

Umbral de modernidad gubernamental

En la clase del primero de febrero de 1978, Foucault sostiene que el problema del gobierno “estalla” en múltiples direcciones entre mediados del siglo XVI y fines del XVIII, momento de tránsito entre los consejos al príncipe, previos, y los tratados de ciencia política, posteriores¹⁴. La reflexión sobre el gobierno de sí, de las almas y las conductas, de los niños y los trabajadores, pero también de los Estados, comenzó a ocupar el centro de la escena en un contexto signado por dos procesos heterogéneos aunque conectados: el primero, vinculado con el gobierno político, remite a la desarticulación de las estructuras feudales y la introducción de los Estados territoriales, administrativos y coloniales; el segundo, asociado a la dirección espiritual en el contexto de los movimientos de Reforma y luego de Contrarreforma. Foucault caracteriza del siguiente modo la procedencia y la emergencia de la problematización del gobierno:

Movimiento, por un lado, de concentración estatal; movimiento, por otro, de dispersión y disidencia religiosa: en el cruce entre ambos movimientos se plantea, creo, con la intensidad particular del siglo XVI, desde luego, el problema del ‘cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, mediante qué métodos’ (1978/2006: 111).

Las reflexiones en torno del gobierno político que le interesan a Foucault se organizaron a partir del punto de repulsión común que constituyó *El príncipe* de Maquiavelo y con el fin de combatirlo. Sin embargo, a pesar de este carácter aparentemente reactivo, la literatura antimachiaveliana constituye un género positivo, con sus conceptos, su objeto y su estrategia. En consecuencia, debe ser analizado en su positividad misma. Para ello recurre a un texto de Guillaume de La Perrière, publicado en 1555 y titulado *Le miroir politique*. Tres puntos claves son

¹⁴ Desde una perspectiva foucaultiana la ruptura producida por Maquiavelo en *El Príncipe* habría que interpretarla como una inversión al interior del paradigma clásico del arte de gobernar en la verdad. Maquiavelo al igual que Platón es un filósofo que aconseja moralmente al gobernante aún cuando el consejo machiaveliano obedezca a una moralidad política y no a una ética centrada en las virtudes cardinales. Desde esta perspectiva Maquiavelo, aun cuando haya separado la ética y la religión del cálculo y la racionalidad política, permanece en el campo de problematización propio de la soberanía, ajeno a la reflexión sobre las nuevas tecnologías de gobierno que comenzarán a emerger demonizando su figura.

subrayados por Foucault, ya que en torno de ellos se habría desplegado la lucha contra lo que ese discurso antimaquaveliano reconstruyó como *El príncipe*, para afrontar esa disputa. Estos puntos pivotan, precisamente, en torno del principio del gobierno político, el objetivo y la finalidad del mismo. El primer punto se refiere al principio de exterioridad y trascendencia del gobierno, por el cual el príncipe es interpretado como aquel que mantiene con su principado una relación de trascendencia sostenida por un lazo de violencia o de tradición. El segundo apunta a la relación del príncipe con el principado como blanco u objetivo del gobierno. En efecto, la relación de exterioridad funda un lazo frágil, sometido constantemente a las amenazas exteriores o internas. Por ello el lazo que mantiene unidos al territorio y los súbditos con el príncipe es el blanco al que debe apuntar el ejercicio del gobierno. El tercer punto se refiere al hecho de que el principado tiene como finalidad última del ejercicio del poder la protección, no del territorio y sus habitantes, sino del principado, entendido como el lazo del príncipe con sus súbditos y su territorio (cf. Foucault, 1978/2006: 115-116).

En la historia foucaultiana de la gubernamentalidad los tres rasgos fundamentales del nuevo arte de gobernar en la razón de Estado son identificados por Foucault a partir de la oposición y contraste con el principio, el blanco y la finalidad del principado. En este sentido, el primer rasgo es el principio de la multiplicidad e inmanencia del gobierno, según la cual la posición del gobernante no es trascendente respecto del Estado –como sí la del príncipe respecto al principado–, pues el arte de gobernar al Estado es solo una más entre las múltiples prácticas posibles de gobierno –aun cuando las demás (gobierno de los niños, de las familias, de los conventos, etc.) sean todas interiores al Estado–.¹⁵ El segundo es el complejo de las cosas y los hombres como blanco u objetivo del gobierno, pues ya no se tratará de la relación del príncipe con su territorio y sus habitantes, sino del gobierno de la relación entre las cosas y los hombres, es decir, de los hombres en la relación que guardan con las cosas (riquezas, fronteras, climas, costumbres, hábitos, accidentes como el hambre, las epidemias, etc.). El tercer rasgo es que la finalidad última

¹⁵ “Hay entonces, una pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno con respecto al Estado, multiplicidad e inmanencia de esa actividad, que la oponen de manera radical a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo” (1978/2006: 117).

del gobierno es la disposición de los hombres y las cosas para un fin oportuno. De acuerdo con esto en el horizonte del nuevo arte de gobernar hay una multiplicidad de fines específicos perseguidos como objetivos del gobierno. Asimismo, la importancia del concepto de “disposición” marca el desplazamiento operado respecto del poder de soberanía en cuanto ya “no se trata de imponer una ley a los hombres, se trata de disponer cosas, o sea de utilizar tácticas y no leyes, o utilizar al máximo las leyes como tácticas; hacer de tal suerte que, por una serie de medios, pueda alcanzarse tal o cual fin” (1978/2006: 125).

