

# LOS ARCHIVOS DE LA RACIONALIDAD MODERNA: LAS PREGUNTAS DE MICHEL FOUCAULT POR LOS ESTATUTOS DEL SABER Y POR LOS CUERPOS BIOPOLÍTICOS\*

*OS ARQUIVOS DA RACIONALIDADE MODERNA: AS PERGUNTAS  
DE MICHEL FOUCAULT PELOS ESTATUTOS DE CONHECIMENTO  
E ORGANISMOS BIOPOLÍTICOS*

*THE ARCHIVES OF MODERN RATIONALITY: MICHEL  
FOUCAULT'S QUESTIONS ABOUT STATUTES OF KNOWLEDGE  
AND BIOPOLITICAL BODIES*

Cecília Sánchez<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Academia  
de Humanismo  
Cristiano. Programa de  
Doctorado en Estudios  
Transdisciplinarios  
Latinoamericanos,  
Instituto de Humanidades,  
Universidad Academia de  
Humanismo Cristiano,  
Santiago, Chile. (Doutora  
em Filosofia e Literatura).  
E-mail: cecisanchez0@  
gmail.com

**Sumário:** 1 Políticas de la verdad: los nombres de los personajes de archivo. 2 Reemplazo de la concepción jurídica del poder por el de las tecnologías biopolíticas. 3 Controversias sobre la biopolítica: Giorgio Agamben, Judith Butler, Santiago Castro-Gómez. 4 Los juegos de la verdad: intelectuales situados, mundiales o de la diferencia. Referencias.

**Resumen:** Este artículo se propone desarrollar algunos aspectos de las rutas y desvíos experimentados por Michel Foucault acerca de lo que entiende por políticas de la verdad en el marco de una crítica a la racionalidad moderna. Este recorrido es necesario para juzgar los motivos que lo llevan a desarrollar su enfoque de la “biopolítica” y su repercusión en la concepción política del cuerpo contemporáneo. Con relación a las controversias y apoyos que suscita esta perspectiva, señalaremos la implicancia de la biopolítica en el pensamiento de autores como Giorgio Agamben, Judith Butler y también en el pensamiento latinoamericano más reciente, me refiero al uso de la biopolítica y de otras categorías foucaultianas en el pensamiento de Santiago Castro-Gómez. Al finalizar, se examinan las nuevas posiciones que ocupa el intelectual cuyo pensamiento arranca de las políticas de la verdad y ya no desde la verdad. En especial, se consideran las críticas de Foucault a Sartre y Habermas, así como las críticas de Dussel y Bhabha al eurocentrismo de Foucault.

**Palabras clave:** Políticas de la verdad. Personajes de Archivo. Biopolítica. Crítica de la Racionalidad Moderna.

**Resumo:** Este artigo tem o objetivo de refletir sobre a adoção por casais do mesmo sexo no Brasil sob as perspectivas jurídicas e psicológicas. Através das concepções

---

\* Este artículo forma parte de una investigación N°TI, Folio 2017-2-11, de 2018.

desses lugares do saber, busca-se promover um diálogo interdisciplinar, enriquecendo a discussão sobre a temática. Para tanto, utiliza-se o método dedutivo de abordagem e o método histórico de procedimento. No que se refere às técnicas de pesquisa, fez-se uso da pesquisa bibliográfica e documental. Conclui-se que a orientação sexual dos adotantes não interfere na qualidade do vínculo parental nem no desenvolvimento do adotado e que negar esse tipo de adoção, baseando-se apenas na orientação sexual dos adotantes, é um desrespeito explícito aos princípios da igualdade, dignidade humana e melhor interesse da criança.

**Palavras-chave:** Adoção. Crianças e adolescentes. Casais do mesmo sexo. Perspectivas jurídicas e psicológicas.

**Abstract:** This article will delve onto some aspects of the paths and deviations in Michel Foucault's understanding of policies of truth within the framework of a critique of modern rationality. This approach is necessary to judge the reasons leading him to develop his perspective on "biopolitics" and its repercussions on the political conception of the contemporary body. With regards to the controversy and support elicited by this perspective, we will point out the implications of biopolitics in authors such as Giorgio Agamben and Judith Butler, and in recent Latin American thought, such as the use of biopolitics and other foucaultian categories in Santiago Castro-Gómez thought. To conclude, we will examine the new positions occupied by intellectuals whose thought derive from the politics of truth and not any longer from truth. In particular, we will consider Foucault's critiques of Sartre and Habermas, as well as Dussel and Bhabha's critique of Foucault's eurocentrism.

**Keywords:** Politics of Truth. Archival Characters. Biopolitics. Critique of modern rationality.

## 1 POLÍTICAS DE LA VERDAD: LOS NOMBRES DE LOS PERSONAJES DE ARCHIVO

Desde sus inicios, este pensador francés es conocido por abrir nuevos problemas filosófico-políticos mediante cuestionamientos a las prácticas, a los saberes y subpoderes político-sociales, a la vez que se cruza con experiencias estéticas, literarias e históricas, negándose en cada caso a definirse como filósofo o crítico literario. También rechaza asimilarse a la figura del historiador de las ideas. La distancia con las prácticas y saberes mencionados se debe a que no cree en la permanencia de un sujeto de saber o del habla. En diversas entrevistas ha señalado que autores como Nietzsche, Bataille y Blanchot, entre otros, le han permitido liberarse del pensamiento de Hegel, al modo en que se da a leer en Francia a través de

Kojève e Hippolite; renegando, asimismo, del enfoque de la fenomenología, pues conlleva la sujeción a la historia de la filosofía y a la filosofía del sujeto. Como se sabe, Foucault rechaza tanto al sujeto trascendental como al sujeto antropológico y psicológico.

