la que hablaba Foucault. Las instituciones democráticas, la *isegoría* y la *isonomía*, no son capaces de hacer lugar al decir veraz, porque “les falta algo” (Foucault, 2010, p. 51)²⁸. El gobierno del pueblo no permite identificar la diferencia ética que habilitaría el reconocimiento de la verdad.

La parresía se transforma así en algo peligroso porque la democracia hace impotente al discurso veraz debido a un marco institucional en el que todos pueden hablar y pretender decir la verdad de esa comunidad. Desde esta crítica, la democracia está sometida a una tensión inerradicable: en ella todo el mundo puede hablar porque tiene los derechos para hacerlo, pero no todo el mundo puede decir la verdad porque si la verdad estuviese parejamente repartida no sería necesaria la persuasión para lograr el ascendiente que supone gobernar entre iguales.

III. PANDEMIA Y ESCANSIÓN

Esto adquiere una dimensión muy relevante desde el momento en que esta tensión entre parresía y democracia decanta en cuatro principios que para Foucault (2010, p. 61): “fueron una matriz y un desafío permanente para el pensamiento político en el mundo occidental”. El primer principio es el de la diferenciación puramente cuantitativa que supone la escansión entre “la masa” y “los pocos”. El segundo señala que, como los mejores son lógicamente pocos, habrá una coincidencia ética con este criterio cuantitativo: los buenos son los pocos, por lo tanto, los malos son los muchos. El principio cuantitativo tiene así su correlato cualitativo. De estos dos principios se desprenderá un tercero que dice que el bien para los mejores es el bien para la comunidad. Lógicamente, la contracara de este principio es que lo que es bueno para los muchos será malo para la comunidad. Por último, el cuarto principio, es que la verdad no puede decirse en la forma de la democracia entendida como el derecho de todos a hablar.²⁹ La democracia, en tanto gobierno de cualquiera, dirá Rancière unos años después que Foucault, es incapaz de hacer lugar a esta escansión ética sobre cuya base es posible el decir veraz.

²⁸ Puede verse también Gallego (2003).

²⁹ “La verdad no puede decirse en un campo político definido por la indiferencia entre los sujetos hablantes. Sólo puede decirse en un campo político marcado y organizado alrededor de una escansión que es la que separa a los más numerosos de los menos numerosos, y también la escansión ética entre quienes son buenos y quienes son malos, entre los mejores y los peores” (Foucault, 2010, p. 62).

La relevancia de la discusión reside en que, si existe un “poder de la verdad” que estructura “lo que se puede conocer, lo que hay que hacer y lo que está permitido esperar” (Foucault, 1984, p. 92), y que si esa verdad descansa sobre la posibilidad de que ciertos sujetos ocupen un lugar tal que les permita lograr ascendiente sobre sus pares, ambas cuestiones presentan un problema que les es, al menos, contiguo. El problema de precisar quiénes son los sujetos que tienen derecho a legítimamente conocer, hacer y esperar algo significativo de la vida comunitaria.

Ahora bien, la escansión contemporánea en pandemia tiene alguna diferencia con la que Foucault encontraba en las tragedias griegas.

Primero, puede señalarse una primera escansión entre quienes logran apartarse y tener ascendiente sobre sus iguales, las diferencias portadoras del discurso médico-científico, y aquellas diferencias que, en tanto seres libres, se someten a ese ascendiente porque se persuaden de la necesidad del aislamiento prolongado para evitar el contagio, cuidar de sí y de los demás.

En segundo lugar, se encuentra a quienes no se someten porque disputan la racionalidad científica del aislamiento e imprecaban al *logos* racional desde una auto-representación de sometimiento represivo al poder estatal. A estas diferencias se suman quienes les dicen solo aquello que ellas quieren escuchar. La respuesta del discurso médico-científico fue señalar a la demagogia y al engaño de un discurso que hace uso de su derecho a hablar, pero sin tomar riesgo alguno y, por lo tanto, es un discurso cobarde. Es lo que Foucault llama mala parresía, un discurso que no posee compromiso con lo que dice, sino que se limita a repetir la opinión de quienes pretende que lo secunden. Es presentado como un discurso contradictorio, irracional. Es el discurso que desajusta el equilibrio de la tensión entre la igualdad institucional y la desigualdad de poder. A pesar de esto, la mala práctica parresiasta implica un sujeto que habla, que escucha y que es escuchado.

En tercer lugar, la escansión ética que sostiene la vida comunitaria en esa tensión provocada por la igualdad institucional y la desigualdad en la palabra verdadera señala a otro sujeto. Este es un sujeto heterogéneo a la práctica parresiasta ya que es presentado como un sujeto abrumado por la necesidad. El sujeto que no puede ejercer ese *logos* racional que le permita aislarse, y que debe ser controlado, vigilado, securitizado y sanitizado. Son sujetos presentados como miembros de grupos que están en las peores condiciones estructurales para el cuidado de sí mismos, grupos que no pueden dejar de circular y que disfrutan de los peores servicios de salud. Es el sujeto detrás de la afirmación “morirán quienes tengan que morir” que se escucha-

mos en boca de sectores conservadores y enmarcados en la noción de sacrificio que menciona Luciana Cadahia en su presentación³⁰. En el caso de estos grupos heterogéneos al espacio de representación parresiasta no se evalúa su capacidad, que no es negada como podría ser el caso de los grupos anti-cuarentena, sino anulada por el discurso médico-científico y por quienes se le oponen. La anulación de la capacidad de decir la verdad en tanto sujeto abrumado por la necesidad hace de ese sujeto un sujeto que no puede decir nada significativo para la dinámica del juego de la política. Un sujeto no escuchado.