*

El umbral de modernidad gubernamental se encuentra en el pasaje de la reflexión y ejercicio del gobierno político como relación de principado al modelo del ejercicio inmanente y múltiple de dispositivos de poder, cuyo blanco será la relación entre las cosas y los hombres y cuya finalidad residirá en las cosas mismas que se pretenden administrar, *i.e.* en la perfección o la maximización de los procesos que el gobierno debe dirigir hacia su fin oportuno, a través de tácticas diversas que no pueden reducirse al uso de instrumentos legales.

En efecto, en la clase del 8 de marzo de 1978, antes de culminar el curso de ese año, Foucault retoma el análisis de este desplazamiento y señala que el problema dominante entre los años 1580 y 1650 fue la articulación del ejercicio del poder soberano con las nuevas tareas de conducción y gobierno que desde ese momento se le asignan al Estado. Desde ese momento el soberano adquirirá una tarea específica: gobernar. En efecto, el gobierno, dirá Foucault:

Es más que la soberanía, es un *complemento* añadido a ella, es otra cosa que el pastoreo, y ese algo que carece de modelo y debe buscarlo es el arte de gobernar. [...] De allí la apuesta, de allí la pregunta fundamental de ese final del siglo XVI: ¿qué es el arte de gobernar? (1978/2006: 276, la cursiva es propia).

A nuestro juicio, esta pregunta abre la época moderna como aquella en la cual en torno del arte de gobernar se despliega el tipo de juego, de debate y de combate que Foucault definirá como el propio de la política. La era de la gubernamentalidad, en efecto, está signada por el juego de

las relaciones de poder y saber entre tres formas paradigmáticas, antagónicas y heterogéneas de concebir el arte de gobernar: en la verdad, en la racionalidad del Estado, en la racionalidad (económica) de los gobernados (cf. 1979/2007: 358).

Con el franqueo del umbral de modernidad gubernamental ya no se trata del antiguo derecho soberano de muerte, tampoco de la habilidad práctica o la virtud del príncipe para mantener su principado o para hacer valer un saber de las leyes humanas y divinas. Emerge un poder que comienza a postular la prescindencia del derecho de la espada y a buscar ejercerse a través del “conocimiento” de las cosas y de los medios adecuados para su correcta disposición con la finalidad de dirigir las al fin oportuno. Como hemos mencionado, este nuevo arte de gobernar en la razón de Estado está vinculado a la transformación de las monarquías territoriales, al desarrollo de la estadística y al surgimiento del mercantilismo como modo de racionalización del ejercicio del poder a partir de los datos estadísticos y demográficos.

El momento cartesiano

En la clase del 8 de marzo de 1978 Foucault se refiere a Descartes para hacer foco en la práctica de la meditación. Señala que la filosofía cartesiana no sólo constituye el fundamento de la filosofía moderna, sino que también es el punto culminante de la gran transformación que se había producido a partir de la intensificación del problema de la conducta, con la cual la filosofía reemergerá como respuesta a la pregunta sobre cómo conducirse. En dicha clase, Descartes no sólo aparece como el padre filosófico de la modernidad, sino también y sobre todo como un heredero de la tradición filosófica de la época helenística (1978/2006: 266-268).

En el curso *La hermenéutica del sujeto* (1982/2002) el acento ya no está puesto en el vínculo que liga a Descartes con la práctica espiritual de la filosofía, sino en la ruptura que lo separa de ésta y que permite captar el umbral de modernidad. Así, en la clase del 6 de enero Foucault propone una distinción paradigmática entre dos momentos en la historia de la filosofía: el “momento griego”, en el cual la filosofía es concebida como una práctica espiritual, *i.e.* como un modo de vivir, y el “momento cartesiano” a partir del cual la filosofía es aquello que será para la modernidad, un modo de conocimiento. Allí señala que el “momento cartesiano” actuó

de dos maneras: recalificando filosóficamente el “conócete a ti mismo” y descalificando el “cuídate a ti mismo”. Esto habría sido posible al colocar el autoconocimiento (*i.e.* la indubitabilidad de la propia existencia) como fundamento del acceso a la verdad -entendida como evidencia- y produciendo, simultáneamente, la descalificación del cuidado de sí y su correlativa exclusión del campo del pensamiento filosófico moderno.

Consecuentemente, Foucault caracteriza a la filosofía moderna como “la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad” (1982/2002: 33) mientras que, en contraste con ella, define a la espiritualidad como “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (1982/2002: 33)¹⁶.

*

De acuerdo con Foucault la espiritualidad se habría dado en occidente con tres características: La primera es que la verdad no se da al sujeto como un simple acto de conocimiento -que funda su legitimidad en el hecho de que el sujeto, en tanto tal, tenga pleno derecho a la verdad-. En la espiritualidad es el sujeto el que debe modificarse a sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad¹⁷. La segunda es que no puede haber verdad sin una conversión del sujeto. La tercera característica es que en la espiritualidad el acceso a la verdad produce efectos retroactivos de la verdad sobre el sujeto, al iluminarlo, otorgándole la felicidad a través de la tranquilidad de espíritu, y al ofrecerle como recompensa la salvación. En síntesis, el acceso a la verdad tiene como contrapartida la transformación del sujeto en tanto sujeto (*cf.* 1982/2002: 33-34).

En contraposición, la condición de acceso a la verdad desde el franqueamiento del umbral cartesiano será exclusivamente el conocimiento. En efecto, Foucault sostiene que el umbral de modernidad -en lo que

¹⁶ De acuerdo a la definición foucaultiana “Se denominará “espiritualidad”, entonces, al conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad” (1982/2002: 33).

