

CATEGORÍAS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA : GUBERNAMENTALIDAD Y SOBERANÍA

Edgardo Castro¹

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP

Resumen

El presente trabajo analiza las categorías utilizadas por M. Foucault para estudiar el funcionamiento del poder en las sociedades modernas: represión (“hipótesis Reich”), soberanía (“hipótesis Hobbes”), lucha, guerra, dominación (“hipótesis Nietzsche”) y “gubernamentalidad”. Esta última, que describe las sociedades de normalización y las sociedades de biopoder, desplaza metodológicamente a la “hipótesis Nietzsche” de “*Il faut défendre la société*”. En este punto el trabajo de Foucault se cruza con el de G. Agamben, especialmente, con los conceptos de “vida desnuda” y del “estado de excepción”. A partir de los escritos de Agamben, el presente trabajo avanza hacia esa zona que quedó singularmente en la sombra en la obra de Foucault, la relación entre “soberanía” y “vida”.

Abstract

This article studies the categories used by M. Foucault in his analyses of power in modern societies: repression (“Reich hypothesis”), sovereignty (“Hobbes hypothesis”), fight, war, dominance (“Nietzsche hypothesis”) and “governmentality”. Foucault’s latest category describes normalized societies and bio-politics. This category substitutes methodologically the “Nietzsche hypothesis” of “*Il faut défendre la société*”. At this point, Foucault’s work is linked with that of G. Agamben, specially to the concepts of “naked life” (“nuda vita”) and that of “state of exception”. From the point of view of Agamben works, this article approaches an area in shadows in Foucault writings: that of “sovereignty” and “life” relationship.

¹ Doctor en Filosofía (Universidad de Friburgo, Suiza), profesor de Filosofía contemporánea, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata. He discutido este artículo con las Profs. Paula Fleisner y María Giannoni. Agradezco sus preguntas y sugerencias.

“Yo creo que [el racismo] es mucho más profundo que una vieja tradición, mucho más profundo que una nueva ideología, es otra cosa. La especificidad del racismo moderno, lo que constituye su especificidad, no está ligado a las mentalidades, a las ideologías, a las mentiras del poder. Está ligado a la técnica del poder, a la tecnología del poder.”²

Por varias razones se puede inscribir el trabajo de Foucault en las tendencias generales de la filosofía política contemporánea. Una de ellas es el desplazamiento o el abandono de los conceptos jurídico-institucionales para pensar el poder, particularmente, de la categoría de soberanía. La complejidad y el pluralismo de los procesos sociales, el debilitamiento de los estados nacionales o la necesidad de analizar los totalitarismos del siglo XX han sido, en gran medida, los motivos de este desplazamiento de las categorías jurídicas. Para Foucault, en efecto, hay que “abandonar el concepto de soberanía”, “deshacerse del modelo del Leviatán”.³ En este sentido, sería interesantísimo confrontar la oposición poder/derecho en la obra de Foucault con la distinción weberiana entre *Macht* y *Herrschaft*, con la concepción funcionalista del poder de Niklas Luhmann o con los análisis de Hannah Arendt en *The Human Condition*. A pesar de este interés, nuestro camino será otro, no exactamente inverso, sino perpendicular al anterior: vincular la analítica foucaultiana del poder con la discusión contemporánea acerca del concepto de soberanía. No se trata, por ello, de exponer la filosofía política de Foucault, sino de avanzar hacia ese punto que ha quedado “singularmente en la sombra en la investigación de Foucault”, el punto en que se articulan la política y la vida, el poder y el sujeto.⁴ En este punto, como veremos, nos encontraremos con la necesidad de reconsiderar la categoría de soberanía a la luz de lo que Foucault denomina, la *gubernamentalidad*, es decir, la racionalidad política del estado moderno. Para ello, recurriremos a un autor que, precisamente, ha hecho del concepto de soberanía, de poder soberano, el eje de su filosofía política: G. Agamben. Esperamos, de este modo, esclarecer el alcance de la cita inicial.

² Foucault, Michel (1997), “Il faut défendre la société”, Paris, Gallimard-Seuil, p. 230. Todas las traducciones son nuestras.

³ Cf. Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 30.

⁴ Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, p. 8.

1) Falsas paternidades

Para expresarnos de algún modo, el análisis foucaulteano del poder no es ni una ontología, ni una ética (al menos en el sentido corriente), ni una filosofía jurídica. Más que responder a la pregunta qué es el poder, si es bueno o malo, legítimo o ilegítimo; su trabajo se enfoca en la cuestión: ¿cómo funciona? o, más precisamente, ¿cómo ha funcionado?⁵ Foucault, en efecto, describe las modalidades específicas de ejercicio del poder a partir de determinadas prácticas históricas: las prisiones, los hospitales, la pastoral de la confesión, la psiquiatría, etc. Por esta razón, su trabajo tiene ese aspecto a la vez “fragmentario, repetitivo y discontinuo”.⁶ Ni al comienzo ni al final de sus investigaciones encontraremos una teoría general acerca del poder. Ninguna sistematización del conjunto. A pesar de ello, Foucault no puede descartar sin más la pregunta sobre la naturaleza del poder. Para escribir la historia del poder, mejor, las historias del poder (donde el plural resulta de rigor), es inevitable establecer de algún modo qué se quiere describir. A esta exigencia responden, en efecto, las diferentes hipótesis que Foucault toma en consideración: la “hipótesis Reich” (represión), la “hipótesis Hobbes” (soberanía), la “hipótesis Nietzsche” (guerra).

La volonté de savoir, a propósito de la constitución de la sexualidad moderna, es una crítica histórica de la “hipótesis Reich”, del poder concebido como represión. Foucault comienza planteando una serie de dudas: ¿la represión del sexo es una evidencia histórica?; la mecánica del poder, tal como ha funcionado en nuestra sociedad, ¿es del orden de la represión?; el discurso crítico acerca de la represión, ¿es un discurso liberador?⁷ Foucault muestra cómo la noción de represión es incapaz de dar cuenta del funcionamiento histórico del poder y, por otro lado, cómo la misma idea de represión, más que oponerse al poder, es una pieza esencial de sus mecanismos. En realidad, el poder ha constituido esa realidad que dice reprimir y lo ha hecho, en gran medida, prometiéndole la liberación.

En un sentido nietzscheano, *La volonté de savoir* es una genealogía, un desenmascaramiento, de la noción de represión: descripción de cómo ha funcionado, denuncia de sus tácticas y estrategias. Sin embargo, en *La volonté de savoir* nunca se menciona a Nietzsche. En “*Il faut défendre la société*”, la situación es completamente diferente. Foucault opone, en efecto, la “hipótesis Nietzsche” a la “hipótesis represiva” y a

⁵ Cf. Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, vol. III, p. 540.

⁶ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 6.

⁷ Cf. Foucault, Michel (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, p. 18.

la “hipótesis Hobbes”. En realidad, este curso de los años 1975-1976 se centra sobre todo en la oposición entre la “hipótesis Nietzsche” y “la hipótesis Hobbes” o, en términos conceptuales, entre *guerra y soberanía*.

Ahora bien, si también hay que abandonar la categoría de soberanía y si hay que reemplazarla por las nociones de guerra y de lucha; entonces, es necesario releer a Hobbes a fin de descartar, como dice Foucault, las “falsas paternidades”.⁸ La razón no es difícil de comprender. Si, para Hobbes, es de la guerra que surge la soberanía, en este caso, deberíamos ubicarlo entre los padres de la concepción del poder en términos de guerra y lucha. En lugar de enfrentarlo con Nietzsche, entonces, ubicarlo en la misma línea y, consecuentemente, también dejar de oponer guerra y soberanía.

