

FOUCAULT Y LA GUBERNAMENTALIDAD EN LAS SOCIEDADES DE SEGURIDAD

Mariana Cecilia Fernández

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad
de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
/ CONICET (Argentina)

Resumen

Este trabajo indaga el problema de la gubernamentalidad en la teoría de Michel Foucault, atendiendo al modo en que el par seguridad/inseguridad se articula con patrones de saber y formas de subjetividad en las sociedades biopolíticas. Se comienza desarrollando los conceptos que sustentan la tesis del biopoder para finalmente abordar el planteo del «último Foucault» sobre el *gobierno de sí* y el *gobierno de los otros*, y las *estrategias de libertad* que suscitan en el campo de la crítica.

Palabras clave: Foucault, gubernamentalidad, seguridad.

A diferencia de las «sociedades de soberanía», erigidas sobre la finalidad de decidir la muerte más que de administrar la vida (Deleuze, 1990), y de las «sociedades fábrica», fundadas sobre el disciplinamiento del individuo en función de la organización capitalista (Hart y Negri, 2002), desde fines de la Segunda Guerra Mundial el poder se reproduce mediante un conjunto de saberes, procedimientos y técnicas que actúan sobre la vida de la población, no ya en forma centralizada, sino fluctuante y extendida (Lazzarato, 2006).

La caída de los Estados benefactores que prevalecieron en los países desarrollados a mediados del siglo XX y la emergencia del neoliberalismo a nivel global dan paso a las denominadas «sociedades de seguridad» (Foucault, 2009). Un escenario signado por la autonomización del Estado y la emergencia de múltiples modos de gobernar (De Marinis, 1999) que no reprimen la libertad sino que más bien la suscitan, como correlato de la proliferación de mecanismos securitarios que promueven la internalización de una moral preventiva (Foucault, 2009).

Las estrategias del biopoder no actúan en espacios cerrados ni apuntan a engendrar subjetividades productivas como en tiempos de las sociedades disciplinarias. Operan sobre series abiertas en pos de excluir al sospechoso de atentar contra la seguridad y la vida de un sujeto «víctima» (Lemke, 2010). Su habilidad consiste en acondicionar el «medio» donde circula la población sin impedir la criminalidad sino

manteniéndola en los marcos social y económicamente admisibles para el orden social que certifica (Foucault, 2009). El riesgo de ser atacado se expande, al tiempo que impulsa a los individuos a convertirse en empresarios de sí en todos los ámbitos de la vida.

Considerando que no se puede sentar de antemano el tipo de tecnología de poder predominante en un área de intervención específica, y que cada cual no reemplaza a las otras sino que se yuxtaponen y amplían, este trabajo analiza el modo en que el imperativo de la seguridad/inseguridad instituye prácticas defensivas. La idea es indagar el problema de la gubernamentalidad en la teoría de Michel Foucault, atendiendo al modo en que el par seguridad/inseguridad se articula con patrones de saber y formas de subjetividad en las sociedades biopolíticas. Se comienza desarrollando los conceptos que sustentan la tesis del biopoder para finalmente abordar el planteo del «último Foucault» sobre el *gobierno de sí* y el *gobierno de los otros*, y las *estrategias de libertad* que suscitan en el campo de la crítica.

Soberanía, disciplina y biopolítica

En *La historia de la sexualidad*, Foucault plantea que desde la Edad Media se gobierna mediante un mecanismo disimétrico que refiere, directa e indirectamente, al derecho de vida y muerte. Este mecanismo actúa en forma indirecta cuando el enemigo externo amenaza la existencia del Soberano y la guerra emerge como una instancia legítima por medio de la cual los súbditos defienden la supervivencia del Estado al precio de su propia vida.

Si, en cambio, el que amenaza al Soberano es uno de sus súbditos, a título de castigo se lo extermina: «El poder era ante todo, derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos, y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de esta para suprimirla» (1977: 164). Un poder organizado en torno a los movimientos permitidos y prohibidos del orden social, que legaliza el castigo y lo aplica en forma espectacular. Tal es el caso del suplicio, la horca, el exilio y la multa.