¹⁷ “La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste” (1982/2002: 33)

atañe a la historia de la verdad- se encuentra en el momento en que se admite que sólo el conocimiento es lo que le permite al sujeto el acceso a la verdad. Acceso que tiene también sus condiciones y sus efectos, aunque diferentes a los de la espiritualidad. Las condiciones -que ya no conciernen al sujeto en su ser- de esta forma moderna de acceso a la verdad serán de dos tipos: a. Las condiciones internas como las reglas formales de método, las condiciones formales, las objetivas y la estructura del objeto a conocer; b. Las condiciones extrínsecas como la exclusión de la locura y las condiciones culturales y morales. El efecto será la promesa de un avance ilimitado en la acumulación de nuevos conocimientos (cf. 1982/2002: 36-37).

En consecuencia, de acuerdo con la caracterización foucaultiana el umbral de modernidad filosófico-científico se habría franqueado en el momento en que el ser del sujeto dejó de ser puesto en cuestión como condición para acceder a la verdad y a partir del cual esta verdad ya no producirá sus efectos de contragolpe sobre el sujeto en su ser. En este sentido, Foucault sostiene lo siguiente:

Desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad [...]. El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla. Tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto. (1982/2002: 37-38)

La era moderna de la relación entre subjetividad y verdad se abre cuando, hacia inicios del siglo XVII, la espiritualidad es desplazada por el principio de un acceso a la verdad postulado en los términos del sujeto de conocimiento. En este sentido, concluye Foucault, “la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo” (1982/2002: 38). Por lo tanto, la emergencia de una singular manera de concebir al sujeto en relación con la verdad -es decir, como sujeto cognoscente cuya estructura permite por sí sola el

acceso a una verdad que no lo salva, sino que lo sitúa en la dimensión de un progreso indefinido, siempre que se atenga a las condiciones extrínsecas e intrínsecas al conocimiento- marca el umbral de modernidad de la racionalidad filosófico-científica occidental.

El momento hobbesiano

El discurso jurídico político de la soberanía es para Foucault el discurso que el poder tiene sobre sí mismo con el doble objetivo de neutralizar la guerra, ocultándola, y deslegitimar el uso de la historia, descalificándola como partisana. Al concepto jurídico Foucault le opondrá dos nociones heterogéneas de poder: el discurso histórico político de la guerra de razas y el funcionamiento biopolítico de la gubernamentalidad. Frente al modelo de la mediación jurídica imparcial, sendas nociones comparten un esquema binario, refiera éste a la relación entre amigos y enemigos o a la relación de los gobernantes con los gobernados.

El lugar que ocupa la teoría de Hobbes en el curso y el libro del año 1976 es clave para explicar el tránsito de la soberanía al bio-poder. En el capítulo V de *La voluntad de saber* (1976/2000b) titulado, precisamente, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Foucault presenta al derecho soberano de vida y muerte como derivado formal de la vieja *patria potestas* del derecho romano. No obstante, según él, en las teorías político-jurídicas modernas como las de Hobbes y Pufendorf, aquel derecho soberano adopta una forma “considerablemente atenuada”, en la medida en que el derecho de espada ya no sería un privilegio absoluto e incondicionado del soberano, sino uno limitado a los casos en que éste se encuentre amenazado. Ya sea que esta amenaza al soberano provenga o bien de enemigos externos -y en este caso el monarca tiene la potestad de exigir a los súbditos que den su vida para defender al Estado- o bien del desafío de algún súbdito -que desde ese momento pasa a ocupar la posición de enemigo interno contra quien el soberano podrá ejercer, a título de castigo, su derecho de hacer morir-. Teniendo en cuenta esta atenuación operada en la modernidad, Foucault presenta una alternativa respecto a la concepción del derecho soberano de vida y muerte. Comprenderlo a la manera de Hobbes, como “una trasposición al príncipe del derecho de cada cual a defender su vida al precio de la muerte de otros” (1976/2000b: 163-164), o antes bien, como propone Pufendorf, habría

que considerarlo como un derecho específico que posee el soberano, aun cuando los particulares que forman el cuerpo moral del mismo nunca lo hayan poseído. Mas allá de esta diferencia a Foucault le interesa destacar que “de todos modos, el derecho de vida y muerte, tanto en su forma moderna, relativa y limitada, como en su antigua forma absoluta, es un derecho disimétrico” (1976/2000b: 164). Desde esta perspectiva Hobbes forma parte de la antigua tradición de la soberanía, aunque bajo su ropaje moderno, relativo y limitado:

En contraposición con esta interpretación en la clase del 17 de marzo de 1976, Foucault se propone explicar la entrada de la vida en los cálculos del poder como un fenómeno fundamental del siglo XIX, aunque su condición de posibilidad se remontaría a los juristas del siglo XVII (cf. Foucault, 1976/2000a: 217-218). Al igual que en *La voluntad de saber*, en dicha clase, se toma como punto de partida el derecho de vida y muerte como uno de los atributos fundamentales del poder soberano con el fin de resaltar la disimetría práctica que lo constituye de hecho como derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir. Sin embargo, el argumento avanza en otra dirección a partir del señalamiento de una paradoja teórica que atraviesa al discurso jurídico-político moderno sobre la soberanía en la medida en que en él la vida y la muerte de los súbditos no son fenómenos naturales u originarios sino dependientes de la decisión soberana¹⁸. Evidentemente, desde el momento en que la protección de la vida se convierte en el fundamento del derecho soberano, la facultad de quitarla se vuelve paradójica. Pero no es esta paradoja la que interesa en este caso principalmente a Foucault, sino el hecho de que a través de ella puede observarse el modo en que la vida comenzó a problematizarse y a ser incluida en el campo del pensamiento político. En efecto, a partir de Hobbes la soberanía se funda en el contrato entre individuos que temen por la seguridad de su vida y pactan con el fin de protegerla. Desde ese momento hobbesiano, la vida ingresará al cálculo político y el derecho soberano de hacer morir o dejar vivir, progresivamente, dará lugar a la emergencia de un bio-poder exactamente inverso, que lo complementará ocupándose de *hacer* vivir y *dejar* morir. A partir del siglo XVII, desde que,

