



El conflicto social en Michel Foucault

Por Susana Murillo*

Algunas reflexiones preliminares.

Pensar acerca del conflicto social en los trabajos que llevan el nombre de Michel Foucault requiere algunas reflexiones previas.

En primer lugar, es menester plantear la idea de que el “autor” es una construcción que se produce a partir de la circulación de una masa de textos que llevan un nombre determinado (Foucault, 1985). Este movimiento supone que la denominada “obra” de un “autor” es un conjunto de textos que transitan, son olvidados, repensados, utilizados, estigmatizados, resignificados. Y todo esto ocurre en una articulación de relaciones sociales, que siempre es un plexo de vínculos de poder, pues los olvidos, las resignificaciones y las estigmatizaciones obedecen en buena medida a la fuerza de los hechos más allá de cualquier táctica planeada (Foucault, 1991b); pero también el proceso de circulación y construcción de conceptos, autores y obras es en parte el efecto de políticas más o menos deliberadas que fluyen desde el interior y exterior de los grupos académicos, constituyendo una sutil “policía del discurso” (Foucault, 1992).

Lo anterior es una forma de comenzar a plantear que el conflicto social es una problemática central en los textos que llevan el nombre de Foucault, aunque no aparece con esa denominación y no es tratado a la manera clásica.

Pero lo arriba enunciado también significa que el discurso es un proceso material que se constituye en su circulación y efectos en

* - Doctora en Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires (UBA). Magister en Política científica (UBA). Profesora en Filosofía, Licenciada en Psicología y Profesora Titular en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

grupos sociales (Foucault, 1991^a). Esto implica que el discurso puede ser un instrumento de opresión o de resistencia, todo depende de la estrategia en la que se inscriba (Foucault, 1991b). Así, por ejemplo, los textos de Foucault han inspirado justificaciones a las reformas educativas y manicomiales llevadas adelante en Argentina, transformaciones que no parecen estar al servicio de una mejor educación o condiciones de vida, lo mismo ocurre con algunos párrafos de documentos de organismos internacionales como el Banco Mundial. Pero esos mismos textos también han inspirado manifiestos de movimientos sociales resistentes a la opresión en América latina. Todo esto no implica que estos “usos” estuviesen implícitos en las “intenciones del autor” o que se desprendan de modo *necesario* de su “obra”. Se trata de la “materialidad del discurso” y de su “polivalencia táctica” (Foucault, 1991b). Se trata de que el discurso es siempre una relación social y toda relación social implica una relación entre cuerpos vivientes constituidos en relaciones de poderes, siempre asimétricos. Esto es otro modo de decir que el conflicto social es el “trascendental”, entendido este término como la *condición de posibilidad* que permite dar cuenta de las prácticas sociales analizadas en los textos que llevan el nombre de Foucault. No obstante, el modo de examinar el conflicto social tiene ciertas peculiaridades que debemos analizar.

Desubstancializar los fetiches.

Los trabajos de Foucault han intentado *desubstancializar* ciertas categorías que provenían del campo de la política, la filosofía y las ciencias sociales. Desde *Historia de la locura en la época clásica* hasta *Nacimiento de la biopolítica* se advierte un trabajo de desestructuración de categorías de pensamiento que se habían tornado evidentes en los años '60 y '70. La tarea forma parte de un combate contra formas sutiles de dominación, en tanto aquellas evidencias obstruían y





obstruyen la posibilidad de pensar-transformar la realidad siempre cambiante. Se trata de deshacer evidencias en las que estamos constituidos y poder *pensar*. Esto significa desarrollar un trabajo: el de abrirse hacia la realidad con el fin de modificarla. Los textos relatan el *cómo* del funcionamiento de los dispositivos que han modulado a los cuerpos. Pero la arqueología y la genealogía *no sólo describen*, también buscan desentrañar la lógica en la que los dispositivos se imbrican y las mutaciones históricas de esa lógica. Así, la mayoría de los textos avanza desde la *descripción* de la “historia efectiva” centrada en el “documento como monumento”, hacia la *construcción de teoría* acerca de las formas de dominación de los cuerpos en diversos momentos de la historia de las formaciones sociales capitalistas (1985b, 1986, 1991b, 1991a, 2004, 2005, 2007). Pero esa construcción teórica siempre aspira a no cerrarse, a no obturar el pensamiento; a no construir categorías acabadas, sino por el contrario elaborar herramientas para seguir pensando a la medida de la realidad que se transforma constantemente. El concepto de “episteme” así como el de “diagrama de poder”, o el de “dispositivo”, el de “táctica” y “estrategia”, tienden a analizar relaciones sociales conflictivas, intentando abrir el pensamiento, romper con la substancialización de los procesos histórico- sociales.

La muerte del hombre y las relaciones de dominación social.

Para comprender lo anterior es necesario recordar la “historia efectiva” en la cual comienzan a circular los textos que llevan el nombre de Foucault. Se trata, *en los años '60*, del período de revoluciones y levantamientos en América Latina, África y Asia. Es el momento en el que en la URSS comienza una crítica a la acción de Stalin bajo la consigna del “humanismo de la persona” (Althusser, 2004a) y a partir de ahí se plantea la “coexistencia pacífica. Son

tiempos en los que tras el plan Marshall, en el contexto de la guerra fría, los Estados del mundo capitalista constituyen un orden que tiende a evitar la emergencia del conflicto social. Para ello parten de la estructuración de lo que dio en llamarse “Estado de bienestar”, proceso en el que se tornó central la idea de Hombre universal –sujeto del pacto social– concepto a partir del cual se trazaron estrategias tendientes a sujetar las conductas a diversas formas de disciplina que ponían el acento en procesos de normalización de los desviados.