Pero, para Foucault, esto no es así. Se trata sólo de una falsa paternidad. En Hobbes, a pesar de la descripción del estado de naturaleza en términos de guerra de todos contra todos, finalmente no hay ningún enfrentamiento efectivo, ninguna batalla. En la “hipótesis Hobbes” la guerra es sólo una hipótesis; en ella, no corre sangre. Todo se juega en el campo de las representaciones (cada contrincante se representa su fuerza, se representa la representación que su enemigo se representa de su fuerza), de las amenazas (cada uno manifiesta que quiere la guerra, que no renuncia a la guerra) y de las tácticas de intimidación (todos muestran su fuerza); pero no llegan a la batalla, sino al estado.⁹ Como señala Foucault, la razón por la cual no se llega a la guerra efectiva se encuentra, en definitiva, en que las diferencias entre los contrincantes no son suficientes como para llegar a un verdadero enfrentamiento. El estado de guerra no es, por ello, un estado de enfrentamientos salvajes, sino “una especie de diplomacia infinita de rivalidades que son *naturalmente* igualitarias”.¹⁰ La soberanía no surge, entonces, de la guerra, sino de la voluntad de evitarla y el objetivo estratégico de la filosofía de Hobbes habría sido, precisamente, eliminar la guerra de la génesis de la soberanía, suprimir la guerra como realidad histórica.¹¹ Ello aparece con toda claridad en el análisis de la segunda especie de soberanía, esto es, de la soberanía de adquisición, cuando una república se constituye luego de una batalla de conquista, luego de que, por la fuerza, algunos dominan a otros. Aún en este caso, la soberanía no surge de la batalla misma o de la victoria, sino de la renuncia, por parte de quienes han sido vencidos, a retomar la batalla y, consecuentemente, de la aceptación de obedecer a los vencedores. “Puesto que, cuando los vencidos han preferido la vida y la obediencia, ellos han hecho de sus

⁸ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 51.

⁹ Cf. Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 78-80.

¹⁰ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 80 (las cursivas son nuestras).

¹¹ Cf. Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 83.

vencedores sus representantes, ellos han restaurado un soberano en lugar del que la guerra había abatido.”¹²

Como en *La volonté de savoir* a propósito de la idea de represión, también aquí Foucault se ocupa de desenmascarar la filosofía política hobbesiana. Suprimir la guerra y la lucha es eliminar el discurso histórico de la “guerra de razas”. El curso *Il faut défendre la société* es la genealogía de este discurso, desde la obra de Henri de Boulainvillers hasta la aparición del biopoder. En la eliminación de las “falsas paternidades”, se trata, en última instancia, de distinguir claramente dos concepciones, dos usos de la historia. En este sentido, «*Il faut défendre la société*» va más allá de *La volonté de savoir*. Ya no sólo se muestra lo que podríamos denominar la inadecuación metodológica de la categoría de soberanía para describir la historia del poder, sino que se abordan las concepciones de la historia que están en juego o, deberíamos decir, en guerra.

Foucault delinea la oposición entre estos dos usos de la historia en estos términos. Por un lado, la historia de la soberanía, donde el poder soberano es sujeto y objeto (historia del poder soberano sobre el poder soberano), a la que denomina la historia romana o, también, la historia jupiteriana. En ella, historia y poder se vinculan a través de tres funciones: la función genealógica (narración de la antigüedad de los reinos y las dinastías), la función rememorativa (la crónica de los gestos y de las decisiones de los soberanos y de los reyes), la función ejemplificadora (exposición de aquellos acontecimientos donde es posible percibir la ley como viva). Esta forma de historia sería, en última instancia, un ritual del poder, de un poder que busca fascinar a los súbditos y vincularlos con el soberano. A esta historia, a partir de finales del medioevo, se le va a oponer otra forma de historia. Ésta no busca vincular los súbditos al soberano ni mostrar la gloria resplandeciente del poder; tampoco supone que la historia de los fuertes incluya en sí misma la historia de los débiles. Por el contrario, quiere mostrar el lado oscuro del poder, sus sombras. No es la historia del poder-soberanía, sino del poder-dominación. Es la historia de la “guerra de razas”. Un discurso que no pertenece por derecho propio a ningún grupo. Donde el concepto de “raza” no tiene necesariamente un sentido biológico (éste ha sido adquirido sólo posteriormente con el desarrollo del biopoder). En los orígenes de esta historia, el concepto de raza expresaba, más bien, un determinado corte transversal e histórico de la sociedad entre dos grupos que se distinguen porque no tienen las mismas costumbres, la misma religión, la misma lengua o el mismo origen geográfico. Finalmente, se trata de un discurso que ha sufrido múltiples transformaciones,

¹² Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 82.

el discurso revolucionario ha sido una de ellas, también lo ha sido el racismo moderno. Este discurso es el que habría invertido Clausewitz cuando afirmó que la guerra es la continuación de la política por otros medios. Por un lado, entonces, la historia de la soberanía y, por otro, la historia de la dominación.

Foucault califica como “historicismo político” al discurso histórico de la guerra de razas. “El discurso filosófico-jurídico de Hobbes ha sido una manera de bloquear este historicismo político que era pues el discurso y el saber efectivamente activos en las luchas políticas del siglo XVII.”¹³ Más adelante en el curso “*Il faut défendre la société*”, Foucault retoma la cuestión del historicismo. En última instancia, este historicismo no sería otra cosa que la afirmación de la pertenencia mutua entre historia y guerra. “El saber histórico, por más lejos que vaya, nunca encuentra ni la naturaleza, ni el derecho, ni el orden, ni la paz. Por más lejos que vaya, el saber histórico sólo encuentra lo indefinido de la guerra, es decir, las fuerzas, con sus relaciones y sus enfrentamientos, y los acontecimientos en los que se deciden, de manera siempre provisoria, las relaciones de fuerza. La historia sólo encuentra la guerra; pero ella nunca puede despuntarla completamente. La historia nunca puede eludir la guerra, ni encontrar sus leyes fundamentales, ni imponerle los límites; simplemente, porque la misma guerra sostiene este saber, pasa por este saber, lo atraviesa y lo determina. Este saber es siempre un arma en la guerra o un dispositivo táctico dentro de esta guerra.”¹⁴ En este sentido, se puede decir que el discurso histórico de la guerra de razas no sólo es una contra-historia (respecto de la historia jupiteriana) también es una contra-naturaleza. Finalmente, es aquí donde hay que situar la oposición entre el análisis del poder en términos de soberanía y el análisis del poder en términos de dominación. La teoría de la soberanía supone un sujeto dotado, por naturaleza, de derechos y de capacidades. A partir de este sujetonaturaleza, ella explica cómo se genera el sujeto político. Un análisis en términos de dominación, en cambio, no considera al individuo como algo dado, sino que se interroga acerca de cómo las relaciones efectivas de poder lo han constituido. Dos concepciones de la historia enfrentadas y, también, dos concepciones del sujeto. Volvemos, por este camino, al mismo lugar al que nos había conducido el análisis del concepto de represión en *La volonté de savoir*. Como la idea de represión, también el concepto de soberanía supone un sujeto ya dado. Soberanía y represión se oponen, entonces, al concepto de guerra, como se contraponen una concepción naturalista y una concepción historicista del sujeto.

¹³ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 96.

¹⁴ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 154.