¹⁸ “Frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto. Desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto.” (Foucault, 1976/2000b: 218)

con Hobbes, las teorías jurídico-políticas comenzaron a incluir la vida en sus problematizaciones, se dio lugar al desarrollo de un bio-poder que se volvería hegemónico durante el siglo XIX. En síntesis, Hobbes ocupa un lugar ambiguo en la ficción histórica foucaultiana: por un lado, es el teórico de un tipo de soberanía moderna que se halla en continuidad con la antigua; por el otro, es el primer teórico de una forma de soberanía moderna que es el antecedente jurídico ineludible en la genealogía de ese nuevo bio-poder de sentido inverso que la completará, la penetrará y la modificará. Hobbes es la figura bisagra en el paso de la soberanía al bio-poder. En síntesis, en tanto que filósofo político de la soberanía jurídica, Hobbes traza el umbral de modernidad en la teoría de la soberanía a través de un doble movimiento: por un lado, en oposición al historicismo político y, por el otro, como resignificación del viejo poder soberano de muerte, lo que posibilita la apertura de lo jurídico al nuevo bio-poder. Este doble movimiento se comprende a partir de los conceptos de neutralización de la guerra y de neutralidad jurídica, que serán la condición de posibilidad -junto con la inclusión de la vida en el cálculo político- para el acoplamiento de la soberanía moderna en el diagrama de poder que será hegemonizado progresivamente por el bio-poder. Es preciso, por lo tanto, analizar brevemente cada uno de estos movimientos antes de reponer la lectura de conjunto que permite explicar la filosofía política hobbesiana como el momento que marca el umbral de modernidad en la concepción de la soberanía.

*

En la clase del 4 de febrero de 1976 el profesor del *Collège* indaga acerca de las condiciones en las que hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, la guerra funcionó como una categoría a través de la cual se analizaron las relaciones de poder. En este marco Foucault retorna a la cuestión de la guerra en relación con la filosofía de Hobbes, pero desde una perspectiva complementaria a la de la clase de 1973 ya mencionada. De acuerdo con esta interpretación realizada ya no desde la guerra civil, sino desde la de la guerra de conquista, Hobbes apelaría al contractualismo para exorcizar el fantasma de la guerra, sólo en la medida que en el estado de naturaleza hobbesiano no habría guerra efectiva, sino sólo *propensión* a la misma. Para Foucault, entonces, en el estado de guerra potencial se daría un juego de tres series de elementos:

las representaciones calculadas, las manifestaciones de la voluntad y las tácticas de intimidación entrecruzadas (cf. 1976/2000a: 89). Tal estado de cálculo constituiría la condición de posibilidad para la realización de un pacto que es previo a la actualización efectiva de la guerra. De ahí que, según Foucault, “en la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres” (1976/2000a: 89). Por el contrario, esta situación se correspondería con un estado en el que el juego de las representaciones, las manifestaciones y los signos configuraría un “teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es temporalmente indefinida” (1976/2000a: 89). De ella se deriva un pacto de soberanía que se revela como una forma de escamotear la cuestión de la dominación, es decir, del poder como ejercicio e imposición de los vencedores sobre los vencidos. Este pacto, por lo tanto, opera como el fundamento y la condición de posibilidad para la legitimación de la moderna soberanía estatal que, a través de la mediación del derecho, se postulará como una tercera instancia por sobre las partes en conflicto. He aquí por qué, según el análisis foucaultiano, Hobbes, tantas veces criticado, no deja de ser, aún por sus más acérrimos enemigos, secretamente reivindicado por haber conjurado a cierto enemigo común¹⁹.

La interpretación foucaultiana consiste en establecer contra quién escribe Hobbes para desentrañar, de este modo, la diferencia fundamental que existe en aquello que el pensador inglés trata de modo igual: la soberanía por institución y la soberanía por adquisición. Esto último permite comprender el ocultamiento hobbesiano de la guerra, pues las consecuencias de ésta quedarían neutralizadas al reducir la relación entre conquistadores y conquistados a una relación contractual, es decir, sin vencedores ni vencidos. En consecuencia, según Michel Foucault, si la guerra -entre pueblos, razas o naciones- se actualizara, *i.e.* si fuese real y no sólo potencial, necesariamente se presentan una serie de posibilidades vinculadas con la disimetría entre vencedores y vencidos: o bien los vencedores exterminan a los vencidos -y en efecto, el genocidio ha sido y es una opción política por la cual los vencedores resuelven el problema de la conquista-; o bien, no los exterminan y se deciden por gobernarlos. En este caso hay también dos posibilidades: o bien los vencidos en

¹⁹ “A la vez que lo censuran [a Hobbes] por haber dado demasiado al Estado, en sordina le están agradecidos por haber conjurado a cierto enemigo insidioso y bárbaro” (1976/2000a: 95)

cuanto tales mantienen, aunque sea potencialmente, la voluntad política de reanudar la guerra; o bien aceptan sin más su condición de dominados para someterse al gobierno de los dominadores. En este sentido, de acuerdo con Foucault:

Es evidente que, en ese caso [en el que el genocidio no se llevó a cabo o no es total], nos encontramos en una relación de dominación, fundada en su totalidad en la guerra y la prolongación de sus efectos en la paz. Dominación, dirán ustedes, y no soberanía. Pues bien, no, dice Hobbes; sin duda seguimos estando en la relación de soberanía” (1976/2000a: 92).

