

Michel Foucault, el Poder como Lucha Un Análisis de *defender la Sociedad*

Víctor Soto Martínez ¹

Resumen

En el presente trabajo se intenta explicar la obra *Defender la sociedad*, de Michel Foucault. En ella, se destaca un hilo conductor que nos lleva desde el surgimiento de los análisis historicistas de la sociedad hasta el surgimiento de los totalitarismos. Además, se intenta demostrar que la teoría de Foucault nos puede llevar a enriquecer nuestra comprensión del derecho, considerado en su contexto político y social, y nos puede ayudar a entender el trasfondo de conceptos tales como poder, política y soberanía.

Palabras Clave

Historicismo, poder, derecho, guerra, soberanía, biopolítica, racismo.

¹ Ayudante de Derecho Público, Universidad de Chile (correo de contacto: victorsm13@hotmail.com).

1

En este trabajo me referiré exclusivamente a los puntos centrales de la obra de Michel Foucault, *Defender la sociedad*, que es una transcripción de uno de sus cursos en el *Collège de France*, un curso que vendría a ser en cierta forma la culminación de su pensamiento político y que sienta las bases de sus posteriores trabajos que versaron sobre una teoría radical: el nacimiento de la *biopolítica* en la sociedad liberal del siglo XX. Cabe señalar que se trata de un trabajo de divulgación científica, y más que aventurar una interpretación original sobre el pensamiento del filósofo y sociólogo francés, se busca exponer con claridad algunas de sus ideas y determinar su posible relevancia para la teoría política. Así, en primer lugar nos referiremos a la metodología del autor francés, y luego iremos hilvanando los conceptos más importantes de la obra en comento. Cuando lo amerite, se relacionará lo visto con lo dicho por otros autores, y se apuntarán las interpretaciones correspondientes.

Existe una temática que subyace a toda la obra de Foucault: la idea de *verdad*. Para Foucault, es necesario impugnar las verdades que han sido aceptadas generalmente por la ciencia (otro concepto dudoso) y *ver a través* de ellas. La verdad no revela, nos dice Foucault, más que el espejo en el que se reflejan nuestras instituciones, nuestras redes de poder, las taras de nuestro pensamiento. Las verdades son una forma de apelar a la tradición para justificar o reafirmar nuestro presente.

No me parece que esta postura sea una negación *per se* de la verdad, como tarea primordial del filósofo, como algunos han querido ver, desechando su postura como una simple contradicción lógica (así por ejemplo, hay gente que dice que una persona que nos está llamando a no creer en lo que dice no puede ser tomada muy en serio²). En realidad, Foucault se instala en una tradición iniciada por Nietzsche, y más específicamente, por su *Genealogía de la Moral*. La voluntad de conocer

² Esto me recuerda la famosa paradoja de Epiménides. Este poeta cretense solía decir que “todos los cretenses son unos mentirosos”, lo cual nos llevaría a pensar que también esta afirmación es falsa. Sin embargo, Foucault en ningún momento dice “todos los filósofos son unos mentirosos” sino que nos advierte respecto a la utilización de la palabra “verdad” y de los conceptos filosóficos comúnmente aceptados por los filósofos. En este sentido, ninguna proposición filosófica es inocente. Foucault no dice que ellas sean falsas, sino que obedecen a estrategias de dominación.

siempre va más allá de su objeto; en este sentido, la verdadera búsqueda de la verdad es ilimitada³.

Lo que probablemente molesta a los filósofos es que Foucault analiza la idea de verdad en cuanto a su dimensión histórica y su relación con otros conceptos de la filosofía clásica, no necesariamente para evidenciar una mentira, sino para develar una estrategia. En este sentido, al *contextualizar* la idea de verdad, comete una especie de herejía: se sale del discurso de los filósofos para pensar el trasfondo mismo de esos discursos⁴.