Como se señaló al principio, la lógica parresiasta hace al carácter mismo de la diferencia como diferencia y a la configuración del espacio que posibilita el vínculo. En este caso entonces, hay elementos que, si bien son identificados como miembros de la comunidad, no cuentan como diferencias articulables porque se encuentran abrumados por la necesidad. Por esa razón, se les niega capacidad no sólo de decir la verdad, sino también de escucharla.

El carácter del vínculo entre esas diferencias y el discurso de verdad es el vínculo de un exceso. Es la parte que excede a la población y que no puede ejercer una capacidad. La mirada sobre estos sectores es una mirada que los condena en tanto actores incapaces cuyas conductas se limitan a la reproducción de la vida. Esa gente, dice Foucault, no pertenece a la población, sino que son el pueblo.

El pueblo es el que... se comporta como si no formara parte de ese sujeto-objeto colectivo que es la población, como si se situara al margen de ella y, por lo tanto, está compuesto por aquellos que, en cuanto pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema (Foucault, 2006, p. 64).

La lógica parresiasta deja ver esa partición en la que el pueblo aparece como un elemento resistente a su regulación, un sujeto “que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto la población existe, se mantiene y subsiste, y lo hace en un nivel óptimo” (Foucault, 2006, p. 65).

IV. CONCLUSIÓN

Según argumenta este trabajo entonces, la idea de una lógica parresiasta que atribuye una capacidad y define un lugar para el sujeto en la comunidad es importante para precisar tanto el análisis como la crítica del presente. El lugar que el sujeto ocupa en la comunidad depende de la asignación de capacidad parresiasta, como

30 Se atribuye al primer ministro británico Boris Johnson la frase “*let the bodies pile high*” y a Mauricio Macri, ex presidente de Argentina, “que se mueran los que tengan que morirse”.

afirma Foucault: todo el mundo puede hablar, pero no todo el mundo puede decir la verdad, ya sea porque la resiste en una mala práctica parresiasta, o porque no puede siquiera escuchar esa verdad porque está abrumado por las condiciones de vida.

Si no se problematiza esta distribución de lugares, ¿cómo podrán enfrentarse las “inmovilidades endeudadas” de las que tan agudamente hablan Luci Cavallero y Verónica Gago en su presentación?, ¿cómo imaginar “un pueblo de izquierda” que no ha encontrado su populismo, como describe Federico Tarragoni?

El discurso de verdad define un sujeto capaz de decir la verdad, pero también de escucharla, de ser persuadido por ella y de poder obedecerla. En esta dirección, la lógica parresiasta deja ver la manera en que se constituyen los sujetos frente a determinadas relaciones de poder y permitirá disparar la crítica de esos lugares y de la definición de los sujetos que los ocupan.

Bibliografía

- Barros, Sebastián (2020). Posfundacionalismo, el origen de la diferencia y el momento instituyente. En Rossi, Miguel y Mancinelli, Elena (Comps.), *La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis* (pp. 83-105). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-CLACSO.
- Bennington, Geoffrey (2016). *Scatter 1: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Blengino, Luis Félix (2014). "Gobernar en la verdad: democracia y li derazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la parre sía política". *El banquete de los dioses*, 2(2), pp. 104-124.
- Candiotto, Cesar (2011). "Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault", *Revista de Filosofia Aurora*, 23(32), pp. 31-52.
- Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.
- Diario Crónica, Comodoro Rivadavia (18 de abril de 2020). Tras amenazas, pusieron custodia policial en la casa del paciente con coronavirus. <https://diariocronica.com.ar/642489-la-policia-dispuso-una-consigna-en-la-vivienda-del-paciente-con-covid-19.html>
- Dyrberg, Torben Bech (2014). *Foucault on the Politics of Parrhesia*. New York-London: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (1984). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010). *El coraje de verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gallego, Julián (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Glynos, Jason y Howarth, David (2007). *Logics of Critical Explanation*

in Social and Political Theory. Londres: Routledge.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.

Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Luxon, Nancy (2004). "Truthfulness, risk, and trust in the late lectures of Michel Foucault", *Inquiry*, 47, pp. 464-489.

Moreno Pestaña, José Luis (2013). "Isegoría y parresía: Foucault lector de Ión", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (49), pp. 509-532.

Revel, Judith (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Simpson, Zachary (2012). "The Truths We Tell Ourselves: Foucault on *Parrhesia*", *Foucault Studies*, (13), pp. 99-115.

Luciana Cadahia

12. POPULISMO Y NEOLIBERALISMO EN CLAVE FOUCAULTIANA

I.