Otra de las concepciones político-teórica de la que Foucault se aleja es la del marxismo, dado que no reconoce la consabida oposición entre ciencia e ideología o entre verdad e ideología, puesto que no considera que la verdad pueda existir fuera del poder<sup>1</sup>. Ello no impide que se hable de los textos en términos de objeto materiales, como formas de praxis de las que se ocupa la arqueología. También rescata del marxismo la idea de superficialidad del valor del capital, del mismo modo que acepta la concepción de que la moneda es una máscara. A nivel de su escritura, es característico el tono crudo usado en sus escritos, ya que más que enseñar (palabra que le desagrada) busca sorprender, ironizar, poner en escena. Sobre todo, se preocupa de elaborar hipótesis de lectura, sin llegar a plantear una tesis de autor, estilo que a muchos deja insatisfechos; además porque en cada libro resignifica e incluso abandona varias de sus categorías. Como es bien sabido, su pensamiento migra desde una concepción negativa del poder, en función del esquema jurídico de la soberanía, a un enfoque técnico, según lo explicita en varios de sus textos (FOUCAULT, 1992).

Al prestar atención a personajes de archivo, cuya realidad depende de prácticas interpretativas institucionales, marcados en sus antecedentes, en su racionalidad y en su sexualidad, su pensamiento le presta una especial atención al lenguaje que viene de abajo, es decir, el lenguaje que busca escapar de la razón objetivista de la época moderna. En esta opción entra en problemas con Jacques Derrida, su célebre alumno, para quien el lenguaje arqueológico mediante el cual Foucault se aproxima a la locura, “a la locura misma”, dirá Derrida, sigue siendo un lenguaje racional (DERRIDÁ, 1989). Por cierto, Foucault no dice que la locura hable; más bien la interroga desde el silencio, suerte de murmullo o *pathos* acerca del cual pretende hacer una arqueología. Para Derrida, esta es una tarea imposible, ya que la arqueología es también una lógica, además porque gran parte de los documentos interpretados se recogen de la “zona jurídica de la prohibición” (DERRIDÁ, 1989, p. 53). Queda por responder, entonces, la pregunta acerca del “estatuto” del lenguaje arqueológico. ¿Es el mismo estatuto que el del lenguaje del psiquiatra y del jurista? Ambos, como puede apreciarse en el libro de Foucault, quedan del lado del “orden”, es decir, de la “razón occidental”. Según Derrida, todos quienes hablan este

<sup>1</sup> En varias de sus entrevistas Foucault ha reconocido que su pensamiento le concede un estatuto diferente a lo que de modo positivista el marxismo ha entendido por ciencia y por verdad. Para él, los enunciados científicos tienen un estatuto político y unos efectos de poder que emanan de sus juegos enunciativos. De allí que importan más por sus efectos de verdad que por el hecho de ser verdaderos o falsos.

lenguaje quedan del lado de la “culpabilidad histórica” (DERRIDÁ, 1989). Por lo tanto, agrega, no puede hacerse una *historia* (que es un concepto racional) y tampoco una arqueología “contra la razón”.

Con todo, debe reconocérsele a Foucault que el lenguaje de archivo socava el lenguaje del *logos*, de modo equivalente a como un papel pegado en un cuadro cubista quebranta el espacio del cuadro. El cometido es, así, poner en evidencia las relaciones de fuerza que fundan a las ciencias humanas; relaciones que, a su vez, dan curso a una política de la verdad que genera lenguajes de archivo. La luz problematizada por Foucault es la que ilumina a los personajes de archivo, pues se trata de la luz frontal que emana del poder que viene de instituciones, relaciones de fuerza inmanentes al dominio en el que se inscriben. Así, dirá, a propósito de los personajes que han sido obligados a confesar bajo un régimen jurídico: “Para que algo de esas vidas llegue a nosotros fue preciso por tanto que un haz de luz, durante al menos un instante, se posase sobre ellas, una luz que les venía de fuera: lo que las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizás debido, permanecer fue su encuentro con el poder; sin este choque ninguna palabra sin duda habría permanecido para recordarnos su fugaz trayectoria” (FOUCAULT, 1988, p. 181).

Esta luz los vuelve visibles al nombrarlos desde el Orden del saber, entre algunos de estos nombres está el de los “infames”: denominación que circulaba en los registros policiales el siglo XVIII para referirse a la homosexualidad. También está el apelativo de “dementes”, de “degenerados”; en definitiva de “anormales”, nombre del que es portador el libro que se ocupa de informes de pericias psiquiátricas en materia penal. También podría haber ocupado el nombre de “monstruos”, ya que representan la excepción o anomalía que combina lo “imposible y lo prohibido” (FOUCAULT, 2006). Poco después, aparece la producción del hombre biopolítico en la obra de Foucault. Como se verá más adelante, con Giorgio Agamben, seguido de Antonio Negri, ese monstruo, como producción del poder, pasa a pensarse como “vida desnuda” o *nuda vida* en el marco de una racionalidad que ve como exceso lo que no se ajusta a la racionalidad imperante (NEGRI; CASARINO, 2011, p. 257).