2) Sociedades de normalización

En la obra de Foucault, el abandono-desplazamiento de las categorías filosófico-jurídicas no se manifiesta sólo en la oposición soberanía/guerra, sino también a través de la oposición entre *ley* y *norma*. Foucault establece entre ellas algunas diferencias fundamentales. 1) La norma refiere los actos y las conductas de los individuos y de las poblaciones a un dominio que es, a la vez, un campo de comparación, de diferenciación y de regla a seguir (la *media* de las conductas y de los comportamientos). La ley, en cambio, los refiere a un *corpus* de códigos y textos jurídicos. 2) La norma diferencia los individuos en términos cuantitativos y jerarquiza sus capacidades en términos de valor. La ley, por su parte, califica los actos individuales como permitidos o prohibidos. 3) A partir de la valoración de las conductas, de la conformidad que impone alcanzar, la norma busca homogeneizar los individuos. La ley, a partir de la distinción entre permitido y prohibido, persigue en cambio la diferenciación bajo la forma de la condena. 4) La norma, finalmente, traza la frontera de lo que es exterior (la diferencia respecto de todas las diferencias), la anormalidad. La ley, en cambio, no tiene exterior, las conductas son simplemente aceptables o condenables, pero siempre dentro de la ley.¹⁵ También a propósito de la norma, la relación entre poder y naturaleza (en realidad, del poder que produce una naturaleza) resulta relevante: "La norma no se define como una ley natural, sino por el rol de exigencia y de coerción que ella es capaz de ejercer en relación con los dominios en los que se aplica. La norma es portadora, en consecuencia, de una pretensión de poder. La norma no es simplemente ni incluso un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual determinado ejercicio del poder se encuentra fundado y legitimado. Concepto polémico, decía Canguilhem. Quizá se podría decir político."¹⁶

En la perspectiva de nuestro autor, las sociedades modernas no son fundamentalmente sociedades de represión o sociedades estatizadas (fundadas en el principio de soberanía), tampoco sólo sociedades disciplinarias (como lo sugeriría una lectura aislada de *Surveiller et punir*), sino, principalmente, sociedades de normalización. "La sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación."¹⁷ Para Foucault, en efecto, la característica fundamental de la racionalidad política moderna no es ni la constitución del estado ni la aparición del individualismo burgués, y tampoco el esfuerzo

¹⁵ Cf. Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, p. 185.

¹⁶ Foucault, Michel (1999), *Les anormaux*, Paris, Gallimard-Seuil, p. 46.

¹⁷ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 225.

constante para integrar los individuos a la totalidad política. “La característica mayor de nuestra racionalidad política radica, a mi juicio, en este hecho: esta integración de los individuos en una comunidad o una totalidad es el resultado de una correlación permanente entre una individualización cada vez mayor y la consolidación de esta totalidad.”¹⁸

En efecto, según el análisis histórico de nuestro autor, desde la época clásica (siglos XVII y XVIII) asistimos en occidente a una profunda transformación de los mecanismos de poder. Por un lado, se han formado las *disciplinas* (una *anatomo-política del cuerpo humano*), que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina; por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una *biopolítica de la población*, del *cuerpo-especie*, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida).¹⁹ Por la importancia de esta tesis en la obra de Foucault, nos permitimos una serie de citas. “Sabemos cuántas veces ha sido planteada la cuestión del papel que ha podido desempeñar, durante toda la formación del primer capitalismo, una moral ascética; pero lo que ocurrió en el siglo XVIII en algunos países de occidente, y está vinculado con el desarrollo del capitalismo, es un fenómeno de otro tipo y quizás de mayor amplitud que esta nueva moral que parecía descalificar el cuerpo; esto no fue ni más ni menos que el ingreso de la vida en la historia [...]”²⁰ Por primera vez, el hecho de vivir no constituye una base que emerge de tanto en tanto, en la muerte y la fatalidad; ingresa en el campo de control del saber y de las intervenciones del poder: “[...] lo que se podría llamar el «umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra en juego en sus propias estrategias políticas. El hombre, durante milenios, ha permanecido lo que era para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su ser viviente.”²¹ “Decir que el poder, en el siglo XIX, ha tomado posesión de la vida, decir al menos que el poder, en el siglo XIX, se ha hecho cargo de la vida es decir que ha llegado a cubrir toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, por el doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y de las tecnologías de regulación, por otra.”²² Las sociedades modernas se caracterizan, entonces, por haber hecho de la normalización la forma de una política que tiene por

¹⁸ Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, vol. IV, p. 827.

¹⁹ Cf. Foucault, Michel (1976), *op. cit.*, p. 183.

²⁰ Foucault, Michel (1976), *op. cit.*, p. 186

²¹ Foucault, Michel (1976), *op. cit.*, p. 188.

²² Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 225.

objeto la vida biológica, el cuerpo de los individuos y el cuerpo de la población. El poder moderno es un biopoder y la política moderna, una biopolítica.

3) Normalización y gubernamentalidad

“*Il faut défendre la société*”, como dijimos, es una historia del discurso histórico de la “guerra de razas”. Un discurso, como también señalamos, que ha sufrido muchas transformaciones, una de ellas ha sido el racismo moderno. “La raza, el racismo, es la condición de posibilidad de matar en una sociedad de normalización. Donde hay una sociedad de normalización, donde hay un poder que es, al menos en toda su superficie y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, entonces, el racismo es indispensable como condición para matar a otro, como condición para matar a los otros.”²³ Como vemos, no es el discurso de la guerra de razas el que explica la aparición del biopoder, sino, más bien, lo contrario: la existencia de un biopoder que venía formándose e instalándose desde finales de la época clásica y consolidándose en el siglo XIX es la que ha hecho posible la transformación biologicista y estatal del discurso de la guerra de razas, esto es, el racismo moderno. En la época del biopoder, el racismo es la otra cara de la biopolítica, es decir, la *tanatopolítica*.²⁴

Foucault ha dedicado una parte considerable de sus cursos en el Collège de France al análisis histórico de la formación del biopoder. En esta perspectiva, ha analizado literatura del *arte de gobernar*, la *razón de estado*, la *ciencia de la policía* y el *liberalismo*. La época del biopoder, el ingreso de la vida biológica en la historia, el “umbral de la modernidad biológica” coincide, como veremos, con la formación, a partir de la “razón de estado” y del liberalismo, de la economía política. En el centro de estas investigaciones, encontraremos una categoría, un instrumento teórico para analizar el poder, que será necesario agregar a las que ya hemos visto (represión, soberanía, guerra), la categoría de *gubernamentalidad*.

Para ubicarnos, son necesarias algunas precisiones. Es posible ordenar en tres grupos esta serie de cursos, la mayoría de los cuales todavía no ha sido publicada. El primero está constituido por aquellos cuyo material ha sido utilizado para la redacción de *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*: éstos son *La volonté de savoir* (1970-1971), *Théories et institutions pénales* (1971-1972), *La société punitive* (1972-1973), *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974), *Les anormaux* (1974-1975, publicado en 1999). El eje de

²³ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 228.

²⁴ Cf. Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, vol. IV, p. 826.

trabajo de este grupo de cursos ha sido, fundamentalmente, la historia moderna de las disciplinas, pero, ya en ellos, Foucault se encamina de la disciplina a la biopolítica. El segundo grupo de cursos está formado por: “*Il faut défendre la société*” (1975-1976, publicado en 1997), *Sécurité, territoire et population* (1977-1978), *Naissance de la biopolitique* (1978-1979),* *Du gouvernement des vivants* (1979-1980). El eje temático de estos cursos está constituido, de manera general, por la biopolítica en su doble sentido, poder de vida y poder de muerte. En el tercer grupo de cursos encontramos: *Subjectivité et vérité* (1980-1981), *L’herméneutique du sujet* (1981-1982, publicado en 2001), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), *Le gouvernement de soi et des autres : Le courage de la vérité* (1983-1984). Parte de este material ha sido utilizado para la redacción de los volúmenes II y III de *L’histoire de la sexualité*. Este grupo de cursos se ocupa de la noción de gobierno de sí mismo y de los otros, durante la antigüedad clásica, helenística y romana hasta las primeras formas del poder pastoral con el advenimiento del cristianismo, especialmente del monarquismo cenobítico. La noción de gobierno se entrecruza aquí con la historia de la ética, en el sentido foucalteano del término, es decir, con las formas de subjetivación. La noción de gubernamentalidad aparece a partir de los cursos del segundo grupo.

