

PID 5069

Derechos y gobierno en el liberalismo y el neoliberalismo. Una mirada desde Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito

Dávila, Beatriz; Germain, Marisa; Re, Fernando; Borovinsky, Alina; Lo Valvo, Emilio

AUTORES: Facultad de Trabajo Social.

CONTACTO:

Resumen

Este artículo es la síntesis de los resultados de una investigación sobre el tratamiento que ha recibido el problema de la libertad y los derechos en la filosofía política moderna y contemporánea, a partir de una lectura genealógica que se nutre de los aportes de Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Con las herramientas teórico-metodológicas provistas por estos tres autores, intentamos reflexionar en torno a las operaciones a la vez filosóficas y políticas que subtienden los análisis sobre ese problema, enfocando la relación paradójica que se ha tejido entre el Estado y los derechos individuales, en el marco de las estrategias gubernamentales del liberalismo y el neoliberalismo.

Palabras clave: Derechos, gubernamentalidad, biopolítica, liberalismo, neoliberalismo

Rights and government in liberalism and neoliberalism. An approach from the perspective of Michel Foucault, Giorgio Agamben and Roberto Esposito

Summary

This article is the synthesis of a research that attempted to reflect upon the ways in which Modern and Contemporary Political Philosophy has dealt with the problem of freedom and rights, developing a genealogical approach nourished by the contributions of Michel Foucault, Giorgio Agamben and Roberto Esposito. Through the theoretical and methodological tools provided by these authors, we intend try to think over the philosophical and political treatment underlying the analysis on that problem, focusing on the paradoxical relationship intertwining State and individual rights, in the context of the liberal and neoliberal governmental strategies.

Keywords: Rights, governmentality, biopolitics, liberalism, neoliberalism

Introducción

Dice Norberto Bobbio que los derechos humanos universales son un producto histórico de la Modernidad, que ha contribuido a situar la relación Estado / Individuo en la perspectiva de estos últimos, y por lo tanto ha colocado a los derechos del ciudadano en el núcleo explicativo del vínculo político-estatal. Este cambio de perspectiva, afirma Bobbio, “se convierte desde entonces en irreversible” (1991:17).

A pesar de que el lenguaje de los derechos es ambiguo, como sostiene Bobbio,

tiene sin duda una gran función práctica, que es la de dar particular fuerza a las reivindicaciones de los movimientos que exigen para sí y para los demás la satisfacción de nuevas necesidades materiales y morales (1991: 22).

La vitalidad que ha tenido el lenguaje de los derechos en la dinámica de las luchas políticas es innegable, como también lo es la multiplicidad de posiciones diversas e incluso encontradas que pretenden sostenerse en él y las situaciones de punto muerto a las que se arriba cuando colisionan derechos diferentes reivindicados por actores variados. En esas situaciones muchas veces parece enfrentarse la fuerza del derecho al derecho de la fuerza, sobre todo cuando lo que está en juego es el derecho de propiedad, que resulta ser el límite con el que suelen chocar los demás.

Es, entonces, en este escenario que nuestra investigación busca inscribir su objeto de investigación, esto es, el tratamiento que el tema de la libertad y los derechos ha recibido en el pensamiento de tres autores clave para la filosofía política contemporánea: Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Nuestra tarea apunta a construir un andamiaje teórico-metodológico que nos permita interrogarnos tanto acerca de los alcances y los límites conceptuales de los abordajes de ese tema en el campo de la teoría política moderna, como acerca de las características y las complejidades de las prácticas políticas asociadas a aquel.

En el marco de esta tarea, el análisis teórico-metodológico se articula con el del liberalismo, la tradición filosófica que se ha reivindicado el monopolio de la tematización de la libertad y los derechos. No obstante, aquí el foco está puesto en aquél no tanto en su condición de doctrina filosófica sino como práctica gubernamental, y en este sentido cabe distinguir las diferencias entre el ejercicio gubernamental del liberalismo clásico y el de ese conjunto de posiciones teóricas identificadas con el neoliberalismo.

Por último, nos interesa plantear la posibilidad de un anclaje colectivo para los derechos. En efecto, si bien es indudable que la política moderna les ha concedido a éstos un valor iconográfico de alguna manera absolutizado, como diría Bobbio (1991), que muchas veces avala construcciones mistificadas, también es cierto que contienen un potencial emancipatorio al que no se debe renunciar. Es por esto que intentamos articular los derechos a una dimensión de “lo común”, que, sin asignar rasgos esencialistas a la comunidad, permita sortear las constricciones individualistas y egoístas de la perspectiva liberal.

Dadas las características de esta investigación, entonces, desplegada simultáneamente en una línea de discusión teórico-metodológica para el análisis del problema de la libertad y los derechos, y en un abordaje del liberalismo clásico y el neoliberalismo en tanto práctica gubernamental, diferenciamos en estos dos sentidos las hipótesis que nos guiaron.

En relación a las hipótesis teórico-metodológicas, podemos decir que en Foucault, Agamben y Esposito, los derechos se ubican en el núcleo de una estrategia gubernamental que define obligaciones vinculantes a partir de, y por oposición a, esos derechos reconocidos por el sistema político-jurídico. Pero a este umbral compartido, le siguen posiciones diversas. La perspectiva foucaultiana sitúa la raíz originaria de los derechos en el ámbito de la economía: como sostiene el autor, los derechos individuales, en su concepción más amplia, se vuelven visibles a partir de las libertades económicas (2007).

Para Agamben, en cambio, los derechos individuales se articulan íntimamente con el Derecho como sistema de normas, y en tanto se plantean como naturales, dan cuenta de la inscripción originaria de la vida en aquél (1998).

Para Esposito, los derechos pueden ser pensados como aquello que define la frontera de inclusión/exclusión en el paradigma inmunitario, y en ellos se visualiza esa línea limítrofe entre lo común como carga compartida y la inmunización como exclusión de un “otro” despojado de derechos (2003 y 2005).

Este horizonte teórico-metodológico nos permitió, a su vez, avanzar en el análisis de la gubernamentalidad liberal, a partir de las siguientes hipótesis: el liberalismo clásico, en el marco del capitalismo en ascenso, reconoce las paradojas que genera la compleja convivencia entre el reconocimiento de la universalidad de los derechos y la emergencia de lo social, como conjunto de reivindicaciones ligadas a los déficits de un modelo de redistribución. Esto conduce a problematizar la cuestión del gobierno, entendida como estrategia tendiente a definir los límites de las acciones posibles para hombres y mujeres, y lo que aparece en el núcleo de la discusión es hasta qué punto se puede garantizar el orden a través de un reconocimiento de derechos que parece dejar abierto un camino de demandas que podría no cerrarse más.

La solución que, frente al problema anterior, toma forma en el período de entre-guerras, esto es, el Estado de Bienestar, define el horizonte de configuración del pensamiento neoliberal, que interpela ese modelo tomando lo que es y lo que hace como indicadores de aquello en lo que podría devenir: el totalitarismo. En el neoliberalismo, lo que se produce es un abordaje del Estado a partir de lo que Foucault denomina una “lógica inflacionaria” que cree poder anticipar en cualquier forma de intervención estatal la consolidación de un Leviatán despótico y totalitario.

En este contexto, es posible visualizar la modulación de los derechos individuales en la imagen del “empresario de sí mismo”, el hombre que ubica sus derechos en el núcleo de una estrategia de acumulación de diversas formas de capital –económico, cultural, social, biológico– para poder competir en el mercado.

Como contrapartida, las estrategias gubernamentales van sumando cada vez más rasgos biopolíticos, desarrollando, en primer lugar, prácticas que apuntan a favorecer los elementos que fortalecen a la población como individuo-especie, y más recientemente, los que potencian el capital biológico de las personas cuyas acciones se ven atravesadas por la dinámica concurrencial del mercado.