“Infames”, “dementes”, “degenerados”, “anormales”, “monstruos” son, entre otros, los nombres de los personajes de archivo que Foucault lee desde el color “gris” de la genealogía; color apreciado por Nietzsche para hablar de la moral desde dentro del mundo y no desde los ideales. Para Foucault se trata de “discursos que tienen poder de vida y muerte”, pues provienen de los lugares que practican “discursos de verdad” (ya por su estatus científico o político). Se trata de discursos que pueden matar, dirá Foucault, y por lo mismo merecen que se les preste atención. Acerca del gesto “archivístico” de Foucault, Guilles Deleuze, su gran amigo, dirá

que son corpus discursivos que no emanan ni de estructuras ni de autores; son discursos sin referencia, reglamentos disciplinarios, mandatos, *a priori* históricos. Deleuze llega a denominarlos “ficciones”, “sueños” o “poemas” (DELEUZE, 1987, p. 43-45).

Contradiendo a Derrida, Deleuze dirá que la escritura de Foucault tiene un carácter “poético”, pues antes que descubrir algo se pregunta por lo que “produce sentido”, partiendo por un cuestionamiento de la categoría de sujeto como principio de unidad o como fundamento. En este sentido, entiende que su tarea crítica es destruir las evidencias y la universalidad. Para Foucault, los discursos de verdad son ficciones o invenciones y no verificaciones, según prescribe la ciencia y la investigación en general, pues ficcionan la historia, la política, el cuerpo y el alma (SÁNCHEZ, 2006). De este modo, el “archivismo” de Foucault consiste en considerar sólo enunciados. Se trata de formaciones discursivas que pasan de la descripción a la prescripción. Por ejemplo, los enunciados médicos describen para prescribir, por este motivo son enunciados relativos a “prácticas”. Por ejemplo, las reglas de internamiento, en el caso del manicomio, o los reglamentos disciplinarios de la prisión, del ejército o de la escuela derivan de los saberes y discursos de las ciencias humanas.

Sobre la concepción de la verdad de Foucault se debe señalar su deuda con Nietzsche, pues el pensador alemán ya había proclamado que no hay verdad, también había renegado de todo origen; sólo resta la voluntad de verdad. Bajo tal perspectiva se abre la era de las técnicas de la interpretación, según establece Foucault en su conocida conferencia titulada *Nietzsche, Freud y Marx* (FOUCAULT, 2005). La nueva era de la interpretación acentúa lo que hay de transitorio y de singular en las interpretaciones y en los procesos de apropiación que articulan el derecho a hablar. En este sentido, lo real es lo que se manifiesta en los enunciados, debido a que la verdad discursiva no es la verdad; sólo tiene valor de verdad. De este modo, el ejercicio arqueológico tiene como misión el desentierro de esta voluntad, ya que se evidencia en las prácticas de poder de los aplicadores de los saberes científicos.

Además de la dura crítica de Derrida al enfoque de Foucault sobre la razón y la sin razón, Habermas le enrostra la deuda con Bataille y con el romanticismo alemán al momento de plantearse la crítica a la razón, pese a que, a diferencia de Bataille, Foucault habría elaborado esta crítica en calidad de historiador de las ciencias. En este sentido, la identidad que Habermas le confiere al pensamiento de Foucault es la de un “historiador de la racionalidad occidental”, aunque Habermas le reconoce la feroz crítica que efectúa Foucault contra dicha racionalidad debido a que tras lo universalmente válido se esconde una facticidad o la pura voluntad

(HABERMAS, 1993, p. 313). En efecto, Foucault no se reconocería en el perfil de simple “historiador”.

En sus clases entre 1978-1979, agrupadas bajo el nombre *Nacimiento de la biopolítica*, se demarca del estilo crítico la escuela de Frankfort y del romanticismo alemán: lugares desde donde se ha cuestionado el poder de la racionalidad. Al respecto Foucault sostiene: “créanme, la sinrazón es igualmente opresiva” (FOUCAULT, 2007, p. 53-54). Por el contrario, la crítica que propone consiste en “determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción”. Por lo tanto, el problema que lo rige no pasa por decir “miren qué opresiva es la psiquiatría puesto que es falsa”, tampoco porque sea verdadera; el problema es poner de relieve las condiciones que deben cumplirse en los discursos para que puedan pronunciarse sobre la locura, la delincuencia o el sexo, para que puedan ser verdaderos o falsos, según las reglas correspondientes. Así, sólo tienen importancia política las determinaciones de los “regímenes de veridicción” (FOUCAULT, 2007, p. 53-54).