En estos cursos, en consonancia con los ejes de la noción de gobierno que mencionamos (gobierno de sí y gobierno de los otros), nos encontramos con dos ideas de *gubernamentalidad*. En primer lugar, un dominio de análisis delimitado por: 1) El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma de poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor, la economía política, y, por instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. 2) La tendencia, la línea de fuerza que en Occidente condujo hacia la preeminencia de este tipo de poder que es el gobierno sobre todos los otros, y que, por otra parte, permitió el desarrollo de toda una serie de saberes. 3) El proceso o, mejor, el resultado del proceso por el cual el estado de justicia de la Edad Media se convirtió, durante los siglos XV y XVI, en el estado administrativo y finalmente en el estado *gubernamentalizado*.²⁵ Se trata, en este caso, de lo que se podría llamar la “gubernamentalidad política”. En segundo lugar, Foucault también llama gubernamentalidad “al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí.”²⁶ Aunque el estudio de la gubernamentalidad no puede dejar

* Nota: Con posterioridad a la entrega de este artículo fueron publicados dos cursos más.

²⁵ Cf. Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 655.

²⁶ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. IV, p. 785.

de lado la relación del sujeto consigo mismo;²⁷ a pesar de ello, nos limitaremos por el momento a la gubernamentalidad política. Corriendo el riesgo de excedernos un poco, es necesario que presentemos la temática general del análisis de la gubernamentalidad política y que nos detengamos en algunas cuestiones puntuales.

En el curso *Sécurité, territoire et population*, Foucault traza las líneas de desarrollo del estado moderno desde la perspectiva del biopoder, describe la formación del estado *gubernamentalizado*. Para ello, se sirve de una literatura que no es ni la de la ciencia política clásica ni la del género “consejos al príncipe”, sino la del género “artes de gobernar”. Esta literatura, en efecto, no se pregunta principalmente qué es el estado, sino: ¿cómo gobernar a los hombres? Entre los autores estudiados por Foucault encontramos, por ejemplo, G. de La Perrière (*Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques*, 1555) y de François de la Mothe Le Vayer (*L'oeconomie du Prince*, 1653). La problemática general de estos autores consiste en establecer cómo puede introducirse la economía en la política. “Gobernar un Estado será, entonces, poner en funcionamiento la economía, una economía a nivel del Estado entero, es decir, tener respecto de los habitantes, de las riquezas, de la conducta de todos y de cada uno, una forma de vigilancia, de control no menos atento que aquél del padre de familia sobre la casa y sus bienes. [...] En el siglo XVI el término ‘economía’ designaba una forma de gobierno; en el siglo XVIII, designa un nivel de realidad, un campo de intervención...”²⁸ “Para decir las cosas muy esquemáticamente, el arte de gobernar encuentra, hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, una primera forma de cristalización. Ésta se organiza en torno al tema de una razón de Estado, entendida no en el sentido peyorativo y negativo que se le da hoy (destruir los principios del derecho, de la equidad o de la humanidad en el solo interés del Estado), sino en un sentido positivo y pleno. El Estado se gobierna según las leyes racionales que le son propias, que no se deducen de las solas leyes naturales o divinas, ni de los solos preceptos de la sabiduría y de la prudencia; el Estado, como la naturaleza, tiene su propia racionalidad, aunque sea de un tipo diferente. Inversamente, el arte de gobernar, en lugar de ir a buscar sus fundamentos en reglas trascendentes, en un modelo cosmológico o en un ideal filosófico y moral, deberá encontrar los principios de su racionalidad en lo que constituye la realidad específica del Estado.”²⁹ El mercantilismo ha sido la primera forma de racionalización del ejercicio del poder como práctica de gubernamentalidad, la primera

²⁷ Cf. Foucault, Michel (2001), *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, p. 241.

²⁸ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 642.

²⁹ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 648.

forma de un saber constituido para ser utilizado como táctica de gobierno. El desarrollo de esta primera forma ha sido bloqueado, fundamentalmente, a causa de la preocupación por conjugar este arte de gobernar con la teoría de la soberanía y con la teoría del contrato. Sin embargo, en el siglo XVII ciertas circunstancias determinaron la reactivación del género “artes de gobernar”: la expansión demográfica, la abundancia monetaria, el aumento de la producción agrícola o, para ser más precisos, el recentramiento de la economía no sobre la familia, sino sobre la población.³⁰ Esto conllevó una serie de consecuencias: la desaparición del modelo familiar como modelo del gobierno (la familia se convertirá ahora en instrumento del gobierno de las poblaciones), el surgimiento de la población como el objetivo último del gobierno (mejora de la situación de la población, aumento de las riquezas, de la duración de la vida, mejora de la salud), la aparición de un saber propio del gobierno que, en sentido lato, se llamará “economía política”. “Sintéticamente, el paso de un arte de gobernar a una ciencia política, el paso de un régimen dominado por las estructuras de la soberanía a un régimen dominado por las técnicas se lleva a cabo, en el siglo XVIII, en torno a la población y, en consecuencia, en torno al nacimiento de la economía política.”³¹

Dos observaciones más sobre la historia del estado gubernamentalizado. Asistimos, según nuestro autor, a una sobrevalorización del estado bajo el lirismo de un monstruo frío que nos enfrenta o bajo la forma, paradójica y aparentemente reductiva, de una limitación del estado a ciertas funciones consideradas esenciales (el desarrollo de la producción, por ejemplo). Pero no es el estado ni la estatización de la sociedad lo que tiene importancia para nuestra actualidad, para la modernidad, sino la *gubernamentalización* del estado. En segundo lugar, Foucault se mueve con una tipología de los estados que se puede resumir de este modo: el *estado de justicia* (nacido en una territorialidad de tipo feudal), el *estado administrativo* de los siglos XV y XVI (que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplinas con una territorialidad de fronteras y no feudal), el *estado gubernamental* (que tiene por objetivo la población y no el territorio, que utiliza un saber económico, que controla la sociedad por dispositivos de seguridad).³²

En el ámbito de la razón de estado, la doctrina de la policía “define la naturaleza de los objetos de la actividad racional del estado, define la naturaleza de los objetivos que él persigue, la forma general de los instrumentos que emplea”.³³ Respecto de la noción

³⁰ Cf. Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 650.

³¹ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 653.

³² Cf. Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 656-657.

³³ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. IV, p. 150.

