

BÍOS: ENTRE BIOPOLÍTICA Y TECHNE TOU BIOU

Silvana Vignale*

RESUMEN

El presente trabajo aborda la noción de biopolítica en Michel Foucault. En primer lugar, alude a las precauciones de método que se realizan para un análisis del poder en términos de microfísica. Luego, el desplazamiento de un poder de soberanía a un anátomo-poder y biopoder. Por último abre una serie de interrogantes en torno a la noción de “*bíos*” y a las formulaciones de una “*téchne tou biou*” en los últimos estudios de Foucault dedicados a una estética de la existencia.

Descriptores: poder– biopolítica– *bíos*– *téchne tou biou*– estética de la existencia

* Profesora de Filosofía por la UNCuyo, Doctoranda en Filosofía de la UNLanús; becaria de CONICET Argentina. E-mail: silvavignale@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN A PARTIR DE UNA DEFINICIÓN DE BIOPOLÍTICA EN *LA VOLUNTAD DE SABER*

Nuestro trabajo parte de la noción de “biopolítica” que Foucault define en el último capítulo de *La voluntad del saber*, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”. La misma dice: “habría que hablar de «biopolítica» para designar lo que hace entrar en la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana”¹. Como vemos, se trata de un poder ejercido sobre la vida y sobre la vida humana. Por primera vez en la historia, lo biológico se refleja en lo político.

Como concepto, la biopolítica permite pensar dos temas que preocupan a Foucault en el periodo de finales de la década de los `70: el tema de la disciplina, desarrollado en *Vigilar y castigar*, y las reflexiones sobre la medicina como sistema de normalización social, que prolongan algunos temas de *Historia de la locura*. La definición que citamos se encuentra en el marco de los análisis de Foucault sobre los dispositivos en torno a la sexualidad. La tesis central de *La voluntad del saber* es la proliferación de discursos sobre el sexo en el campo del ejercicio del poder, en claro contraste con la hipótesis represiva freudiana, sostenida también por representantes de la Escuela de Frankfurt, como H. Marcuse. Vemos aparecer allí la enunciación de conceptos como el de “policía” o “población”, propios de este nuevo campo de saber que se abre a partir de las investigaciones foucaulteanas. Cuando escribe este libro, Foucault se encuentra dictando el curso en el *Collège de France* “*Il faut défendre la société*” (“Hay que defender la sociedad”, 1975-1976). En plena etapa de sus investigaciones genealógicas, Foucault orienta sus estudios a un campo que finalmente fue designado con el nombre de biopolítica, estudios continuados con rigor actualmente por quienes han sido sus seguidores, Giorgio Agamben y Roberto Esposito, entre otros. En el último capítulo de *La voluntad del saber* Foucault define la biopolítica y muestra la aparición de un poder entre los siglos XVII y XVIII que administra la vida y que se vuelve productor de fuerzas, en contraste con el poder de soberanía. Nos interesa destacar que una cuestión central en este último capítulo de *La voluntad del saber* es poner de relieve la inscripción del psicoanálisis en aquellos mecanismos del biopoder. La función del poder no es la de la prohibición del sexo (que respondería a la vieja teoría de la soberanía), sino por el contrario, la de producción de sexualidades. De esta forma, el biopoder fue un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo, ya que éste pudo desarrollarse al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos.

¹ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 135.

En el siglo XVIII, y por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, el sexo dejó de ser un asunto laico para pasar a ser un asunto de Estado, un asunto en el cual todo el cuerpo social era instado a someterse a vigilancia. Tanto en el tema general de que el poder reprime el sexo, como en la idea de la ley constitutiva del deseo, Foucault encuentra la misma mecánica del poder. Un poder que sólo tendría la fuerza del “no”, incapaz de producir nada, cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido. Ante la pregunta de por qué se acepta tan fácilmente esta concepción jurídica del poder, Foucault responde con una razón histórica: el nacimiento de las grandes instituciones. De esta manera surge un poder que se impone a quienes somete con la promesa de dejar una parte intacta de su libertad a cambio de la regulación y arbitraje como maneras de introducir un orden. A fines del siglo XIX hay un esfuerzo teórico por inscribir la temática de la sexualidad en el sistema de la ley, del orden simbólico y de la soberanía. El honor político del psicoanálisis es haber sospechado (desde su nacimiento, en su línea de ruptura con la neuropsiquiatría de la degeneración) lo que podía haber de irremediablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad. De ahí el esfuerzo freudiano (por reacción al ascenso del racismo) para hacer de la ley el principio de la sexualidad —la ley de la alianza, de la consanguinidad prohibida, del padre-soberano—. A eso debe el psicoanálisis el haber estado en oposición teórica con el fascismo. Sin embargo, fue una coyuntura histórica precisa, y pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, es —según Foucault— una “retroversión” histórica. Esta es la imagen de la cual Foucault dice que hay que liberarse para realizar una analítica del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Esto implica avanzar hacia otra concepción del poder, lo que nos conduciría a pensar el sexo sin la ley, y el poder sin el rey. Habría que pensar el dispositivo de la sexualidad a partir de las técnicas que le son contemporáneas.