En los años '60, desde una perspectiva política el *humanismo* adoptaba diversas vertientes: una resignificación del viejo humanismo liberal en el mundo capitalista y la idea del “humanismo de la persona” en el campo socialista. Desde otra perspectiva, el “hombre nuevo” era reivindicado desde el existencialismo por Sartre, quien batallaba en el campo de los países oprimidos y para ello levantaba las consignas del humanismo y la libertad individual, desplegadas en trabajos como *El huracán sobre el azúcar*, escrito en defensa de la revolución cubana.

La palabra “Hombre” y “humanismo” se habían tornado ambivalentes, pero desde diversas posturas intelectuales, fundamentalmente desde el estructuralismo, se comenzó a vincular estos conceptos con la “colonialidad del saber y del poder” que desde un concepto de *hombre abstracto* imponía categorías culturales europeas y con ello ejercía el poder sobre los pueblos del denominado “tercer mundo” (Lander, 2000; Dussel, 2000, Quijano, 2000) y sobre las clases oprimidas en Europa y EE UU. El *hombre* fue visto por diversos pensadores como una *invención* ligada a la expansión de la burguesía y a su afirmación como clase a nivel mundial. Así entonces la “muerte del hombre” fue una expresión sobre la que trabajaron Claude Lèvi Strauss, Michel Foucault y Jacques Lacan, entre otros. En esa clave el “hombre” es una ilusión que expresa desde una concepción eurocéntrica una retórica de dominación de clase. La deconstrucción





del concepto de “hombre” va de la mano de la crítica a la “razón moderna” (Foucault, 1999) constituida en instrumento de poder que oculta la violencia sobre la que se asienta el orden social.

La “muerte del hombre” leída en esta clave implica analizar el modo en que ciertas prácticas discursivas y extradiscursivas contribuyen a la fetichización de relaciones sociales. La fetichización es una condición necesaria de la existencia del capitalismo (Marx, 1985). Ella separa lo económico de lo político y el individuo de lo social. El capital es un proceso complejo que se presenta de modo desarticulado, de esta manera el efecto de la fetichización es la desaparición en la experiencia cotidiana, de la percepción y la vivencia de las condiciones de posibilidad en las que el capitalismo se desarrolla, condiciones que pueden enunciarse como de explotación del hombre por el hombre.

En esa perspectiva, la idea de “hombre universal”, sujeto de derechos y deberes de modo igualitario es un fetiche que obtura la percepción de las efectivas relaciones de opresión imperantes. En nombre del “hombre” sujeto de derechos y deberes se puede penalizar, encerrar, criminalizar, medicalizar, en última instancia, ejercer procesos de dominación social. En esa clave, los trabajos de Foucault se han centrado en “deshacer las sujeciones del Sujeto” (1991 a), mostrar los modos oscuros, olvidados, sutiles en los que los cuerpos han sido sujetados, modulados, docilizados, conformados, a partir de los umbrales del nacimiento del Estado moderno.

En los años '70 la reacción del poder al auge de las luchas de los '60 no se hizo esperar. Desde la Comisión Trilateral, pasando por las nuevas políticas del Banco Mundial para los países en desarrollo que habían conquistado cierta independencia política, económica y tecnológica, hasta los genocidios planificados para América latina y el paulatino “encanallecimiento cultural” que construiría apatía, un nuevo capítulo del liberalismo comenzaba a vislumbrarse. Es entonces que de

modo muy sugerente Foucault vuelve su mirada sobre el liberalismo como forma de gobierno de los sujetos y las poblaciones (2006, 2007).

En estos textos, la reflexión sobre el liberalismo y el contrato social muestra el modo en que la apropiación de la vida es obturada en el espectro del contrato social que supone el concepto de “hombre universal”. El contractualismo ocluye la apropiación de la vida por el capital al escindir lo económico de lo político. Y sin embargo el contrato tiene dos complementos inseparables: la disciplina y la biopolítica (Foucault, 1985b, 1991b, 2007). Dicho de otro modo: el capital se constituye sostenido en espectros. Uno de sus fantasmas radica en presentar como esferas escindidas lo económico y lo político; el complemento de este espectro es manifestar el espacio político como el lugar en el que el hombre realiza su libertad, seguridad e igualdad como comunidad y la esfera económica como la zona en que se concretan la libertad, la igualdad y la propiedad de los sujetos individuales. La manifestación espectral culmina así en una vivencia y una percepción en la que desaparecen del horizonte de visibilidad y enunciabilidad la contradicción entre los intereses egoístas y el involucramiento del propio yo en ellos. Los sujetos se autoperciben como libres, humanos, solidarios y proyectan en una otredad fantasmal (la “corrupción” del Estado, de los políticos, la “malicia de los pobres peligrosos” y otros tantos lugares comunes) las razones de una *sinrazón* que los acorrala. Las relaciones sociales objetivas trazan entonces una línea de demarcación entre lo Mismo reconocido y lo Otro (su condición de posibilidad que es denegada como tal) (Foucault, 1992b). Las condiciones de explotación se obturan como lugar de enunciabilidad y visibilidad y por ende como parte de la experiencia subjetiva. Se construye de ese modo a lo político como no- económico y a lo económico como no- político (Marx, 1974; Marx y Engels, 1985; Marx, 1968). No obstante, los procesos tecno- económicos son formas de ejercicio del gobierno político de los sujetos (Foucault, 2006, 2007)