## 2 REEMPLAZO DE LA CONCEPCIÓN JURÍDICA DEL PODER POR EL DE LAS TECNOLOGÍAS BIOPOLÍTICAS

Tras las distintas caracterizaciones del pensamiento de Foucault, el tema en el que quiero centrarme es interrogar cómo y por qué Foucault se desplazó desde el planteamiento tradicional del poder, entendido como mecanismo jurídico o soberano, es decir, el poder que prohíbe o permite, al planteamiento de la tecnología del poder fundado en estrategias y tácticas productivas, llamado también “biopolítica”.

Este tema impacta en el discurso político y en los saberes actuales de las ciencias sociales y humanas, dado que tambalean las coordenadas y binarismos como los de guerra/paz, adentro/afuera, público/privado. Como plantea Roberto Esposito a modo de ejemplo cuando se habla de “derechos humanos”, en este caso más que de sujetos jurídicos se habla de individuos definidos exclusivamente como “vivientes” (ESPOSITO, 2006, p. 23). La pregunta que se abre es acerca del significado otorgado al término “vida”: ¿se trata del *mantenimiento biológico* (zoé) del que hablaba la medicina en la escena clínica y también Marx con respecto de la vida del obrero (aunque no se menciona, cabe agregar también la natalidad de las mujeres)? O bien, ¿se trata de la buena vida o formas de bíos de las que habla Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* y Hannah Arendt en *La condición humana*?

La conversión del esquema jurídico y su versión negativa del poder por uno técnico y estratégico ya se deja leer en *Vigilar y castigar* (1975). Posteriormente, se vuelve explícito en su *Historia de la sexualidad*, Tomo

I (1976). A partir de este momento, Foucault reniega de su libro *Historia de la locura*, debido a que cuando trata de la locura la entiende como “sin razón” (1961). También rechaza la conferencia sobre el discurso, conocida en español bajo el título “El orden del discurso” (1971), ya que refiere el discurso a partir de lo prohibido.

La tecnología concerniente a la locura pasa, así, de la negatividad (sinrazón) a la positividad de la medicina. Del mismo modo, la tecnología que teje la sexualidad del siglo XIX hace aparecer mecanismos productivos y no sólo aquellos provenientes de la represión. El mismo Esposito se pregunta hasta qué punto reconocemos lo natural en un cuerpo humano hoy día, dado que la técnica a traviesa a los cuerpos, situación que obliga a replantear la vieja dicotomía *zōé/ bíos*, estableciendo que la *tecné*, tal vez, ha estado presente desde siempre.

En el caso de Foucault, su nueva concepción del poder comienza a orientarse a la productividad del cuerpo y del alma, impugnando la vieja dicotomía alma/cuerpo, ya griega o bien judeo-cristiana. Bajo esta nueva perspectiva, el propósito es mostrar cómo las relaciones de poder pueden producir materialmente el cuerpo. Al respecto dice: “si el poder hace blanco en el cuerpo es porque existe una red de bio-poder”, un “somato-poder que hace nacer la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en cuyo marco referencial nos reconocemos” (FOUCAULT, 2007, p. 166).

En vez del privilegio del poder soberano en la relación hombre/mujer, familia, maestro, alumno, en el que sabe y en el que no sabe, pesan relaciones de poder que no son la proyección de la voluntad de un soberano o razón de Estado. La familia no sería la prolongación del poder del Estado con respecto a los niños, lo mismo el macho no es el representante del Estado para la mujer. Foucault advierte en estas relaciones de dominación una relativa autonomía. Además, es el poder el que hace aparecer el cuerpo, refiriéndose a los regímenes disciplinarios como las escuelas, cuarteles y talleres. El poder, así planteado, no cae pesado sobre el cuerpo como en el período de la soberanía del rey; ahora puede ser relajado. Con respecto al relajo del poder, con ironía señala que, en el caso de la sexualidad, incluso se estimula el desnudo, pero para hacerlo se debe ser delgado, hermoso y bronceado (FOUCAULT, 2007, p. 113). Es importante dejar en claro que el poder para Foucault no es unilateral, “es una relación”, cuenta con resistencias, liga y opone. Foucault y Deleuze toman de Nietzsche la fórmula preindividual de las relaciones de fuerzas, pues les permite prescindir de referirse a la conciencia, al yo o a la intención. Además porque este planteamiento permite tanto la repetición como la diferencia, haciendo posible hablar de la vida impersonal.

En el caso de *Vigilar y castigar*, el poder disciplinario se distingue del poder soberano por su economía del castigo, dirigida a reglamentar

el empleo del tiempo en virtud de una finalidad correctiva. El castigo es menos físico puesto que apela a dolores menos espectaculares. Las prácticas punitivas ya no tocan el cuerpo, esta vez lo encierran; se lo hace trabajar sobre la base de una suspensión de sus derechos. Asimismo, el verdugo queda sustituidos por un conjunto de técnicos (médicos, vigilantes, capellanes, psiquiatras, psicólogos, educadores). La disciplina, tal como la hace ver Foucault, es un término confuso, podría decirse que es un tipo de poder, una tecnología, antes que una institución. No es un poder piramidal, es microfísico, inmanente, operatorio, relacional.