Me interesa pensar a Foucault desde la perspectiva de los debates actuales en América Latina. Si prestamos atención a las discusiones más álgidas encontramos una tensión entre las posiciones autonomistas y las posiciones populistas. El autonomismo rechaza de raíz la afirmación de que los populismos del siglo XXI puedan ser considerados como experiencias pos-neoliberales. En ese sentido, asumen que la oposición entre populismo y neoliberalismo es falsa y que responde a una representación binaria de la realidad que dejaría por fuera el rol que han tenido los movimientos sociales en los procesos emancipadores (Modonessi y Svampa, 2016). Al incorporar a este tercer actor, las posturas autonomistas van a intentar, por un lado, desarticular el vínculo entre populismo y movimientos sociales, al punto de ponerlos como fuerzas políticas antagónicas y, por otro, ubicar al progresismo y al neoliberalismo en un mismo bando. Dicho de otra manera, los movimientos sociales serán considerados como la única fuerza genuina y verdaderamente emancipadora y el progresismo como una fuerza neoliberal singular pero afín al despojo capitalista. Para poder sostener esta estrategia argumentativa van a asumir la tesis de que fueron los movimientos sociales de finales de los años 90' los que posibilitaron un escenario de resistencia creativa alternativo al neoliberalismo. Este tipo de luchas plebeyas se caracterizaron, según ellos, por ser anti-estatales y contrarias a las lógicas de los sindicatos y de los partidos políticos. Gracias a ellas, añaden, los partidos políticos progresistas pudieron ganar las elecciones e imponer su nueva agenda de gobierno. De manera que estos autores van a insistir en que las irrupciones plebeyas fueron usadas, cooptadas y traicionadas por la agenda institucionalista y desarrollista del progresismo (Modonessi y Svampa, 2016). Comparto con esta posición la afirmación de que los movimientos sociales contribuyeron a crear el escenario para la irrupción de partidos progresistas. Pero habría que añadir que la consolidación de esa fuerza también dependió de la aguda crisis que

atravesaba el neoliberalismo. Todo lo cual abrió un momento de reactivación que puso en entredicho las prácticas sedimentadas y, con ello, la verosimilitud de los partidos tradicionales y los arreglos institucionales de la democracia liberal. De lo contrario, no se entendería por qué en los países no considerados populistas (como en el caso de Centroamérica, Colombia o Perú, por citar algunos ejemplos) los movimientos sociales, que no vivieron la supuesta cooptación del populismo, no lograron articularse como una fuerza capaz de derrotar al neoliberalismo. También cabría resaltar que los mismos movimientos sociales, en muchos casos, irrumpieron en el Estado y comenzaron a crear dinámicas de institucionalidad alternativa. Es decir, sería un error establecer una dicotomía estática entre movimientos sociales, por un lado, y las instituciones, por otro. Como si no existieran experiencias porosas mediante las cuales se produce una contaminación de un lado al otro. De esta manera se crea una sinergia, al interior del Estado, entre la lógica institucional y la militancia política que transforma el modo de funcionamiento estatal y produce “lógicas organizacionales” novedosas.

No está demás repasar en qué contexto aparece el concepto sociológico de movimiento social en la década de los noventa. Áreas como la sociología comenzaron a hablar de los “movimientos sociales” como un nuevo actor, independiente de los partidos políticos de izquierda, los sindicatos y las organizaciones colectivas clásicas que caracterizaron las luchas de los años sesenta y setenta en Latinoamérica. Esta sociología considera que estos movimientos son “autónomos” en el sentido de que no dependen de ningún partido o campo más allá de su propia articulación. A su vez, identifican el movimiento social con el “verdadero lugar” de lo popular y conciben este espacio como el único donde se puede perseguir la emancipación. Así, restringen la posibilidad de pensar que un sindicato o un partido político también puede ser un lugar popular para la emancipación. Quizá sea importante recordar que los movimientos sociales son un actor más dentro de una organización más amplia y compleja denominada “campo popular”. Y nada determina que el campo popular (movimientos, sindicatos, partidos, etc.) no sea capaz de articular una propuesta emancipadora cuando tiene la posibilidad de gobernar a través del Estado, transformar las instituciones y radicalizar la democracia. Posiblemente sea un error histórico creer que un partido o un proyecto político que comienza a gobernar, automáticamente se convierte en el antagonista de los movimientos sociales. Es una lectura simplista y mecanicista que no aborda la complejidad de los proyectos y el hecho de que no se trata tanto de los espacios, sino de los proyectos políticos que ocupan y transforman esos espacios. Esta apreciación ni siquiera coincide con

cómo suceden las cosas en la práctica, donde frecuentemente un mismo tema puede afectar tanto a un movimiento social, a un partido o a un sindicato. Incluso cuando un partido del campo popular gana las elecciones, esos mismos sujetos pasan a ocupar un rol en el Estado. Quizá sea importante abandonar la idea de que el Estado es opresor por naturaleza y postular que también puede convertirse en un instrumento más de emancipación. Además, cabría preguntarse, ¿por qué el autonomismo no puede asumir las victorias sociales que a menudo se logran mediante la articulación del Estado y los movimientos sociales como pasos hacia la autodeterminación y la emancipación de formas particulares de opresión popular? ¿No son éstas las demandas de los movimientos sociales cuando reclaman la educación universitaria gratuita o la regulación de la tierra para evitar el desplazamiento forzado? ¿No son las interpelaciones de los movimientos sociales una forma de reclamar más institucionalidad y presencia del Estado en lugares donde históricamente no ha llegado?