Desde el siglo XVII, el surgimiento de la prisión da paso al capitalismo. El procedimiento jurídico legal predominante en las sociedades de soberanía es desplazado (más no sustituido) por técnicas de disciplinamiento tendientes a incrementar, en un sentido económico, las fuerzas productivas y en términos políticos, a docilizarlas y restringirlas. Este mecanismo funciona mediante un conjunto de instituciones panópticas (las escuelas, los hospitales, el ejército) entre las cuales la prisión deviene la más representativa. La idea de que es preciso generar módulos de vigilancia antes de que el orden sea violado, atemorizando así a los potenciales transgresores, es el fundamento que la dinamiza: «Disciplina es, en el fondo, el mecanismo del poder por el cual alcanzamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenuous por los cuales llegamos a tocar los propios átomos sociales», dice Foucault (2000: 21).

Hacia mediados del siglo XVIII, el poder se traslada del «cuerpo-máquina» al «cuerpo-especie», y extiende la administración de la vida a la regulación demográfica. Si las sociedades disciplinarias eran sociedades inclusivas y el poder giraba en torno a la individualización de las multiplicidades, en las «biopolíticas»

funciona controlando a millones de personas a través de estadísticas. De aquí que la destrucción pueda llegar a ser mayor que en las sociedades de soberanía, como sucedió en las guerras del siglo XX que expusieron a la población a una eliminación masiva. El racismo es lo que permite aceptar dar muerte al otro, no ya en defensa del Soberano, sino de los desarrollos biológicos (Foucault, 2010).

Desde la concepción foucaultiana, que la violencia despusa al derecho no constituye un atropello a la racionalidad del Estado moderno sino que más bien la desenmascara (Foucault, 2009). Si este último deriva de relaciones de poder y no es su fuente (Lazzarato, 2006), la violencia que lo hace existir como tal, solo con su extinción, caducaría: «El día en que la sociedad civil haya podido liberarse de las coacciones y tuteladas del Estado, cuando el poder estatal haya podido por fin ser absorbido en ella [...] de resultados, el tiempo, sino de la historia sí al menos de la política, habrá terminado» (Foucault, 2009: 409).

No es eso lo que ocurrió hacia mediados del siglo XX con la caída del «Estado Providencia» en los países centrales y la emergencia del neoliberalismo a nivel mundial. Un modelo que trajo consigo la generalización del desempleo y el incremento de las tasas de encarcelamiento en forma inédita, prolongada y esparcida hacia las clases social y culturalmente menos favorecidas (Melossi, 2012). Los cambios económicos, sociales y políticos por entonces ocasionados suponen un desplazamiento de los límites entre lo privado y lo público que redefine el ejercicio del poder, la composición de las identidades sociales y el funcionamiento del Estado. Pero de ningún modo lo cancelan, sino que más bien lo transfiguran.

En sus lecciones de 1978 en el Collège de France *Seguridad, territorio y población* y de 1979 *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault indaga esta cuestión mediante la introducción de la noción de «gubernamentalidad». Un concepto que permite reconocer conjuntamente el medio y el fin del gobierno, y el tipo de racionalidad que debe emplearse para gobernar adecuadamente, esto es, en su «justa medida» (De Marinis, 1999: 11). Se trata de asegurar la competitividad financiera de las empresas y administrar los deseos de consumo de la población sobre la base del funcionamiento de un conjunto de instituciones de la sociedad civil que delimitan el campo de la lucha y de las aspiraciones políticas por la regulación «... de esos fenómenos naturales que son los procesos económicos o los procesos intrínsecos a la población, ese será el objetivo fundamental de la gubernamentalidad» (Foucault, 2009: 404). La multiplicidad de ámbitos relacionados de la sociedad civil estructura el «campo posible de los otros» (Foucault, 1977: 341) mediante tecnologías de gobierno que se sirven de la cientificidad de la economía, de la opinión pública, de los regímenes semiológicos (Lazzarato, 2006), de la publicidad, del marketing (Deleuze, 1990), entre otros.