El *mercado* y el *contrato social* se presentan como dos esferas separadas, en las cuales el individuo adviene a diversas y fantasmales formas de soberanía. En el *primero*, las relaciones de la denominada “sociedad civil” se presentan como el resultado de decisiones individuales y la desigualdad social como el efecto de diversas formas de esfuerzo, capacidad y preparación individual (la pobreza y la criminalidad emergen como voluntarias). El segundo se concibe como el resultado del acuerdo entre individuos soberanos, que renuncian a su libertad individual, a fin de obtener “el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene” (Rousseau, 1980, p. 23) de modo que el espacio del contrato conforma la ilusión de una forma más plena de libertad, la cual se realizaría en el Estado ficcionado como árbitro neutral en el cual se desplegaría la naturaleza social del hombre. Ambas esferas son presentadas por Foucault no como contradictorias sino como complementarias, no como fantasmas espectrales sino al contrario como lugar de construcción de verdades, más aún, el mercado es analizado como el lugar de “veridicción” de las estrategias políticas de gobierno (Foucault, 2007, p 43 y ss.).

Las relaciones que el capital supone son fundamentalmente relaciones políticas ya que sin ejercicio del poder sobre los sujetos y las poblaciones no es posible el fenómeno social de la explotación del hombre por el hombre. Es por ello que el capital es una relación social, relación de poder que fue incluyendo paulatinamente todos los aspectos de la vida de los trabajadores y de la masa excedentaria. Esta relación social articula, condensa lo económico y lo político en una espesa red que apropia la vida. Es sobre esta apropiación de la vida que avanzan las reflexiones de Foucault (1985b, 1986, 1987, 1991a, 1991b, 1992b, 1992c, 2000, 2004, 2005, 2007). Pero los espectros del orden capitalista muestran al tiempo que ocultan la estructura de explotación de la vida humana. De ese modo en los reclamos políticos o en las luchas por lo económico emerge –como en el síntoma– lo obturado por el fetiche: la

relación de dominación y explotación de la vida (Zizek 2003a y 2003b). El conflicto social es el síntoma de una realidad social asimétrica y sostenida en el gerenciamiento de la vida y con ella el de la muerte. La vida humana sólo puede ser doblegada, modulada, sometida, en tanto la muerte sea gerenciada como una amenaza latente o manifiesta (Foucault, 1986).

No es claro en este punto, ni en ningún texto de Foucault, el rechazo al concepto de “ideología” tal como es tratado por Marx en *La ideología alemana*, pero fundamentalmente su análisis de los espectros en “El fetichismo de la mercancía” o los análisis de Althusser, en “Marxismo y Humanismo”, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, o “Freud y Lacan”. No se comprende esa insistencia en los textos de Foucault en reducir la ideología a una mera “falsa conciencia”, su incomprensión de la materialidad corporal de la ideología, su papel en la interpelación a los sujetos, su espacio de constitución subjetiva, su lugar en las luchas; más aún, no se entiende porqué no ve el descubrimiento que en ella subyace: que el poder es también productivo, constituye sujetos. No es claro porqué no se valoran los efectos materiales que los espectros tienen en la construcción de los sujetos. Tampoco es comprensible porqué, refiriéndose al poder, en alguna clase sostuvo con tono crítico que en Marx el poder era una cosa, tal como presuntamente lo es la mercancía (1992c); esto no es entendible pues los análisis de Marx han tendido a desubstancializar la mercancía, a mostrar que el espectro consiste precisamente en no ver en ella la reificación de relaciones sociales. Como no se comprende tampoco la insistencia de Foucault en reducir la dialéctica a una monótona lectura de la subsunción (*aufhebung*), a la discutible idea de “reconciliación” hegeliana. ¿Debates de la época, batallas contra la vulgata marxista? No me es posible responder aquí a esta pregunta. Pero el tema debe ser abierto a la reflexión y a la disputa.





Los cuerpos y las luchas. La presencia-ausencia de la muerte.

Es en este punto donde los trabajos que llevan el nombre de Michel Foucault pueden aportar para pensar la problemática del conflicto social desde dos perspectivas sólo separables por razones analíticas: se trata de los cuerpos, los cuerpos vivientes de los sujetos, cuerpos sometidos pero también resistentes, creativos, potentes. Al mismo tiempo, se trata de las relaciones de poder desde las que se constituye a esos sujetos y frente a las que los cuerpos se rearticulan en resistencias (Foucault, 1980).

En esa perspectiva la muerte cobra un lugar central. La muerte como aquello que a partir de los comienzos de la modernidad fue denegado al tiempo que gerenciado como sutil amenaza. La razón moderna, emblema de la modernidad europea victoriosa, propone su muestra inaugural en el *ego cogito* cartesiano. Sin embargo ese yo que piensa y puede conocerlo todo a través del método de la ciencia universal se constituyó obscuramente sobre un fondo de violencia. Violencia que en los inicios del capitalismo se desplegó de forma manifiesta sobre los cuerpos, pero que a poco fue invisibilizada, al menos parcialmente.