Sin mayores detalles, exponemos brevemente a continuación el análisis foucaulteano del poder, que permite pensarlo más allá del modelo jurídico. Luego, abordamos el paso del poder de soberanía a las nuevas formas de poder, anátomo-política y biopoder. Por último preguntamos ¿en biopolítica, se trata de la vida humana reducida sólo a lo biológico? ¿De qué va esta vida humana presente en la definición de biopolítica? Esta pregunta guía los intereses de nuestro trabajo, en el que trataremos de vincular la noción de *bíos* o vida con los últimos estudios de Foucault sobre el arte de vivir o *téchne tou biou* griega.

1. PRECAUCIONES DE MÉTODO

En cuanto al modo en que Foucault trabaja en relación al poder, cabe decir que, tal como señala, él mismo tuvo que construir las herramientas para abordar sus investigaciones. Foucault dice ser un artífice y un genealogista que va creando su propio método. No quiere ser llamado historiador ni filósofo.

“Una vez todo bien localizado, queda lo experimental, el tanteo. Envía exploradores y sitúa vigías. Pide la redacción de informes. Define de inmediato la táctica que hay que emplear. ¿La zapa?, ¿el cerco?, ¿el asalto directo?, ¿sembrar minas? El método, al fin y al cabo, no es más que esta estrategia”².

La genealogía, lejos de hacer la historia “oficial” de su objeto de estudio —que sería propio de teorías totalitarias—, busca el carácter local de la crítica:

“Llamemos [dice Foucault], si ustedes quieren, genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”³.

Por eso trabaja con aquellos “*contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales*”. Foucault entiende por “saberes sometidos”:

“saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos”⁴.

Y los rescata de su anonimato contra la instancia que pretende filtrarlos u ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero. Las genealogías son, en este sentido, anticiencias e insurrección de los saberes, “*contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra*”⁵. De aquí se desprende su crítica al marxismo y al psicoanálisis en cuanto a sus pretensiones científicas.

Para el análisis del poder, como adelantamos, Foucault descarta la hipótesis represiva de Freud y del psicoanálisis, y también la hipótesis opresiva de Marx basada en una visión economicista del poder. Considera que ambas hipótesis todavía se encuentran muy emparentadas con la concepción jurídica y liberal del poder político, de la teoría clásica de la soberanía. Por esto, Foucault procede a partir de lo que él llama la “hipótesis de Nietzsche” que concibe el poder como lucha de fuerzas. Pensar el poder a partir de técnicas que le sean contemporáneas, implica no sólo intentar delimitar qué es el poder (o que no es), sino también analizarlo a partir de su propia naturaleza.

El análisis del poder en términos de la concepción jurídica-liberal, considera a éste como un derecho poseído como un bien que puede transferirse o enajenar mediante el contrato, para la constitución de una soberanía política, y que va asociado a la idea de “ley” como instancia de prohibición. Los análisis contemporáneos a los que se enfrentan las

² DROIT, Roger-Pol, *Entrevistas con Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 74.

³ FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 22.

⁴ *Ibíd.*, p. 21.

⁵ *Ibíd.*, p. 22.

investigaciones foucaulteanas, sostenían todavía la idea del poder como aquello que reprime. En oposición a ellos, vemos aparecer la hipótesis nietzscheana del poder como guerra. Foucault considera que el poder no puede analizarse “descendentemente”. “*El poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto*”. El poder no es —en referencia a Marx— “*mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo*”. Si el poder no es cesión, contrato, “*¿no hay que analizarlo en primer lugar y, ante todo, en términos de combate, enfrentamiento o guerra?*”⁶. Foucault invierte la formulación de Clausewitz (“la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”) para decir que el poder, la política es “*la guerra proseguida por otros medios*”⁷.