II.³¹

Me parece que en el corazón de estos desencuentros entre el populismo y el autonomismo sobre el Estado, el campo popular y la emancipación se arraiga un ambivalencia acerca de lo que entendemos por neoliberalismo. Por eso se vuelve necesario detenernos a precisar de qué estamos hablando cuando usamos esta palabra. Este ejercicio nos ayudará a explicar mucho mejor por qué pensamos que el populismo no es una expresión más del neoliberalismo y que, incluso, tiene reservado dentro de sí el secreto de su alternativa.

Para ampliar estas ideas, nos vamos a centrar en las investigaciones de Michel Foucault y Wendy Brown alrededor del neoliberalismo, ya que apuntan a la dirección que nos interesa explorar. En su clásico libro *Nacimiento de la biopolítica* (2007) Foucault va a definir al neoliberalismo como una respuesta práctica a la crisis del arte de gobernar liberal que tendrá impacto en dos niveles a la vez: en las formas de gobierno y en los procesos de subjetivación. En lo que se refiere al primer aspecto, el neoliberalismo funciona como un arte específico de gobierno, cuyo modo de actuar se caracteriza por una transformación de la racionalidad del Estado, donde la economía comienza a ser creadora de derecho público (Foucault, 2007, p. 106). Foucault va a

31 Las tesis sobre el neoliberalismo y populismo a partir de Wendy Brown y Michel Foucault fueron desarrolladas junto a Paula Biglieri para el libro Biglieri, Paula y Cadahia, Luciana (2021). *Seven Essays on Populism*. Cambridge: Polity Press.

establecer una distinción muy importante entre la racionalidad estatal y disciplinaria propia de la modernidad y la racionalidad de gobierno neoliberal de nuestra época (Foucault, 2007, pp. 93-122). El principal aspecto que nos interesa remarcar tendrá que ver con el papel del derecho al interior de cada tipo de racionalidad práctica o forma gubernamental. Mientras en el primer caso la ley y el derecho operaban como una limitación exterior, limitación que permitía fundamentar lo que estaba prohibido y permitido hacer dentro de un gobierno, en el segundo, en cambio, emerge una autolimitación económica que nace del interior de la misma práctica de gobierno acompañada de un “antiestatismo o fobia al Estado” (Foucault, 2007, p. 94). Esto va a suponer, por un lado, una transformación en las formas de estatalidad, dado que el foco dejará de estar puesto en la figura de una ley o derecho que fija lo prohibido y lo permitido y pasará a ubicarse en la figura del consenso y el interés práctico (Foucault, 2007, pp. 106-107). Así, el consenso, en tanto forma de gubernamentalidad, va a desplazar la legitimidad que venía dada por el derecho y va a empezar a funcionar como el nuevo mecanismo de legitimación del Estado (Foucault, 2007, p. 106). La legitimidad de los Estados neoliberales, entonces, no va a depender del buen uso del derecho y las instituciones en un sentido republicano, sino de la capacidad para llegar a consensos y acuerdos sobre cuestiones que atañen al interés económico. Aunque Foucault no lo exprese de esta forma, podríamos decir que el Estado neoliberal deja de concebir a los sujetos como ciudadanos con derechos en una *res* pública y pasa a concebirlos como individuos con intereses privados en el mercado.

Esta nueva caracterización va a implicar una transformación en la producción de la subjetividad, puesto que la lógica de la conducta libre y autointeresada de la maximización económica, nos va a decir Foucault, se hará extensiva a todas las esferas de la vida humana. Por eso, y en lo que se refiere al segundo aspecto, el efecto inmediato en los procesos de subjetivación estará dado por la emergencia del *homo economicus* como interfaz entre esta nueva forma de gubernamentalidad y el individuo (Foucault 2007, pp. 264-266). Foucault va a mostrar que, dentro de la racionalidad neoliberal, el *homo economicus* no es un socio del intercambio y consumo de mercancías, por lo que la imagen clásica del individuo consumidor no logra reflejar la mutación histórica que esta nueva racionalidad va a suponer en los individuos. Por el contrario, este *homo economicus*, en tanto individuo que obedece a su propio interés, será un empresario de sí, un productor de capital a partir de sus propias fuerzas (Foucault, 2007, pp. 249-274). Y convertirse en un empresario de sí no propiciará otra cosa, como sugiere Brown en la interpretación que hace de Foucault, que un cír-

culo vicioso entre la obediencia a sus propios intereses y la exigencia de producir un valor infinito en la reproducción de su propia vida (Brown, 2017, p. 310).