Desde *Historia de la locura en la época clásica*, texto en el que la razón se separa de la sinrazón a partir de la denegación y gerenciamiento estatal de la muerte, hasta *Nacimiento de la biopolítica*, donde la libertad es presentada como una sutil forma de gobierno de los sujetos, pasando por la *Historia de la sexualidad*, donde el poder de hacer morir y dejar vivir se transforma en capacidad de hacer vivir y dejar morir. En todos esos textos, digo, el asedio político de los cuerpos es analizado de modo lúcido, sin apelar a “universales previos” (Foucault, 2007, p. 18).

La historia efectiva, rescatada en el uso de documentos, se despliega con trazos de una extraña belleza que fascina y rechaza al mismo tiempo –belleza que interpela al lector en su subjetividad más profunda.

Esta historia nos muestra la genealogía de las formas de sujeción de los sujetos, los modos de gobierno, las variadas y sutiles maneras en que los poderes, desde los inicios del capitalismo hasta el presente, se han ido metamorfoseando para responder a la irrefrenable potencia de los cuerpos en su creatividad incesante. Esta historia se ha leído como una entrada de la vida en la esfera de lo político, como un ordenamiento en el que por primera vez en la historia la ciencia se transformó en el instrumento fundamental de la apropiación política de la vida. Pero también puede leerse esta historia como una genealogía de la muerte. Como un relato en el que el lector se enfrenta a dos momentos en el gerenciamiento de la muerte: uno, en el que la muerte es una presencia manifiesta, una amenaza abierta; otro en el que el espantajo de la nada se torna a veces sutil, a menudo legítimo; se trata de una amenaza que se oculta tras la apariencia del cuidado médico-político de la vida y que mata o esteriliza en su nombre. De ese modo, el desarrollo del biopoder posibilitó, al menos en variados lugares del planeta y durante algunos tiempos modernos, la sensación mencionada por filósofos, médicos y psicoanalistas de que la muerte es algo que siempre se percibe como aconteciéndole “al otro”. Pero como los textos de Foucault no dejan nunca de remitir al presente de modo más o menos oblicuo, esa presencia de la muerte sugiere que en nuestro tiempo el gerenciamiento de la muerte ha sufrido otro viraje: hoy los dispositivos de poder ya no posibilitan elaborar la angustia que la muerte provoca, hoy la muerte no puede ser ficcionada como la muerte del otro. En el presente ella se torna una ecuación insoslayable, algo que está ahí frente a nosotros, ante nuestros ojos. Hoy la muerte ha vuelto a ser la amenaza que envuelve a nuestros





cuerpos, que los acorrala desde todos los espacios, no sólo desde la presencia concreta o ficticia de inseguridad constante y variada, sino sobre todo desde la amenaza de la muerte de todo deseo absorto en el infinito frívolo del consumo de mercancías.

La razón de Estado

La subordinación de la vida al poder es analizada por Foucault desde los inicios de la modernidad. La paulatina construcción del Estado moderno supuso el abandono de todo intento reflexivo de sustentar su poder en alguna instancia trascendente. Ni Dios, ni naturaleza, sólo la racionalidad, el cálculo que torna a los Estados europeos más potentes, más fuertes, más ricos. La razón de Estado que se despliega a partir del siglo XVI supone una triple función: hacer la guerra y declarar la paz, regular las relaciones económicas y controlar la seguridad interior. Se trata del Estado expresado en las diversas monarquías absolutas de Europa que construye un funcionariado de policía que articula técnicas de gobierno sobre la vida – vida que más tarde fue denominada “relaciones sociales”–, tanto sobre sus aspectos negativos (hambre, pestes) como sobre sus aspectos positivos (trabajo, ocio) con la finalidad de “aumentar la felicidad del pueblo” para potenciar su propia fuerza (Foucault, 1990). Fuerza que se manifiesta en el cruento sacrificio de los cuerpos, en las diversas formas del suplicio, en la quema de brujas y herejes, en el ahorcamiento de vagabundos. Se trató de una forma de violencia calculada que afectó fundamentalmente a los pobres, mendigos, desocupados (Foucault, 1992b). Si bien algunos casos resonantes de quemaduras de brujas, sostiene Foucault, pueden hacer pensar lo contrario, la mayor parte de quienes eran sacrificadas por brujería eran mujeres pobres, que habían perdido sus casas y su tierra y solían reunirse en los bosques o adoptar formas de vida ajenas a las habituales.

Pero no sólo en Europa el sacrificio impuesto por la Razón de Estado se desbrozaba a través del martirio del cuerpo. 1492 es la fecha que evoca el momento en que la cuestión colonial abre paso al capital sobre la sangre producto de la violencia directa, que no se agota en los campesinos europeos sino que se absorbe y derrama en los pueblos de América.