De aquí que para hacer inteligible el funcionamiento del poder, el análisis de la «forma de hacer y de pensar» del Estado no sea para Foucault el único camino a seguir sino una de las alternativas. En otras palabras, si la economía, la seguridad, la sociedad civil, la población y libertad son los elementos principales de la gubernamentalidad, dar cuenta de ella supone develar las interrelaciones que la constituyen en forma microfísica: «... un análisis en términos de micropoderes coincide sin dificultad alguna con el análisis de problemas como los del gobierno y el Estado» (Foucault, 2009: 409).

Neoliberalismo, gobierno y seguridad

La tesis central de Foucault (1979) es que en las sociedades de seguridad el poder deviene de modalidades de saber atinentes a la economía política, en consonancia con el despliegue de mecanismos de control que apuntan a ajustar los fenómenos poblacionales a la economía diferencial de los riesgos (Sibilia, 2005). Esta estrategia de gobierno vinculada a la aparición de la «razón de Estado» neoliberal consiste en garantizar los flujos (financieros, humanos, tecnológicos, etc.) y maximizar la protección en áreas de circulación masiva. En ese sentido, se identifican zonas claves para la seguridad y la economía (centros comerciales, aeropuertos, jurisdicciones fronterizas, etc.) y luego se calculan los costos y beneficios de la inversión en dispositivos de vigilancia, que trazarán la línea divisoria entre zonas seguras y zonas desprotegidas. El fin es «... poder determinar en cada momento quién se desplaza, de dónde viene, adónde va, lo que él hace allí donde está, y si efectivamente tiene acceso a la red en la que se desplaza y si tiene o no prohibición» (Frédéric Gros, 2010: 10).

Este mecanismo convive con la escenificación de discursos que enfatizan la potencialidad del riesgo, la proximidad de sujetos amenazantes y un sinfín de medidas preventivas que los individuos deben adoptar en defensa propia: circular por sitios bien iluminados, proveerse de aparatos de vigilancia, mantenerse en contacto permanente, no abandonarse al azar. He aquí el imperativo que debe seguir todo aquel que no desee toparse con las virtualidades que amenazan su seguridad. No obedecer a las advertencias sella la maldición y la culpabilidad por no haber asumido la responsabilidad de protegerse de los daños.

La proliferación de este tipo de discursos cristaliza en sentimientos de victimización anticipados y la extensión de un estado de alerta permanente, signado por el miedo y la desconfianza recíproca. Pues la sospecha tiene la forma de lo que falta y en ello consiste la efectividad de la disciplina. De aquí la emergencia de un sujeto constituido en torno al mercado de la seguridad, hacia el interior de una «ciudad privada» (Virilio, 2006: 76) bordeada de cercos, cámaras y policías. Los dispositivos de control emanan, de este modo, como contracara de la libertad configurando un presente eterno determinado por el riesgo de ser la próxima víctima (Lemke, 2010).

En este marco, el *sospechoso* será expulsado de la sociedad no por violar el «contrato social», sino en defensa de un «... pacto de seguridad (Foucault 1994c, 390) entre el Estado y la población que excede los límites definidos legalmente para la intervención estatal» (Lemke, 2010). Su eliminación no constituirá un delito, sino que tendrá lugar en nombre de una ciudadanía impotente, vulnerable, resentida.

La caracterización de Foucault en torno a la particularidad de este proceso hila con la pregunta schmitteana acerca de si es soberano quien toma la decisión (de autorizar el estado de excepción) o es el hecho de decidir lo que constituye al Soberano como tal. Si desde principios del siglo XVII el enigma político ha consistido en cómo limitar desde adentro el ejercicio de gobernar (Foucault, 2007), hace no más de tres

décadas esta cuestión cobra relevancia en términos de quiénes pueden decidir sobre la inseguridad y quiénes deben resistir las medidas en torno a ella emprendidas.