Por último, y en sintonía con uno de los objetivos del proyecto, que era el de reflexionar en torno a los límites y las posibilidades políticas de los derechos, intentamos pensar un anclaje colectivo para éstos, que permita despegarlos de las perspectivas individualistas-egoístas. Y en este sentido, creemos que la asimilación de “lo común” como carga compartida –desarrollada por Esposito (2003)– puede articularse con la propuesta de Ernesto Laclau de abordar la construcción política en términos de articulación equivalencial de demandas populares, esto es, insatisfechas en el marco de la lógica institucional del sistema. Así podría pensarse que, si como afirma Laclau, no es posible tener derechos individuales de manera aislada, sino en contextos de relaciones sociales (2010), cuando estas relaciones tienen el sesgo de “lo común” en términos de carga compartida (Esposito, 2003), las reivindicaciones de derechos solo pueden ser colectivas, y se cimentan en la posición de sujeto de los afectados por esa carga.

Consideraciones teórico-metodológicas

El punto de partida de esta investigación se definió a partir de un tipo de ejercicio de indagación que Foucault caracteriza como problematización, que consiste en considerar la evidencia como problema. Esto implica explorar las condiciones que hicieron posible que algo se recorte como objeto de análisis y que, en relación a ese objeto de análisis, se pudieran activar modos de subjetivación específicos. (1994c; 631/2)

Esta es, para Foucault, una de las tareas centrales de la historia del pensamiento: si el pensamiento, igual que cualquier otra práctica, tiene una historia, la tarea de una historia del pensamiento sería definir las condiciones en que el ser humano **problematiza** lo que es, lo que hace, el mundo en el que vive (1994b: 544).

Para Foucault el pensamiento no refiere a ningún tipo de función legitimadora, como podría asignársele en la concepción marxiana de la ideología, sino a lo que “nos hace problematizar incluso lo que somos nosotros mismos” (1994c: 612). Así, el pensamiento como ejercicio crítico, como tarea específicamente filosófica, estaría enfocado no en la producción (invención) de respuestas a problemas de alcance general, históricamente formados de manera singular, sino mostrar las condiciones de posibilidad de esas respuestas: problematizar como un esfuerzo por volver dudosas y hacer de las evidencias, de las prácticas, de las reglas, de las instituciones y de los hábitos que se sedimentaron por decenios, un problema (1994d: 688).

En este sentido, inscribir la emergencia de los derechos en la historia del pensamiento implica reconstruir el modo en que los hombres y mujeres problematizaron su propia existencia en el marco de las relaciones políticas. Esto implica indagar en las formas en que el mundo en que vivían fue puesto, en su misma condición de “evidencia”, en el centro de la discusión en torno a otras experiencias individuales, sociales y políticas posibles, e interrogar las respuestas que pudieron ser construidas a partir de la noción de derechos.

La problematización de la libertad y los derechos apunta precisamente a hacer de las prácticas, las reglas y las instituciones en las que sedimentaron por siglos, un problema. De qué se habla cuando se habla de derechos, qué mecanismos de subjetivación se ponen en juego que hacen posible que hombres y mujeres se piensen a sí mismos “sujetos de derecho”, en el marco de que tensiones tanto teóricas como políticas se inscribe la apelación a la universalidad de los derechos, son, todas, cuestiones clave en nuestro análisis. Y lo son tanto más cuanto que el tópico de los derechos está atravesado por una marcada reversibilidad táctica: como dice Foucault, el argumento de los derechos puede funcionar como operador crítico de las atribuciones del Estado, como en determinadas corrientes liberales de los siglos XIX y XX, pero también permite sustentar teóricamente al Leviatán, para cuya construcción los derechos naturales son convocados en la operación de renuncia y transferencia que permite forjar un dios mortal omnímodo, como en el modelo hobbesiano (2000).

La problematización se vale de la arqueología, para reconstruir los regímenes de enunciados y los umbrales de enunciación en los que se enmarca un problema, y de la genealogía, como perspectiva que articula ese análisis a la dinámica de relaciones de poder que atraviesa a las prácticas discursivas y extradiscursivas.

Los aportes de Foucault en la *Arqueología del saber* resultan muy fértiles en el abordaje de la política. Foucault propone trabajar con el régimen de enunciados en el que se inscriben las prácticas políticas de una época:

se trataría de ver si el comportamiento político de una sociedad, de un grupo o de una clase no está atravesado por una práctica discursiva determinada y descriptible. Esta positividad no coincidiría, evidentemente, ni con las teorías políticas de la época ni con las determinaciones económicas: definiría lo que de la política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que en ella se operan. (2004: 328)

Foucault plantea que, en las prácticas discursivas determinadas y descriptibles de una sociedad, es posible ubicar un umbral de enunciación que establece qué se puede decir de la política, cómo –con qué reglas, en qué ámbitos– eso puede ser dicho y a qué estrategias concretas está asociado. En el

caso del tópico de la libertad y los derechos, la arqueología nos permite rastrear las formulaciones más frecuentes en términos de contenidos, titularidad y alcances de aquellos, pero al mismo tiempo en qué marco emergen esas formulaciones, en el cruce de qué líneas de oposición, y en relación a qué disputas concretas. Retomando el planteo de Bobbio presentado en la introducción, si el lenguaje de los derechos da cuenta de una nueva forma de abordar la relación Estado-individuo, es indudable que las referencias a los derechos de los hombres se sitúan en una lógica dicotómica con los atributos del Estado, y por lo tanto es necesario identificar el umbral de preocupaciones teóricas pero también de prácticas concretas que atraviesan tanto a los derechos del individuo como a la constitución jurídica del Estado.

La arqueología, entonces, nos permite situar la emergencia de los tópicos relacionados con la libertad y los derechos en el marco de prácticas discursivas y extradiscursivas, de formulaciones que intentan argumentar la posibilidad y/o imposibilidad de los derechos en el marco de comportamientos, luchas y conflictos (Foucault, 2004:328) que dan cuenta de discusiones a la vez teóricas y políticas.

Esta línea se articula con el enfoque de Agamben, que intenta hacer visibles las complejidades en las que quedan instalados ciertos tópicos o modelos argumentales que reaparecen, con modulaciones específicas, en la filosofía política de los últimos cuatro siglos. Según Agamben, su método es a la vez arqueológico y paradigmático en un sentido cercano pero no completamente coincidente al que utiliza Foucault. Lo que busca es desplazarse de las dicotomías que estructuran nuestra cultura, no para reencontrar un punto cronológicamente originario, sino para comprender la situación actual:

la arqueología es en este sentido la única vía de acceso al presente. Pero superar la lógica binaria significa sobre todo ser capaces de transformar cada vez las dicotomías bipolares, las oposiciones sustanciales, en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares que están presentes en cada uno de los puntos sin que exista posibilidad alguna de trazar líneas claras de demarcación... Significa, en fin, trabajar por paradigmas neutralizando la falsa dicotomía entre universal y particular. Un paradigma (el término quiere decir en griego simplemente "ejemplo") es un fenómeno particular que, en cuanto tal, vale por todos los casos del mismo género y adquiere así la capacidad de constituir un conjunto problemático más vasto. En este sentido, el panóptico en Foucault y el doble cuerpo del rey en Kantorowicz son paradigmas que abren un nuevo horizonte para la investigación histórica, sustrayéndola a los contextos metonímicos o cronológicos (Francia, el siglo XVIII). En el mismo sentido, en mi trabajo me he servido constantemente de paradigmas: el homo sacer no es solamente una oscura figura del derecho romano arcaico, sino también la cifra para comprender la biopolítica contemporánea. Lo mismo puede decirse del "musulmán" en Auschwitz y del estado de excepción (Agamben, 2007:12-13).