No obstante, ya en el siglo XVII se comienza a gestar una experiencia nueva. Se trata del nacimiento de los lugares de encierro, donde la violencia sobre el cuerpo se practica de otro modo. El Hospital general en Francia y las casas de trabajo en diversas ciudades de Europa inauguran las distintas modalidades de reclusión de los pobres, de los vagabundos, los que se convertían en “delincuentes voluntarios”. Esos lugares de encierro donde se mezclan mendigos, prostitutas, ladrones, “jóvenes de mala cabeza”, ancianos desvalidos, brujas, magos y alquimistas surgen a fin de mantener en un espacio seguro a los miles de vagabundos que pueblan las grandes ciudades europeas en el siglo XVII en medio del crecimiento de las manufacturas y la expropiación de tierras.

Estos espacios significan un triple acontecimiento: en primer lugar representan un acontecimiento institucional, es la primera vez que el Estado se hace cargo de los pobres, desplazando a la Iglesia. En segundo lugar manifiestan un acontecimiento discursivo, una nueva concepción de la pobreza: si en el medioevo en los harapos del pobre habitaba Cristo, ahora la pobreza es un destino divino que es necesario soportar; el pobre es un “maldito en la tierra” pero debe mostrar su aceptación de la voluntad divina trabajando y acatando su difícil condición. La caridad es ahora un obstáculo a la marcha de las cosas; en su lugar una adecuada medida de policía es obligar a los desocupados a trabajar (Foucault, 1986). En tercer lugar estos lugares de reclusión representan un acontecimiento moral: las costumbres, el





modo de vida son ahora asunto de policía. La moral puede ser administrada como la economía (Foucault, 1986). Los espacios de encierro de pobres nacen con dos finalidades básicas: una económica (lograr que baje el costo de la fuerza de trabajo en las manufacturas) y otra de seguridad ya que ellos representan una amenaza por su número creciente en las calles de las grandes ciudades. A estos lugares en los que el pobre entrega su libertad a cambio de un plato de comida son conducidos hombres y mujeres contra su voluntad, sea por una carta de sello real -una medida de policía- o simplemente porque han sido “cazados” en las calles mendigando (Foucault, 1986).

Estos lugares de encierro –matriz de las cárceles y manicomios modernos- fracasaron en su función económica; no obstante sufrieron un importante “relleno estratégico”. A través de la experiencia desarrollada en ellos el Estado de policía que se desarrollaba en Europa ya desde el siglo XVI aprendió que *encerrar* cuerpos y hacerlos trabajar y orar tenía una importante función de economía política: el encierro organizado, en el que se prescriben rutinas, podía generar hábitos, docilizar, disciplinar.

El espacio y las prácticas de distribución de los cuerpos en él, ya desde el siglo XVII, fueron constituyendo poco a poco las instituciones disciplinarias que darán lugar a reflexiones teóricas acerca del hombre, sus facultades, capacidades y desviaciones. No son los textos filosóficos o científicos sino las prácticas concretas de castigo, de reclusión de los cuerpos que pueblan de modo creciente las ciudades, las que impulsan a la reflexión. El saber, lo razonable brota así del dolor, del sacrificio. Parafraseando a Dussel (2000) el *ego cogito* en la episteme clásica brota del *ego sacrifico*.

En ese sentido, el umbral del Estado en su racionalidad a comienzos de la modernidad se constituye cuando la antigua pastoral cristiana cuyo signo era el sacrificio y la obediencia incondicional se

transforma en gubernamentalidad, esto es, en una práctica política meditada, en el desarrollo de artes de gobernar las conductas de los sujetos a través de diversas formas de intervención política (Foucault, 2006, p. 193). De aquella vieja pastoral la razón de Estado conservó, entre otros aspectos, la obligación del sacrificio y el deber, la obediencia sin límites impuestos a las “insurrecciones de conducta” o “contraconductas” (Foucault, 2006, p. 225).



El biopoder

No obstante el sacrificio fue paulatinamente denegado y obturado por el *ego cogito*. La razón y la ciencia aparecen como signos de la modernidad capitalista europea (incluyo en el término “europeo” a EE UU) a partir de que la muerte y la sinrazón han sido divorciadas de ellas y colocadas en lo Otro: los “pueblos primitivos”, los locos, los vagabundos, los delincuentes. Es en ese gesto fundacional que escinde razón y sinrazón donde el *ego sacrificio* es denegado y la muerte comienza a ser gestionada en dispositivos diversos. Esas oscuras prácticas gestan lo Mismo (lo reconocido, la razón) y lo Otro (lo denegado, la sinrazón). El naciente capitalismo traza una línea de demarcación a través de la gestión de la muerte a fin de evitar “las insurrecciones de conducta”.

No obstante, en la experiencia colectiva el proceso se construirá como si una racionalidad creciente hubiese comenzado a atravesar diversas zonas sociales. Pero no se trata de un potenciamiento de la capacidad de razonar, de un romper con las cadenas del oscuro pasado medieval. Se trata, por el contrario, de unas prácticas que inscriben “cierto tipo de racionalidad que permitirá ajustar la manera de gobernar a algo denominado Estado” (Foucault, 2007(19)). Estamos en presencia de un proceso en el que la gubernamentalidad que poco a



poco se instaure hace callar los poderes de la locura, el valor sagrado de los saberes secretos de magos, brujas, matronas, vagabundos, juglares y alquimistas. Se trata, en suma, de una obscura racionalidad que obtura la profunda potencia de los cuerpos. Que paulatinamente alisa sus manifestaciones en un ordenamiento social que posibilita detectar al disidente.