Entre las precauciones de método, Foucault señala el de un análisis capilar que no trata de saber cuáles son los mecanismos generales del poder o sus efectos de conjunto, sino de hacer un análisis en sus formas e instituciones más locales. Otra consigna para este análisis es preguntar cómo se constituye el sujeto a partir de él, captar la instancia material de la constitución de los súbditos, en lugar de intentar determinar cómo aparece el soberano. El poder es algo que circula, que funciona en cadena, que no se localiza aquí o allá. Si bien no puede ejercerse sin intencionalidad, eso no significa que resulte de la decisión de un sujeto individual. Funciona, se ejerce en red. Cuando Foucault dice que el individuo es un efecto del poder, es importante comprender que no sólo lo sufre, sino que también lo ejerce. En este punto es claro que Foucault se distancia de las teorías contractualistas que conciben el individuo como una especie de núcleo elemental o átomo primitivo, cuya agrupación constituiría la sociedad. El individuo no es quien está enfrente del poder, a quien se aplica el poder, a quien somete el poder, sino su efecto primero. “*Uno de los efectos primeros de poder —dice Foucault— es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos*”⁸. La hipótesis opresiva de Marx y la hipótesis represiva de Freud son dejadas de lado junto a la idea de prohibición, en la medida en que Foucault destaca el papel eminentemente productor del poder. “*El individuo es un efecto de poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo. El poder transita por el individuo que ha constituido*”⁹. Los mecanismos de poder son una parte intrínseca a todas las relaciones, y no un agregado a las relaciones de producción, a las relaciones familiares o a las relaciones sexuales. Hay una circularidad de su efecto y su causa.

Última precaución de método: realizar un análisis ascendente. Analizar en los niveles más bajos los fenómenos, las técnicas y los procedimientos del poder.

⁶ *Ibíd.*, p. 27.

⁷ *Ibíd.*, p. 28.

⁸ *Ibíd.*, p. 38.

⁹ *Ibíd.*, p. 38.

Foucault considera que el análisis de los mecanismos, tal como lo plantea en su trabajo, no es en modo alguno una teoría general del poder. En *Seguridad, territorio, población* dice: “Con este análisis se trata solamente de saber por dónde pasa la cosa, cómo pasa, entre quiénes, entre qué puntos, de acuerdo con qué procedimientos y con qué efectos”¹⁰. Para señalar luego que lo que él hace no es historia, ni sociología, ni economía:

“En cuanto se trata de eso y no de sociología, historia o economía, podrán ver que el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha”¹¹.

El análisis del presente y de nuestra sociedad es una preocupación que hace de la filosofía una “política de la verdad”. Años más tarde, Foucault amplía los alcances de esta afirmación en su curso “*Le gouvernement de soi et des autres*” (*El gobierno de sí y de los otros*, 1982-1983), en la medida en que enuncia como su tarea realizar una “ontología de nosotros mismos” u “ontología del presente” que nos permita responder a las preguntas “¿quiénes somos en este momento?”, “¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?”, planteadas en la modernidad por Kant en textos como “Qué es la ilustración”, en donde la pregunta por el ser del hombre no se orienta hacia una analítica de la verdad, sino hacia la determinación del presente por lo que somos. El presente es para Foucault expresión de un proceso que concierne al pensamiento, de modo que el individuo mismo que habla —en cuanto pensador o filósofo— forma parte de ese proceso. “Y por eso mismo —dice Foucault— vemos que la práctica filosófica, o más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente”¹². De esta manera señalaba que el discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para encontrar su lugar propio y designar el modo de efectuación que realiza dentro de esa actualidad.

En relación al discurso, en relación al régimen de verdad, Foucault siempre previene en cuanto a las formaciones discursivas que comienzan a operar en la realidad, de modo que una serie completa de prácticas —a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad— pudo hacer que algo que no existía (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.) pudiera convertirse en algo. No se trata de ver cómo algo pudo nacer de una ilusión o error, sino cómo “el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso”¹³.

¹⁰ FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 16.

¹¹ *Ibíd.*, p. 17.

¹² FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 30.

¹³ FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, pp. 36-37.