de policía, los autores de la época (s. XVI y XVII) no entendían una institución o un mecanismo en el seno del estado, sino “una técnica de gobierno propia del Estado”.³⁴ Según L. Turquet de Mayerne (*La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*, Paris, 1611) cuatro magistrados secundan al rey, uno debe ocuparse de la justicia, otro del ejército, otro de los impuestos y las finanzas, y otro de la policía. Este último debe inculcar la modestia, la caridad, la fidelidad, la asiduidad, la cooperación amical y la honestidad. Se trata, como vemos, de la tradicional consideración del gobierno desde el punto de vista de la virtud. Pero, más adelante, Turquet introduce otro punto de vista. Sugiere la creación en cada provincia de consejos encargados de mantener el orden público (dos encargados de las personas y dos de los bienes). El primer consejo encargado de las personas se ocuparía de la educación, de las costumbres, de las profesiones; el segundo, de los pobres, las viudas, los desempleados y, también, de la salud pública, de los accidentes, de las inundaciones, etc. Uno de los consejos de los bienes debería dedicarse a las mercaderías y los productos manufacturados; el otro, al territorio y al espacio (propiedades, herencias, rutas, ríos, edificios públicos). Como vemos, la “policía” engloba todo: las relaciones entre los hombres y sus relaciones con las cosas, la coexistencia de los hombres en un territorio, las relaciones de propiedad, lo que producen, lo que comercian. El verdadero objeto de la policía es, en definitiva, el mismo hombre. Así entendida, la “policía” persigue dos objetivos fundamentales: la ornamentación, la forma y el esplendor de la ciudad; el desarrollo de las relaciones de trabajo y de comercio entre los hombres, la ayuda y la existencia mutua.³⁵ N. de Lamare (*Traité de police*, Paris, 1705) explicita once dominios como competencia de la policía: la religión, la moralidad, la salud, el aprovisionamiento, las rutas, los puentes y los caminos, la seguridad pública, las artes liberales, el comercio, las fábricas, los domésticos y personas con dificultades, y los pobres. “Entonces, la ‘policía’ designa el nuevo dominio en el que el poder político y administrativo del estado centralizado puede intervenir.”³⁶ Ahora bien, la policía, por ejemplo, se encarga de la religión, no desde el punto de vista de la verdad dogmática, sino de la calidad moral de la vida. Ocupándose de la salud y del aprovisionamiento, se encarga de lo que preserva la vida: del comercio, las fábricas, los pobres, de las comodidades de la vida. En definitiva, y Foucault insiste en esto, el objeto de la “policía” es la vida.

³⁴ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. IV, p. 153.

³⁵ Cf. Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. IV, pp. 154-156.

³⁶ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. IV, p. 157.

En la tradición alemana, Foucault se interesa sobre todo a P. C. W. Hohental (*Liber de politia*, Leipzig, 1776), a J. P. Willebrandt (*Abrégé de la police, accompagné de reflexions sur l'accroissement des villes*, Hamburg, 1765), a J. H. G. von Justi (*Grundsätze der Policey-Wissenschaft*, Göttingen, 1756), y, especialmente, a la tradición de la universidad de Göttingen donde se estudiaba y enseñaba el arte del gobierno de la vida de los individuos bajo el sugestivo nombre de *Polizeiwissenschaft* (ciencia de la policía). Von Justi establece como finalidad de la policía: desarrollar aquellos elementos constitutivos de la vida de los individuos en modo tal que contribuyan a aumentar la potencia del estado. Por otro lado, distingue entre *Politik* y *Polizei*. *Politik* es un concepto negativo, se refiere a la lucha contra los enemigos extranjeros del estado. *Polizei*, en cambio, es un concepto positivo, se refiere a la tarea de favorecer la vida de los individuos y del estado. Von Justi insiste sobre una noción que tendrá, como sabemos, una importancia decisiva: la noción de población. “La *Polizeiwissenschaft* es, a la vez, un arte de gobernar y un método para analizar una población que vive en un territorio.”³⁷ Von Justi no ha inventado ni la noción ni el término “población”, ha tomado en consideración esta realidad que los demógrafos estaban por descubrir; pero la importancia de la obra de von Justi, a diferencia de los otros tratadistas de la ciencia de la policía, radica en que ha profundamente influido sobre el personal político y administrativo de los países europeos del finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.³⁸ La racionalización y la administración de los problemas de la vida ha sido un proceso que se inscribe en el cuadro de racionalidad política del liberalismo. Por ello, el curso de los años 1978-1979, *Naissance de la biopolitique* (que todavía no ha sido publicado), está casi enteramente dedicado a la cuestión del liberalismo. Foucault resume en estos términos el debate político que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XIX: “En un sistema preocupado por el respeto de los sujetos de derecho y de la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo se puede afrontar el fenómeno de la ‘población’ con sus efectos y problemas específicos?”³⁹ Desde este punto de vista, Foucault no aborda la cuestión del liberalismo como una teoría ni como una ideología, tampoco como la manera en la que la sociedad se representa a sí misma, sino como “una práctica, es decir, como una ‘manera de hacer’ orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua”.⁴⁰ Debemos tomar el liberalismo, entonces, como un principio y un método de racionalización del ejercicio del gobierno. Históricamente, esto ha significado dos cosas. En primer lugar, la aplicación del principio

³⁷ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. IV, p. 160.

³⁸ Cf. Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. IV, p. 826.

³⁹ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 818.

⁴⁰ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 819.

de máxima economía: los mayores resultados al menor costo. Pero este principio, por sí sólo, no constituye de ninguna manera la especificidad del liberalismo como práctica. En segundo lugar, entonces, el principio según el cual el gobierno, la acción de gobernar la conducta de los individuos desde el estado, no puede ser un fin en sí mismo. “Mayores resultados” no se traduce necesariamente en un fortalecimiento y crecimiento del gobierno y del estado. Este segundo principio marca el punto en el que el liberalismo se opone a la razón de estado y él constituye, en última instancia, su especificidad. La racionalidad liberal, en efecto, se propone como objetivo limitar la acción del gobierno, le exige que se justifique ante la sociedad.⁴¹

El liberalismo, entonces, como práctica-crítica de la acción gubernamental, es necesario subrayarlo, no deriva ni se reduce a una teoría económica o a una teoría jurídica. El mercado ha sido sólo un lugar privilegiado para probar la racionalidad política propia del liberalismo, es decir, la necesidad de limitar la acción del gobierno. En efecto, la economía muestra una incompatibilidad de principio entre el desarrollo óptimo del proceso económico y la maximización de los procesos gubernamentales.

En el curso *Naissance de la biopolitique*, Foucault ha analizado el liberalismo, como racionalidad política, en el *Ordoliberalismo*, el liberalismo alemán de 1848 a 1962, y en el *neoliberalismo* americano de la Escuela de Chicago. En el primer caso, se trató de una elaboración del liberalismo dentro de un cuadro institucional y jurídico que ofreciese las garantías y limitaciones de la ley, es decir, que mantuviese la libertad del mercado, pero sin producir distorsiones sociales. En el segundo caso, en cambio, nos encontramos con un movimiento opuesto. El neoliberalismo busca extender la racionalidad del mercado, como criterio, más allá del dominio de la economía (a la familia, la natalidad, la delincuencia o la política penal).⁴²

Desde el punto de vista de las prácticas, entonces, razón de estado y liberalismo han sido las formas históricas en que se constituyó el estado *gubernamentalizado*. Para expresarlo de algún modo, la época de la biopolítica es la época en que la *política* se ha hecho cargo de la vida transformándose en policía o la época en que política y economía tienden a superponerse e, incluso, identificarse.

⁴¹ Cf. Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, pp. 819-820.

⁴² Cf. Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, pp. 823-824.

4) La soberanía política y la vida

Fiel a su premisa metodológica, analizar históricamente y en su especificidad la formación y el funcionamiento de los mecanismos del poder, Foucault se ha internado en la razón de estado, en la ciencia de la policía y en el liberalismo para describir la aparición de la biopolítica. Pero, ¿qué es de la “hipótesis Nietzsche” en todos estos análisis? Dejemos que el propio Foucault responda la pregunta: “El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del compromiso de uno frente a otro que del orden del gobierno. [...] El modo de relación propio del poder no habría que buscarlo, entonces, del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o del nexo voluntario (que, al máximo, sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno.”⁴³ En las sociedades de normalización, en el estado *gubernamentalizado*, la guerra y el contrato son, vale la pena subrayarlo, sólo instrumentos. Como vemos, en la expresión “hipótesis Nietzsche”, no hay que dejarse fascinar con el nombre propio que aquí funciona como un adjetivo, sino dirigir la atención al sustantivo “hipótesis”.