Puesto que la emergencia de las prácticas discursivas y extradiscursivas está atravesada por relaciones de poder, la arqueología se acopla con la genealogía y permite recortar el umbral de la problematización de la libertad y los derechos a partir, como diría Gilles Deleuze, de "núcleos difusos de poder y de resistencia" (1986: 44). Si, como propone Foucault, la producción de los saberes –entendidos estos como múltiples modos de decodificación de la experiencia– está inscrita en un campo de relaciones de fuerza, la genealogía como vía de abordaje de las condiciones de emergencia de esos saberes es inseparable de la preocupación por el poder.

El origen al que remite la genealogía no es el de las grandes construcciones teleológicas que apuntan al "despliegue metahistórico de las significaciones ideales" (1994a: 136) sino al lugar de la procedencia o la invención –un lugar gris, difuso e invisibilizado por la naturalización de lo que aparece como evidente. Aquí cabe introducir el planteo de Esposito en torno al "origen" de la política. Tomando como referencia la preocupación arendtiana, Esposito se pregunta si el origen se concibe como un núcleo matricial que,

aunque de manera “auroral” ya forma parte de la política, o por el contrario, es algo que la precede quedándose afuera. Para Esposito la respuesta está en una nueva lectura de estas dos preguntas, puesto que no se trata ni de una instancia germinal ni de algo que, aunque precediendo a la política, se queda afuera. De lo que se trata es de una instancia que, al modo nietzscheano de la emergencia, señala un umbral negativo que la inquietud por el sentido intenta sustantivar por la referencia al origen. En la emergencia de la política no hay un origen metahistórico sino un “presupuesto negativo”, que hace posible remitirla a un pretendido momento originario “precisamente por serle exterior y opuesto” (Esposito, 1999: 29). Ese “presupuesto negativo” nos indica que en eso que llamamos origen en realidad no hay nada, y la política procede por pura invención. Por cierto el pensamiento político retrospectivamente no renuncia a la inquietud por el origen, poniendo en juego una colosal maquinaria hermenéutica. Pero este gesto no debería hacernos olvidar que, como dice Esposito, el hecho nunca está totalmente fuera de la interpretación y la interpretación es, en sí misma, un hecho interpretable (1996: 17).

En el marco de esa maquinaria hermenéutica, el discurso de los derechos está, sin duda, atravesado por múltiples paradojas. Por ejemplo, como plantea Agamben (1998: 161), si los derechos son humanos y universales, ¿por qué se requiere del orden jurídico-político del Estado para hacerlos efectivos? En este sentido, un ejercicio de deconstrucción de la tradición del pensamiento moderno occidental, despojada de cualquier inquietud por el fundamento, puede mostrar la complejidad de ese discurso.

Algo similar propone Roberto Esposito cuando dice que la filosofía política no debe ser

ni ingenuamente destituida ni presuntuosamente “superada”, sino deconstruida internamente e inducida a un trabajo de continua autoproblematización por parte de un pensamiento sustraído a la fascinación lógica de las conclusiones, refractario a las disoluciones, proclive al enredo y a la contaminación (1996: 15).

Esta modalidad de indagación nos invita a interrogarnos por el carácter “aporético” que exhiben muchas de las construcciones conceptuales de la filosofía política occidental que, a pesar de todo, no cesa en sus intentos de superación de las contradicciones (1996: 15). Esposito propone, entonces, una semántica que ponga a prueba el límite de “expresividad” de las palabras y sus proyecciones sobre un campo de significados amplio que en ocasiones abarca un enunciado y su opuesto, en un juego en que se vuelven visibles los conceptos y sus “otros”. Se trataría de avanzar hacia

el último umbral respecto al cual esas palabras se pliegan sobre su propio significado y lo llevan al límite de su expresividad. Hasta casi tocar –y poner en peligro– el punto de ruptura semántica. Por tanto, por “términos” de la política es necesario entender sus palabras, sus conceptos, pero también sus confines: el lugar liminar en el cual precisamente la política se asoma a su otro, o en el cual su otro la atraviesa internamente (1996: 16).

De la misma manera que esta semántica nos permite explorar la política y su “otro”, podría contribuir a analizar los derechos y su “otro”, desmontando el funcionamiento paradigmático que la noción ha tenido en la escena política moderna.

En este sentido, la deconstrucción permite desmontar la arquitectura conceptual de las posiciones asumidas en ese debate, a través de la identificación de las distintas capas de sentido que intervienen en la constitución genealógica del proceso signifiante (Derrida 1989: 40) –en nuestro caso–, un proceso ligado a las disputas por la estabilización conceptual de diferentes perspectivas teóricas que busca inscribirse tanto en el canon de la filosofía política moderna como en el escenario de las disputas políticas. Se trata, como dice Esposito, de abordar las distintas perspectivas teóricas poniendo a prueba el límite de “expresividad” de las palabras y sus proyecciones sobre un campo de significados amplio

que en ocasiones abarca un enunciado y su opuesto, en un juego en que se vuelven visibles los conceptos y sus “otros” (Esposito 1996: 15-16).

Los derechos: entre la gubernamentalidad, la biopolítica y el Estado

Los tres autores ofrecen elementos para pensar que los derechos pueden constituir una estrategia de gobierno, que se gobierna con, a través de, los derechos. Ahora bien, ¿cómo se plantea conceptualmente el vínculo entre gobierno y gubernamentalidad? Esta cuestión está desarrollada por Michel Foucault, quien en *Seguridad, territorio y población* define la gubernamentalidad, en como un conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y las tácticas, que permite ejercer esa forma bien específica de poder que tiene por blanco la población, por saber la economía política, y por instrumento los dispositivos de seguridad. Población, economía política y dispositivos de seguridad hablan de un escenario histórico marcado por el ascenso del capitalismo como formación económica dominante y del liberalismo como construcción teórica que reflexiona sobre el funcionamiento de la economía, la sociedad y el gobierno en el contexto de consolidación del capitalismo.

Sin embargo, esa modalidad específica de gubernamentalidad (población, economía política y dispositivos) que ligamos a la dupla capitalismo-liberalismo se inscribiría, según Foucault, en una tendencia o línea de fuerza más amplia, que en todo Occidente no dejó de conducir al tipo de poder que llamamos gobierno sobre todos los demás y que indujo el desarrollo de aparatos y saberes específicos sobre el gobierno. Dice Foucault que la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII, fue lo que definió lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado, permitiendo así la supervivencia de éste (2006).

Foucault, Agamben y Esposito coinciden en mostrar que en el Estado moderno los derechos y la dimensión colectiva de la soberanía que estructuran la democracia son el punto de anclaje de nuevas y muy diversas formas de coacción. Foucault sitúa el inicio de la sociedad disciplinaria precisamente en el período en que comienzan a desatarse los procesos revolucionarios, a partir de los cuales

los sistemas jurídicos, ya fueran las teorías o los códigos, permitieron una democratización de la justicia, la introducción de un derecho público articulado en la soberanía colectiva, en el momento mismo, en la medida en que y porque esa democratización estaba lastrada en profundidad por los mecanismos de la coerción disciplinaria, y porque lo estaba. De una manera más ceñida, podríamos decir lo siguiente: como las coacciones disciplinarias debían ejercerse a la vez como mecanismo de dominación y quedar ocultas como ejercicio efectivo del poder, era preciso que la teoría de la soberanía permaneciera en el aparato jurídico y fuera reactivada, consumada, por los códigos jurídicos (2000: 44).

También para Agamben, la política moderna encuentra su cimiento en la articulación entre disciplina, biopolítica y democracia, de manera que

todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide grosso modo con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como objeto sino como sujeto del poder político (1998: 19).