Dicho de otra forma, en las sociedades securitarias la norma es predominantemente definida desde la figura de la víctima, y la justicia no tarda en normalizarla en pos del orden y las demandas de protección de la ciudadanía: «Esta muy antigua idea se está convirtiendo –y esa es la novedad– en un principio concreto de funcionamiento. Del último de los fiscales adjuntos al ministro de justicia, todos garantizan la “defensa social” y toman medidas en función de esos objetivos» (Foucault, 2012a: 204).

Objetivos que no apuntan a fortalecer al Estado en la gestión del delito, sino a regular los márgenes de la tolerancia ciudadana que permiten naturalizar la exclusión social y política: «El interrogante será, en el fondo, cómo mantener un tipo de criminalidad, digamos el robo, dentro de límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado» (2009: 20). Pues para «hacer vivir» a algunos, el biopoder debe «dejar morir» a otros «... demasiado pobres para la deuda, demasiado numerosos para el encierro; el control no solo tendrá que enfrentarse con la disipación de las fronteras, sino también con las explosiones de villas miseria y guetos» (Deleuze, 1990: 120).

Si la exclusión de los que sobran es condición para el desarrollo de una minoría, el miedo, en tanto construcción histórica y cultural, amplifica la frontera que se ocupará de resguardar la policía (Virilio, 2006). Y, a la vez, la omnipresencia de amenazas internas legitima el control policial, «... lo que explica por qué en los periódicos, en la radio, en la televisión, en todos los países del mundo sin ninguna excepción, se concede tanto espacio a la criminalidad como si se tratase de una novedad cada nuevo día» (Foucault, 2000: 19).

Siguiendo a De Marinis, quienes respetan el pacto del miedo se suelen incorporar a «modos de agregación comunitarios» (1999: 22) donde desarrollan un «nuevo prudencialismo» (O' Malley, 1996 en De Marinis, 1999) que permite reorganizar el engranaje de las relaciones biopolíticas. Pues, como subraya Espósito: «El miedo no solo está *en* el origen de la política, sino que es su origen, en el sentido literal de que no habría política sin miedo» (2007: 38. Subrayado en el original).

El poder se ejerce a condición de multiplicar las diferencias y ajustarlas al objetivo común de la vigila. Es ese el deber que persiguen aquellos que, ante el miedo, adoptan una moral preventiva. La estructuración del campo probable de acción mediante la asimilación y difuminación de prácticas divididas permite ratificar la invariabilidad de un presente amenazante y aplacar la posibilidad de imaginar (y construir) otras formas de vida: «Encerrar el afuera, encerrar lo virtual, significa neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a una simple reproducción» (Lazzarato, 2006: 7).

La consolidación de este tipo de subjetividad, vulnerable y reactiva, comprende no solo a «... los flexibles yuppies transnacionalizados, los gestores, los consultores y los managers, sino también las maquilladoras,

la underclass y los refugiados» (De Marinis, 1999: 23). Si la gubernamentalidad funciona por diferenciación y suspensión de la potencialidad de las fuerzas confluidas (Lazzarato, 2006), las pugnas por el espacio público derivan en el aislamiento de sectores acomodados en *countries* y la reclusión de las clases populares en asentamientos precarios o villas. En ambos casos, «... lo que permanece invariado es el lugar en el cual se sitúa la amenaza, que es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común» (Espósito, 2005: 10).

De este modo, el poder se intensifica, integra y es instituido mediante la amplificación de procesos de individualización masiva, que ensanchan la distancia moral entre los sospechosos y las potenciales víctimas. Si el sujeto es un efecto del «ser juntos» (Espósito, 2006), no como valor sino como condición específica, las técnicas del biopoder moldean una moralidad «postsocial» (De Marinis, 1999) que prospera en comunidades de homogeneidad restringida. En ese sentido, se pregunta Espósito (2007) cómo construir la diferencia sin totalización en un mundo donde la exclusión funciona por medio de la inclusión selectiva. Hasta qué punto aquellas asociaciones «sin nada en común» pueden mantener entre sí una existencia protegida.