Lo sorprendente de *Vigilar y Castigar* es que al anunciar el giro que va de la soberanía a la disciplina, también subraya un cambio de eje que va del cuerpo al alma. Desde esta perspectiva, Foucault señala que ya no es el cuerpo el afectado con la penalidad moderna: “el castigo cae sobre el alma”: sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad. La situación extrajurídica que entra en escena es un régimen de verdad que descansa en técnicas y discursos científicos que tienen el poder de castigar. Bajo esta óptica, se propone hacer una “historia del alma moderna” (FOUCAULT, 2003, p. 30), atendiendo a los efectos positivos, uno de los cuales es el conocimiento del hombre; el otro es proporcionar mano de obra barata; cuestión que, como se verá, corresponde al desarrollo de la sociedad industrial y de la política liberal. En este sentido, el giro del que se habla debe fundarse en la nueva economía política del cuerpo y de la individualidad entendida como subjetivación fabricada. El ejemplo paradigmático en este caso es el Panóptico que encarna una función disciplinaria de distribución de poder en un campo de fuerzas que no proviene de un punto central. Más allá de tener un uso específico, el Panóptico es un “diagrama” de forma ideal que sirve para obreros, presos, escolares, locos, soldados. Es práctica, pero toda práctica es también práctica de saber. Así, se es visto, pero no se ve; se es objeto de información pero no de comunicación, lo que implica desindividualizar el poder (FOUCAULT, 2003, p. 294). Bajo este esquema, poco importa quién ejerce el poder. Los efectos de poder que nos dominan los prolongamos nosotros mismos al ser parte del engranaje. La frase más antiilustrada de este libro es la siguiente: “las luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas”, suerte de contraderecho que introduce asimetrías insuperables” (FOUCAULT, 2003, p. 225).

En el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* comienza a usar de un modo más decidido los criterios de la biopolítica y su concepción de un poder productivo. De este modo, entra en contradicción con la tesis de la negatividad o de la represión del primer período de sus escritos. En “Nosotros los victorianos” presenta con ironía la hipótesis de la lectura de una represión creciente relativa a la sexualidad, desbordada en espacios seguros como el diván del psicoanalista y transgredible en espacios de

tolerancia como el burdel, dado que así se ha presentado la relación entre poder, saber y sexualidad. Decir que la economía del sexo con relación al poder no es represiva es riesgoso debido a que choca con la tesis aceptada.

Primero, asocia sexo y lenguaje diciendo que el sexo posee una puesta en discurso (confesión católica y examen de sí mismo). Pese a que no reniega que la represión juega un rol, considera que a partir de la Edad Clásica deja de ser lo fundamental. La producción de discursos crea un artefacto, una técnica que la reorienta a un interés público que quiere dirigir y utilizar. Así, cuando nace la “población” como problema político el pueblo ha dejado de ser tal; ahora es medible como estado de salud, alimentación, vivienda, tasa de natalidad, edad, matrimonio legítimo o ilegítimo, frecuencia de relaciones sexuales fecundas o estériles, prácticas anticonceptivas. Figuras categorizadas dentro del desenfreno como el Don Juan, el libertino, el perverso u onanista, son infractores que pasan a encarnar sexualidades periféricas. La justicia comienza a darle la pasada a la medicina, suerte de régimen médico-sexual que les impone un criterio de verdad. De este modo, cuerpo y alma son remodelados por una red de relaciones de poder ilocalizables que ya no responden al binarismo dominante/dominado.

El trayecto que narra Foucault desde *Vigilar y castigar a la Historia de la sexualidad* es el siguiente: primero destaca el poder de las disciplinas anatomopolíticas del cuerpo humano en colegios, cuartos, talleres. Segundo, en la era de la modernidad biológica se produce el cuerpo desde la mecánica de lo viviente: nacimientos, mortalidad, salud, elementos que ya se entienden como biopolíticos. Estos son los dos polos de la administración de los cuerpos en la era del biopoder, abocada a la vida de la especie en el orden del poder y del saber. Si comparamos la época antigua con la moderna, tenemos que para Aristóteles el viviente cuya vida es considerada natural vive fuera de la *polis*, mientras que la humanidad del hombre se mide por su capacidad de tener una existencia política mediante el ejercicio de un discurso orientado a exhibirse en el *ágora*. En el caso moderno, el objetivo es tener derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad como satisfacción de necesidades. De este modo, el cuerpo social entero se encuentra tomado por las estadísticas y los exámenes médicos. La nueva exploración de Foucault esta vez se establece en el umbral entre lo biológico y lo social. En este sentido, lo que las tecnologías modernas colonizan es la esfera que en el mundo clásico estaba reservada al oikos. Así, la esfera de lo doméstico pasa a convertirse en la esfera de lo viviente a-personal, caracterizada como *calidad de vida* por el pensamiento neoliberal.