Si bien Brown va a continuar esta línea planteada por Foucault sobre el neoliberalismo, señalará dos grandes limitaciones que le permitirán ofrecer una elaboración más propia y compleja del fenómeno. En primer lugar, va a criticarle a Foucault que haya considerado el autointerés individual como punto de partida para analizar las prácticas neoliberales. Según Brown, es un error pensar que el auto-interés “*captures the ethos or subjectivity of the contemporary neoliberal subject*”, ya que detrás de esta afirmación se esconde cierto esencialismo desde el cual se asume acríticamente que la naturaleza del individuo consistiría en “*self-interest edactions*” y que la expansión de ese autointerés sería el fundamento del *ethos* neoliberal (Brown, 2017, p. 83). Brown critica esta creencia porque para ella esa figura del individuo –o la narrativa en torno a cómo funciona el *homo economicus*– no coincide con lo que realmente sucede en las prácticas neoliberales. En ese sentido, el individuo neoliberal “*is so profoundly integrated into hence subordinated to the supervening goal of macroeconomic growth that its own well-being is easily sacrificed to these larger purposes*” (Brown, 2017, p. 18). Dicho de otra manera, tomar como punto de partida el autointerés del *homo economicus* es perder de vista el papel que tienen la economía y el Estado en la construcción de esta figura y en la dimensión sacrificial que encierra este supuesto ejercicio de libre elección. De manera que lo que realmente tiene lugar es una “*governance of responsabilized*” que obliga al individuo a asumirse como un “*self-investor*” y un “*self-provider*” al servicio de la “*health of the economy*” y de la “*morality of the state*” (Brown, 2017, p. 84). Así, la creencia de que en el neoliberalismo cada individuo persigue e intesifica su interés privado “*is made not born and operates in a context replete with risk, contingency, and potentially violent changes, from burst bubbles and capital or currency meltdowns to wholesale industry dissolution*” (Brown, 2017, p. 84).

La segunda limitación que va a señalar Brown es que resulta un error creer que el *homo politicus* es simplemente desplazado por el *homo economicus*. En ese sentido, la autora considera que Foucault perdió de vista la dimensión de lo político y se limitó a la interacción entre individuo y mercado. O, en el mejor de los casos, a la dimensión heterogénea del sujeto como sujeto de derecho y sujeto económico. Incluso le criticará que haya reducido la noción de soberanía al papel coercitivo del Estado y no haya prestado más atención a esa idea de soberanía popular configurada durante las experiencias de las revoluciones francesa y americana, a saber: como algo que se construye y

circula entre las personas (Brown, 2017, p. 86). Dicho de otra manera, Foucault se centró demasiado en el papel individualizante del neoliberalismo y descuidó la dimensión colectiva de cada uno de estos aspectos. Por eso, Brown va a prestar atención a un doble aspecto descuidado por Foucault. Por un lado, se va a interesar por la dimensión colectiva de esta nueva forma de racionalidad, es decir, qué le sucede al *demos* de la democracia, a la voluntad colectiva y a la soberanía popular en todo este proceso de aislamiento individual de la responsabilidad y masificación de esos efectos individualizantes. Y, por otro, se interesará en estudiar ese *homo politicus* que sobrevive y resiste, posibilitando así formas de subjetivación y democracia alternativas al neoliberalismo.

Llegado a este punto nos interesa rescatar de Foucault y Brown la idea de que el neoliberalismo es un *ethos* epocal que se organiza alrededor de determinadas prácticas de gobierno. Y que estas prácticas de gobierno tienden a organizar un determinado vínculo economicista del sujeto consigo mismo y con los demás, así como entre el Estado y los ciudadanos. Sin embargo, nos vamos a distanciar de la caracterización que Foucault hace del *homo oeconomicus* y nos vamos a acercar a las precisiones planteadas por Brown. Es decir, vamos a asumir que el *homo oeconomicus*, en tanto capital humano, lejos de ser una figura de la expansión del interés privado, es, más bien, una figura del sacrificio individual a favor de la salud de los mercados. Y, a su vez, vamos a recoger de Brown la idea de que, a pesar del dominio neoliberal, existe un *homo politicus* que puja por unas formas de subjetivación y de gobierno alternativas al neoliberalismo. En esa dirección, frente al emplazamiento subjetivo neoliberal dado en términos de *homo oeconomicus* nos preguntamos si acaso el populismo no funciona como una de esas supervivencias del *homo politicus* que, incluso, pareciera oponerse a la lógica sacrificial del neoliberalismo.

III.

Nos interesa explorar la noción de sacrificio desarrollada en el texto de Brown, puesto que nos ayuda a pensar si acaso la dimensión sacrificial planteada por el neoliberalismo no es una reiteración novedosa de la lógica sacrificial del fascismo. Recordemos que el fascismo asume la creencia de que para poder gobernar y garantizar el orden necesita recomponer la unidad perdida de la comunidad. Y a su vez, esa unidad perdida habría venido originada por la intromisión de una presencia exterior que la amenazaría desde dentro. El otro, ya sea el inmigrante, el campesino, el indígena, el negro, la mujer, el gay, la lesbiana o trans, opera como un elemento de alteración de la uni-

dad y como la figura de la culpa que impide a la comunidad volverse transparente consigo misma. De esa manera, el fascismo juega con la fantasía de poder alcanzar el pueblo-uno, es decir, un pueblo sin antagonismos ni diferencias, en donde la eliminación de esa figura amenazadora, a la vez que eximiría a la comunidad de la culpa y la deuda, restauraría una plenitud perdida. Con esta fantasía se pone al otro como el objeto sacrificial que permitiría la restitución de la comunidad. Sacrificar al otro, por tanto, sería el único tipo de acción que garantizaría la anhelada recomposición del orden alterado.