Pues, la paradoja de la *communitas* es que lleva dentro de sí un don de muerte, y los individuos llegan a ser efectivamente tales (in-dividuos) habiéndose liberado de esta. De aquí que el meollo de la biopolítica sea un problema de inmunología: «... el verdadero antónimo de *inmunitas* no es el *munus ausente* (es decir, el deber, obligación o don a restituir), sino la *communitas* de aquellos que, por el contrario, se hacen sus portadores» (Espósito 2005: 15).

Cuando el Estado no puede asegurar la seguridad de las personas, su legitimidad se difumina. Pues, ¿cómo llenar el *munus* cuando la inseguridad resulta de la inexistencia de cohesión colectiva? Al sentirse amenazados, los individuos renuncian por anticipado a la «deuda» que los unía: «En esta coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su propia potencia destructiva» (Espósito, 2007: 43).

A medida que la organización capitalista toca fondo y no puede dosificar la balanza entre deseo y razón, la función del Estado en la persecución de lo legal y lo ilegal desborda, «... porque la organización del poder es la manera en la que el deseo está ya de entrada en lo económico y fomenta las formas políticas de la represión» (Deleuze y Guattari, 1973: 2). El poder produce la multiplicación del deseo a grado tal que ya no se circunscribe a un fin «racional», sino que pierde el rumbo y actúa mecánicamente, sin límites ni garantías. Los medios para alcanzarlo giran sobre sí mismos y alimentan un movimiento circular que ignora cómo detener su marcha y frenar su ruina.

El gobierno de sí y de los otros

En la época en que Foucault formula el concepto de gubernamentalidad, presta asimismo atención a los procesos de subjetivación que pueden desestabilizar las relaciones biopolíticas. Un aspecto hasta el

momento relegado en su teoría, que en *La hermenéutica del sujeto* postulará como central para reflexionar sobre la libertad como condición de producción del gobierno de sí:

Si planteamos la cuestión del poder político situándola en el interior de la cuestión más general de la gubernamentalidad, entendida esta como un campo estratégico de las relaciones de poder –entendiendo poder en el sentido más amplio del término y no simplemente político en lo que estas relaciones tienen de móviles, de transformables, de reversibles, el análisis del poder debe de referirse a una ética del sujeto definida por la relación de uno para consigo mismo (2002: 88).

El interés por el sujeto y la construcción de subjetividad lleva a Foucault a reformular la noción de *resistencia*, entendida no ya como el reverso de los procesos de coerción institucional, generadores de sujetos pasivos, sujetados, no libres, sino en términos de «juegos estratégicos de libertades» en permanente pugna e inestabilidad. Aparece, así, la idea de un sujeto con capacidad de elegir y oponerse a los procesos de dominación de los otros sobre sí, por medio de contraconductas «... que no ejercen la soberanía ni la explotan pero conducen» (2009: 235), y empleando tecnologías de poder con grados de dominación mínima: «... este punto es el punto de articulación entre la preocupación ética y la lucha política» (2002: 139).

Foucault se remite a la filosofía grecoromana en los dos primeros siglos a. C. bajo el imperio romano, y al cristianismo y los principios monásticos desarrollados en el siglo cuarto y quinto a. C. Lo hace partiendo de una autocrítica. Si en *Microfísica del poder* afirmaba que: «La humanidad no progresa, lentamente, de combate en combate hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación» (1980: 22); en *Tecnologías del yo* se concentra en las resistencias al individualismo moderno que el sujeto puede ejercer por vía de la desnaturalización del ejercicio de la dominación, constituyendo formas de actuar significativamente distintas. En ese sentido, reflexiona: «... quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual» (1990: 49).