He aquí la astucia de Hobbes al denominar república a la soberanía por adquisición. El corolario de esta interpretación es el siguiente: “todo sucede como si Hobbes, lejos de ser el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica, como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía” (1976/2000a: 93). Ante esta sospecha, Foucault recuerda que Hobbes se enfrenta, precisamente, a quienes -hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII- postularon la guerra y sus efectos en la paz como el analizador de las relaciones de poder en términos de dominación. En efecto, los “contrincantes estratégicos” de Hobbes serían quienes intentaron “hacer funcionar el saber histórico en la lucha política” (1976/2000a: 94). Ellos son los enemigos históricos de Hobbes, justamente, porque desde su perspectiva la guerra continúa en la paz, es decir, la política no es más que la continuación de la guerra por otros medios, y el discurso histórico político no es sino un arma a través de la cual se libraría esa batalla. En efecto, es contra este esquema binario que Foucault pretende restituir a través de su elogio del discurso de la guerra de razas (*cf.* 1976/2000a: 67), que Hobbes libra su batalla filosófico-política.

Desde esta óptica, el modelo abstracto del contractualismo sería un artificio teórico político creado para neutralizar la dimensión beligerante del saber histórico político. Por ello, para Foucault el concepto de soberanía jurídico-política –que servirá de base a la idea lockeana del “Juez Imparcial” (1690: 887)- se orientará, por un lado, hacia el ocultamiento de las relaciones de dominación subyacentes al orden jurídico político y, por el otro, hacia la descalificación de una grilla binaria en pos de la defensa de un esquema que recurre a una figura trascendente

al conflicto que es investido con la potestad de ponerle fin, ya sea en la forma decisionista de un árbitro “arbitrario”, ya sea asumiendo el ropaje del árbitro “imparcial”, *i.e.* como tercero neutral por sobre las partes²⁰. A partir de ahí Foucault puede concluir que “la operación de Hobbes consistió en conjugar todas las posibilidades, aún las más extremas, del discurso filosófico jurídico, para silenciar el discurso del historicismo político” (1976/2000a: 109).

*

En la clase del 17 de marzo de 1976 (1976/2000a), antes de referirse al bio-poder -comprendido a partir del complemento entre las tecnologías disciplinarias y las biopolíticas-, Foucault explicita dos dimensiones de la noción de soberanía con el fin de precisar el sentido de la contraposición entre la “soberanía” y el “bio-poder”. Allí, señala lo siguiente: “me gustaría seguir la transformación, no en el nivel de la *teoría política* sino más bien en el de los *mecanismos*, las técnicas, las tecnologías de poder” (1976/2000a: 219, la cursiva es nuestra). Estas dimensiones se refieren, por un lado, a niveles de análisis diferentes –a saber, el de la teoría política y el de la historia de las tecnologías y sus correlaciones y sistemas de dominante- y por el otro, a transformaciones de la comprensión misma de la soberanía en sendos niveles. En este sentido, Foucault se refiere a la soberanía, *qua* mecanismo, con el objetivo de distinguir entre la época en que éste era dominante y aquella en que la soberanía fue desplazada para ocupar un lugar subordinado. Esta distinción permite marcar el umbral de jurídico político de modernidad, *i.e.* el pasaje del Estado de justicia medieval al Estado disciplinario moderno. El mecanismo de soberanía

²⁰ Vale la pena mencionar las críticas que Foucault lanzaba a comienzo de los '70 contra las nociones de justicia y tribunal: “Quien dice tribunal, dice que la lucha entre las fuerzas presentes está, de buen grado o por fuerza, suspendida; que en cualquier caso, la decisión tomada no será el resultado de ese combate, sino la intervención de un poder que será, tanto para unos como para los otros, extraño, superior; que este poder está en posición de neutralidad entre ambas partes y que puede en consecuencia, que en todo caso debería saber, en la causa, de qué lado está la justicia. El tribunal implica además que existan categorías comunes a ambas partes en litigio... Pues bien, todo esto es lo que la burguesía quiere hacer creer respecto a la justicia, a su justicia. Todas estas ideas son armas que la burguesía utiliza en su ejercicio del poder” (1972/1992: 72). Asimismo: “En la misma forma del tribunal, hay cuanto menos esto: se dice a las dos partes: vuestra causa no es, de entrada justa ni injusta. No lo será hasta el momento en el que yo lo diga ya que habré consultado las leyes o los registros de la equidad eterna” (1972/1992: 75).

constituye la forma de ejercicio del poder dominante en las sociedades pre-modernas y es analizado como tal con el fin de contraponerlo a las tecnologías modernas de poder²¹.

Asimismo, como hemos mencionado, ya en *Vigilar y castigar* (1975/1999) Foucault se refería a aquel desplazamiento interno al paradigma de soberanía a partir de la oposición entre las “mil muertes” del supliciado y el principio revolucionario de “una sola muerte por condenado”, es decir, entre el uso de la guillotina y el uso de la horca, la picota, el patíbulo y la rueda. En efecto, al cabo de pocos años, señala Foucault, el suplicio *-qua* técnica de sufrimiento- da lugar a un tipo de pena cuyo objetivo principal será la pérdida de bienes o derechos. El cuerpo deja de ser el objeto del castigo para convertirse en el instrumento o intermediario de la privación de un derecho o de un bien. Correlativamente, el castigo deja de ser teatro y espectáculo de la atrocidad y se produce una inversión fundamental del régimen de visibilidad y publicidad. Con la disciplina emerge una “arquitectura del teatro invertida, en la que se trata de hacer que el máximo posible de personas puedan estar bajo la mirada y la vigilancia del más pequeño número” (1973/2016: 239-240). En el ámbito de la justicia penal el castigo pasó a ser el lado oculto y sombrío del proceso penal, mientras que la instrucción, con sus debates y sentencias, constituye desde entonces la parte pública.