Ahora bien, en las prácticas neoliberales la culpa está desplazada. La culpabilidad de la imposibilidad de la plenitud ya no estará ubicada en un otro, sino en uno mismo. Podríamos decir que si con el fascismo la culpa y la deuda requieren de un trabajo colectivo desde el cual debe buscarse un sujeto sacrificial –aquel que impide a la comunidad “ser plenamente ella misma” – con el neoliberalismo, en cambio, tiene lugar una privatización de esa culpa y de esa deuda. La subjetividad neoliberal y su pretendida economización de hasta el último rincón de la vida pareciera coincidir con el gesto religioso de poner a cada individuo como el único culpable de todos los males que lo aquejan. Por tanto, la ilusoria búsqueda de la recomposición de la unidad perdida ya no vendrá dada desde la comunidad, sino desde el individuo mismo. Dicho de otro modo, el nuevo objeto sacrificial ya no será el otro, sino uno mismo, o esa parte de uno mismo que, al no permitirnos experimentarnos como una completud, deberá ser expulsada mediante prácticas muy precisas marcadas por el mercado. Por lo que el sujeto se verá sumido en la obligación –incesante por ser siempre infructuosa– de remediar su propia falta, de llevar a cabo aquellas prácticas de sí que le permitirían recomponer la anhelada identidad consigo mismo.

Si bien es verdad que el populismo interpela a cada individuo como sujeto de una falta –la experiencia de una falta que da lugar a la inscripción de la demanda– y en eso, como advertía Villacañas, pareciera coincidir con el neoliberalismo, la gran diferencia es que esa falta no opera como un mecanismo de interpelación economicista. Es decir, de esa falta no se hace una moral de la responsabilidad que obliga a cada uno a colocarse como un empresario de su propia vida para buscar eliminar, desde sí mismo, esa incompletud constitutiva. Esto es, la falta no funciona como un instrumento de explotación de la fuerza de trabajo de cada uno. Por el contrario, con la lógica populista, esa experiencia de la falta se convierte en una demanda política colectiva, es decir, esa falta o incompletud constitutiva que cada sujeto descubre en su singularidad se convierte en la condición de posibilidad para construir un mundo junto a los otros. Así, la demanda

popular o política no busca ser satisfecha en un plano individual, sino que opera como un desvío que convierte las prácticas privadas de cada individuo –figura construida por el liberalismo y neoliberalismo– en las prácticas de una subjetividad política colectiva como es el pueblo. Y esta posibilidad de lo colectivo reactiva los imaginarios asociados con la voluntad o soberanía popular, es decir, todos esos imaginarios que el neoliberalismo quiere hacer desaparecer detrás de la figura del *homo oeconomicus*.

Con respecto al vínculo entre el Estado y los sujetos, el populismo nos ayuda a reactivar la idea de que desde el Estado es posible tramitar las demandas políticas construidas a nivel popular. Algo que, como planteamos al inicio de este texto, el autonomismo descarta de plano. De manera que, desde la perspectiva populista, el Estado no se reduce a un mero gestor de la salud de los mercados, sino que, al asumir la dimensión inherentemente política del rol del Estado, trata de mantener vivo los imaginarios democráticos de la justicia social, la igualdad y la libertad política. Y aquí iríamos más allá de Brown, puesto que las instituciones populistas, además de mantener vivo al *homo politicus*, parecieran articular un vínculo novedoso entre lo popular, el derecho y las instituciones, un vínculo que funcionaría como la resistencia del pueblo al neoliberalismo. Todo lo cual pareciera conducirnos a un nuevo problema, a saber: la dimensión republicana del populismo, es decir, tratar de entender qué tipo de República es capaz de construir esta forma de articulación de lo político.

Bibliografía

- Biglieri, Paula y Cadahia, Luciana (2021). *Seven Essays on Populism*. Cambridge: Polity Press.
- Brown, Wendy (2017). *Undoing the Demos, Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- Coronel, Valeria y Cadahia, Luciana (2018). Populismo republicano: más allá de "Estado versus pueblo". *Nueva Sociedad*, (273). <http://nuso.org/articulo/populismo-republicano-mas-alla-de-estado-versus-pueblo>.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Modonesi, Massimo y Svampa, Maristella (10 de agosto de 2016). Post-progresismo y horizontes emancipatorios. *La izquierda diario*. www.laizquierdadiario.com/Posprogresismo-y-horizontes-emancipatorios-en-America-Latina.

NOTICIA BIOGRÁFICA DE LAS Y LOS AUTORES

Cristina López

Doctora en Filosofía, docente e investigadora de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea de la carrera de Filosofía de la Universidad del Salvador. Directora del proyecto de investigación “De la filosofía en tiempos de pandemia. Una exploración de la fecundidad de las obras de Georges Canguilhem, Michel Foucault y Gilles Deleuze para pensar críticamente los avatares de la vida, la salud, la enfermedad en nuestros días”. Integrante del Programa de Estudios Foucaultianos del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Autora de artículos sobre el pensamiento de M. Foucault.