Por ello, resulta necesario prestar especial atención a algunas consideraciones de la lección que inaugura el curso “*Il faut défendre la société*”. En ella, Foucault se detiene en lo que, a pesar de las innumerables diferencias, denomina los presupuestos comunes a las teorías liberales y marxistas del poder: el economicismo. En las teorías liberales, el poder es concebido como un bien, como una propiedad que puede ser objeto de apropiación, de cesión, de alienación. En las teorías marxistas, el economicismo aparece como la razón histórica del poder: el poder existe para mantener determinadas relaciones de producción. En el primer caso, según la expresión de Foucault, habría un isomorfismo entre política, ejercicio del poder e intercambio de bienes; en el segundo, una funcionalidad económica del poder.⁴⁴ A este economicismo de las teorías liberales y marxistas del poder, se opone, por un lado, la noción de represión y, por otro, la noción de guerra. Y, en este punto, Foucault, introduce una consideración, en forma interrogativa: “Estas dos hipótesis [represiva y bélica] no son inconciliables; al contrario, ellas parecen encadenarse con bastante verosimilitud: la represión, después de todo, ¿no es una consecuencia política de la guerra, un poco como la opresión, en la teoría clásica del derecho político, era el abuso de la soberanía en el orden jurídico?”⁴⁵ Estaríamos,

⁴³ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. IV, p. 237.

⁴⁴ Cf. Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 14.

⁴⁵ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 17.

entonces, ante dos sistemas de análisis: por un lado, poder-contrato/opresión y, por otro, guerra/ represión. “La represión no sería sino la puesta en marcha de una relación de fuerza perpetua, dentro de esta pseudo-paz en la que trabaja una guerra continua.”⁴⁶

La categoría de *gubernamentalidad* ha sido, para Foucault, una manera de evitar la conciliación entre represión y guerra. En efecto, la categoría de *gubernamentalidad* busca explicar la formación histórica del biopoder como producción política de la vida. Ni el sujeto ni la raza son, entonces, un dato simplemente biológico, una naturaleza que se podría, en sentido estricto, reprimir, sino el producto de una operación política. En realidad, para ser mucho más precisos, de una operación ético-política (tomando el término ética en el sentido con que lo usa Foucault).⁴⁷ Se comprende, entonces, por qué el verdadero tema de los trabajos de Foucault no es el poder, sino el sujeto o, mejor, las prácticas de *subjetivación*.⁴⁸ Aunque no podemos detenernos ahora en esta cuestión, no podemos dejar de mencionar que, a partir de aquí, puede comprenderse la posición de Foucault sobre la categoría de revolución.

En la perspectiva de la gubernamentalidad, por otro lado, ni el liberalismo ni la economía política pueden ser encuadrados en lo que Foucault denomina, en “*Il faut défendre la société*”, el economicismo de las teorías liberales del poder. El contrato, como la guerra, la concepción contractualista del poder como un bien que puede ser objeto de propiedad, de cesión, de alienación ha sido sólo un instrumento. En efecto, aunque la idea de una sociedad política fundada en el nexo contractual entre los individuos ha servido, en el seno del liberalismo, como instrumento apropiado para moderar o limitar la acción del gobierno; a pesar de ello, la relación entre liberalismo y estado de derecho no es una relación natural y de principio; “la democracia y el estado de derecho no han sido necesariamente liberales, ni el liberalismo es necesariamente democrático o está vinculado a las formas del derecho”.⁴⁹ En esta perspectiva sería necesario analizar la idea de mercado como, por un lado, una substitución de la idea de contrato y, por otro, como una idea político-antropológica. Y también en esta perspectiva debería ser planteada la relación entre liberalismo y totalitarismo.

Podemos regresar ahora a nuestra cuestión inicial, ¿cuál es la relación entre *gubernamentalidad* y soberanía? Dejemos que sea, de nuevo, el propio Foucault quien responda la pregunta. Para explicar el trabajo que ha sido llevado a cabo con el estudio

⁴⁶ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 17.

⁴⁷ Cf. Foucault, Michel (1984), *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, p. 32-39.

⁴⁸ Sobre el concepto de prácticas o modos de subjetivación, cf. Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. IV, p. 697.

⁴⁹ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 822.

de la razón de estado y la ciencia de la policía, se expresa en estos términos: “Luego se ha analizado, en algunos de sus aspectos, la formación de una ‘gubernamentalidad’ política, es decir, la manera en que la conducta de un conjunto de individuos se ha encontrado implicada, de manera más o menos marcada, en el ejercicio del poder soberano.”⁵⁰ En la perspectiva de la *gubernamentalidad*, no se trata, entonces, de descartar la idea de soberanía y de poder soberano, sino, más bien, de pensar su relación con la vida. La *gubernamentalidad* define, de hecho, la manera en que la vida de la población y de los individuos está en relación con el poder soberano.

En primer lugar, respecto de la idea de soberanía en Foucault. Éste no ha elaborado ninguna teoría de la soberanía, tampoco se ha ocupado extensamente de ella más allá de las lecciones del curso “*Il faut défendre la société*” dedicadas a Hobbes. Si recorremos los textos de Foucault, nos encontraremos con que la categoría de soberanía aparece, en la mayoría de los casos, vinculada a las nociones de territorio y de contrato. Así, por ejemplo, cuando Foucault opone las formas de ejercicio del poder como soberanía y como disciplina. La soberanía se ejerce sobre el territorio, los bienes y las riquezas, y de manera discontinua. Las disciplinas, en cambio, se orientan hacia los cuerpos y se ejercen de manera continua.⁵¹ En la oposición soberanía/guerra, para separar ambas categorías, para oponer Hobbes y Nietzsche, Foucault hace depender la formación de la soberanía del acuerdo de voluntades que evita la guerra, una especie de contrato no-formal. En el mismo sentido, cuando, en el último capítulo de *La volonté de savoir*, se ocupa de la aparición del biopoder, se pregunta: “¿Es necesario concebirlo [el poder de vida y de muerte], como Hobbes, como la transposición al príncipe del derecho que cada uno poseería, en el estado de naturaleza, de defender su vida al precio de la muerte de los otros?”⁵² El derecho soberano de hacer la guerra y de castigar, sería, entonces, un poder que los individuos han delegado para dar origen al estado. Pero, aun cuando territorio y contrato delimiten el marco en el que Foucault generalmente encuadra la categoría de soberanía, en otros textos, sin embargo, la noción de soberanía, trasciende estos límites y sobrepasa el ámbito de lo jurídico. Por ejemplo, en *Surveiller et punir*, a propósito del ritual de los suplicios. Aquí, Foucault observa que el derecho de castigar es un aspecto del derecho que posee el soberano de hacer la guerra a sus enemigos. “Pero el castigo es también una manera de proseguir una venganza que es, a la vez, personal y pública, puesto que, en la ley, la fuerza físico-política del soberano se

⁵⁰ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 720.

⁵¹ Cf. Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, pp. 32-33.