Esposito, por ejemplo, coincide en que el liberalismo produce las libertades que consume, pero en este movimiento acaba contradiciendo sus objetivos de autolimitación:

En la medida en que no puede limitarse a la simple enunciación del imperativo de la libertad, sino que implica la organización de las condiciones en que esta resulta efectivamente posible, el liberalismo termina por entrar en contradicción con sus propias premisas. Dado que debe construir el cauce para la canalización controlada de la libertad en una dirección no perjudicial para el conjunto de la sociedad, corre el riesgo de destruir aquello que manifiestamente desea crear (Esposito, 2006: 119)

Esposito, finalmente, hace visible que la moderna idea de libertad negativa no es sino “el resultado negativo” del juego de relaciones de fuerzas en el que están inmersas las acciones de hombres y mujeres. Así, la libertad queda reducida a “instrumento de conservación de la vida entendida como la inalienable propiedad que cada uno tiene sobre sí mismo” (2006: 117).

En este marco, la biopolítica es una de las tecnologías de poder más importantes en la racionalidad gubernamental liberal. Para Foucault, la gubernamentalidad, esto es, el conjunto de prácticas tendientes a poner límites al campo de acciones posibles para los hombres y mujeres, es el problema político clave de la historia de Occidente. En el caso de la gubernamentalidad liberal –a la que Foucault alude con frases tales como “gobierno frugal”, “gobernar lo menos posible” o “hacer de la libertad una técnica de gobierno”– se articula con la liberación de las fuerzas del mercado y su operativización en el marco del gobierno. Es, según Foucault, la experiencia de las distintas estrategias frente al problema de la escasez la que termina ubicando al mercado en un lugar de veridicción que señala al gobierno cuándo y cuánto gobernar. Foucault analiza el modo en que funcionaban los controles cuando existía una política de precios máximos y las críticas que surgen, primero en el seno de la fisiocracia y luego en el liberalismo, frente a estas acciones, que se definen como antinaturales porque intentan ir contra mecanismos espontáneos. Frente a esto, la lógica de la gubernamentalidad liberal consiste en dejar que se desplieguen esos mecanismos espontáneos y hacer en todo caso que el gobierno saque provecho de ello. Por ejemplo, si la tendencia de los hombres, que son egoístas y buscan su beneficio, es acaparar cuando el precio de los cereales aumente, hay que dejarlos puesto que en un momento todos pensarán que tal vez el precio no aumente más y haya llegado la oportunidad de vender, y entonces se volcará el cereal en el mercado y los precios bajarán. En este sentido, Foucault dice que el liberalismo exhibe cierto “naturalismo gubernamental”, en tanto considera que se debe dejar librada la sociedad al movimiento de tendencias que se creen naturales. En esta perspectiva también se encuadra su concepción de los sujetos a gobernar: el supuesto básico del liberalismo es el *homo economicus*, el individuo racional, egoísta y calculador, que busca maximizar beneficios y reducir costos –entendiendo tanto costos como beneficios en un sentido amplio que va de lo económico a lo simbólico–. Por lo tanto el gobierno debe sacar provecho de estos rasgos y darle libertad para que actúe según sus propósitos, puesto que los límites a su acción provendrán no sólo –y no tanto– de la autoridad política sino de las acciones de otros tantos hombres con las mismas características.

Es cierto que el egoísmo del *homo economicus* requiere de algunas formas de “domesticación”, si se quiere, que se vehiculizarán a través de los dispositivos disciplinarios, dispositivos que despliegan una fuerza centrípeta, que tienden a circunscribir un espacio, a reglamentar según un código de lo permitido y lo prohibido, y a establecer, en función de esta oposición una grilla clasificatoria del tipo el loco/el cuerdo, el sano/el enfermo, el delincuente/el buen muchacho. Pero simultáneamente se despliegan los dispositivos de seguridad, que tienen un carácter centrífugo, que consisten en dejar hacer, y que se posicionan frente a lo real no como aquello que debe ser intervenido sino como punto de apoyo para poder sacar provecho de las tendencias consideradas naturales (Foucault, 2006: 66-71).

Estos dispositivos de seguridad son tal vez los más afines a la idea de gobierno frugal, puesto que implican una economía del poder que no se malgasta enfrentándose a las tendencias de los hombres sino que saca provecho de ellas, y, en este sentido, también maximiza resultados, del mismo modo que

el *homo economicus*. Incluso la idea de “gobierno frugal”, que Foucault toma de Benjamin Franklin, se puede ampliar en este enfoque si se toma la definición en inglés: *cheap government*. Cheap en inglés es “barato”, y marca la oposición con el absolutismo que ciertamente era un modelo que le salía caro a la sociedad, y que, como tal, resultaba poco funcional al capitalismo en ascenso. Caro en todos los sentidos: porque derrochaba poder en la escenificación de la omnipotencia de la voluntad regia –el suplicio de Damien en *Vigilar y castigar* (2005: 11-15) es un claro ejemplo–, derrochaba riqueza exigiéndole tributos y tiempo de trabajo a los súbditos, y derrochaba vidas que podían ser insertadas en los procesos productivos.

En este marco, el núcleo de las estrategias de poder se va desplazando a lo que Foucault caracteriza como “el gran descubrimiento de la política del siglo XVIII”: la población. En la “población” como objeto de la acción política se conjuga lo que Foucault planteó en *Las palabras y las cosas*: la objetivación del hombre como ser vivo y como productor de bienes, en una dimensión colectiva que implica la consideración de sus ciclos biológicos, sus capacidades productivas, sus potencialidades (2008: 245-274).

Aquí aparece la noción de biopolítica, pensada como una estrategia tendiente a producir la vida, por oposición a la lógica de la soberanía, que se expresaba según Foucault en la frase “hacer morir y dejar vivir”. La biopolítica es una tecnología de poder que apunta a la población como especie e intenta aislar en ella los procesos vitales de nacimiento, enfermedad, reproducción, muerte.

Para Foucault, el liberalismo es el marco general de la biopolítica. El concepto de “población” define un colectivo compatible con la idea liberal de la sociedad integrada por individuos calculadores y maximizadores de beneficio, en la medida en que lo que articula a hombres y mujeres son las características inherentes a su condición biológica y no el compromiso cívico con la comunidad de pertenencia –en este sentido un colectivo ligado a la noción de “bien común” por ejemplo, tan caro a la tradición del republicanismo clásico– es más difícil de conciliar con esa lógica. De igual manera puede considerarse el planteo de Foucault en torno a la nación: si la nación era, en la perspectiva del siglo XVII, el sujeto de la lucha política, en el XIX se convierte en el todo funcional que garantiza la estabilidad de un orden en el que el conflicto se desplaza a la sociedad civil y tiene que ver con actores que participan en la competencia económica y social.

Mientras que para Foucault la biopolítica es uno de los puntos de apoyo del Estado y de su estructura soberana en las sociedades contemporáneas, para Agamben, en cambio, es el potencial omnímodo de la soberanía lo que explica la biopolítica. Agamben considera que disciplina y democracia, dos elementos característicos del Estado moderno, y aunque en apariencia son contradictorios, “convergen sin embargo en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad” (1998: 19). En el derecho como estructura de la soberanía se sitúa la implicación originaria de la vida:

el soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho, o sobre la estructuración normal de las relaciones de la vida, de la que la ley tiene necesidad (1998: 40).