Como correlato de la emergencia de la nueva tecnología disciplinaria, entre el suplicio y la prisión, entre la soberanía y la disciplina, hay que destacar el desplazamiento interno al paradigma jurídico de la soberanía que se expresa en el proyecto de los reformadores del siglo XVIII y en las teorías del contrato social. En este contexto el elemento-sujeto se desplazará hacia el lado de los individuos *-qua* sujetos de derechos- mientras que el castigo dejará de ser venganza personal y pública del soberano –una forma de continuación de la guerra iniciada por el infractor/desafiante- para convertirse en resarcimiento de un daño efectuado a la sociedad

²¹ El mecanismo de soberanía está constituido en torno de cuatro tipos de relaciones: relaciones asimétricas de sustracción y gasto a partir de las cuales se relacionan el soberano con el súbdito; relaciones marcadas por una anterioridad fundadora; relaciones no isotópicas y relaciones hacia un sujeto múltiple (cf. Foucault, (1973-74/2005: 62-66). En *Vigilar y castigar* (1975/1999) se lo contrapone a la tecnología disciplinaria; en *Defender la sociedad* (1976/2000a) y en *La voluntad de saber* (1976/2000b) al bio-poder y la biopolítica; en *Seguridad, territorio, población* (1978/2006) a los mecanismos de seguridad por un lado, y a los disciplinarios, por el otro.

-*qua* sujeto jurídico del pacto social⁻²². Por su parte, la infracción ya no será un fragmento de regicidio, sino ruptura del pacto y guerra contra la sociedad toda²³. Consecuentemente, este umbral de modernidad política en la concepción de la soberanía se habría franqueado cuando Hobbes hizo de la seguridad de la vida la finalidad de la política, el Estado y del derecho. El momento hobbesiano constituye el umbral de modernidad jurídico-política de la soberanía ya que, a través del mismo gesto filosófico, se proponía desconectar la antigua continuidad entre los conceptos de soberanía y guerra -neutralizando las consecuencias que se seguirían de la hipótesis bélica-, y sentar las bases para concebir una soberanía jurídica identificada con un derecho abstracto que tiene por finalidad la protección de la vida. En síntesis, tomando en consideración las dimensiones de la noción de soberanía aludidas al comienzo del apartado, se comprende que cuando la soberanía dejó de ser el mecanismo dominante signado por relaciones de venganza y de guerra; la teoría política del contrato social, desde Hobbes en adelante, se dedicó a especular en torno de una nueva noción de soberanía jurídica abstracta, neutral y neutralizante, cuyo objetivo principal será la mantención de la paz y la protección de la vida.

Umbral de modernidad biológica

En *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber* (1976/2000b) Foucault se refiere al nacimiento de la biopolítica como la gran transformación acontecida hacia mediados del siglo XVIII en los siguientes términos:

... lo que se podría llamar “umbral de modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente (1976/2000b: 173).

²² “El derecho de castigar ha sido trasladado de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad” (1975/1999: 95).

²³ “El menor delito ataca a la sociedad entera, y la sociedad entera –incluido el delincuente- se halla presente en el menor castigo” (1975/1999: 94).

El umbral de modernidad biológica, en efecto, constituye el último momento registrado por Foucault de un desplazamiento iniciado con el despliegue de las tecnologías disciplinarias -que encuentran su diagrama en el panóptico de Bentham (1975/1999)- y con la transformación operada por Hobbes en la teoría jurídico-política de la soberanía (1976/2000a). En efecto, de acuerdo con la historia foucaultiana de la gubernamentalidad la entrada de la especie al cálculo político es precedida por el ingreso del cuerpo al dispositivo disciplinario y de la vida al discurso jurídico. Consecuentemente, el umbral de modernidad biológica viene a completar -con el despliegue de la biopolítica de las poblaciones desde fines del siglo XVIII- la transformación del poder en bio-poder, es decir, esa mutación fundamental iniciada con la introducción y dominancia de las disciplinas del cuerpo.

Por lo tanto, en esta historia de las tecnologías de poder el umbral de modernidad biológica emerge como el punto de convergencia en el que se anudan los desplazamientos anteriores iniciados hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, y que se extienden, precisamente, hasta mediados del siglo XVIII, permitiendo configurar el moderno sistema de dominancia y correlación entre tales elementos heterogéneos. En efecto, tanto el desarrollo de la racionalidad occidental a partir del desacople de la filosofía del conocimiento respecto de una espiritualidad de la transformación del sujeto por sí mismo; cuanto la desconexión del vínculo clásico entre la soberanía y la guerra y la postulación de un derecho neutral y abstracto, con función arbitral y orientado a la protección de la vida; así como el desarrollo de un arte de gobernar en la razón de Estado, a través de la disposición de las cosas para dirigir las hacia su fin oportuno, constituyen una serie de condiciones que -vinculadas con otras variables históricas tales como el aumento de la población, la expansión de las zonas urbanas, los desarrollos técnicos y el despliegue de una economía capitalista- son las condiciones de posibilidad para el franqueo del umbral de modernidad biológica.

Esta gran transformación registrada por Foucault con el nacimiento de la biopolítica y la emergencia de las tecnologías de seguridad que harán posible la administración completa de la vida es enfocada desde dos ángulos heterogéneos pero no incompatibles. Por un lado, desde el punto de vista general de larga duración de la historia de las tecnologías de poder, se hace foco en la ruptura que separa la época de la

soberanía de la era del biopoder, en la cual el nacimiento de la biopolítica consume el proceso de inclusión de la vida en el cálculo político iniciado con la emergencia de las disciplinas del cuerpo. Por el otro, desde la perspectiva de la historia de la gubernamentalidad se focaliza en el desplazamiento que supone a nivel de las artes de gobernar la emergencia de las tecnologías biopolíticas de seguridad respecto de las disciplinarias, es decir, el tránsito del Estado disciplinario al gobierno securitario.