En esta búsqueda, Foucault analiza la función social y política de muchas instituciones que nos parecen obvias: el castigo, la pena, la medicina, la clínica, el proceso⁵. En dicho contexto, se podría decir que el libro que voy a comentar representa un punto de inflexión. Foucault deja atrás el análisis específico de dichas instituciones –que lo ha obsesionado por casi veinte años- y se centra en una formulación más general sobre la política en la sociedad. Si bien toda su obra tiene como objeto final la política, es sólo a partir de este libro en que Foucault la ataca directamente. Se trata del inicio de un ataque a la concepción política del liberalismo y su atroz corolario, lo que Foucault caracteriza como *biopolítica*.

A continuación hablaré del método de Foucault para llevar a cabo este análisis y sus conclusiones generales, a partir de lo cual podremos introducirnos directamente en sus conceptos más relevantes.

³ Decidoras son las palabras que Nietzsche formula respecto de la verdad: “La afirmación de que la verdad existe y que termina con la ignorancia y el error es una de las mayores seducciones. Admitiendo que se la crea, la voluntad de examen, de investigación, de prudencia, de experiencia, queda inmediatamente paralizada...”. Y luego remata: “El método de la verdad no ha sido encontrado por motivos de verdad, sino por motivos de poder, por voluntad de ser superior”. Es decir, lo que se rechaza en todo momento es la *fe* en la verdad, no la posibilidad de conocimiento. V. *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 2005, pp. 317 y 319 respectivamente.

⁴ Así, por ejemplo, hace en su exhaustivo análisis de la relación entre sujeto y verdad. Véase: Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

⁵ Nunca está de más recordar que uno de los elementos que se aducían para justificar el tormento, la tortura como técnica del proceso penal, era la búsqueda de la verdad (en el proceso). Esta búsqueda de la verdad en el proceso no puede desligarse de la idea de “Verdad” que perseguía la Inquisición. Véase sobre todo: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 38-52.

2

El método utilizado por Foucault es la genealogía. Para un estudiante de derecho, esta es una idea particularmente extraña, ya que su formación se basa en la memorización de conceptos tomados generalmente como autojustificados y en el apego religioso a una figura un tanto insípida llamada “el legislador”.

Se espera que el estudiante de derecho, por un lado, desconfíe del poder, o de cierto tipo de poder (generalmente el poder administrativo), pero a la vez se le inculca una fe ciega en el derecho, que no es más que una formulación del mismo poder. Aquí es necesario hacer una breve digresión acerca de la situación del derecho dentro del entramado de los sistemas sociales.

La posición del derecho está enajenada respecto de los cambios sociales. Si tomamos el concepto de derecho propuesto por Fernando Atria -una de las pocas formulaciones sistemáticas que se han hecho en la filosofía del derecho nacional- el derecho sería una forma de reducir la contingencia de los asuntos humanos. Estos asuntos se caracterizan por lo que usualmente se denomina “dilema del prisionero”, que consiste en que yo no sé cómo va a actuar el otro, y el otro tampoco sabe cómo voy a actuar yo. Ambos desconfiamos del proceder del otro, dándose el caso de que ambos obviaremos el actuar *racional*, aunque constituya el mejor camino a seguir. Es decir, lo que parece como más racional para mí, no es lo más racional en un sentido objetivo. Ante este caos de expectativas y voluntades, el derecho viene a ser el punto de encuentro, la forma de superar este dilema:

El círculo de la doble contingencia: yo cooperaré contigo si tú cooperas conmigo, pero tú cooperarás conmigo si yo coopero contigo. Las sociedades modernas existen porque han encontrado un modo de reducir la contingencia que no depende de los lazos entre individuos concretos⁶.

⁶ Atria, Fernando. *Ubi ius, ibi remedium? La relevancia jurídica de los derechos humanos*, texto presentado en el seminario *Derechos Humanos y Sociedad*, organizado por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile (21-22 agosto de 2001), accesible en la Biblioteca de dicha Universidad, en la Colección Apuntes, código ATR 1221, p. 9.

La ceguera del derecho frente al estado de la sociedad, cuando se trata de normas destinadas a evitar la doble contingencia, constituye precisamente su *virtud*. Pero hay casos que el derecho no puede regular, de la misma manera que el derecho no puede regular sentimientos morales o amorosos. Así, por ejemplo, señala Atria, de los tres principios de la Revolución Francesa –igualdad, libertad y fraternidad– el derecho sólo puede regular, sin mayores problemas, la igualdad. En caso de la libertad, puede regular la libertad negativa, pero no la libertad positiva. Finalmente la *fraternidad*, por tratarse de un concepto netamente moral y relacionado con el fenómeno humano del amor, no puede ser regulada por el derecho.