Por esto, aquella “filosofía como política de la verdad” es presentada en el curso “*Naissance de la biopolitique*” (“*Nacimiento de la biopolítica*”, 1978-1979) como una “historia de las prácticas de veridicción”. Hacer una historia de la veridicción —y no una historia de la verdad, o una historia del error, o una historia de las ideologías— es renunciar a hacer la famosa crítica de la racionalidad europea que realiza la Escuela de Frankfurt. La crítica de Foucault no consiste en denunciar lo que habría de opresivo bajo la razón —dado que la sinrazón es igual de opresiva—. Tampoco en poner al descubierto la presunción de poder que habría en toda verdad afirmada. Sino “*en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento*”¹⁴. Por lo tanto, no se trata de mostrar qué tan opresiva es la psiquiatría, sino de mostrar las condiciones que debieron cumplirse para pronunciar sobre la locura los discursos que pueden ser verdaderos o falsos, según las reglas correspondientes a la medicina, a la confesión, a la psicología o al psicoanálisis. La preocupación por el presente, que mencionábamos antes, puede verse en esta inquietud por determinar cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento dado. Y esta es la importancia política de los análisis foucaulteanos.

2. HACER MORIR Y EL PODER SOBRE LA VIDA

Nos ocuparemos ahora de mostrar el desplazamiento de un poder de soberanía a un anátomo-poder y biopoder. Como dijimos antes, Foucault saca a la luz los nuevos mecanismos de poder que se gestaron desde el siglo XVII, que no responden a la teoría clásica de la soberanía. Ésta desempeñaba, siguiendo *Defender la sociedad*, cuatro papeles: era un mecanismo de poder efectivo de la monarquía feudal, sirvió de instrumento y justificación para la constitución de las grandes monarquías administrativas, a fines del siglo XVII, se usó tanto para limitar como para fortalecer el poder real, y por último, en el siglo XVIII, se la encuentra como reactivación del derecho romano, en el momento en que se trata de construir contra las monarquías administrativas un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias¹⁵.

Ahora bien, para caracterizar las relaciones de soberanía, diremos que obedecían fundamentalmente a un lema: *hacer morir o dejar vivir*. Así, el poder soberano se caracteriza por el privilegio del derecho de vida y muerte. Esto quiere decir que el soberano puede hacer morir o dejar vivir a sus súbditos. Como lo señala en el último capítulo de *La voluntad del saber*, se trata de un derecho disimétrico, en el cual el poder era ante todo derecho de apropiación: de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida¹⁶.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁵ *Defender la sociedad*, ed. cit., pp. 42-43.

¹⁶ *La voluntad del saber*, ed. cit., p. 128.

Se ejerce de una manera siempre desequilibrada, del lado de la muerte. La teoría de la soberanía funda un poder absoluto en torno y a partir de la existencia física del soberano.

Pero en los siglos XVII y XVIII aparece una nueva mecánica del poder, incompatible con las relaciones de soberanía. Con el control, la vigilancia, el aumento y organización de las fuerzas que someten, se constituyó un poder destinado a producir fuerzas. El derecho de muerte tendió a desplazarse a un poder que administra la vida, y que tiene como fin el de asegurarla, mantenerla y desarrollarla. El viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue reemplazado por el poder de *hacer* vivir o *dejar* morir.

Este poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas. Primero, centrado en el cuerpo como máquina. En segundo término, se centró en el cuerpo-especie. En la primera forma, ejercida sobre el cuerpo individual, se encuentra el adiestramiento, el aumento de aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, todos procedimientos de poder característicos de las *disciplinas*: una *anátomopolítica del cuerpo humano*. Es un mecanismo que permite extraer cuerpos, tiempo y trabajo más que bienes y riqueza, en oposición a la teoría de la soberanía que estaba ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos, mucho más que sobre los cuerpos y lo que hacen. Por eso, este nuevo poder se ejerce continuamente mediante la vigilancia, las jerarquías, las inspecciones, los informes. Es el poder disciplinario al que Foucault dedica sus estudios en *Vigilar y castigar*. Este nuevo tipo de poder, según Foucault, “*fue uno de los instrumentos fundamentales de la introducción del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa*”¹⁷.

De todas maneras, la teoría de la soberanía siguió existiendo no sólo como ideología del derecho, sino también organizando los códigos jurídicos de la Europa del siglo XIX. Esto se debe a que fue un instrumento crítico contra la monarquía, como ya señalamos. Pero también porque sirvió para enmascarar lo que podía haber de dominación y de técnicas de dominación en la disciplina. Se dio lugar a una democratización de la soberanía, con la introducción de un derecho público articulado en la soberanía colectiva, en el mismo momento en que la democratización estaba lastrada en profundidad por mecanismos de la coerción disciplinaria. Esto explica cómo, pese al surgimiento de este nuevo tipo de poder que es el disciplinario, toda la legislación a partir del siglo XIX, y la organización del derecho público, están articulados en torno al principio de la soberanía en la delegación que cada individuo hace de su voluntad particular al Estado, mientras hay una “*apretada cuadrícula de coerciones disciplinarias que asegura, de hecho, la cohesión de ese mismo cuerpo social*”¹⁸.