### 3 CONTROVERSIAS SOBRE LA BIOPOLÍTICA: GIORRGIO AGAMBEN, JUDITH BUTLER, SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Asumiendo algunos aspectos de la perspectiva de Michel Foucault y también del pensamiento de Hannah Arendt, Giorgio Agamben acentúa un rasgo de la biopolítica que suscita algunas controversias. En *Homo Sacer*, recuerda que veinte años antes del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Hannah Arendt hizo notar en su libro *La condición humana* la plena presencia de los procesos del *animal laborans* en la escena de la política moderna, produciendo la decadencia o devaluación del espacio público. En *Orígenes del totalitarismo*, la misma autora caracteriza al “refugiado” y al “apátrida” como figuras despojadas de todos sus derechos, desprovistos de esa vieja inscripción de la vida humana en un orden jurídico. Para Agamben, esa vida sin derechos es una vida biopolítica, entendida como “nuda vida” o vida desnuda. En el relato histórico de esta condición, reconoce la desnudez de la vida en la zoé del mundo clásico destinada a la esclavitud. En el período medieval, esta condición está presente en la vida puramente biológica perteneciente a Dios en tanto que creada. Bajo la declaración de los derechos del hombre, en el período de la Revolución Francesa, el nacimiento pasa a ser fuente de derecho, ya que todo hombre “nace” con derechos inalienables, según declara La Fayette. A nivel etimológico, es importante considerar el vínculo que hace notar Agamben entre la palabra “nascere” y la palabra “nación”, ya que la semejanza semántica le permite dar cuenta del tránsito de lo humano desde la soberanía de origen divino a la de tipo nacional. En esta asociación lingüística centra Agamben el nacimiento moderno de la biopolítica, debido a que es el cuerpo vivo y desnudo del nacido el que ahora es nacional. En el período del nacionalsocialismo, es la vida y su dimensión biopolítica la que será exacerbada (AGAMBEN, 2006, p. 163-164).

Para Agamben, el refugiado es quien rompe la continuidad entre nacimiento y nacionalidad, evidenciando la nuda vida, debido a que es privado de sus derechos al ser considerado “apátrida”. A la usanza de Foucault, Agamben también va a vincular el saber de las ciencias sociales y de la biología con el poder. El ejemplo más deleznable de esta asociación es el significado que llega a tener la “raza” para el nazismo en virtud del desarrollo de las teorías genéticas de la época.

La apelación de Agamben a la “vida desnuda” como forma de traducción de lo que sugiere Foucault desde el término “biopolítica”, va a ser discutida por Judith Butler. A la luz de lo aseverado por Agamben, esta autora se pregunta: “¿puede la vida considerarse desnuda?” (BUTLER, 2009, p. 69). Según Butler, Agamben significa la “desnudez” en función de lo que entiende Arendt cuando se es arrojado a un exterior de la comunidad

política. A su vez, el referente de Arendt es Aristóteles y su doble noción de vida política y vida biológica. Sin embargo, para Butler la vida expulsada o confinada no está desnuda; al contrario, “es una vida saturada de poder” (BUTLER, 2009, p. 71), justo cuando ha quedado privada de la ciudadanía. Desde la óptica de Butler, el problema de Agamben es un problema de foco y un problema de lenguaje, puesto que se priva de entender otras formas de poder, de poderes saturadores que no se dan sólo en el marco del estado-nación o de un poder soberano.

En el caso del pensamiento de Santiago Castro- Gómez, el empleo del concepto de biopolítica tiene como propósito el examen de las políticas de control sobre la vida en las colonias del imperio español en el así llamado Nuevo Mundo, especialmente en Nueva Granada. Este control lo efectúa el Estado Borbón a partir de los discursos de la ciencia moderna sobre el estado de salud, trabajo, alimentación, natalidad, clima, fecundidad. La hipótesis del autor es que la ilustración es traducida desde biopolíticas imperiales para fortalecer al imperio español, siendo bien recibidas por parte de la elite local (CASTRO-GÓMEZ, 2010).

La principal hipótesis de Castro-Gómez con respecto a la biopolítica sostiene que la subjetividad moderna no es solamente de raigambre burguesa, según una aseveración geoeconómica de la teoría social sobre la modernidad, sino que es también geocultural. En este punto Castro-Gómez coincide con Dussel y Mignolo en sus críticas a los parámetros de Wallerstein sobre el sistema-mundo. Para estos autores, el primer discurso universalista moderno no es de tipo burgués liberal; es un discurso biopolítico sobre la limpieza de sangre, cuyo primer esquema proviene de la Edad Media cristiana. Castro-Gómez usa el lenguaje de Mignolo para indicar que esta concepción pasó de ser una “historia local” a un “diseño global”. En su expresión local, la clasificación de la población obedecía a un esquema jerárquico que respondía a que el mundo era visto como una gran isla dividida jerárquicamente en tres regiones (Europa, Asia y África), de acuerdo a la concepción de la cultura cristiana medieval heredada por España. Las fuentes de este esquema clasificatorio de la población humana provienen de Herodoto, cuya concepción fue ampliamente aceptada en la antigüedad europea. En esta jerarquía, Europa ocupa el lugar civilizado, mientras que las regiones del Asia y África son calificadas de “bárbaras”<sup>2</sup>. En la traducción cristiana de la concepción de Herodoto, las tres regiones recién nombradas son señaladas como el lugar de asentamiento de los hijos de Noé después del diluvio. Castro-Gómez indica que “los hijos de Sem poblaron Asia, los de Cam se establecieron en África y los de Jafet

<sup>2</sup> Para el relato de esta jerarquización de la población humana y del impacto del Nuevo Mundo Dussel, Mignolo y Castro-Gómez citan de O’GORMAN, Edmundo. *La invención de América. investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

se asentaron en Europa” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 55). En el relato bíblico, estos hijos y su descendencia fueron diferenciados étnicamente, puesto que Sem y Cam caen en desgracia frente a su padre, mientras que Jafet es el único hijo amado por Noé<sup>3</sup>.