Asimismo, el derecho no puede ver más allá de las normas; es indiferente al aspecto *substancial* de la sociedad. No se puede hacer cargo de que la insolvencia de un determinado deudor se debe, en realidad, a una crisis económica. En este caso la valoración del hecho dependerá del juez, quien puede aceptar o no la ‘teoría de la imprevisión’, pero que no puede ir más allá de la norma. Si dicha teoría está codificada, entonces se aplicará. De lo contrario, sólo existirá –para el derecho– un incumplimiento del contrato. Por ello, la conclusión de Atria es tajante:

*El precio que debemos pagar es aceptar que nuestras relaciones sociales estén gobernadas por un sistema que no sólo es ciego, sino que no puede notar que es ciego*⁷.

Esta ceguera del derecho, como señalamos antes, es su virtud en cuanto a su aparente *neutralidad* para solucionar los conflictos sociales. Sin embargo, esto no quita que sea nuestro deber como estudiantes ir más allá de la norma, atacar incluso su trasfondo social o político, y prevenirnos de transformar el estudio del derecho en una carrera técnica más.

El derecho, para Nietzsche, es una imposición de los poderosos, y se manifiesta en la ley. La ley define lo que es justo e injusto, no pudiendo existir algo justo o injusto *en sí*. La justicia, a su vez, sería algo así como lograr un equilibrio con los que son igualmente poderosos y forzar a los que no lo son a respetar dicho equilibrio, caracterizado por el sometimiento⁸. En su análisis, Nietzsche vislumbra dos cuestiones

⁷ *Ibíd.*, p. 10-11.

⁸ *La genealogía de la moral*, Editorial EDAF, Madrid, 2000, capítulo II, párrafo 7, p. 115.

importantes: primero, que el derecho moderno se positiviza. En segundo lugar, rechaza la racionalidad y universalidad que irían acompañadas –en el discurso liberal- al proceso de positivación⁹. Por el contrario, sostiene que la ley es el mero reflejo de un estado de cosas –una situación de equilibrio entre dos poderes- y por eso mismo, el símbolo visible de un conflicto social.

Esta idea aparece también a lo largo de todo el análisis que hace Foucault de las instituciones sociales. Sólo que aquí lo que pende de un hilo es la fundamentación del sistema político como un todo, y no sólo en cuanto ordenamiento jurídico. A lo que apunta Foucault es a algo mucho más controvertido: la genealogía del poder.

3

Pero, ¿en qué consiste esta genealogía? Foucault la define provisoriamente como: *el acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales*¹⁰.

Por lo tanto estamos frente a un saber local, que impugna los discursos generales impuestos por la ciencia; es un saber, por lo tanto, anticientífico.

Este método será utilizado por Foucault para entender la irrupción de ese poder absurdo surgido a mediados del siglo XX con los totalitarismos. Más que conocer qué es el poder, Foucault apuesta a determinar cuáles son sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, los diferentes dispositivos de poder que se ejercen en niveles diferenciados de la sociedad. Pero para ello Foucault debe enfrentar un obstáculo preliminar, cual es la analogía realizada por las ciencias sociales en general, entre economía y poder.

⁹ Estas dos ideas (positivación y universalización) están planteadas también por Max Weber, como partes del proceso de racionalización del derecho moderno. La posición de esta teoría en la actualidad y un intento de reconstruir el proyecto del derecho natural racional en clave post-metafísica, está planteado de manera muy detallada por Jürgen Habermas, en *Facticidad y validez* (Editorial Trotta, Madrid, 1998, pp. 130-146, y, más exhaustivamente, pp. 147-262).

¹⁰ Foucault, Michel. *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 22.

Este discurso *economicista* tiene dos correlatos básicos. En primer lugar, la idea liberal sobre el poder o teoría jurídica clásica sobre el poder, que es la teoría que se inicia a partir de Hobbes. Ésta dice que el poder es un derecho que uno posee como un bien y que por consiguiente puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho. En el fondo, se trata de la tesis del *contrato social*.