Foucault describe el modo de vida antiguo no para reivindicarlo ni acaso negar la racionalidad neoliberal, sino para exhibir cómo en cada período histórico la libertad se concibe y es políticamente distribuida de manera diferente. Pues, en contraste con la actualidad, para los antiguos el sentido de la libertad refería a la no esclavitud. Solo aquel que se hallaba en dicha situación podía ejercer un autocontrol sobre sí y desarrollar una conducta ética.

La preocupación de sí, dice Foucault, era un principio práctico fundamental del «arte de la vida» cuya expresión, social e individual, tenía lugar mediante el empleo de un conjunto de «tecnologías del yo» que buscaban adecuar la palabra a la acción de todos los días. A fin de puntualizar en cada una de ellas,

Foucault distingue la *indagación de sí y de la propia conciencia* en forma cotidiana, regulada e intensiva; la *recordación del yo* mediante anotaciones en cuadernos sobre lo realizado y la reflexión sobre lo que debería haberse hecho; y la escritura de *cartas a amigos* en las que el yo se descubría francamente más allá de las formas tradicionales admitidas.

Lo que se ponía en juego en estas técnicas de subjetivación, practicadas y no transmitidas, era tanto la formación del carácter personal como la salvación del grupo, vinculada a formas de vivir y de concebir la vida, indisolublemente ligadas al arte y a la política. Pues, «... la política, como el arte del tejedor, solo puede desarrollarse a partir y con la ayuda de una serie de acciones adyuvantes o preparatorias. Es preciso tundir la lana y trenzar el hilo, y que la carda haya actuado para que el tejedor pueda trabajar» (Foucault, 2009: 174).

Las «acciones preparatorias» eran orientadas por un maestro al que el sujeto se sometía, transitoria y voluntariamente, para escuchar sus lecciones y alcanzar mediante el aprendizaje una autorregulación *ethica* entre los fines y los medios de la vida. Cuando el sujeto lograba autocontrolar sus pasiones, se hallaba en condiciones de convertirse en su propio amo e ingresar, por ende, en la política: «En la intersección entre la ambición política y el amor filosófico se encuentra el “cuidado de sí”» (Foucault, 1990: 57).

El *ethos* moldeado por el *cuidado de sí* otorgaba al sujeto la facultad de asumir el lugar adecuado en la ciudad, en las relaciones interpersonales, en la magistratura o hacia el interior de la familia: «El que cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre será también capaz de mantener con su mujer y sus hijos la relación debida» (2002: 120).

La fuerza *ethica* permitía a los antiguos comprender el mundo y, a la vez, conocerse y transformarse por vía de la incorporación de valores universales que ejercían como forma de vida. Valores que solo podían alcanzar aquellos dispuestos a sacrificar su existencia y actuar de acuerdo con un orden moral regulado por un saber que permitía autogobernar la propia conducta mediante el empleo de técnicas coordinadas y sistemáticas: «Es en esta cultura del yo en la que hay que inscribir la historia de la subjetividad, la historia de la relación entre sujeto y verdad» (2002: 69).

Hacia los siglos XV y XVI, la mutación de las reglas morales del mundo occidental conllevó a que el «preocúpate de ti mismo» se convirtiera en el «conócete a ti mismo» y, a la vez, la preocupación de sí se independizara de la vida y de la política. Por un lado, la herencia del cristianismo acarreó la consolidación de una moral «... que hace de la renuncia de sí la base de la salvación» (Foucault, 1990: 54). Por otro, la tradición secular implantó el respeto a una ley externa como condición de moralidad bajo el fundamento del reconocimiento social y el conocimiento del yo. Y finalmente, este último aspecto fue de gran importancia para la filosofía teórica de Descartes a Husserl, reforzando la dificultad de constituir una moral del «cuidado de nosotros mismos».