La *Historia de la locura en la época clásica* ha trazado unos frescos plenos de belleza aterradora en los que se pinta el gesto de constitución de la razón moderna a partir de su fractura, su escisión de la sinrazón sobre el trasfondo de la denegación y gerenciamiento de la muerte como forma de apropiación de la vida. Pero estos frescos no emergen de la especulación filosófica; son, como señala Foucault en *Arqueología del saber*, fruto de un método y una tarea que han operado una ruptura epistemológica en el saber moderno, ruptura que tienen tres padres fundadores: Marx, Nietzsche y Freud. Ruptura que sin cesar es a su vez olvidada. Marx mostró las ilusiones de la razón moderna al exponer del modo más crudo que ella no efectuaba la reconciliación planteada por Hegel. La subsunción (*aufhebung*) en Marx no significaba la unidad superadora y conciliadora de las contradicciones; por el contrario había mostrado al *ego sacrifico* en sus más cruentos debates y había analizado el papel de la ciencia y la tecnología en la gestión de vida y muerte de las poblaciones.

Es en este punto donde el lúcido análisis de Foucault nos muestra en qué medida la razón de Estado se trocó en una gubernamentalidad que a través de la anatomopolítica y la biopolítica estructuró de un nuevo modo la apropiación de la vida. El biopoder hace vivir en nombre de la razón y de la Ciencia. Fundamentalmente de una ciencia médica –matriz de las ciencias sociales– que en el higienismo se presenta como un programa político, económico, filosófico y ético destinado a construir la salud física y mental de la población. La "raza

argentina”, se sostuvo por estas pampas. Ciencia médica que en su devenir eugenesia, desde fines de siglo XIX en Inglaterra y EE UU, se transformará en una forma legítima y racional de esterilizar locos, delincuentes, sifilíticos, tuberculosos y todos aquellos que por alguna razón expresaran alguna forma de enfermedad física o moral. La eugenesia fue una política de Estado desplegada desde Inglaterra sobre toda Europa y desde EE UU hacia Cuba y, a través de esta relación, por medio de la constitución de Conferencias Panamericanas hacia toda América latina. El mejoramiento de la raza fue una verdadera política de Estado desplegada desde el último cuarto de siglo XIX en relación con la cuestión social, que incluía la cuestión colonial inglesa, la cuestión india norteamericana así como la doctrina Monroe que concibió la idea de “América para los americanos”. EE UU e Inglaterra lideraron la difusión de la idea de eliminación de las razas e individuos “inferiores” sostenidos en la Ciencia de la eugenesia. Concepto científico adoptado, entre otros, por médicos españoles que durante la guerra civil llevaron su afán por descubrir “degenerados” al estudio científico de prisioneros de guerra. Ellos fueron analizados y clasificados tomando en cuenta la relación existente entre taras mentales e ideologías de izquierdas –fundamentalmente marxistas–. Los estudios biotipológicos, biométricos y psicológicos se apoyaron en variedad de tests mentales y métodos tipológicos creados entre otros por Kretschmer (psiquiatra y neurólogo alemán, nominado en 1929 para el premio Nobel de medicina). Tras la guerra civil los mismos médicos inspiraron una sistemática política de secuestro de bebés a madres republicanas encarceladas a fin de que éstas no les transmitiesen sus “ideas degeneradas” (Miranda/ Vallejo, p. 109). Al mismo tiempo la eugenesia era adoptada por el nazismo. Es una peligrosa verdad a medias sostener que ella fue un patrimonio hitleriano. Esto supone ocultar que fue una política sistemática de los Estados modernos en su función de hacer vivir y dejar morir a los





cuerpos insurgentes, en nombre de la razón y de la Ciencia. Presentarla como “pseudociencia” es ocultar el lugar que ésta ha jugado y juega en el exterminio de la vida por el capital, que sólo puede, en su infinito afán, matar aquello de lo que vive. Efectivamente, las comunidades científicas de todos los países de Europa, América e incluso India desarrollaron métodos eugenésicos apoyados por los Estados (Miranda/Vallejo, pp. 117 y ss).

Libertad y biopoder

Este proceso puede leerse como parte de la construcción y reconstrucción de dispositivos de seguridad que no son sino el complemento de la libertad, o que no pueden funcionar sin ella. Los dispositivos de seguridad han sido centrales en el gobierno de los sujetos y las poblaciones, pero ellos sólo pueden funcionar a condición de que se instale la libertad en el moderno sentido del término: la posibilidad de desplazamientos de cosas y de personas (Foucault, 2006, p. 71).

En esta perspectiva el liberalismo no es sólo una teoría económica. Esta afirmación es bien conocida en la historia del pensamiento político y de la filosofía. No obstante, desde 1976, en nuestro medio académico parecía haber sido olvidada; el liberalismo era pensado como una mera teoría económica hasta que la “moda Foucault” lo construyó como un “descubrimiento” en los últimos años. No obstante, más allá de nuestras miras, el liberalismo se ha presentado a sí mismo siempre como una teoría política, que supone un modo de gobierno de los hombres y las cosas basado en la libertad. Para comprender esto es menester leer autores tan diversos como Adam Smith y Marx, Rousseau, Locke, Stuart Mill, Charles Dickens,

Sarmiento, Alberdi, Rawls e incluso Hegel (en particular sus escritos de juventud y su *Filosofía del Derecho*).