En segundo lugar Foucault quiere rechazar la idea de la funcionalidad económica del poder, que es la tesis propia del marxismo. Sin embargo, ¿cómo desligarse de estas visiones economicistas del poder?

Foucault plantea dos tesis típicas, ya no sobre el origen o fundamento del poder, sino sobre la manifestación propia del poder, o sea, de cómo se lo ve por la sociedad. Primero, la idea del poder como 'lo que reprime', señalada por Hegel, Freud y Reich. En esta perspectiva, el análisis del poder sería el análisis de los *mecanismos de represión*.

En segundo lugar, si el poder es una puesta en juego y el despliegue de una relación de fuerza, como diría Nietzsche, entonces habría que analizarlo desde una perspectiva de un enfrentamiento o guerra. *El poder como lucha*. La política o el poder sería la guerra proseguida por otros medios¹¹, inversión de la famosa frase de Von Clausewitz, y tesis que es ampliamente analizada por Carl Schmitt, pero desde otra perspectiva. Para este último, en realidad, la guerra no es ni el objetivo ni el contenido de la política, *pero constituye su presupuesto, que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política*¹².

Es decir, si bien no hace suya la frase de Von Clausewitz, entiende la política como una cuestión que presupone la lucha, y en este sentido es similar a la tesis de Foucault. La política no sería otra cosa que episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma¹³.

¹¹ *Ibíd.*, p. 28.

¹² Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 64.

¹³ Foucault, Michel. *Op. Cit.*, p. 29.

Entonces, a la luz de esta contraposición podemos oponer dos paradigmas: primero, el paradigma liberal del poder como contrato, en el cual el límite a este contrato se refleja en la opresión política.

En segundo lugar, tenemos el paradigma del poder como guerra y represión, siendo la represión el corolario de un triunfo, la cara oculta de lo que llamamos generalmente *paz*.

En conclusión, al binomio contrato/opresión se opone el binomio guerra/represión¹⁴.

4

Llegados a este punto deberíamos pasar a una de las interpretaciones más interesantes que realiza Foucault en este libro, una reinterpretación de la *guerra de todos contra todos* planteada por Thomas Hobbes. Este estado de guerra es una cuestión que obsesiona al filósofo inglés, ya que –en contra de lo que comúnmente se afirma– dicha guerra no se da solamente en el nacimiento del Estado, sino que se aprecia “tras la constitución misma del Estado, en sus intersticios, en los límites y las fronteras del Estado”¹⁵. Así, la guerra de todos contra todos es una amenaza constante, que no desaparece con la formación de la organización estatal. Un ejemplo de ello es que cuando una persona sale de su casa, no olvida nunca cerrar la puerta con llave, para evitar que le roben (existiría una guerra permanente entre los que roban y los robados¹⁶). Es decir, la guerra pasa a ser una metáfora del intercambio humano, mediado por lo que más arriba calificamos como “doble contingencia” o dilema del prisionero. Esto extiende sobremanera el ámbito de aplicación de la teoría del Leviatán. Pero precisemos más aún el carácter de esta guerra.

Todo el libro de Hobbes se centra en un principio cardinal: los hombres somos iguales. El más fuerte es capaz de ser subyugado por el más débil, ya que la diferencia entre ambos nunca es tanta como para que se pueda establecer una relación permanente de dominación. Por ello, acota Foucault:

¹⁴ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 87.

¹⁶ *Ídem.*

*La guerra primitiva... es una guerra de igualdad, nacida de la igualdad, y que se desenvuelve en el elemento de ésta. La guerra es el efecto inmediato de una no diferencia o, en todo caso, de diferencias insuficientes*¹⁷.

Es en este sentido que la diferencia pacífica, ya que al existir hombres que mandan y hombres que obedecen “por naturaleza” –como se ve claramente en el pensamiento aristotélico- la posibilidad de la guerra se bloquea, y el orden se solidifica.