Rodrigo Castro Orellana

Profesor Titular del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense y Máster en Filosofía por la Universidad de Chile. Está especializado en Historia de la Filosofía Contemporánea Filosofía Política, Pensamiento Iberoamericano y Estudios Postcoloniales. Autor de Foucault y el Cuidado de la Libertad: Ética para un Rostro de Arena (Lom, 2008), y de numerosas publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Ha editado entre otros libros: Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina (Biblioteca Nueva, 2015), Foucault y la historia de la filosofía (Dado Ediciones, 2018), junto a José Luis Villacañas, y Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la Biopolítica (Lengua de Trapo, 2021), junto a Emmanuel Chamorro. En 2022 publicará el libro: Dejar de ser lo que somos. Estudios foucaultianos sobre neoliberalismo y resistencia. Fundador y director ejecutivo de la Red Iberoamericana Foucault. Director de la Revista de Estudios Foucaultianos Dorsal y miembro del equipo editor de Foucault Studies.

Juan Pablo Arancibia Carrizo

Licenciado en Comunicación. Magíster en Filosofía Política. Doctor en Filosofía Política. Profesor de la Escuela de Periodismo y del Magíster en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Santiago de Chile. Ha publicado decenas de artículos en revistas nacionales

e internacionales sobre Comunicación, Política y Filosofía. Autor de los libros “Comunicación Política: fragmentos para una genealogía de la mediatización política en Chile” (Editorial Arcis 2006); “Extraviar a Foucault” (Palinodia 2006); “Tragedia y Melancolía: idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea” (La Cebra 2016), y co-editor de “Comunicación Política y Democracia en América Latina” (Gedisa 2016). Co-editor del libro “Democracia, Información y Cibersociedad. Una mirada desde Chile” (Ariadna Ediciones 2019). Actualmente desarrolla su investigación en el marco del Proyecto Fondecyt N°11190173: «Estudio de la categoría de stásis en la tragedia y democracia griega: hacia una genealogía trágico-política de la democracia».

Luciana Álvarez

Es investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora Titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional de Cuyo, es abogada y doctora en derecho por la misma universidad. Ha realizado estudios posdoctorales en el Center for the Study of Law and Society (CSLS), Berkeley Law, University of California, Berkeley, Estados Unidos, y en la Universidad Paris VIII Vincennes-Saint Denis, Laboratoire d'Études et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie. Actualmente, sus investigaciones se encuentran vinculadas a la pregunta por la operatividad específica de lo jurídico en nuestras sociedades, a partir de una mirada que coloca al derecho en mutua implicación con lo social y lo político.

Cesar Candiotto

Coordinador y profesor del Postgrado en Filosofía y profesor de la Licenciatura en Derechos Humanos y Políticas Públicas de la Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Fue Profesor invitado en la Université de Lille, Francia (2018) y en la Universidad Católica de Mozambique (2018). Es miembro de la Sociedad Iberoamericana de Filosofía Política, de la Red Euro-iberoamericana NoSoTros y miembro del Diretorio de la Associação Nacional da Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Fue editor de la Revista de Filosofía Aurora. Especialista en Filosofía política contemporánea, derechos humanos y filosofía francesa contemporánea. Su último libro lleva como título A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault (EDUCS,

2020). Tiene libros, artículos y capítulos de libros publicados en Brasil, Argentina, Chile, España, México, Italia, Colombia y Francia.

Ester Jordana Lluch

Profesora de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Licenciada en Psicología (2001); en Filosofía (2008) y Doctora en Filosofía (2017). Su campo de investigación gira entorno de los vínculos entre política, estética y pensamiento crítico contemporáneo. Es miembro de la Red Iberoamericana Foucault y la Red Iberoamericana de Filosofía Política. Es autora del libro *Michel Foucault: Biopolítica y Gubernamentalidad*. Barcelona: Gedisa, 2021.

Federico Tarragoni

Es Profesor de Sociología Política en la Université de Paris, donde ha fundado el Centre de recherches interdisciplinaires sur le politique (CRIPOLIS) y co-dirige el Laboratoire du changement social et politique (LCSP). Su trabajo se centra en las ideologías políticas, los conflictos sociales y las dinámicas de la politización democrática, que aborda conjugando la sociología, la historia y la teoría política. Ha publicado *L'Énigme révolutionnaire (Prairies ordinaires)*, 2015), *Sociologies de l'individu (La Découverte)*, 2018), *L'esprit démocratique du populisme. Une nouvelle analyse sociologique (La Découverte)*, 2019), *Émancipation (Anamosa)*, 2021) y *Sociologie du conflit (Armand Colin)*, 2021). Su trabajo ha sido reconocido nacionalmente con el Premio Schneider Aguirre Basualdo de la Cancillería de las Universidades de París e internacionalmente con el «Premio al Joven Sociólogo» de la Asociación Internacional de Sociólogos de Lengua Francesa (AISLF).

Tuillang Yuing Alfaro

Doctor en Filosofía (2012). Profesor de la Facultad de Pedagogía de la Universidad Academia Humanismo Cristiano. Investigador independiente en las áreas de filosofía de la educación, epistemología de las ciencias sociales y filosofía contemporánea. Entre sus publicaciones, se destacan *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Cenaltes Ediciones (2017) y como compilador junto a Rodrigo Karmy: *Biopolítica, gobierno y salud pública. Miradas para un diagnóstico diferencial*. Ocho Libros Ediciones y Escuela de Salud Pública de la Universidad de Chile (2014).