De aquí que el gobierno de sí sea para Foucault la clave para construir una nueva subjetividad, capaz de abrir el campo de verosimilitud epocal e impulsar el advenimiento de un *nosotros* mediante la crítica. Pues,

«El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer atajos» (Foucault, 1980: 26). Solo así será posible inventar una «gubernamentalidad socialista» (Foucault, 2009: 421). Para ello, antes debe afrontarse la relación de «obediencia pastoral» que impide la emergencia del deseo, la lucha, la utopía. Crear formas de contrapoder implica, en principio, la búsqueda de una verdad orientada por la fuerza ética de un sujeto que, sin fundarla, la vuelve contra sí misma:

Desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo. Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo (Foucault, 1990: 94).

Foucault no admite que el sujeto moderno se caracterice por ser enteramente «oveja», pues las relaciones de poder existen en la medida en que consta alguna forma de libertad entre los individuos al interior de la trama que los liga. De modo que en todo «juego de verdad» persistirá el desafío de revelar un sentido distinto y de transformar una dimensión de la regla e incluso de restablecer plenamente las condiciones de producción que lo habilitan. Esto no supone desatender la existencia de constreñimientos, dependencias y jerarquías. Pues, las jugadas son análogas a las situaciones e intereses que escenifican. No hay verdad como hecho de igualación pues de por sí se encuentran distribuidos los espacios de la crítica.

Las redes del saber-poder no se quiebran sino que se deconstruyen permanentemente en actos de intervención «estratégicos», que se oponen tanto a la ignorancia de sí como a la sofística, en el marco de circunstancias y coyunturas específicas. Aquellas en las que el discurso implica el compromiso ético de actuar en la forma referida, en tanto se crea en lo que se dice y se lo exprese en modo similar a la «parresía»: una forma franca de enunciar la verdad y de vincularse con ella que implica el peligro de criticar a los otros y de hacerse públicamente autocríticas a través de la libertad que supone la puesta en correspondencia del comportamiento con el deber y la ley moral aprehendida (Foucault, 2003: 272).

Resumiendo, el distanciamiento entre las formas de asumir la libertad en cada época permite a Foucault visibilizar los límites del régimen de verdad que hace que hoy su asimilación se produzca en términos de una obediencia exigida. Y habilita, a la vez, resistencias a las tecnologías biopolíticas: no por fuera de ellas ni al interior del juego que las confirma, sino en relación con ellas en el campo de la crítica. En tanto implica la capacidad de delegar el deber de obedecer y también de mandar, la crítica desplaza el límite de lo posible y se constituye en una práctica de libertad en sí misma.

Comentarios finales

Los alcances de la producción teórica de Michel Foucault en torno a la biopolítica, las modalidades de subjetivación y las resistencias a las relaciones de poder posibilitan reflexionar sobre la gubernamentalidad

de la época actual desde una perspectiva crítica. Si en los dos primeros apartados se atendió a los elementos que configuran las llamadas «sociedades de seguridad», el tercero apuntó a dilucidar el planteo del «último Foucault» acerca de cómo resistir a esta forma de gobierno basada en la regulación de la población y el uso de dispositivos de seguridad en función de la economía; mediante la creación de un lazo transversal y estratégicamente articulado entre el gobierno de sí (tecnologías del yo) y el gobierno de los otros (tecnologías de poder).

En este punto, se puede señalar que el planteo de Foucault sobre la importancia de las prácticas políticas y estéticas en la Antigua Grecia no supone una mirada nostálgica, sino una forma de criticar la mercantilización de la responsabilidad ética por el otro y de sí, predominante bajo el modelo neoliberal. Se trata, según el razonamiento de Lemke, de resignificar la categoría de libertad existente y construir, cotidianamente, un tipo de responsabilidad desde donde «... afirmar el "derecho a ser diferente" (ibíd.), y rechazar al mismo tiempo todas las estrategias diseñadas para aislar y separar a los individuos de la "vida en comunidad" (Ibíd.)» (2010: 11).