Ahora bien, la lucha de todos contra todos no se da en el efecto de estar peleando, sino en el efecto de *precaerse* de esa posible lucha. Se basa en cálculos estratégicos: con quién aliarse, cómo hacer que el otro crea que se está dispuesto a luchar, y evitar al mismo tiempo la efectividad de la lucha (porque incluso el más fuerte puede ser derrotado; esto es, la fuerza no asegura una posición de dominación). Así, puntualiza el autor:

*En la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres. Hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es una relación temporalmente indefinida; no estamos realmente en la guerra*¹⁸.

Es una lucha psicológica, moral. La negación de la lucha. Así las cosas, ¿cómo es que esta guerra se va a ubicar en la génesis de la soberanía? La verdad –tras el análisis que realiza Foucault de las diversas tesis sobre la soberanía (soberanía como institución o como adquisición)- salta a la vista: no existe una diferencia radical entre estas dos formas de surgimiento de la soberanía, porque la guerra, en el fondo, *no* engendra los Estados. Es el *miedo* el que los engendra (miedo a esta situación de guerra que subyace a los intercambios humanos, miedo a la doble contingencia).

¹⁷ *Ibíd.*, p. 88.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 89.

5

¿Qué oculta la tesis del Leviatán? ¿Por qué se niega la lucha? ¿Qué es lo que se quiere eliminar con esta tesis?

Según Foucault, el enemigo o contrincante estratégico del Leviatán es la utilización política de cierto saber histórico concerniente a las guerras. En una palabra, la *conquista*¹⁹, o el problema que para todo jurista o teórico de la política representa la conquista. Esto es el origen sangriento o fraudulento de los Estados, y la posibilidad de utilización de esa memoria histórica por el pueblo o los pueblos conquistados. Esta es la única interpretación posible de Hobbes si es que queremos entender su apoyo incondicional al sistema de monarquía absoluta. La intención de fondo del filósofo consiste en negar el sometimiento de los sajones a manos de los normandos, lo que dio origen al Estado inglés. Es una respuesta a los diversos grupos de la sociedad que no creían en el poder real, es una defensa de este poder contra aquellos que plantean otra cosa. El miedo de Hobbes podría, por lo tanto, resumirse en una fecha, y en un lugar, un binomio aterrador que amenazaba, en la forma de la memoria colectiva, con desestabilizar el sistema, con pauperizarlo: Hastings, 1066.

Uno de los grupos que planteaban el origen espurio de todo el conglomerado político-estatal, era el grupo de los *Niveladores*. Ellos recurrían a la validez de las leyes sajonas, las leyes del pueblo, o dicho en su concreta terminología, la raza conquistada. Otro grupo, los *Diggers*, iban incluso más allá: concebían a cualquier tipo de poder, como un poder que se originaba, en última instancia, en la dominación. Es la intuición que también informa la obra de Foucault: la investigación del poder como una serie de relaciones de dominación (por oposición a la idea del poder en sus acepciones jurídica y económica).

El gran adversario de Hobbes, entonces, sería un “análisis histórico que saca a la luz la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales”²⁰. Esto es lo que Foucault denomina *historicismo político*. Los dos obstáculos de este historicismo serían el discurso filosófico-jurídico del poder, que marcó los siglos XVII y XVIII (y que culminó en el

¹⁹ *Ibíd.*, p. 94.

²⁰ *Ibíd.*, p. 108.

contractualismo) y el discurso del materialismo dialéctico. En *Defender la sociedad*, se hace un rescate del discurso historicista.

6

Ahora bien, es momento de pasar a cuestiones más específicas, que se desprenden de la tesis central del sociólogo francés: el poder como lucha. Y esto pasa necesariamente por el entroncamiento del sistema de análisis foucaultiano con el contenido de sus estudios en este libro que analizo. Esto es, la unión del concepto *agonal* del poder con el surgimiento de la biopolítica, y, en última medida, la explicación del surgimiento de los totalitarismos y las sociedades de la normalización.