Lucía Cavallero

Es Licenciada en Sociología y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es docente de la misma universidad y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Se especializa en economía feminista, deuda y género y es parte del Grupo para la Investigación e Intervención Feminista, GIIF. Actualmente trabaja en un programa de desendeudamiento para jefas de hogar en el Ministerio de Mujeres, políticas de género y diversidad sexual de la Provincia de Buenos Aires. Es autora del libro *Una lectura feminista de la deuda* traducido al inglés por Pluto Press, al portugués por la editorial Criacao Humana y al italiano por Ombre Corte.

Verónica Gago

Es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires e investigadora del CONICET. Es docente de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y en IDAES, de la Universidad Nacional de San Martín. Coordina el Grupo de Investigación e Intervención Feminista (GIIF) y el Grupo de Trabajo sobre Economías Populares en CLACSO. Es editora en Tinta Limón. Es autora de los libros *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (2014), *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo* (2019), traducidos a varias lenguas. También es compiladora de volúmenes colectivos y colabora en diversas publicaciones nacionales e internacionales.

Adrián Melo

Es Doctor en Ciencias Sociales, Magíster en Comunicación y Cultura y Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Profesor Adjunto Regular de Introducción al Conocimiento Científico (ICSE) y profesor de Sociología en el CBC y de Historia Social Argentina en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha sido becario doctoral y posdoctoral del CONICET. Ha escrito artículos para diversos medios culturales y es autor de los libros *Historia de la literatura gay en Argentina* (2011) *El amor de los muchachos. Homosexualidad y literatura* (2005) y *de Obsesiones y fantasmas de la Argentina. El antisemitismo, Evita, los desaparecidos y Malvinas en la ficción literaria* (coautor junto a Marcelo Raffin, 2005); es asimismo compilador de *Otras historias de amor. Gays, lesbianas y travestis en el cine argentino* (2008) y coautor de libros de filosofía y de derechos humanos para educación media, guías básicas de lectura de escritores latinoamericanos y coordinador de la sección de cine documental

del libro *Cine e imaginario social* (Fortunato Mallimaci e Irene Marrone, compiladores, 1997). Actualmente trabaja en dirección general de escuelas en área curricular, temas de diversidad sexual y actualmente en la modalidad psicología comunitaria y pedagogía social.

Sebastián Barros

Es Licenciado en Ciencias Política por la Universidad de Buenos Aires y PhD in Government, Ideology and Discourse Analysis, University of Essex. Actualmente se desempeña como Profesor titular de Sociología de la Universidad Nacional de la Patagonia “San Juan Bosco” y como Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Centro de Investigaciones y Transferencias Golfo San Jorge. Forma parte del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia y es director de la Revista *Identidades*.

Luciana Cadahia

Es profesora asociada del Instituto de Estética de la Universidad Católica de Chile. Ha sido profesora en la Universidad Autónoma de Madrid, en FLACSO-Ecuador y en la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia. También ha sido investigadora y profesora invitada en universidades de Estados Unidos, América Latina y Europa. Actualmente trabaja el vínculo entre el pensamiento estético y político de la modernidad y contemporaneidad relacionado con la sensibilidad, lo popular, el populismo y el republicanismo. Entre sus publicaciones más importantes cabe resaltar *Seven Essays on Populism* (junto a Paula Biglieri, Polity, 2021) -traducido al castellano por la editorial Herder, 2021-, *Mediaciones de lo sensible* (FCE, 2017), *El círculo mágico del Estado* (Lengua de trapo, 2019) y *Fuera de sí mismas*, editado junto a Ana Carrasco Conde (Herder, 2020).

Pensar la pandemia se volvió un imperativo. Y en ese hacer, un nombre propio adquiere un protagonismo innegable: Michel Foucault. La pandemia cruza, de una manera muy profunda, muchas de sus temáticas clásicas: la mutua imbricación entre poder y enfermedad, entre vida, muerte y política, la crítica a los dispositivos médicos, la crítica a la inflación de los mecanismos de control. Si los problemas que suscitaron las reflexiones foucaultianas sobre estos problemas no son los mismos que los que abre el acontecimiento pandemia, es posible, sin embargo, trazar diagonales con esas reflexiones para iluminar una coyuntura que se vive localmente pero que ha vertebrado nuestras experiencias vitales aquí y allá.

El poder disruptivo de la pandemia y los efectos micro y macropolíticos de la conmoción social que ella abre, se presentan como una oportunidad: poner a prueba la potencia crítica de la conjunción Foucault y la pandemia. Este libro, precisamente, se propone bucear en las producciones foucaultianas para delinear algunas pistas sobre esta experiencia inédita. Los artículos aquí reunidos producen, a propósito de la pandemia y con Foucault, nuevos vocabularios, imaginan y delinear estrategias de resistencia y abren dimensiones críticas que ponen en primer plano su carácter inmanentemente colectivo. A contracorriente de ese gesto que ve hoy a la producción de conocimiento sólo como uno más de los dispositivos reproductores del neoliberalismo, los artículos que componen este libro son elementos dinámicos para transformar el porvenir y, en este sentido, contribuyen a imaginar y hacer resistencias.

*Marcelo Raffin
Gabriela Seghezo*



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGGGINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

COLECCIÓN IIGG - CLACSO

ISBN 978-950-29-2006-1



9 789502 920061