Pero el discurso de la disciplina es ajeno al de la ley, no pueden asimilarse uno a otro. Las disciplinas portarán el discurso de la regla, no de la regla jurídica derivada de la

¹⁷ *Defender la sociedad*, ed. cit., p. 44.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 45.

soberanía, sino la de la normalización. El horizonte teórico de las disciplinas no será ya el edificio del derecho, sino el de las ciencias humanas. Lo que Foucault muestra aquí es una yuxtaposición en la que se juega el ejercicio del poder que hizo posible el discurso de las ciencias humanas: la de la organización del derecho en torno a la soberanía, por un lado; y por otro, una mecánica de las coerciones ejercidas por la disciplina. La *sociedad de normalización* es aquella que conjuga un poder ejercido por el derecho y las técnicas de disciplina.

La segunda forma de poder que aparece a partir del siglo XVII, se centró en el cuerpo-especie transido por la mecánica de lo viviente, y está referido a procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, la salud, la duración de la vida. Se trata de controles reguladores, una *biopolítica de la población*. Uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX, señala Foucault en *Defender la sociedad*, es “una especie de estatización de lo biológico”¹⁹. En *La voluntad del saber* ya había dicho: “Pero 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”²⁰.

Esta nueva tecnología de poder que aparece a mediados del siglo XVIII no es disciplinaria. Sin embargo, no la excluye, sino que la engloba, la integra. A diferencia de la disciplina que se dirige al cuerpo, esta nueva tecnología se aplica a la vida del hombre, en tanto ser vivo, al hombre/especie. Dice Foucault:

“Más precisamente, diría lo siguiente: la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar, y, eventualmente, castigar. Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc.”²¹

Se trata de una *biopolítica de la especie humana*. Los primeros objetos de saber y blancos de control fueron los procesos de natalidad, mortalidad y longevidad. Y se ponen en práctica para ello la medición estadística y la demografía. Se desarrolló una política a favor de la natalidad; y una preocupación por la mortalidad que no estaba ya dada por las epidemias, sino por los fenómenos de endemias, es decir, aquellas enfermedades cuya mayor extensión y duración reinaban en una población. Estas endemias eran los factores permanentes de sustracción de fuerzas, disminución del tiempo de trabajo y costos económicos. La medicina, a partir de ahora, tendrá como función la higiene pública. Otro campo de intervención de la biopolítica será la vejez, para la cual surgirán mecanismos de seguros, de ahorro, de seguridad, etc.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 217.

²⁰ *La voluntad del saber*, ed. cit., p. 135.

²¹ *Defender la sociedad*, ed. cit., p. 220.

La biopolítica trae con ella la aparición de un nuevo elemento, que no es ni el individuo ni la sociedad, ya conocidos por la teoría del derecho, sino la noción de “población”. Se trata, dice Foucault, de un cuerpo múltiple, de muchas cabezas. La población aparece, a la vez, como problema científico y político, como problema biológico y como problema del poder. Los fenómenos que se toman en cuenta son colectivos. “*La biopolítica abordará en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración*”²². Ahora bien, ¿Cuál será el mecanismo introducido por la biopolítica? Como el interés es intervenir al nivel de las determinaciones de fenómenos generales, se volverán importantes las estimaciones estadísticas, y toda una serie de mecanismos reguladores que puedan fijar un equilibrio en la población, mantener un promedio, establecer la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos. Vemos, por tanto, que ya no se trata de una disciplina sobre los cuerpos, sino de una regulación sobre la población.

Foucault menciona en *Seguridad, territorio, población* el surgimiento de espacios de seguridad como uno de los rasgos generales de estos dispositivos. Así, la soberanía se ejerce en los límites del territorio, la disciplina sobre los cuerpos de los individuos, y la seguridad sobre el conjunto de una población. Mientras la soberanía capitaliza el territorio y la disciplina arquitectura un espacio, la seguridad acondiciona un medio en función de acontecimientos o elementos posibles, series que hay regularizar en un marco polivalente y transformable²³.