Pues bien, como se señaló antes, el discurso historicista, al enfocarse en la experiencia del sometimiento y el dominio, oponía al derecho vigente (derecho del triunfador) el derecho del vencido, el derecho de la *raza* vencida. En Francia surge en la época absolutista la nostalgia por un pasado mítico de dominio galo (celta) en contraposición a la dominación germánica (franca) que se encontraba vigente. Esto se ve sustentado por un fenómeno interesante: el surgimiento de la ciencia histórica propiamente tal, del historiador como un investigador que ya no va a efectuar –como antaño– el relato *del* poder, sino un relato *sobre* el poder. Se trata de una especie de *contrasaber*, apoyado por ciertos sectores de la nobleza, que pugnan contra el saber-poder del rey²¹.

Este fenómeno sería un “desplazamiento del sujeto hablante en la historia”²². Este desplazamiento iría desde el Estado (representado por el rey), hasta un nuevo cuerpo, todavía difuso: la nación. Pero no es para nada la nación en el sentido actual:

*La nación carece de fronteras, de sistema de poder definido, de estado. La nación circula detrás de las fronteras y las instituciones... La nobleza es una nación frente a muchas otras que circulan en el Estado y se oponen unas a otras*²³.

²¹ *Ibíd.*, pp. 121-127.

²² *Ibíd.*, p. 129.

²³ *Ídem.*

Esto explicaría la relación entre el surgimiento del liberalismo y el surgimiento paralelo de la idea de Estado-nación. También reflejaría el origen del nacionalismo, de la noción de raza, y, finalmente, de la noción de clase.

La *Revolución Francesa* sería una especie de detonante, el hito al cual puede reconducirse no el surgimiento de esos discursos sino su primera articulación pública. La caja de Pandora de la evolución política contemporánea. De ahí surgieron tres discursos o tácticas: una centrada en nacionalidades, otra centrada en clases sociales, y una tercera centrada en las razas²⁴.

Y paralelamente, tenemos el discurso del hombre salvaje, el *homo oeconomicus* del liberalismo. Como podemos recordar, este “buen” salvaje encontraba en la naturaleza a su ideal; se entendía como un ser pre-político, anterior a la sociedad. Los historiadores de la nación y de la raza, contraponen a esta visión de Rousseau, el *bárbaro*, aquel hombre que no puede concebirse *sin* sociedad, que sólo se concibe a sí mismo como parte de *una* sociedad determinada. Es el hombre del discurso nacionalista, pero también el del discurso racial. Por otro lado, el discurso de clase evoluciona hacia una visión economicista del poder (materialismo dialéctico), aunque no siempre podrá desligarse de la ideología del bárbaro (esto explica que el socialismo se aliara en muchos países con los movimientos nacionalistas).

Todo esto que –ya veíamos en el párrafo anterior– se articuló como un *contrasaber* o un saber antiestatal, después de la *Revolución* se incorporará –con la creciente democratización– en el discurso estatal. ¿Y dónde podemos ver esta ideología reflejada? Pues en el tan conocido eslogan de “una nación, un Estado”²⁵. Lo que antes fue la memoria atroz de un sometimiento, de una derrota, surge ahora totalmente cambiado:

*Una historia que, por lo tanto, se escribe, a la vez, en términos de comienzo desgarrado y de consumación totalizadora*²⁶.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 175-176.

²⁵ Cabría preguntarse si no es ésta idea la que subyace a la formulación de nuestro propio país como un Estado unitario, y el temor de tantos de nuestros juristas ante el posible reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas.

²⁶ *Ibíd.*, p. 208.

Visto este punto de inflexión, podemos pasar por fin a la idea más aterradora vertida por Foucault en sus textos: la incorporación de ese racismo que estaba en el origen de la idea de nación, mediante la síntesis del Estado-nación moderno, a toda la organización estatal. Me refiero al surgimiento del racismo de Estado.

Aquí, a mi juicio, la argumentación de Foucault se salta algunos pasos. No queda claro cómo surge específicamente este racismo estatal; se asume que aparece con el nacimiento del Estado-nación, pero no se aclara por qué no se impuso aquí la variante clasista. Tampoco se aclara por qué el liberalismo, que era una doctrina antagónica al historicismo que subyace al nuevo orden, llegó a mezclarse con este racismo de Estado y con el nacionalismo creciente. Son preguntas que en el presente libro no se aclaran del todo y que darían espacio para varios ensayos.