⁵² Foucault, Michel (1976), *op. cit.*, p. 178.

encuentra, de algún modo, presente [...] En la ejecución de la pena la más regular, en el respeto más exacto de las formas jurídicas, reinan las fuerzas activas de la venganza.”⁵³ El suplicio, como dirá adelante, no restablece la justicia, sino que reactiva el poder. También en *Surveiller et punir*, cuando está explicando en qué modo el sistema carcelario implica mucho más que la privación de la libertad, Foucault se refiere a un principio que puede ser considerado como la línea que delimita esencialmente el funcionamiento penal moderno, el principio, que denomina, “la Declaración de independencia carcelaria: en él se reivindica el derecho de ser un poder que no sólo posee autonomía administrativa, sino, como una parte de la soberanía punitiva.”⁵⁴ Foucault denomina “lo penitenciario” a este suplemento disciplinario que va más allá de lo jurídico, a esta reivindicación de una soberanía punitiva. Hay, además, un texto que merece una particular atención por la importancia que tiene la cuestión del humanismo en el pensamiento de Foucault. El humanismo, según este texto, es el que ha inventado, una después de otra, las soberanías sometidas: el alma (soberana sobre el cuerpo, pero sometida a Dios), la conciencia (que posee un juicio soberano, pero está sometida a la verdad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente sometida al destino). En este sentido, según Foucault, el corazón del humanismo es la teoría del sujeto; pero también observa que el humanismo se ha institucionalizado con la teoría jurídica de la soberanía. Foucault se refiere puntualmente al derecho de propiedad: “El sistema de propiedad privada implica esta concepción [de la soberanía sometida]: el propietario es el único señor [*maître*] de su bien, puede usar y abusar de él, pero plegándose al conjunto de leyes que fundan su propiedad. El sistema romano estructuraba el Estado y fundaba la propiedad. Él sometía la voluntad de poder fijando un derecho soberano de propiedad que no puede ser ejercido sino por aquellos que poseen el poder. En esta danza, el humanismo se ha institucionalizado.”⁵⁵

En segundo lugar, respecto de la oposición ley/norma. Ella no significa que, en las sociedades modernas, el derecho, las teorías y las instituciones jurídicas o el estado (a pesar de su debilitamiento o, deberíamos decir, de sus mutaciones) hayan quedado al margen de las transformaciones de los mecanismos del poder. La contraposición entre ley y norma debe ser correctamente entendida. Foucault no piensa en una substitución de lo jurídico por lo normal, sino en un fenómeno histórico mucho más complejo. “No quiero decir [afirma Foucault] que la ley desaparezca o que las instituciones de justicia

⁵³ Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, p. 52.

⁵⁴ Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, p. 250.

⁵⁵ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. II, p. 227.

tiendan a desaparecer, sino que la ley funciona cada vez más como una norma y que la institución judicial se integra más y más a un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras.”⁵⁶ En este sentido, Foucault ha subrayado el papel que desempeñaron el derecho y la teoría de la soberanía en el establecimiento del poder disciplinario. “La forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos, en principio igualitarios, estaba sostenida por estos mecanismos minuciosos, cotidianos y físicos, por todos estos sistemas de micro-poder esencialmente desigualitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas. Y si, de manera formal, el régimen representativo permite que directa o indirectamente, con o sin relevo, la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía; las disciplinas dan, en la base, la garantía de la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. Las disciplinas reales y corporales constituyeron el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. [...] El Iluminismo, que descubrió las libertades, también inventó las disciplinas.”⁵⁷ “De hecho, soberanía y disciplina, legislación, derecho de la soberanía y mecánicas disciplinarias son dos piezas absolutamente constitutivas de los mecanismos generales de poder en nuestra sociedad.”⁵⁸ Lo mismo debe decirse respecto de la *gubernamentalización* del estado. “De manera que es necesario comprender bien las cosas no como un reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, gubernamental. Se da, de hecho, un triángulo soberanía-disciplina-gestión gubernamental cuyo objetivo principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad.”⁵⁹

Podemos abordar, ahora, el problema que planteábamos al comienzo de nuestro trabajo, ¿cómo se articulan, en el estado *gubernamentalizado*, el poder, el derecho y la vida? G. Agamben ha buscado responder a las preguntas que acabamos de formular a través del concepto de *estado de excepción* y, siguiendo en esto a C. Schmitt, pensando la soberanía, el poder soberano en relación con el *estado de excepción*. Si es soberano quien tiene la decisión acerca de la aplicabilidad o suspensión del orden jurídico, la cuestión de la soberanía será, entonces, la cuestión del estado de excepción.⁶⁰

Ahora bien, el estado de excepción es, para Agamben, el dispositivo original por el cual el derecho se refiere a la vida. “Una teoría del estado de excepción [sostiene Agamben] es la condición preliminar para definir la relación que une y, al mismo tiempo,

⁵⁶ Foucault, Michel (1976), *op. cit.*, pp. 189-190.

⁵⁷ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, pp. 223-224.

⁵⁸ Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 35.

⁵⁹ Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, p. 654)

⁶⁰ Cf. Agamben, Giorgio (1995), *op. cit.*, Torino, Einaudi, pp. 19-21.

abandona el viviente al derecho.”⁶¹ La expresión “estado de excepción” (*Ausnahmezustand, Notstand*) es común en la doctrina jurídico-política alemana. La tradición italiana o francesa hablan, más bien, de “decretos de urgencia” o “estado de sitio” político o ficticio (*état de siège*). En la terminología anglosajona, por su parte, se habla de *martial law* y de *emergency powers*. En la expresión “estado de excepción”, a diferencia de la restante terminología, no se expresa ninguna conexión con el estado de guerra; se trata, más bien, de un concepto-límite que, en cuanto tal, da cuenta de la evolución del concepto de “estado de sitio”. En efecto, a partir de su creación (una creación de la tradición revolucionaria, no absolutista; la idea de una suspensión de la constitución es introducida por primera vez en la constitución del 22 frimario del año VIII, art. 92.), la historia del estado de excepción es la historia de la progresiva emancipación del estado de sitio respecto de las situaciones de guerra, y de su recentramiento en la economía, para convertirse en un instrumento extraordinario de la función de policía que ejerce el gobierno.⁶²

Agamben, en una breve historia del concepto de “estado de excepción”, muestra, por un lado, cómo en el período entre las dos guerras mundiales, las situaciones de excepción, el ejercicio, por parte del ejecutivo, de los “plenos poderes” y el recurso a los decretos de “necesidad y urgencia” han sido justificados, cada vez más, por razones económicas (la necesidad de mantener una determinada paridad cambiaria o, al contrario, llevar adelante un proceso devaluatorio brusco, por ejemplo).⁶³ Por otro lado, visto que el recurso a los decretos de urgencia se ha convertido en una praxis ordinaria del ejercicio del gobierno, el principio democrático se ha debilitado y el poder ejecutivo ha absorbido, al menos en parte, al poder legislativo. “En un sentido técnico, la República ya no es más parlamentario, sino gubernamental.”⁶⁴ Aunque esta observación de Agamben se refiere específicamente a la historia italiana, no es difícil extrapolarla al desarrollo de otros sistemas democráticos. Agamben encuentra una identidad de forma entre las aporías del concepto de soberanía y el de estado de excepción, por un lado, y las aporías del homo sacer, por otro. El estado de excepción, en efecto, se encuentra en una relación de inclusión y, al mismo tiempo, de exclusión respecto del orden jurídico. De exclusión, porque es, precisamente, excepción, suspensión del orden jurídico; de inclusión, porque sólo en relación con él puede ser pensado como “excepción”. Ahora bien, en algunas figuras del derecho nos encontramos con una situación análoga; entre ellas, la del *homo*

⁶¹ Agamben, Giorgio (2003), *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, p. 10.

⁶² Cf. Agamben, Giorgio (2003), *op. cit.*, pp. 13-14.

⁶³ Para una historia del “estado de excepción”, cf. Agamben, Giorgio (2003), *op. cit.*, pp. 21-32.