Con el interés puesto en la vida, el lema se vuelve un *hacer vivir y dejar morir*, y comienza una descalificación progresiva de la muerte, su ocultamiento y confinación al ámbito privado. El poder es cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, e interviene también sobre la manera de vivir y sobre el *cómo* de la vida²⁴. Nos preguntamos si esto alcanza a la vida del individuo no sólo biológicamente, sino también biográficamente, vale decir, en su existencia.

Ambos mecanismos, tanto la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones, como la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado, aunque no son del mismo nivel, no se excluyen y se articulan uno sobre otro. Por ejemplo, la medicina es un saber/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, y por tanto tendrá, a la vez, efectos disciplinarios y efectos regularizadores (y adelantamos la siguiente pregunta: ¿efectos también sobre la biografía de los individuos?). El elemento que va de lo disciplinario a lo regularizador, que va aplicarse al cuerpo y a la población, es la *norma*. Hay una creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. Como dijimos antes, la ley tiene como arma por excelencia la muerte.

²² *Ibíd.*, p. 222.

²³ *Seguridad, territorio, población*, ed. cit., pp. 39-40.

²⁴ *Defender la sociedad*, ed. cit., p. 224.

Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo, necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad. La ley funciona como norma, y no deben engañarnos las constituciones escritas en el mundo a partir de la revolución francesa, ya que éstas tornan aceptable un poder esencialmente normalizador.

3. ¿EL “BÍOS” EN UNA *TÉCHNE TOU BIOU*?

Una de las primeras preguntas que surge al realizar las lecturas sobre los trabajos de biopolítica es ¿de qué “vida” habla Foucault? ¿De una vida meramente instintiva, animal? ¿O una vida que coextiende sus dominios a la existencia humana, entendida como aquella conciencia del *Dasein*, del ser-para-la-muerte heideggeriano, que influyó a Foucault desde sus primeras inquietudes? ¿Se trata de la vida orgánica o de la vida en tanto un producto de nuestro quehacer? En *La voluntad del saber*, dice “[a partir del siglo pasado] lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible”²⁵. Si bien en el mismo texto Foucault habla del “umbral biológico de la modernidad”, esta cita nos hace pensar que la noción de “vida” no se reduce a un conjunto de instintos o de técnicas para la mera supervivencia animal, sino también todo aquél conjunto de tecnologías a partir de las cuales se determina la existencia del hombre, la vida del hombre, su existencia individual.

Giorgio Agamben, al comienzo de su *Homo sacer*, explica que los griegos no disponían de un único término para expresar lo que nosotros entendemos por la palabra *vida*.

“Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zôê*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo”²⁶.

Ahora bien, este *bíos* hace referencia, en contraste con la *zôê*, a una vida cualificada, a un modo de vida particular. Ni Platón ni Aristóteles utilizaron el término *zôê* para referirse a la vida humana. La diferencia entre estos dos vocablos radica en que uno expresa el mero hecho de vivir, y el otro, el modo de hacerlo. Pero en tanto que entre los griegos se hablaba de *polis*, la vida natural quedaba excluida. En cuanto animal político, el hombre tiene una existencia que lo distingue de la mera vida natural. El término “político”, en la famosa definición aristotélica de *politikón zoón*, no es un atributo del viviente, sino la diferencia específica con el resto de los vivientes. Foucault se refiere a esta definición en *La voluntad*

²⁵ *La voluntad del saber*, ed. cit, p. 137.

²⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998, p. 9.

del saber cuando dice: “Durante milenios, el hombre siguió siendo 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 puesta en entredicho su vida de ser viviente”²⁷. Individuo y especie entran como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Agamben claramente señala que esa “vida” de la que se hace cargo la nueva forma de poder que surge en oposición a la soberanía, es la vida natural, el individuo tomado en cuanto “simple cuerpo viviente” que se vuelve objetivo de sus estrategias políticas, lo que tiene como resultado una suerte de animalización del hombre.

Ahora bien, ¿qué sucede con el *bíos* de ese sujeto sobre el cual se ejerce un poder disciplinario, y que forma parte de la población sobre la que se ejerce la biopolítica? ¿Podemos encontrar una relación en el giro que realiza Foucault de sus trabajos de biopolítica a las tecnologías de sí de la Antigüedad Clásica, teniendo en cuenta que sus últimos estudios están dedicados a lo que para los griegos era la “*téchne tou biou*”, “técnica de vida” o “arte de vivir”?