Pues bien, a raíz de lo anterior, deberemos hacer nuestras propias deducciones. Foucault relaciona el racismo de Estado con lo que, a su juicio, es el proceso más importante del siglo XIX, la “estatización de lo biológico”²⁷.

Esto debe ser relacionado con el concepto de soberanía. Soberano, en Schmitt, es aquel que define el estado de excepción²⁸ (o sea, cuándo la norma *no* será aplicable, cuándo los derechos podrán ser suspendidos). Mediante este criterio de excepcionalidad, lo que Schmitt trata de decir es que el verdadero soberano es el que tiene capacidad de decisión y en virtud de cuya voluntad existe la norma. Porque aquel que puede suspender la norma, señala cuándo esta tiene aplicación. Algo parecido se da en la concepción de Foucault, quien ve la soberanía como el derecho de vida y de muerte²⁹, de decidir quién vive y quién muere. Derecho de hacer morir o dejar vivir, en definitiva.

Sin explicar cómo surge la transformación de la sociedad en *cuerpo* y el interés del Estado por el cuerpo de los súbditos (cuestión que desarrolla

²⁷ *Ibíd.*, p. 217.

²⁸ Schmitt, Carl. *Teología política*. Struhart, Buenos Aires, 1985, p. 35. Esta idea nos lleva a la preeminencia del orden estatal: “Ante un caso excepcional, el Estado suspende el Derecho por virtud del derecho a la propia conservación” (p. 49).

²⁹ Esta idea de soberanía como derecho de vida y muerte ya se aprecia en *Vigilar y castigar* (véase Op. Cit., pp. 52-62).

Foucault en diversos textos anteriores, aunque de manera secundaria), el autor asume la existencia de esta nueva ideología del poder, que se relaciona directamente con aquella concepción de la soberanía y con el racismo. Y es que el binomio de la soberanía se invierte. En virtud de los nuevos intereses de los órganos que administran en el poder sobre el cuerpo de sus súbditos, la soberanía pasa a ser el derecho a *hacer vivir* y dejar morir. Si el interés primordial del soberano (que en la época democrática pasa a ser el total de los ciudadanos) es hacer vivir, no se puede justificar el derecho a dejar morir así no más. Es decir, la inversión de los factores sí alteraría el producto. La nueva idea no se seguiría necesariamente de la concepción ya analizada de soberanía (y es que, en realidad, aquí Foucault se entrega a cierta poetización del problema; claramente se sale del análisis estricto y utiliza el binomio hacer vivir/dejar morir, más bien como eslogan o metáfora de una situación que él no logra explicar. ¿Por qué la soberanía cambia? ¿Por qué la sociedad se empieza a ocupar del cuerpo? ¿Por qué llegamos a la idea de normalización o de igualación de todas las formas de vida? Si atendemos a lo que veíamos más arriba, esto se daría en esa homologación del concepto de nación y su superposición al concepto de Estado, pero la forma en que ello se concreta no queda en ningún momento clara).

Recapitulando, ¿cómo justificar que el poder soberano –que somos todos- deje morir o haga morir a un sector de la población si su orientación básica es hacia la normalidad, la salubridad, la vida? Foucault cree ver en el racismo la explicación ulterior:

La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como seguridad personal; la muerte del otro... es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura³⁰.

Y he aquí, finalmente, la conclusión a la que nos quería llevar Foucault: la necesaria alianza del poder estatal con el racismo, como forma de justificación de su derecho a dejar morir o a matar:

La especificidad del racismo moderno... no está ligada a mentalidades o ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder... La yuxtaposición, o mejor, el funcionamiento, a través del

³⁰ *Ibíd.*, p. 231.

*biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo*³¹.

7

Hay una famosa película de Ingmar Bergman, *El huevo de la serpiente*, que narra la historia de un artista judío que vive en el contexto de la Alemania de los años 20'. La trama transcurre, de hecho, en un momento de generalizada crisis económica, pocos días antes del intento de golpe de Hitler. El personaje principal se desvive en una situación de agonía permanente. Lo ataca un miedo feroz, gatillado por la desaparición y muerte de varios de sus amigos, también judíos, en el contexto de un generalizado antisemitismo.