*

El tránsito de la soberanía al bio-poder constituye una de las transformaciones fundamentales en el pasaje a la modernidad. En 1976 Foucault sostiene que este umbral fue franqueado cuando la biopolítica se acopló a la disciplina, con la cual estableció un vínculo de complementariedad cuasi-funcional debido a sus diferentes niveles de aplicación²⁴. En efecto, tanto *Defender la sociedad* (1976/2000a) como *La voluntad de saber* (1976/2000b) se cierran haciendo referencia al nacimiento de la nueva forma de poder que marcará nuestra época. Allí, el bio-poder, *i.e.* el poder sobre la vida, aparece como el elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo en la medida en que éste habría requerido de la inserción controlada del cuerpo individual al aparato de producción y del ajuste de los fenómenos poblacionales, *i.e.* del cuerpo especie, a los procesos económicos. El bio-poder, entonces, adopta las dos formas heterogéneas pero no antitéticas que constituirían una bipolaridad en su interior mismo: el polo disciplinario, constituido durante el siglo

²⁴ Foucault señala allí que la biopolítica sería una técnica de poder “que no excluye a la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos” (1976/2000a: 219). Cabe tener presente que este esquema de interpretación se mantuvo hasta el año 1978. Hasta ese momento Foucault había analizado la técnica disciplinaria a partir de la oposición entre una “macrofísica del poder de soberanía” y una “microfísica del poder disciplinario”, es decir, como una técnica local a la que sin dificultad se podía acoplar una nueva técnica global como la biopolítica. Sin embargo, la interpretación se complejizó aún más cuando el análisis de la razón de Estado condujo a Foucault a problematizar, a través del análisis de la ciencia de la policía, el poder disciplinario como una técnica global a partir de la cual se organizó el gobierno en la razón de Estado.

XVII como una anátomo-política del cuerpo humano, cuyo objeto es el cuerpo individual concebido como máquina; el polo regularizador, constituido hacia mediados del siglo XVIII como una biopolítica de las poblaciones, cuyo objeto es el cuerpo-especie concebido como soporte de los procesos biológicos.

Ahora bien, este bio-poder no sólo debía asegurar la inserción y el ajuste del cuerpo-máquina y del cuerpo-especie al aparato de producción y a los procesos económicos, sino que, en tanto y en cuanto tecnología de poder productiva, tiene como objetivo fundamental la producción de individuos y poblaciones útiles económicamente y dóciles políticamente (cf. 1976/2000b: 168-171). Por un lado, las tecnologías disciplinarias están dirigidas a aumentar las fuerzas y las aptitudes del cuerpo individual con la finalidad de constituirlo como un cuerpo productivo para el que el aumento de fuerzas y aptitudes no conlleve un peligro político (cf. 1975/1999: 141-142). Por otro lado, como sostiene tres años después durante el curso *Seguridad, territorio, población* (cf. 1978/2006: 63), las tecnologías biopolíticas de seguridad buscarían gobernar a las poblaciones a partir de su regularización en torno de índices estadísticos y a través de cesuras internas capaces, simultáneamente, de promover la expansión de las fuerzas productivas y de bloquear las ocasiones para la indocilidad política tanto de la población como un todo, como de diversos segmentos poblacionales. En síntesis, el tránsito de la soberanía al bio-poder, *i.e.* el ingreso en la era de la normalización de los sujetos y las poblaciones, se explica a partir de la maximización económica y la neutralización política obtenidas a partir del desarrollo de las tecnologías disciplinarias y biopolíticas.

*

El desplazamiento de la disciplina a la biopolítica será un punto central para Foucault. La caracterización general del tránsito de la soberanía al bio-poder en su bipolaridad constitutiva será retomado y reinterpretado durante el curso *Seguridad, territorio, población* (1978/2006), donde ya no se tratará de un tipo de complementariedad cuasi-funcional de las técnicas disciplinarias y las tecnologías biopolíticas de seguridad, sino

de la heterogeneidad entre ellas. En efecto, la introducción del problema de las artes de gobierno le permite a Foucault corregir parcialmente la explicación del vínculo entre soberanía, disciplina y biopolítica que resultaba un tanto simplificadora.

La clave de la argumentación está en el cambio de perspectiva respecto del poder disciplinario y, de ahí, respecto de su vínculo con la soberanía jurídica y con la biopolítica de las poblaciones. Tanto en *Vigilar y castigar* como en *La voluntad de saber*, Foucault afirmaba que el derecho -tal como lo presentaban los teóricos contractualistas- cumplía el rol ideológico de ocultar los mecanismos disciplinarios que se desplegaban bajo el orden jurídico formalmente igualitario. Asimismo, como hemos mencionado, en *Defender la sociedad* el poder disciplinario aparecía integrado a la estrategia global del poder regularizador biopolítico. En *Seguridad, territorio, población* estas dos explicaciones son parcialmente modificadas a partir de la introducción de la grilla de inteligibilidad gubernamental. En efecto, la serie soberanía-disciplina-biopolítica no solo es reinterpretada a partir de la idea de un triángulo de tecnologías heterogéneas, sino que éste es integrado en un triángulo de las artes de gobernar, cuyos vértices serán soberanía-Estado-gobierno. A Foucault la problematización de la razón de Estado como arte de gobernar le posibilita ampliar su espectro de análisis para abordar desde otro ángulo lo que dos años antes había denominado ‘umbral de modernidad biológica’. En la clase del 5 de abril de 1978 el profesor sostiene que con el desarrollo de la razón de Estado:

estamos en el mundo del reglamento, el mundo de la disciplina. Debe advertirse con claridad, por lo tanto, que esa gran proliferación de las disciplinas locales y regionales que se presenció desde fines del siglo XVI hasta el siglo XVIII en los talleres, las escuelas y el ejército se destaca contra el fondo de una tentativa de disciplinarización general, de reglamentación general de los individuos y el territorio del reino, en la forma de una policía ajustada a un modelo esencialmente urbano. Hacer de la ciudad una especie de cuasi convento y del reino una especie de cuasi ciudad, tal es el gran sueño disciplinario que encontramos como trasfondo de la policía” (1978/2006: 390).