El liberalismo pretende gobernar ese complejo de relaciones entre hombres y cosas a partir del conocimiento de su “naturaleza” y ésta sólo puede desplegarse ahí donde reina la libertad, pues ella posibilita el despliegue de unas estrategias de poder que no limitan, no coaccionan, sino que incitan a que las características “naturales” de los hombres y las cosas se desplieguen. De este modo se aligera cualquier obstáculo al mercado, al tiempo que cada individuo al acomodarse a sus flujos, manifiesta su propia naturaleza, capacidades y límites. El liberalismo incita de este modo al primado del cálculo egoísta, a la astucia, a la capacidad de adaptación de los propios movimientos a los del mercado. Liberalismo, utilitarismo y pragmatismo son rostros diversos de un mismo proceso de gobierno (esto se comprende tan sólo leyendo los seis primeros capítulos de *Del contrato social* de Rousseau). El liberalismo plantea la paradoja de que sólo se es libre enajenando la propia libertad a un orden objetivo, para ello es menester adaptar los movimientos individuales al flujo de las cosas. De este modo se caerá “naturalmente” en la desdicha, la pobreza y el hambre o en la felicidad y la riqueza. Esta “naturaleza” hace que los mejor dotados, los más tenaces, capaces y trabajadores, así como los más favorecidos por la suerte sean quienes logren triunfar en la lucha por la vida; al tiempo que los menos capaces o afortunados caerán bajo la inevitable línea de pobreza (Rawls, 2003 y 2004). El individuo como sujeto aislado, libre y responsable de su suerte es el sustento tanto del liberalismo en su faz política como en su rostro económico encarnado en Hayeck y von Mises.

Las reflexiones de Foucault al respecto (2006 y 2007), no son ajenas a una mutación histórica, que se expresa entre otros ámbitos en un cambio de paradigma en el campo de las matemáticas financiera y





la contabilidad, ocurrido a mediados de la década de 1960: la transformación en el enfoque de los propósitos y objetivos de los estados financieros consistió en substituir o al menos en complementar el objetivo de "medición del beneficio" por el de "suministro de información útil al usuario". Tomaba auge entonces el *paradigma de utilidad* para el cual es fundamental no la regulación sino la información empírica. Esta sustitución de modelos disciplinares significaba en el campo de las ciencias económicas un reemplazo de "la búsqueda de una verdad única por una verdad orientada al usuario, que pretende y persigue proporcionar la mayor utilidad posible en la toma de decisiones" (Tua Pereda 1991). Este concepto, señalan especialistas en finanzas, pudo estar implícito en algunas formulaciones previas; sin embargo es sólo en la década de 1960 cuando los teóricos de la contabilidad comprendieron el significado operacional de la utilidad en los estados financieros, es decir, *su cualidad de ser útil a los que toman decisiones*. El supuesto básico orientador que encierra este paradigma es que existen unos objetivos específicos o necesidades de información dadas, que deben ser cubiertas por un sistema contable concreto; la elección de reglas contables (hipótesis específicas) depende del propósito o necesidad señalados. Se trata de conceptos eminentemente pragmáticos, para los que la más adecuada e incluso la única validación posible es la contrastación positiva en referencia a las características de la realidad existente. Realidad que no es concebida de un modo "economicista", sino que supone un profundo trabajo interdisciplinario (Tua Pereda, 1991), pues la cambiante "verdad" de las decisiones en los fenómenos del mercado sólo puede ser alcanzada conociendo la "naturaleza" de las cosas y hombres que en él interactúan y para ello la "libertad" posibilita la introducción de un dispositivo que no consiste en disciplinar, sino en posibilitar y observar para saber qué sucede y para programar lo que ha de suceder (Foucault, 2006, p. 61). El objetivo de

este dispositivo es la *población* en su complejidad. Los individuos, su vida, sus hábitos, sus modelos y rituales, serán los instrumentos y a la vez la condición de posibilidad para gobernar a las poblaciones.

Las fracciones en conflicto

En este punto el interrogante que surge, desde la perspectiva del conflicto social, apunta a descubrir cuáles son las fracciones que aquí se encuentran en pugna. La respuesta de Foucault no es aquí nunca definitiva. El concepto de “población” como objeto de gobierno puede parecer insuficiente y hasta encubridor de la naturaleza del conflicto. Pero no olvidemos que todo texto puede ser leído en diversas claves y distintas estrategias.

El concepto de “gobierno de las poblaciones” es complemento inseparable de la idea de que no hay un momento del “gran rechazo” (Foucault, 1987b, p. 116) ni una clase definitivamente formada. Las tácticas configuran y reconfiguran constantemente a esas alianzas móviles que denominamos “clases” y son las cambiantes relaciones estratégicas las que les dan la imagen de un cuerpo (Foucault, 1987b, Foucault, 1991b). Aquí el análisis de Foucault se constituye en crítica de la substancialización del conflicto social, en cuestionamiento a la transformación de las categorías teóricas, que son instrumentos que deben transformarse con las prácticas, en conceptos congelados que fetichizan las relaciones sociales.

El carácter relacional del poder hace que las resistencias no sean sino un conjunto de puntos presentes en toda la red, ellas son diversas y están distribuidas de manera irregular. “Y es sin duda la codificación estratégica de estos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder” (Foucault, 1987b, p. 117).