Por eso, para Agamben, se produce una solidaridad íntima entre democracia y totalitarismo que resulta de la implicación de la vida en la esfera del derecho. Si bien esta no es, según este autor, una tesis historiográfica que permita nivelar las enormes diferencias que caracterizan la historia de ambos modos de organización política y autorice liquidar los antagonismos que existen entre ambos, de cualquier manera es un rasgo clave para analizar el tránsito entre uno y otro (1998: 20-21):

solo porque la vida biológica con sus necesidades se había convertido en todas partes en el hecho políticamente decisivo, es posible comprender la rapidez, que de otra forma sería

inexplicable, con que en nuestro siglo las democracias parlamentarias han podido transformarse en Estados totalitarios y los Estados totalitarios convertirse, casi sin solución de continuidad en democracias parlamentarias. En los dos casos, estas transposiciones se han producido en un contexto en el que la política se había transformado ya desde hacía tiempo en biopolítica y en el que lo que estaba en juego consistía ya exclusivamente en determinar qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, control y disfrute de la nuda vida (1998: 155).

En este marco, para Agamben la biopolítica, en su forma más acabada, toma la forma de tanatopolítica y entonces

el campo de concentración, como puro, absoluto, e insuperado espacio biopolítico (fundado en cuanto tal en el estado de excepción) aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad (1998: 156).

Para Esposito, el análisis foucaultiano tiene su mayor debilidad en las dificultades para establecer el rasgo específicamente moderno de la biopolítica, puesto que si bien es cierto que hay elementos biopolíticos en épocas anteriores, sólo en la Modernidad la conservación de la vida se vuelve el supuesto de las restantes categorías políticas, desde la soberanía hasta la libertad. En este sentido, para Esposito, de manera similar a lo que propone Agamben, la dimensión plenamente moderna de la biopolítica se produce en la experiencia totalitaria, en cuyo marco se articulan vida y muerte:

para que la vida sea inmediatamente traducible a política, o para que la política adquiera una caracterización intrínsecamente biológica debe aguardarse hasta el viraje totalitario de la década de 1930, especialmente en su versión nazi. Entonces no sólo se hará que lo negativo, esto es, la amenaza de la muerte, sea funcional para el establecimiento del orden, como ya sucedía durante la etapa moderna, sino que se lo producirá en cantidad cada vez mayor, conforme a una dialéctica tanatopolítica destinada a condicionar la potenciación de la vida a la consumación cada vez más extendida de la muerte (2006: 16-18).

Para Foucault, en cambio, la biopolítica no produce muerte sino vida, y su inscripción en la racionalidad gubernamental del liberalismo lleva a revisar al Estado, como concepto y como construcción histórica, resituándolo en el marco del problema de la gubernamentalidad.

¿Y si el Estado no fuera más que una forma de gobernar?, se pregunta Foucault en *Seguridad, territorio y población*. Si no fuera más que la forma que adquiere, históricamente, en la Modernidad, la gubernamentalidad, es decir, la limitación del campo de acciones posibles para hombres y mujeres, como problema clave de Occidente, ¿qué quedaría de esa obsesión estatalista del pensamiento político moderno? O, al menos, ¿cómo resitaríamos al Estado en el marco de una tendencia que, según Foucault, no ha cesado de dar primacía a esa particular forma de poder que llamamos gobierno, y que, en la Modernidad, funciona no con la lógica del gasto absoluto de poder sino con la frugalidad de una economía de la prescindencia que encuentra en los derechos uno de sus principales puntos de apoyo? (2006: 291).

Para Agamben, en cambio, el Estado-nación marca un punto de inflexión en la historia política de Occidente, porque hace de la nuda vida –que en el Antiguo Régimen era políticamente indiferente y pertenecía a Dios– el fundamento terreno de su legitimidad y su soberanía (1998:162). ¿Cómo disimular, entonces, la presencia del Estado, si reemplaza nada menos que a Dios en el control y la gestión de la nuda vida? En este marco, la soberanía es esa “ley más allá de la ley” a la que estamos abandonados, y la biopolítica es la forma específica que asume el poder soberano:

no es posible comprender el desarrollo ni la vocación “nacional” y biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX si se olvida que en su base no está el hombre como sujeto libre y consciente sino, sobre todo, su nuda vida, el simple nacimiento que, en el paso del súbdito al ciudadano es investido como tal con el principio de la soberanía (1998: 163).

La democracia funciona como una tecnología gubernamental, y, en esta línea, es necesario analizar de qué manera los derechos se integran en ella. Foucault señala que el encuentro entre democracia y liberalismo fue fortuito: ni la democracia se planteaba como esencialmente liberal, ni el liberalismo como esencialmente democrático. Sin embargo, en el marco de la racionalidad gubernamental del liberalismo, que hace de la libertad una pieza clave de su tecnología de gobierno, la democracia se vuelve gradualmente un mecanismo institucional que demuestra buena sintonía con la premisa liberal de “gobernar lo menos posible”.

Plantear el origen de la sociedad en la asociación voluntaria de individuos naturalmente portadores de derechos le permite al liberalismo instalarse en una economía gubernamental en la cual la participación de los gobernados, aunque sea a través de sus representantes, en la elaboración de la ley por la que se van a regir vuelve menos oneroso el ejercicio del poder político.

En este sentido, el modelo de la ley que es el que estructura la soberanía no refiere a la primacía del orden jurídico, sino a la posibilidad de definir una tecnología específica en la que se combina la capilaridad de un poder que produce sujeción con formas de regulación legal sostenidas en el principio del sujeto de derecho. Como dice Foucault, el liberalismo no se recostó en la ley por un “juridicismo que le fuera natural” sino porque

la ley define formas de intervenciones generales excluyentes de medidas particulares, individuales y excepcionales, y porque la participación de los gobernados en la elaboración de la ley, en un sistema parlamentario, constituye el modo más eficaz de economía gubernamental (2007: 363).

Liberalismo clásico: los claroscuros de una razón gubernamental

La economía gubernamental del liberalismo clásico se forja, según Foucault, en la propia práctica de gobierno y a la luz de un diagnóstico que, en la Inglaterra decimonónica, establece que la mayor eficacia se logra gobernando lo menos posible. Este diagnóstico es, cuanto menos, llamativo, en el marco de una tradición dominante en el Occidente Moderno, que piensa el vínculo entre gobierno y derechos como una relación de suma cero: a mayores atribuciones del gobierno, menores alcances de los derechos individuales, mientras que una expansión de éstos conduciría a restricciones en aquél.

Incluso Foucault, en un intento de problematizar la noción de libertad, propone no considerarla como un “universal que se particulariza con el tiempo y la geografía”, que sufre una “consumación gradual, variaciones cuantitativas o amputaciones más o menos graves”; sino como una relación actual entre gobernantes y gobernados, en la que “la medida de la ‘demasiado poca’ libertad existente es dada por la ‘aun más’ libertad que se demanda” (2007: 83).

Al mismo tiempo, Foucault también sugiere pensar la libertad como una tecnología de gobierno, de manera que éste en muchas ocasiones lejos de debilitarse con ella, la instrumentaliza para marcar los límites de las acciones humanas posibles: “la libertad, como ideología y como técnica de gobierno, debe comprenderse al interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder” (2006: 71). Pero cuando caracteriza al liberalismo clásico —esto es, el liberalismo de la segunda mitad del siglo XVIII y el XIX— como una racionalidad gubernamental que se sostiene en un arte de “gobernar lo menos posible” recurriendo a la libertad como técnica (2007: 44), quedan solapados los vericuetos de ese

proceso de transformaciones de las tecnologías de poder. El camino que conduce a esa racionalidad gubernamental basada en la frugalidad del poder es arduo, no es lineal y es necesario identificar algunos nudos problemáticos.

En primer lugar, habría que remarcar que decir que el liberalismo gobierna con la libertad no siempre implica que gobierna con los derechos, ni que la libertad expresa la síntesis de todos los derechos. Foucault señala que la práctica gubernamental del liberalismo es consumidora de libertades y por eso necesita crearlas continuamente (2007: 84). Pero se trata en principio de libertad económica, libertad de contratación en el marco de las actividades económicas: libertad que implica dejar librados a los individuos y sus circunstancias a la dinámica de intercambio que se supone que establece el mercado, no intervenir modificando las condiciones en las que cada individuo se encuentra en el momento de ingresar en relaciones contractuales de orden económico.