Agamben señala dos líneas de investigación disidentes en los últimos años de Foucault. Por un lado, las *técnicas políticas* vinculadas a cómo el Estado asume e integra el cuidado de la vida natural de los individuos. Por otro, “*las tecnologías del yo, mediante las que se efectúa el proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia, y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior*”²⁸. El punto de convergencia de estas dos líneas, aunque parezca implícito, según Agamben,

“sigue siendo un punto ciego en el campo visual que el ojo del investigador no puede percibir, o algo similar a un punto de fuga que se aleja al infinito, hacia el que convergen, sin poder alcanzarlo nunca, las diversas líneas de la perspectiva de su investigación”²⁹.

Como sabemos, las investigaciones de Foucault estuvieron centradas siempre alrededor de cómo se constituye el sujeto. En *El sujeto y el poder* dice “*no es el poder sino el sujeto el tema general de mi investigación*”³⁰. En la tercera parte de su obra, los procesos de subjetivación son estudiados a partir de la ética del cuidado de sí mismo. Se trata de hacer la historia de la subjetividad no a través de la constitución de objetividades científicas que dan lugar al sujeto viviente, hablante y trabajador —como en las primeras investigaciones—, ni a través de la objetivación del sujeto en lo que llamó las “prácticas de escisión” —en su segunda etapa—, sino a través de la puesta en obra y las transformaciones a que dan lugar en nuestra cultura las “relaciones consigo mismo” o el gobierno de sí. Así, la subjetivación implica también la fijación de una identidad, por lo tanto, la historia del sujeto es la historia de la experiencia de sí. Dice Foucault:

²⁷ *La voluntad del saber*, ed. cit., p. 135.

²⁸ *Homo sacer*, ed. cit., p. 14.

²⁹ *Ibíd.*, p. 15.

³⁰ FOUCAULT, M., “El sujeto y el poder”, en WALLIS, Brian, *Arte después de la modernidad: nuevos planteamientos*, Akal, Madrid, 2001, p. 422.

“La historia del cuidado de sí y de las ‘técnicas’ de sí sería pues una manera de hacer la historia de la subjetividad, no ya a través de las particiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, no a través de la constitución de objetividades científicas que dan lugar al sujeto viviente, hablante, y trabajador, sino a través de la puesta en obra y las transformaciones a que dan lugar en nuestra cultura las relaciones consigo mismo”³¹.

Los procesos de subjetivación comienzan por las relaciones de poder, y la ética del cuidado de sí es una forma de gubernamentalidad, la del gobierno de sí. En *La hermenéutica del sujeto* señala:

“Si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad —gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político—, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tiene de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica, prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo”³².

Hay numerosas entrevistas que nos dan pistas de aquello que Agamben menciona como un punto ciego. A partir de otras palabras dedicadas a la ética del cuidado de sí, en una conversación de 1984, puede pensarse que este modo de subjetivación a partir de las técnicas de sí está ligado a la libertad. En referencia a la negación de un sujeto soberano, fundacional o forma universal, Foucault cree

“que el sujeto es constituido a través de prácticas de sujeción, o de una manera más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la antigüedad, sobre la base, por supuesto, de una cantidad de reglas, estilos, invenciones, que se pueden hallar en el entorno cultural”³³.

Por supuesto, se trata del modo en que el sujeto se constituye a sí mismo de un modo activo por las prácticas del yo, pero éstas no son, sin embargo, algo que el individuo inventa por sí mismo, sino patrones que halla en su cultura, presupuestos o sugeridos por ella y la sociedad a la que pertenece. En otra entrevista del mismo año, realizada por Raúl Fonet Betancourt y otros, se le pregunta si no hay un desplazamiento en sus últimos trabajos en relación a que ya no se relacionan con prácticas coercitivas, sino con prácticas de autoformación del sujeto, a lo que Foucault responde:

“Correcto. Es lo que podría llamarse una práctica ascética, usando el término ‘ascética’ en un sentido muy general, o sea, no en el sentido de abnegación sino

³¹ FOUCAULT *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, vol. 4, p. 214. Trad. por Carlos Rojas Osorio. En *Foucault y el posmodernismo*, Heredia, Universidad Nacional Departamento de Filosofía, 2001, p. 100.

³² FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1984*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, p. 247.

³³ FOUCAULT, M., *El yo minimalista y otros ensayos*, La marca, Buenos Aires, 2003, p. 136.

en el ejercicio del yo sobre sí mismo, por el que se trata de descubrir, de transformar el propio yo y alcanzar un cierto modo de ser”³⁴.