Pocas veces Foucault se refiere al conflicto y sus antagonistas en términos de clases, aun cuando sus análisis son instrumentos para comprender la formación de las mismas. Afán por desubstancializar conceptos, enfrentamientos políticos... El interrogante queda abierto a la discusión.

El debate abierto

Para finalizar, me gustaría plantear algunos interrogantes para la disputa.

Hay algunos conceptos centrales para comprender el conflicto social cuyo tratamiento en algunos textos de Foucault me resulta confuso o problemático. No es claro en ninguno de sus textos el rechazo al concepto de “ideología” tal como es tratado por Marx en *La ideología alemana*, pero fundamentalmente su análisis de los espectros en “El fetichismo de la mercancía” o en las reflexiones de Althusser, en “Marxismo y Humanismo”, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, o “Freud y Lacan”. No se comprende esa insistencia en los textos de Foucault en reducir la ideología a una mera “falsa conciencia”, su incomprensión de la materialidad corporal de la ideología, su papel en la interpelación a los sujetos, su espacio de constitución subjetiva, su lugar en las luchas; más aún, no se entiende por qué no ve el descubrimiento que en ella subyace: que el poder es también productivo, constituye sujetos. No es claro por qué no se valoran los efectos materiales que los espectros tienen en la construcción de los sujetos.

Tampoco es comprensible por qué refiriéndose al poder en alguna clase sostuvo con tono crítico que en Marx el poder era una cosa, tal como presuntamente lo es la mercancía (1992c); esto no es entendible pues los análisis de Marx han tendido a desubstancializar la mercancía,

a mostrar que el espectro consiste precisamente en no ver en ella la reificación de relaciones sociales.

No se comprende tampoco la insistencia de Foucault en reducir la dialéctica a una monótona lectura de la subsunción (*aufhebung*) a la discutible idea de “reconciliación” hegeliana. ¿Debates de la época, batallas contra la vulgata marxista? No me es posible responder aquí a esta pregunta. Pero el tema debe ser abierto a la reflexión y a la disputa.

Mientras esto escribo, escucho un insoportable sonido de cacerolas, me asomo a la puerta y veo frente a mí la mole de cemento, un edificio de clase media baja que apenas pudo salvarse del corralito...”¿habrá ganado Ríver?”, me pregunto esperanzada; en tanto el sonido evoca inevitablemente el del mundial de 1978, el sonido crece, los pibes del barrio se agregan con sus gritos a los bocinazos de los autos. “Igual que hace exactamente treinta años”, pienso... Enciendo el televisor...”cacerolazo en Buenos Aires en apoyo al campo”. La imagen evoca también otro triste junio en Argentina, allá por el '55. Por hoy sólo encuentro una lágrima para enfrentar a la desmesura del poder de la ideología, más tarde...más tarde habrá que empezar de nuevo.

Bibliografía

Althusser, L. (2004a). Marxismo y humanismo. En *La Revolución Teórica de Marx* (1965). México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2004b). Contradicción y sobredeterminación. Notas para una investigación. En *La Revolución Teórica de Marx* (1965). México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan* (1969-1970). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.





Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Foucault, M. 1980. Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder*. (1970). Madrid: La Piqueta.

_____ (1985a). *¿Qué es un autor?* (1969). Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.

_____ (1985b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975). México: Siglo XXI.

_____ (1986). *Historia de la locura en la época clásica* (1964). México: FCE.

_____ (1990). Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política. En *Tecnologías del yo y otros textos* (1981). Barcelona: Paidós.

_____ (1991a). *La arqueología del saber* (1969). México: Siglo XXI.

_____ (1991b). *Historia de la sexualidad.1- la voluntad de saber* (1976). México: siglo XXI.

_____ (1987). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963). México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1992a). *El orden del discurso* (1970). Buenos Aires: Tusquets Editores.

_____ (1992b). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires- Montevideo: Altamira Nordam comunidad.

_____ (1992c). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires- Montevideo: Altamira Nordam comunidad.

_____ (1999) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966). México: Siglo XXI.

_____ (2000). Los anormales. *Curso en el Collage de France* (1974-1975).

_____ (2004). *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977- 1978)*. Paris : Gallimard- Seuil.

_____ (2006). *Seguridad, territorio, población Curso en el Collège de France (1977- 1978)*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973- 1974)*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979.)* Buenos Aires: FCE.

Lander, E. (2000). *Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Marx, K. (1968). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. (1843). México: Editorial Grijalbo.

Marx, K. 1974. *La cuestión judía* (1844). Buenos Aires: Ediciones Contraseña.

Marx, K. y Engels, F. (1985). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* (1932 primera edición, escrito en 1845). Buenos Aires: Pueblos Unidos.

Marx, K. (1985). *El carácter fetichista de la mercancía*. En *El capital. Tomo I Vol.1. El proceso de producción del capital*. Libro primero, sección primera, capítulo I,4 (1867). México: Siglo XXI.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina*. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Rousseau, J. J. (1980) *Del contrato social o principios del derecho político* (1762). Madrid: Alianza.

Sartre, J. P. (1960). *El huracán sobre el azúcar*. Buenos Aires: Prensa Latina.





Zizek, S. (2003a). *Ideología. Un mapa de la cuestión* (1994).
Buenos Aires: FCE.

Zizek, S. (2003b). *El sublime objeto de la ideología* (1989).
Buenos Aires: Siglo XXI.