Según el relato de O’Gorman, Europa pasa a ser referente de la humanidad por motivos religiosos. Con los viajes de Colón aparecen las tierras americanas, con ello se evidencia la incompletud de la isla (*orbis terrarum*) que supuestamente aunaba a las tres partes de la isla: ante Dios. En el Nuevo Mundo se hacen ver unas criaturas de las que se duda de su razón y de si su alma es propiamente humana, por lo mismo es problemática su pertenencia a la población humana, de acuerdo al mapa cristiano. A este itinerario de la primera forma de la subjetividad moderna Castro-Gómez lo denomina “dispositivo de blancura”. Es decir, esta identidad se establece sobre la base de la distinción frente a otro.

Según lo señalado hasta el momento, para Castro-Gómez es importante demarcar la primera forma en que se desarrolla una epistemología del control de la nueva población a partir de una perspectiva única con un punto de vista fijo. Para dar cuenta de la segunda manera establece el pasaje desde el punto de vista étnico a la mirada universal de cartógrafos y navegantes cuyo foco se dota de legitimidad científica, pues cuando observan se abstraen de su lugar de observación. Así entiende Castro-Gómez la “hybris del punto cero”, portada primero por el colonialismo de corte aristocrático-cristiano y, luego, por la biopolítica; mirada moderna que primero surge de la concepción geocultural de la Edad Media cristiana, pero que en el siglo XVIII pasa a regirse por un modelo económico (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 60, nota 44).

Según Castro-Gómez, en las colonias españolas se echa a andar el nuevo paradigma de la biopolítica, que permea la política de los Borbones, basado en dos aspectos. Uno, el conocimiento de la población como recurso humano. Otro, los recursos naturales (ambos relacionados). De allí el desarrollo de la limpieza social con el uso de la medicina y la criminología que busca penalizar el ocio y crear fuerza de trabajo útil para el desarrollo económico mediante dispositivos de vigilancia. Por esta vía, el autor colombiano llega a entender que el Estado español de este período es ya una gran “fábrica de subjetividades” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 99).

Los autores y autoras citados tienen en común la referencia a acontecimientos que hacen reconocible la biopolítica moderna, a veces fuera de los cauces desde donde la definió Foucault por primera vez. Es lo que ocurre con Agamben y Castro-Gómez. Agamben hablará del

<sup>3</sup> Según CASTRO-GÓMEZ, en el capítulo 6 del Génesis se narra el porqué de esta jerarquización (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 55, nota 39)..

momento nazi como un momento que expone la vida biopolítica como *nuda vida* cuyo extremo es el musulmán en Auschwitz, nombrando esta desnudez a partir de la figura alegórica del *homo sacer* tomada del derecho romano arcaico. El autor italiano reconoce que en su examen vuelve a introducir lo que Foucault deja de lado en su paso a la biopolítica: el derecho y la teología (AGAMBEN, 2004, p. 14). Butler se mantiene más cerca del esquema de Foucault, de allí que pueda conjeturarse que la crítica a Agamben se deba al hecho de que insista en las formas de poder del derecho.

Castro-Gómez recoge casi íntegramente el esquema de la biopolítica de Foucault, agregándole un momento geocultural como antecedente para incorporar al Nuevo Mundo en el esquema biopolítico de la modernidad. De este modo, establece diversos momentos para identificar la formación genealógica de la *hybris* del punto cero, cuya mirada universal tiene un antecedente regional. Ese momento inicial de la modernidad no es mencionado por Foucault, pues tiene que ver con el momento en que, desde la matriz aristocrático-cristiano del imperio español, la mirada colonizadora se vuelve universal mediante la aparición del Otro que rompe el esquema de la isla compuesta por las regiones de Asia, Europa y África. Con el cruce del océano, recién se instala la pregunta por el estatuto de las tierras americanas y por el de los seres que no son parte de la isla de Dios. Luego, con la aceptación de la región americana como parte del *orbis terrarum*, las tierras americanas se convierten en las materias primas del Estado español y los así llamados indígenas pasan a formar en parte de la población que dicho Estado controla de modo biopolítico.

#### **4 LOS JUEGOS DE LA VERDAD: INTELECTUALES SITUADOS, MUNDIALES O DE LA DIFERENCIA**

Por último, para cerrar este artículo cabe caracterizar el tipo de intelectual que representa Foucault, pues, como se señala más arriba, su pensamiento ya no está ligado a la verdad, como es el caso del filósofo tradicional. Por lo general, entiende que la verdad es una “política” o un “juego”, no en tanto que entretención, sino que una forma de producción sujeta a reglas (FOUCAULT, 1996, p. 164). En ese sentido, parte de su cometido es hacer permeable la frontera entre lo filosófico y lo no filosófico. De allí que su estilo de pensar difiere del pensamiento de algunos filósofos contemporáneos. En la “Entrevista” que aparece en *Microfísica del poder* se demarca de corrientes como el estalinismo o postestalinismo y del discurso marxista en general porque desde sus categorías no se pueden explorar dominios del poder concebidos como efectos de regímenes discursivos de la psiquiatría y la medicina. Foucault ve a Marx, a los marxistas y al