Por lo tanto cabe aclarar que, en el siglo XVIII, la libertad que configura un recurso de gobierno para el liberalismo es la libertad económica. Esto no quiere decir que no pueda gobernar con, a través de, los derechos individuales como un concepto –asociado a un conjunto de prácticas– más amplio, pero sí que el proceso por el cual esos derechos ingresan a la estrategia gubernamental liberal es complejo y es importante señalar en él diferentes momentos que expresan modulaciones particulares de esa articulación entre gobierno y derechos.

Foucault diferencia el liberalismo clásico del neoliberalismo, y si para el primero define como estrategia de gobierno aquella centrada en la libertad como instrumento, para el segundo esboza una racionalidad gubernamental estructurada en torno a la competencia: el liberalismo gobierna con la libertad, el neoliberalismo con la competencia como un juego formal de las desigualdades, una competencia desnuda entre individuos que no pueden reclamarle al ámbito político ningún tipo de protección (2007: 153).

De cualquier manera, no se trata de dos modelos que impliquen una sucesión histórica lineal en la que la competencia releve a la libertad, sino de énfasis diferentes en tecnologías que se complementan y se refuerzan a partir de un giro conceptual que asimila la máxima expresión de la libertad a la competencia sin obstáculos. Aun así, habría que distinguir tanto en el liberalismo clásico como en el neoliberalismo puntos de inflexión que muestran cómo la racionalidad gubernamental que exhiben –que tal como lo plantea Foucault constituye un principio de autolimitación forjado en la misma práctica de gobierno– se va reconfigurando en virtud de las condiciones históricas que delinear los nuevos escenarios políticos.

En este sentido, cabe señalar al menos dos núcleos de tensiones: en el liberalismo clásico, el que se suscita entre la libertad económica y la incorporación de nuevos derechos que puedan ser absorbidos en la tecnología de gobierno; y en el neoliberalismo, el que sobreviene a la necesidad de encontrar el punto de equilibrio entre derechos individuales, competencia y Estado.

Así, la racionalidad gubernamental liberal clásica, definida en torno al principio del “gobierno frugal”, o de la máxima de “gobernar lo menos posible”, se apoya en un tipo particular de sujeto, el *homo economicus*, el individuo racional, calculador y egoísta, apelando a la libertad como tecnología y utilizando como palanca de apoyo el interés del hombre maximizador de beneficios. En este sentido, podemos decir que si la gubernamentalidad liberal se propone un gobierno frugal que se sirva de la libertad como tecnología es porque cuenta con hombres y mujeres autoconstreñidos que hacen posible que la coerción estatal sea, al menos en la mayoría de los casos, innecesaria. Y esa autoconstricción es la del individuo con intereses, que expresa la matriz subjetiva del sujeto gobernable para el liberalismo.

En este marco se vuelve más clara la afirmación de Foucault sobre la gubernamentalización del estado. ¿Qué significa que el estado se “gubernamentaliza”? Si por “gobierno” se entiende “el poder que va del sí mismo al sí mismo” (2009: 148), podría decirse que un estado gubernamentalizado es un estado, que, en la lógica del liberalismo, gobierna lo menos posible porque descansa en la capacidad de los individuos de gobernarse a sí mismos a partir del motor de su propio interés.

Ahora bien, esta racionalidad gubernamental centrada en la libertad como tecnología y apoyada en el individuo con intereses comienza a ser puesta en jaque con la agitación social de mediados del siglo XIX, cuando las luchas por la participación política y la redistribución de las riquezas dejan en evidencia que la libertad y la igualdad que prometen los regímenes democráticos —o los que se encaminan en esa dirección— no incluyen las condiciones materiales de vida de las clases subalternas. En este punto cabe recordar lo que dice Foucault sobre el vínculo entre liberalismo y democracia: el encuentro entre ambos fue fortuito, puesto que ni la democracia se planteaba como esencialmente liberal, ni el liberalismo como esencialmente democrático. Sin embargo, en el marco de la racionalidad gubernamental liberal, la democracia se vuelve gradualmente un mecanismo institucional que demuestra buena sintonía con la premisa liberal de “gobernar lo menos posible”. En este sentido, la participación de los gobernados, aunque sea a través de sus representantes, en la elaboración de la ley por la que se van a regir vuelve menos oneroso el ejercicio del poder político, porque “constituye el modo más eficaz de economía gubernamental” (2007: 363).

Pero esta economía gubernamental tiene dificultades para hacerse cargo de las demandas sociales que cuestionan el esquema de distribución de la riqueza. En relación a la Francia de mediados del siglo XIX, Jacques Donzelot dice que a la república le surge un enemigo por izquierda, introduciendo la cuestión social en la agenda de las políticas públicas (2007: 17-19). Para el caso inglés, podríamos decir que a las sucesivas reformas electorales que amplían el universo de la ciudadanía les aparece un enemigo por izquierda, en el marco de las profundas tensiones que generan las presiones ejercidas, por un lado, por la clase obrera para instalar otra lógica distributiva, y por el otro, por las élites liberales, que pretenden limitar la intervención del Estado al respaldo jurídico a las reglas de juego del mercado. En este sentido tanto en Francia como en Inglaterra comienza a perfilarse con claridad un discurso que tematiza el crecimiento del estado. El propio Tocqueville, en relación a esta cuestión, habla de un desarrollo notable del Estado durante la fase final del Antiguo Régimen y la Revolución que puede contener elementos tanto de “igualdad como de servidumbre” (1996 [1857]: 301). Y John Stuart Mill, en el ensayo sobre Coleridge (1840), señala que el gobierno es percibido como un mal que, aunque necesario, debe hacerse sentir lo menos posible.¹

Se perfila, así, como señala Donzelot, el conflicto entre dos modelos: el de una sociedad libre de toda intrusión estatal pero sometida a la fatalidad de unos lazos sociales que se muestran claramente asimétricos, o el de una sociedad igualitaria pero estatizada (2007). Este conflicto se desplegará en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, y en el mundo capitalista alcanzará su punto más álgido con la crisis del '29. En este contexto, el ascenso de los totalitarismos, por un lado, y el modelo keynesiano, por el otro, desatan al interior del liberalismo una revisión de sus propios supuestos, y será el neoliberalismo el que intentará dar respuesta a los desafíos del nuevo escenario.

Neoliberalismo, gubernamentalidad y derechos

En las distintas versiones del liberalismo, la trilogía conceptual Estado/individuo/derechos ocupa un lugar clave para explicar la dinámica de lo social y lo político, aun cuando el tratamiento de la misma sea diverso. Más complejo aún se vuelve el análisis cuando, dentro del amplio espectro del liberalismo, el foco se orienta a aquellas líneas que apelan al prefijo “neo” para caracterizar su particular revisión de esta tradición de pensamiento.

1. “Government altogether was regarded as a necessary evil, and was required to hide itself, to make itself as little felt as possible” (Mill, 1840).

En principio, cabe aclarar que para comienzos de la década de 1930, se calificaba como neoliberales a una variedad de corrientes que buscaban remozar al liberalismo clásico, tras el colapso producido por la crisis del '29, considerada por muchos como el resultado de la aplicación de políticas derivadas de esa perspectiva teórica (Audier, 2012: 42). En ese contexto, “neoliberalismo” no aludía a las cuestiones con las que hoy se identifica ese concepto —esto es, defensa del Estado mínimo, o incluso ultramínimo—, estructuración de la sociedad sobre la trama de las relaciones de mercado, exacerbación de la competencia. Pero más allá de la reconstrucción genealógica de esta vertiente,¹ lo que nos interesa presentar en este avance es el eje que guía esa reconstrucción: cómo, dentro de ese vasto campo de discusión, se va imponiendo la imagen de un “Estado termita”, que siempre amenaza con devorarse la sociedad, y cómo, de la mano de esta metáfora zoológica, se gesta lo que Foucault denomina “fobia al Estado”.