Como se puede apreciar, esta explicación ya no supone una complementariedad debida a una diferencia en la escala de aplicación de ambas tecnologías. Esta diferencia se difumina una vez adoptada como matriz de análisis la idea de arte de gobernar. En efecto, en la historia foucaultiana es sobre su trasfondo y en contra del mundo disciplinario –es decir, de la gubernamentalidad estatal, del reglamento y el poder de policía- que emerge la gubernamentalidad liberal y biopolítica. En el nuevo relato rectificado y complejizado ya no se trata, entonces, de la mera complementariedad funcional, sino de un desplazamiento clave de la modernidad desde una gubernamentalidad disciplinaria a una gubernamentalidad biopolítica. Tampoco se trata ya en él de la oposición general entre la soberanía y el bio-poder (entendido como la convergencia de la disciplina con la biopolítica), sino de una relación estratégica y compleja entre lo jurídico, lo estatal-disciplinario y lo gubernamental. En efecto, como hemos sugerido el relato foucaultiano discurrirá sobre el delineamiento de una cartografía histórica cuyo eje es el proceso de gubernamentalización del Estado, a través del cual se pasó del Estado de justicia medieval, en que dominaban los mecanismos de soberanía, al Estado administrativo, cuya dominante eran las disciplinas y, por último, al Estado gubernamental, organizado a partir de las tecnologías biopolíticas de seguridad (cf. 1978/2006: 137).

*

Desde la perspectiva de la historia de las artes de gobernar la problematización gira en torno del tránsito del Estado disciplinario al Estado gubernamental. De acuerdo con ella el gobierno político -i.e. la razón de Estado- requería de un modelo de gobierno diferente tanto del pastorado, como de la soberanía. El arte de gobernar en la razón de Estado fue concebido, desde sus inicios, como un *plus* respecto del poder jurídico de soberanía, es decir, tanto como un complemento, cuanto como un arte con su racionalidad propia. Sin embargo, para Foucault el arte de gobernar había permanecido bloqueado -es decir, sin poder desplegarse en toda su amplitud- y encerrado en la forma de la monarquía administrativa hasta mediados del siglo XVIII. Esto había ocurrido debido a la dificultad para encontrar su dimensión “propia” ya que se hallaría mezclado tanto con la “estructura institucional y mental” de la soberanía, cuanto con el modelo disciplinario del gobierno

familiar. Esto explica por qué de acuerdo con Foucault “el desbloqueo del arte de gobernar estuvo ligado [...] al surgimiento del problema de la población” (1978/2006: 130). En efecto, el franqueo del umbral de modernidad biológica está constituido por tres acontecimientos fundamentales: a. el desarrollo de la estadística; b. la emergencia de la población como problema biológico-económico -que se acopla a la idea previamente desarrollada de la población como público-; c. el desplazamiento de la familia como modelo a instrumento para un gobierno de las poblaciones.

En este sentido, al umbral de modernidad biológica se lo puede caracterizar también como el “momento fisiocrático”, en la medida en que, en el marco de la historia foucaultiana de las tecnologías y artes de gobernar, el punto de tránsito desde el arte de gobernar en la razón de Estado hacia la nueva gubernamentalidad biopolítica liberal se encuentra en la forma fisiocrática de racionalización del ejercicio del poder como práctica de gobierno. En efecto, la concepción fisiocrática de la economía política como ciencia -cuyo correlato había sido un tipo de intervención gubernamental orientado al campo poblacional- constituye el momento bisagra entre los tratados sobre el gobierno político -dominantes desde fines del siglo XVI hasta mediados del XVIII- y la emergencia de la forma liberal de reflexión sobre el gobierno económico (*cf.* Foucault, 1978/2006: 364 y ss.).

El tránsito mentado con la idea de un “momento fisiocrático” consta de los siguientes desplazamientos: de la economía clásica ligada al modelo de la familia hacia la economía política; del gobierno de los políticos hacia el de los economistas; del mercantilismo hacia la fisiocracia; del gobierno soberano y disciplinario del pueblo hacia el gobierno biopolítico de las poblaciones. Estos desplazamientos constituyen el umbral de modernidad biológica que se inserta en un presente histórico signado por la intersección de tres acontecimientos -el momento antimaquiaveliano, el cartesiano y el hobbesiano- para transformarlo definitivamente, al configurar un nuevo sistema de correlación entre las modernas técnicas administrativas y gubernamentales, el saber científico, el orden jurídico.

Tales umbrales de modernidad, en síntesis, habrían iniciado un proceso político de gubernamentalización del Estado que, finalmente, encontraría su forma propia una vez que la población fue proclamada como el sujeto y el objeto de la nueva tecnología gubernamental biopolítica, gracias, precisamente, a haber permitido el desbloqueo del arte de gobernar (*cf.* 1978/2006: 63). He aquí, entonces los momentos cruciales establecidos por Foucault a lo largo de la genealogía de esa forma de poder que denomina gobierno y “que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (1978/2006a: 136).