partido comunista francés demasiado apegados al positivismo que se refugia en una ciencia, en lo económico, en la ideología y en los análisis de la superestructura y la infraestructura. Bajo estas diferencias, es conocida su distancia con el estilo de pensamiento y de militancia del intelectual de izquierda que llegó a representar Jean Paul Sartre, quien toma la palabra en tanto que “maestro de la verdad y de la justicia”. También lo rechaza por entender al poder como un “mal supremo”. En respuesta a Sartre, Foucault señala: “el poder no es un mal. El poder es juegos estratégicos” (FOUCAULT, 1996, p. 166). De modo semejante a su crítica a Sartre, Foucault ha hecho explícita su incompatibilidad con la concepción de una razón comunicativa al estilo de Habermas, a la que rotula de “utópica” pues supone la disolución de las relaciones de poder para volverse transparente (FOUCAULT, 1996, p. 165). Al contrario, Foucault no cree poder sostenerse en una sociedad sin relaciones de poder debido a que el poder es creativo.

En definitiva, al alejarse del papel del intelectual “universal”, cuyo accionar es *ejemplar y justo*, prefiere vincularse a un trabajo ligado a “sectores específicos”, a luchas cotidianas y politizaciones situadas (FOUCAULT, 1996, p. 194). Esta marca de estilo la exhiben personajes como el físico atómico tras la segunda guerra mundial. Su especificidad se sostiene en una relación directa con la institución y con el saber científico, pero es universal porque la amenaza atómica concierne al género humano.

Desde el punto de vista liberacionista de Dussel, Foucault no avistó el eurocentrismo de la modernidad, puesto que la situó en la época clásica, de allí que el autor argentino-mexicano defienda al y las intelectuales de lo “mundial” y de las “diferencias”, tanto de género como intercultural. Así, tomar distancia de lo universal eurocéntrico supone preocuparse de lo mundial que no borra las localizaciones y las diferencias culturales y de género (DUSSEL, 2015, p. 47-48).

Desde el poscolonoalismo, Homi K. Bhabha, le reprocha al pensador francés el modo eurocentrista de hacer valer la “Revolución Francesa” como un “signo” de la modernidad, sin considerar los relatos de los históricamente desplazados. Si bien Foucault ocupa una posición que lo faculta para interrogar el estatuto del saber en lo que él denominó los archivos de la razón occidental, en sus conferencias y cursos sobre Kant puso en escena un signo de la modernidad que lo delata en su perspectiva colonial. Según Bhabha, “Las limitaciones etnocéntricas del signo espacial de la modernidad en Foucault se hacen inmediatamente evidentes si nos ubicamos, en el período inmediatamente postrevolucionario, en Santo Domingo con los Jacobinos Negros, más bien que en París” (BHABHA, 2002, p. 293). Bhabha advierte una dislocación colonial de los tiempos modernos y de las historias coloniales represivas cuando Foucault habla

del “ahora” o del “presente” de la modernidad. Un desfase semejante ocurre con el Nuevo Mundo, cuando la modernidad no se aprecia en sus momentos de subalternidad y desde sus tiempos despóticos. Bhabha hace notar que para Foucault el racismo aparece en el siglo XIX, ignorando las sociedades coloniales que fueron campos de prueba para los discursos administrativos de corte darwinista.

Así pues, los espacios y cuerpos “saturados de poder” (según la corrección de Butler a Agamben) que la biopolítica puede hacer aparecer requieren de dispositivos que permitan leer lo que la modernidad no deja leer, incorporando las localizaciones culturales y los lugares de enunciación. Ello no significa que la modernidad deje de existir. Por el contrario, la o las modernidades evidencian mejor su juego y sus políticas de la verdad cuando se las localiza culturalmente y se las desuniversaliza; de ese modo se generan alternativas y puntos de fuga.

## REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-textos, 2006.

\_\_\_\_\_. “Entrevista”, en *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.

BHABHA, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

BUTLER, Judith. ¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris dl punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

DERRIDA, Jacques, “Cogito e historia de la locura”. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

DUSSEL, Enrique. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Buenos Aires: Akal, 2015.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Bioplítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.

FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1990.

\_\_\_\_\_. *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de la Piqueta, 1992.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault. El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La marca, 1996.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, Freud y Marx*. Santiago de Chile: Ediciones Espiritu Libertario, 2005.

\_\_\_\_\_. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003

\_\_\_\_\_. *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

\_\_\_\_\_. *Nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.

NEGRI, Antonio; CASARINO, Cesare. *Elogio de lo común*. Conversaciones sobre filosofía y política. Barcelona: Paidós, 2011.

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir. México: Fondo De Cultura Económica, 1991.

SÁNCHEZ, Cecilia. “El lenguaje como archivo: el trazado de Foucault desde la gramática clásica a la lingüística”. En *Foucault fuera de sí. Deseo, Historia, Subjetividad*. Edición María Emilia Tijoux, Iván Trujillo. Santiago de Chile: Colección Debates Críticos Universidad Arcis, 2006.

Autora convidada