Si bien la figura del “Estado termita” se inscribe en la retórica del liberalismo alemán, el contenido de esta imagen, creemos, subtiende la mayoría de las lecturas neoliberales sobre la política estatal y su relación con el despliegue de la lógica del mercado. En este marco, podría decirse que la preocupación central del neoliberalismo es cómo gobernar sin recurrir a instrumentos estatales, o apelando lo menos posible a estos. Para esto, el neoliberalismo desarrolla dos estrategias: por un lado, hay un conjunto de esfuerzos por definir lo que podríamos llamar una gnoseología neoliberal, que contribuya a delinear el perfil de un sujeto de derecho capaz de gestionar sus interacciones sociales; y por otro, una reconsideración del Estado, a la vez como concepto y como institución.

En lo que respecta a la primera cuestión, el neoliberalismo produce un giro sobre el concepto de *homo economicus* que atravesaba la gubernamentalidad liberal clásica: la idea de un individuo racional, egoísta y calculador, es complejizada, incorporándose, por un lado la dimensión ética al comportamiento de hombres y mujeres, y por otro, la racionalización del deseo. Robert Nozick (1988), por ejemplo, piensa a la sociedad como el resultado de una multiplicidad de decisiones individuales ajustadas a derecho y atravesadas por consideraciones éticas; y señala que son muchas las situaciones en las que la gente muestra capacidad suficiente como para transferir la resolución de sus litigios con los demás a una instancia arbitral y al mismo tiempo cuestionar las atribuciones del Estado. Da como ejemplo los grupos de creencia en los que se elige someter los conflictos entre individuos a las reglas grupales, aun cuando aquellos encuentren un encuadre jurídico en el orden estatal. El argumento de Nozick apunta a mostrar que el rechazo de los instrumentos estatales no implica necesariamente el desconocimiento de cualquier forma de autoridad, toda vez que los individuos son capaces de ponerse de acuerdo sobre la fijación de otro tipo de instancias arbitrales.

La llamada Escuela Austríaca, por su parte, también revisa la idea del “homo economicus” y la toma en un sentido formal, aunque reconoce, como dice Sergio Caruso, que el individuo puede no ser egoísta ni racional, y que lo que se necesita no es una concepción antropológica del hombre sino una praxiología de la acción individual (Caruso, 2012: 35). En este sentido, Friedrich von Hayek propone desplazar el énfasis de la racionalidad al conocimiento y situar la cuestión de la articulación de las acciones individuales en la dimensión cognitiva, esto es, cómo y cuánto conocen los hombres acerca de sus propias conductas y las de los demás, de la mecánica de la sociedad y del funcionamiento del Estado (1948).

En cuanto a la cuestión del Estado, la conceptualización que realiza ese conjunto de vertientes que, en principio, caracterizamos como neoliberales está marcada por el modo en el que éstas sitúan su objeto de análisis entre la economía y la política. En general, predomina una cierta autorrepresentación que remarca que el objetivo es construir una teoría sobre las prácticas económicas, y que, en todo caso, las caracterizaciones del Estado son el resultado secundario de una reflexión que visualiza en la dinámica autorregulada del mercado el elemento central del orden económico. Si éste se forja a partir de tendencias consideradas naturales que requieren la menor intervención posible, las

conceptualizaciones del Estado –al menos del Estado deseable en esta perspectiva– apuntarán a definir contornos minimalistas que impidan que desde la política se introduzcan alteraciones a ese orden natural o espontáneo, como diría von Hayek.

El Estado, por lo tanto, debería limitarse a la preservación del marco institucional necesario para que esas actividades económicas se desarrollen según sus propias reglas, o, en todo caso, promover una lógica concurrencial de mercado allí donde este no haya alcanzado su desarrollo pleno. El Estado no debería ir más allá de este horizonte, y en relación a esta afirmación es que las vertientes neoliberales ponen en cuestión los paradigmas de la tradición política propiamente dicha, por ejemplo el de la legitimidad o el del monopolio estatal de la violencia física legítima, resituándolos en la perspectiva del orden autorregulado.

Sin embargo, también hay una preocupación por ordenar simbólicamente en el devenir cotidiano ese dúctil concepto de Estado, evitando proyectar la imagen que los Estados fácticamente existentes regidos por la lógica del neoliberalismo puedan llegar a ser inestables, o frágiles a la hora de regular los conflictos. En este sentido, lo que se intenta es que esos Estados, despojados de algunas atribuciones como por ejemplo la de mediar en las relaciones entre capitalistas y asalariados, no aparezcan como ineficientes y arrastren, con las controversias en torno a su autoridad, el cuestionamiento a toda forma de autoridad.

En este punto lo que interesa señalar es que, en el modo en que el neoliberalismo se interroga por el gobierno más eficaz con el menor recurso posible a instrumentos estatales, se visualiza claramente la cuestión de la gubernamentalidad: es en esta línea, y no en la tradicional disputa en torno al Estado, en donde aparece el núcleo problemático del neoliberalismo. En relación al vínculo entre Estado y gubernamentalidad Foucault señala:

El Estado no es un universal, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de manera insidiosa, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. En síntesis, el Estado no tiene entrañas, es bien sabido, no simplemente en cuanto carece de sentimientos, buenos o malos, sino que no los tiene en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples (2007: 96)

En este marco, podríamos decir que el gran desafío del neoliberalismo es cómo gobernar con el menor Estado posible. A este respecto es interesante focalizar el desgaste teórico y práctico que ha sufrido el concepto de soberanía, que ha sido desplazado de los análisis del vínculo entre política y economía. En los últimos años, el desdoblamiento entre soberanía y gobierno ha tenido, en el neoliberalismo, la función de señalar un primer paso en la reconfiguración de las representaciones sobre el Estado, como señalan Pierre Dardot y Christian Laval. Así se fueron introduciendo las nociones de “gobernanza” y de “buena gobernanza”, con todas sus teorizaciones afines, tomando poco a poco el lugar de la categoría obsoleta y devaluada de “soberanía”. Un Estado ya no deberá ser juzgado por su capacidad de asegurar su *soberanía* sobre un territorio, según la concepción occidental clásica, sino por su respeto a las normas jurídicas y de las “buenas prácticas” económicas de la gobernanza (Dardot y Laval, 2009).

Esto no significa que el Estado se repliegue, sino que inscribe su acción en una nueva agenda definida por instancias no-políticas supra (consultoras, calificadoras de riesgo) e infra (ONGs que evalúan la eficiencia de la administración pública) estatales (Dardot y Laval, 2009). Se produce, entonces,

una reconfiguración de los usos de mecanismos competitivos que apunta a convertirlos en una suerte de reguladores políticos, acompañada de un conjunto de modificaciones en la concepción del sistema de la ley y de la institución jurídica, resignificadas en tanto instrumentos de programación estratégica de la actividad de los individuos. La economía es la cifra del gobierno, y el individuo que compete es la pieza clave. Dardot y Laval sostienen que si el “homo economicus” es el sujeto del gobierno liberal, el “empresario de sí mismo” lo es del gobierno neoliberal, en tanto la racionalidad gubernamental del neoliberalismo se sostiene en la competencia (2009: 412).