A partir de lo dicho, podemos pensar como hipótesis que Foucault desvía sus estudios hacia la Antigüedad clásica como parte de un proyecto genealógico que busca un modo de autosubjetivación que devuelva el *bíos* al sujeto, *bíos* que había sido quitado por medio de la introducción de la *zôê* en la esfera de la *polis*. O, para decirlo con otras palabras, podemos sospechar que los estudios sobre las técnicas de sí permiten a Foucault, más allá (y más acá) de las conclusiones a las que arriba en torno a la vida de la cual se hace cargo la biopolítica, abordar el problema del *bíos* como modo de vida, mediante la autoconstitución del sujeto a partir de la relación consigo mismo y de las prácticas de sí que lleva a cabo. Tal vez Foucault vislumbró aquello que Agamben señala como algo que hay que corregir en la tesis foucaultiana, que lo que caracteriza la política moderna no es la inclusión de la *zôê* en la *polis*, sino que *bíos* y *zôê* “*entran en una zona irreductible de indiferenciación*”³⁵.

En una entrevista de 1983, Foucault habla de la “*téchne tou biou*”, en referencia a los griegos, como una técnica de vivir o de cómo vivir. El problema para los griegos, señala, no era si Dios existía o qué pasa después de la muerte, sino ¿cuál es la *téchne* que debo usar para vivir tan bien como debería vivir? Esta “*téchne tou biou*” se volvió luego más y más, a lo largo de la historia, una *téchne* del yo. La ética griega estaba centrada en un problema de elección personal, en una “*estética de la existencia*”. Dice en esta entrevista:

“La idea del *bíos* como material para una obra de arte estética, es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura muy sólida de existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, sin un sistema autoritario, sin una estructura disciplinaria.”³⁶.

Además de parecernos interesante que la palabra “*bíos*” aparezca, entre las palabras de Foucault, para hacer referencia a una vida que se distingue específicamente de la vida natural o *zôê*, resaltemos el interés de Foucault por encontrar, en la constitución del sujeto, una gubernamentalidad que le es propia, una relación de poder consigo mismo, que hace que esa constitución no sea la mera determinación por el derecho o las técnicas de poder (sean soberanas, disciplinarias o reguladoras). Si el sujeto es un efecto de poder, lo es también por la relación que establece consigo mismo, por su gobierno de sí. “*La meta [dice] era hacer de la propia vida un objeto para cierto conocimiento, para una téchne, para un arte*”³⁷.

Si bien es cierto que Foucault no propone con estos estudios sobre la Grecia clásica y la época helenística y romana, retornar a una ética de la antigüedad, sí encontramos en numerosos pasajes que estos estudios permiten una actualización de la noción del cuidado

³⁴ *Ibíd.*, p. 145.

³⁵ *Homo sacer*, ed. cit., pp. 18-19.

³⁶ *El yo minimalista y otros ensayos*, ed. cit., p. 59.

³⁷ *Ibíd.*, p. 73.

de sí en el pensamiento moderno³⁸. Señala también la necesidad y urgencia de una ética del yo, como resistencia al poder político en la relación de sí consigo. Por tanto, si bien Foucault no prescribe un retorno a una ética de la Antigüedad, sí encontramos que estos estudios sirven para encontrar elementos que permiten pensar nuestro presente y una nueva ética del yo, “*como tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable*”³⁹. Esta tarea forma parte de aquella que mencionamos antes, realizar una “ontología del presente” u “ontología de nosotros mismos” como interrogación de nuestra propia actualidad en sentido filosófico, como interrogación de un “nosotros” del que formamos parte y respecto del cual tenemos que situarnos.

Entonces, “¿No podría la vida de cada uno transformarse en una obra de arte?”⁴⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre textos, 1998
- DROIT, Roger-Pol, *Entrevistas con Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2008
- FOUCAULT, Michel, *-Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009b.
- “El sujeto y el poder”, en WALLIS, Brian. *Arte después de la modernidad: nuevos planteamientos*, Madrid, Akal, 2001b.
- El yo minimalista y otros ensayos*, Buenos Aires, La marca, 2003.
- Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999
- Historia de la sexualidad. I. La voluntad del saber*, Bs. As, Siglo XXI, 2009.

³⁸ *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 408.

³⁹ *Ibíd.*, p. 246.

⁴⁰ *El yo minimalista y otros ensayos*, ed. cit., p. 61.

-La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

-Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010b.

-Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

ROJAS Osorio, Carlos

Foucault y el posmodernismo, Heredia, Universidad Nacional Departamento de Filosofía, 2001.