Desde la concepción de Foucault, las racionalidades neoliberales cambian en tanto se logren percibir «tal como son» los principios que sostienen la moral instituida, mediante la articulación de discursos y prácticas que abren el curso de una (nueva) «cultura afirmativa». Para que ello ocurra, la voluntad de verdad debe apoyarse en una forma de ejercer el saber, valorado y distribuido en una sociedad específica, capaz de señalar un horizonte de sentido ético que afirme la autocomprensión de sí y de los otros por medio de la disposición imaginativa. De aquí, que su formulación deba evitar justificar al poder o atentar contra él mediante la postulación de creencias o explicaciones prescriptivas. Pues, como diría Schmucler: «... la posibilidad de imaginar la vida sin condicionamientos determinantes es el rasgo que hace a la especificidad de lo humano y esta posibilidad de la libertad es la condición de la responsabilidad de los hombres frente al mundo» (2001: 11).

Si el poder de fijación de las verdades opera hoy mediante la configuración de subjetividades excluyentes que discurren en el orden de la victimización, el racismo y la inmunología, su transformación implica criticar los mecanismos y fundamentos morales que conducen tanto al individualismo disciplinario como a la masificación biopolítica. Ese acto, ético, personal e intransferible, construye otro tipo de subjetividad por encima de la instituida que libera al sujeto de las ataduras mediante la fundación de un conocimiento crítico que no se encuentra disociado de la política: «... nada es político, todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primera sublevación, el primer enfrentamiento» (Foucault, 2009: 451). Es mediante la búsqueda de la verdad que el individuo dejará de hallarse en posición de sujeción y pasará a ser «dueño de sí», con la condición de que el saber impugne sin proponer y reemplace las reglas de obediencia impuestas por las reglas de sí y de los otros, encuadrando la vida individual en la vida colectiva.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles (1990), "Posdata a las sociedades de control", *El lenguaje libertario*, Buenos Aires, Utopía Libertaria.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2005), "Sobre el capitalismo y el deseo", en G. Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos.
- De Marinis, Pablo (1999), "Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (o un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)", en Ramón Ramos y García Selga, Fernando (comp.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Espósito, Roberto (2005), *Inmunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Espósito, Roberto (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Espósito, Roberto (2007), *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, Michel (1973), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- Foucault, Michel (1975), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1977), "Derecho de muerte y poder sobre la vida", *Historia de la sexualidad*, Volumen 1, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1980), "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (1990), "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política" y "Tecnologías del yo", *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (2000), "Las redes del poder", *El lenguaje libertario*, Buenos Aires, Utopía Libertaria.
- Foucault, Michel (2002), *La hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2003), "Coraje y verdad", *El último Foucault*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Foucault, Michel (2007), *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009), *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010), *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2012a.), *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2012b.), *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Frédéric, Gros (2010), "Las cuatro edades de la seguridad", en Vanessa Lemm (comp.), *Michel Foucault: Neoliberalismo y Biopolítica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria de la Universidad Diego Portales.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002), "La producción biopolítica" y "La gobernabilidad disciplinaria", en M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.

- Lazzaratto, Maurizio (2006), "Los conceptos de vida y vivo en la sociedad de control", *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Lemke, Thomas (2010), "Los riesgos de la seguridad. Liberalismo, biopolítica y miedo", en Vanessa Lemm (comp.), op. cit.
- Melossi, Darío (2012), *Pena, control social y justicia penal. Un enfoque sociológico entre estructura y cultura*, Buenos Aires, Ad-Hoc.
- Schmucler, Héctor (2001), "La industria de lo humano", *Revista Digital Artefacto. Pensamientos sobre la Técnica*, N.º 4 [en línea]. Disponible en: <<http://www.revista-artefacto.com.ar/revista/nota/?p=90>>.
- Sibilia, Paula (2005), "Biopoder", *El hombre postorgánico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Virilio, Paul (2006), *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Artículo recibido el 03/09/14 - Evaluado entre el 21/10/14 y 30/11/14 - Publicado el 21/12/14