En un momento dado, el personaje principal descubre una extraña maquinación en su contra, un estudio encubierto de diversas personas (judías y no judías), sus hábitos de comportamiento y estados psicológicos. Todo este imaginario del terror está organizado por un prestigioso doctor, conocido del protagonista. Cuando la trama se revela, ambos sostienen una interesante conversación. El doctor le muestra al protagonista algunos de sus experimentos. Situaciones extremas en que una mujer asesina a un bebé que llora, por ejemplo. Luego, la imagen de una masa de personas de las calles berlinesas. El doctor le dice al protagonista que vea esos rostros, el rostro de un pueblo humillado, lleno de miedos, con una rabia ciega: un pueblo impotente. Así como se puede ver a través del huevo de la serpiente (que está revestido por una tela transparente) al embrión que se está gestando en su interior, asimismo los rostros de aquellos hombres vislumbraban el embrión de la Alemania futura.

El análisis de Foucault –historicista, pero a la vez conciente de las limitaciones del historicismo- nos puede llevar a ver cómo el nazismo y otras formas de racismo de Estado ya estaban en gestación en los albores de la modernidad. Así, convivían en el período de las Luces doctrinas racistas y nacionalistas que, paradójicamente, y producto de la Revolución, se yuxtapusieron perfectamente al emergente sistema capitalista y liberal.

³¹ *Ibíd.*, p. 233.

El propósito de este artículo ha sido entregar una síntesis del pensamiento foucaultiano, pero igualmente puede servir como base para futuras investigaciones. En lo inmediato se pueden extrapolar varias ideas. Una de ellas, y que me parece sumamente relevante, especialmente para nosotros, se da en torno a una situación que todo Estado debe, eventualmente, atravesar. Se trata de enfrentar la relación entre la unidad nacional y la persistencia de culturas diversas al interior del Estado. Pero esto, claro está, no es lo único en juego. El análisis foucaultiano nos advierte sobre los peligros del discurso demográfico y la utilización de éste para aumentar los niveles de control sobre los individuos (con fines normalizadores).

Sabido es que, en la actualidad –en nuestro orden global post 11 de septiembre- ha resurgido en casi todos los países europeos el dilema de la inmigración. La creciente diferenciación entre derechos de los ciudadanos versus derechos de las personas, da cuenta de una situación compleja, que entraña una serie de peligros relacionados al racismo de Estado. ¿Estará incubándose ahí, en esas –por ahora- tenues diferenciaciones entre ciudadanos y personas, el embrión de una sociedad dividida en criterios raciales?

En la vida real, lamentablemente, la especulación teórica nunca nos va a hacer capaces de ver el huevo de la serpiente, al menos con meridiana claridad. La filosofía, dice Hegel, siempre llega tarde (y esto se aplica también, y con mayor razón, a la sociología y a la teoría política). Aún así, la metáfora que hemos utilizado no puede sino plantearnos preguntas perturbadoras. Así, por ejemplo, ¿no será que el mismo discurso ético y filosófico plantea una lucha constante contra visiones desmembradas de la sociedad, como la concepción historicista, y que estas también son susceptibles de ser cooptadas por un poder irrefrenable?

Este es el mayor corolario de los conceptos foucaultianos del poder y la soberanía (que también son aplicables para el derecho y la sociedad), entendidos como fragmentos de una lucha. A saber, que debemos necesariamente descreer de la inocencia de nuestras palabras, ya que ellas pueden formularse, también, como signos, episodios, desplazamientos, representaciones de la guerra misma.

BIBLIOGRAFÍA

ATRIA, Fernando. *Ubi ius, ibi remedium? La relevancia jurídica de los derechos humanos*, texto presentado en el seminario *Derechos Humanos y Sociedad*, organizado por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile (21-22 agosto de 2001), accesible en la Biblioteca de dicha Universidad, en la Colección Apuntes, código ATR 1221.

FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000. *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1998. *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2006

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*, Editorial Trotta, Madrid, 1998

HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*, Editorial EDAF, Madrid, 2000. *La voluntad de poder*, Editorial EDAF, Madrid, 2005

SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991. *Teología política*. Struhart, Buenos Aires, 1985