⁶⁴ Agamben, Giorgio (2003), *op. cit.*, p. 28.

sacer. Según Festus (Sextus Pompeius Festus, *Sobre la significación de las palabras*, s. II d.C.), alguien que ha sido juzgado por algún crimen es declarado *homo sacer* por el pueblo; lo que implica, por un lado, que quien lo mate no comete homicidio y, por otro lado, que su vida no puede ser ofrecida en sacrificio. La vida *homo sacer* se sitúa, entonces, en una zona que está fuera de la ley de los hombres y también fuera de la ley de los dioses.⁶⁵ Ésta es la vida desnuda, aquella que puede ser suprimida sin necesidad de ofrecer sacrificios y sin cometer homicidio. Es soberano el poder que se encuentra en esta situación respecto de la vida. Poder soberano y vida desnuda son, así, términos constitutivamente correlativos. “Ambos [el *homo sacer* y el poder soberano] comunican en la figura de un obrar que, colocándose fuera tanto del derecho humano como del divino, tanto de *nómos* como de la *phúsis*, delimita, sin embargo, en cierto sentido el primer espacio político en sentido propio, distinto tanto del ámbito religioso como del profano, tanto del orden natural como el orden jurídico normal.”⁶⁶

El *homo sacer* es una figura de la cultura latina, en las mitologías y tradiciones germánica y escandinava, encontramos, en cambio, los hermanos del *homo sacer*: el hombre-lobo, el hombre bandido (puesto fuera de la ley), el *friedlos*. Ni hombre ni bestia, habita en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos. En este sentido, habría que interpretar la mitología hobbesiana del estado de naturaleza, en el que cada hombre es un lobo para los otros (*homo homini lupus*). Según Agamben, hay en esta afirmación un eco del *caput lupinum* de las leyes de Eduardo el Confesor.⁶⁷ Más que un estado de guerra de todos contra todos, una situación, más bien, en la que cada uno es para otro un *caput lupinum*, un *homo sacer*. “El estado de naturaleza es, en verdad, un estado de excepción en que la ciudad aparece por un instante (que es, a la vez, intervalo cronológico e instante intemporal) *tanquam dissoluta*. Dicho de otra manera, la fundación no es un hecho que tuvo lugar una vez por todas *in illo tempore*, ella se está realizando continuamente en el estado social bajo la forma de la decisión soberana. [...] Conviene abandonar sin reserva todas las representaciones del acto político originario como contrato o convención que marcaría de manera puntual y precisa el paso del estado de naturaleza al Estado.”⁶⁸

En este sentido, habría que modificar la interpretación que Foucault nos ofrece de Hobbes y del concepto de soberanía en dos puntos fundamentales. En primer lugar, cuando, en “*Il faut défendre la société*”, Foucault vincula casi exclusivamente la teoría

⁶⁵ Cf. Agamben, Giorgio (1995), *op. cit.*, Torino, Einaudi, pp. 79-82.

⁶⁶ Agamben, Giorgio (1995), *op. cit.*, Torino, Einaudi, p. 94.

⁶⁷ Cf. Agamben, Giorgio (1995), *op. cit.*, Torino, Einaudi, pp. 117-118.

⁶⁸ Agamben, Giorgio (1995), *op. cit.*, Torino, Einaudi, pp. 121.

hobbesiana de la soberanía al acuerdo de voluntades entre rivalidades “naturalmente igualitarias”; el segundo lugar, cuando, en *La voluntad de savoir*, explicando precisamente la aparición del biopoder, hace del derecho de castigar, del *jus puniendi*, un derecho que los ciudadanos habrían conferido al soberano. “Contrariamente a cuanto nosotros, los modernos, estamos habituados a representarnos el espacio de la política en términos de derechos del ciudadano, de voluntad libre y de contrato social; desde el punto de vista de la *auténtica soberanía política*, [el espacio político] es *sólo vida desnuda*. Por ello, en Hobbes, el fundamento del poder soberano no hay que buscarlo en la cesión libre, por parte de todos los súbditos, de su derecho natural; sino, más bien, en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa respecto de cualquiera, que se presenta, ahora, como derecho de castigar. [...] La violencia soberana no está, en verdad, fundada en un pacto, sino en la inclusión exclusiva de la vida desnuda en el estado.”⁶⁹

Vemos cómo lo que está implícito en el concepto mismo de soberanía no es ni más ni menos que la problemática del biopoder, es decir, de la mutua implicación entre política y vida. Agamben, al inicio de *Homo sacer*, señala cómo los griegos distinguían la *zoé* (la vida animal, la vida biológica diríamos con nuestro vocabulario) del *bíos* (la vida calificada, el modo de vida); del mismo modo que distinguían entre *oikos* (la casa) *pólis* (la ciudad); el *oikos* delimitaba la esfera de la *zoé*, la *pólis*, el ámbito del *bíos*. Lo que ha ocurrido con la modernidad (aunque para Agamben esto define todo poder soberano, no sólo el moderno) es la inclusión de la *zoé* en la *pólis*.⁷⁰ A la luz de estas precisiones, se puede comprender, por otro lado, la problemática que plantea la misma expresión “economía política”. Para nosotros, los modernos, la conjunción de estos dos conceptos, que los griegos mantenían separados, se ha convertido, a causa de su cotidianeidad, en casi evidente. Se percibe fácilmente cómo las que Foucault llama “sociedades de normalización” son “sociedades de estado de excepción”; en ellas, se puede disponer de la vida más (sin cometer homicidio y sin celebrar sacrificios), en ellas, los hombres tienden a convertirse en *homines sacri*. Pero el concepto de “estado de excepción” permite, además, retomar la categoría de soberanía sin renunciar al “historicismo político” que Foucault planteaba en “*Il faut défendre la société*” para marcar la oposición a una soberanía originada en el contrato. El concepto de estado de excepción, en efecto, nos refiere a ese punto en el que el poder y la vida, el poder soberano y la vida desnuda se encuentran implicados más allá de toda naturaleza y de toda ley, de toda *phúsis* y de

⁶⁹ Agamben, Giorgio (1995), *op. cit.*, Torino, Einaudi, pp. 118-119.

⁷⁰ Cf. Agamben, Giorgio (1995), *op. cit.*, Torino, Einaudi, pp. 3-5.

todo *nómos*. “Si es verdad que la articulación entre la vida y el derecho, anomía y *nómos* producida por el estado de excepción es eficaz, aunque ficticia, no se puede, sin embargo, extraer como consecuencia que, más allá o más acá de los dispositivos jurídicos, se da un acceso inmediato a aquello de lo que ellos [la vida y el derecho] representan la fractura y, al mismo tiempo, la imposible composición. No hay, *primero*, la vida como dato biológico natural y la anomía como estado de naturaleza y, *luego*, su implicación en el derecho a través del estado de excepción. Al contrario, la misma posibilidad de distinguir entre vida y derecho, anomía y *nómos* coincide con su articulación en la máquina biopolítica. La vida desnuda es un producto de la máquina y no algo que preexiste a ella, así como el derecho no tiene ninguna base en la naturaleza o en la mente divina. [...] La política ha sufrido un eclipse durable porque se ha contaminado con el derecho, concibiéndose, en el mejor de los casos, como poder constituyente (es decir, violencia que establece el derecho), cuando no se reduce simplemente a poder de negociación con el derecho. Verdaderamente política es, en cambio, sólo la acción que rompe el nexo entre violencia y derecho. Y sólo a partir del espacio que así se abre, será posible preguntarse acerca de un eventual uso del derecho después de la desactivación del dispositivo que, en el estado de excepción, lo ligaba a la vida.”⁷¹

Se abre, así, toda una problemática sobre la que, inevitablemente, deberemos volver en algún momento, ¿cuál puede ser la forma de este derecho una vez desactivado el mecanismo del estado de excepción? o, según la expresión de Foucault, ¿qué es este “nuevo derecho”?⁷² Concluiremos, sin embargo, por donde habíamos comenzado, con la figura exactamente inversa: “*El campo [de concentración] es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a convertirse en la regla.*”⁷³

⁷¹ Agamben, Giorgio (2003), *op. cit.*, pp. 112-113.

⁷² Cf. Foucault, Michel (1994), *op. cit.*, vol. III, pág. 189; Foucault, Michel (1997), *op. cit.*, p. 35.

⁷³ Agamben, Giorgio (1995), *op. cit.*, Torino, Einaudi, p. 188.