En la lógica de la gubernamentalidad neoliberal, los derechos y la libertad son elementos para optimizar la competencia del “empresario de sí” que invierte en su propia persona como núcleo de capitalización. Los derechos y la libertad funcionarían como otros tantos recursos acumulables –conocimientos, redes de relaciones, resistencia física y psíquica– que contribuyen a lograr un mejor desempeño en el escenario de las múltiples formas de competencia –laboral, económica, afectiva– por las que debe atravesar el individuo.

Derechos biopolíticos y ciudadanía biológica

La cuestión del soporte material en que se ancla la titularidad de los derechos –clásicamente cuerpo individual, cuerpo especie/población, pueblos; pero también derechos nuevos como los de generaciones futuras a un medio ambiente sustentable, o los de los animales, etc.– viene siendo objeto de problematización a la luz de las modificaciones que la biología y la medicina no cesan de introducir en nuestro concepto tanto de vida como de humano. El papel de la medicina como tecnología biopolítica ha mutado sensiblemente desde el momento en que aparece como instrumento central de la regulación de poblaciones en el siglo XIX. Podemos caracterizar a la nueva medicina como aquella que ya no define los horizontes de sus intervenciones a partir de la lucha contra el sufrimiento y la muerte, ni requiere de la distinción entre una forma biológica lograda y una fallida para establecer su dominio de acción; tampoco tiene ya como territorios exclusivos el cuerpo individual, al que se accede a través del juicio clínico que orienta una cura, o la población, sobre la que se hace blanco con estrategias preventivas y reguladoras. Hoy vemos cómo se hace lugar a procedimientos de diagnóstico e intervención técnicamente definidos en la escala molecular, fruto de la articulación de medicina y biología.

La Biomedicina hace blanco sobre la materia biológica con finalidades específicas que no se limitan a la búsqueda de restablecer un estado perdido –la salud– sino que buscan generar un producto, un efecto, investido socialmente de interés. Aquello que se busca alcanzar parece tener un rango de posibilidades muy amplio²:

1) metas que interpelan la propia finitud y continuidad como problematizaciones del sí mismo, recorriendo un camino que va de la preocupación por la suspensión voluntaria de la fecundidad a la procreación médicamente asistida –en este sentido, se modifica la edad para procrear, la localización, selección de materiales implantables, etc.–. Y se actúa también sobre la muerte a través de la asistencia mecánica, o de la preservación criogénica de material biológico, por ejemplo.

2) la búsqueda de la optimización es una de las principales finalidades relevada: aportar un rendimiento, un bienestar, una destreza, una fuerza, etc., superior a la que se logra sin la intervención biomédica (a través de fármacos, suplementos, cirugías, dispositivos ortopédicos, terapias moleculares, etc.)

3) un tercer interés constantemente acrecentado es la obtención de “biovalor”, en condiciones de producción capitalista, permeando o subordinando la salud e investigación públicas a la lógica del patentamiento con miras al beneficio. Estas prácticas y productos cuentan con demanda existente o susceptible de ser producida.

El material biológico, los flujos de fuente corporal, constituirían fuerzas presubjetivas que están siendo capturadas en dispositivos específicos, matizadas simbólicamente; fuerzas capaces de

atravesar ordenamientos largamente institucionalizados, cristalizados, como los cuerpos de la sexualidad normalizada, operando como catalizador que los descompone. La demultiplicación del poder efectivo de modificar lo que se concebía como el *ser de lo humano* en términos biológicos, genera una desestabilización de construcciones centrales de nuestra cultura –tal como han sido institucionalizadas hasta ahora–: la de persona en sentido jurídico y la responsabilidad que se liga a sus derechos, la de sexo/género como identidad, la de la inscripción estatal de la identidad, etc. La cualidad de humano que tuvo y tiene aún sede en la corporeidad se abre progresivamente a un juego de posibilidades, esto es, se vuelve materia a proyectar. La susceptibilidad de lo vivo, vuelve lo humano un horizonte abierto.

La noción de “ciudadanía biológica” se ha difundido notablemente en nuestro medio a partir de los trabajos de Nikolas Rose, quien señala que él mismo, Carlos Novas y Adriana Petryna comienzan a emplear este término de manera simultánea. A su vez Rose dice utilizar la idea como una extensión de una expresión ya en circulación a comienzos del siglo XX, la de “ciudadanía genética”, (Rose, 2003: 277). La categoría “ciudadanía biológica”, justamente, releva el modo en que, en el lenguaje de los derechos, se transcribe un repertorio aspiracional que, afirmándola o desmintiéndola, hace pie en algún aspecto de la vida biológica, tanto a nivel infra como extracorporal. Rose no propone una conceptualización sino que hace un uso descriptivo de esta noción, a los fines de comprender lo que a todas luces considera “una novedad radical [...] en materia de racionalidades y tecnologías de gobierno” (Rose, 2012: 26).

Esta forma de ciudadanía respondería a demandas especiales de protección, compensación o cobertura fundadas en criterios médicos, científicos y legales que reconozcan a la vida un nuevo valor potencial. Es a la vez individualizante, “en la medida en que el individuo define su relación consigo mismo en función del conocimiento de su individualidad somática” y colectivizante, generando organización “en torno de los atributos comunes de una condición genética o somática compartida” (Rose, 2012:273). ¿En qué consiste esta experiencia? Mencionemos algunas posibilidades: detección de la portación del gen de una enfermedad que sobrevendrá de modo inevitable en algún momento de la vida, pero que aún no es enfermedad; infertilidad susceptible de “superación” por procedimientos técnicos de fertilización asistida; conocimiento de la posibilidad de conservación de células hematopoyéticas a los fines de protegerse de futuras enfermedades; posibilidad de cirugías preventivas frente a disposiciones genéticas; posibilidad de modificación hormonal/quirúrgica del sexo biológico, etc.

Esta nueva experiencia de la relación con el propio soporte biológico, por la que individuos y grupos transitan, modifica su propio futuro en un sentido que no es ni la conservación preventiva del estado presente, ni la mera reposición de un pasado deseable (estado de salud). En este sentido la extensión de las prácticas de la biomedicina redefine el campo de autonomía, como correlativo de la extensión de las regulaciones “bioéticas” y en especial de los actos destinados a resguardar dicha autonomía (consentimiento, expresión de voluntad, etc.).

La susceptibilidad política del material biológico, abre ese “volumen en perpetuo derrumbamiento” habilitándolo a diversas tecnologías de gobierno; punto de anclaje de fuerzas sociales disponibles, direccionables, en un rango que va desde la supresión misma de la existencia (ilustrada por la reciente sanción de la Ley 26742 de Muerte Digna, Boletín Oficial de fecha 24/5/12) a su generación. Esa susceptibilidad biológica, que permite fijar decisoriamamente principios de división social que vuelven disponible un cuerpo individual, un grupo, una etnia, etc. para la intervención sobre ellos, es lo que consideramos propiamente político.

Sintetizando, la “ciudadanía biológica” es un modo de componer identidad y derechos que se embragan a partir de una innovación biomédica o biotecnológica y su acoplamiento con tecnologías de poder y con técnicas de gobierno de sí. Pero lejos de percibirse como una modalidad particular de generación de nuevos derechos al costo de una exacerbación de la medicación social o generar una crítica a la particular dirección en que va mutando la medicina, tiende a reforzar la legitimidad de nuevas demandas, subrayando las posibilidades de autorrealización y de mayor autonomía que

contiene como promesa de futuro. El proceso típico de generación de “ciudadanía biológica” puede ilustrarse con la reciente sanción de la Ley 25673 de Fertilización asistida (4/6/13) impulsada por ONGs (FALTGBT, Megafon, Dar vida, Concebir) que juntaron 290000 firmas, incluso usando redes sociales, para incluir –en el Programa Médico Obligatorio que fuerza a Obras Sociales y Prepagas, así como a la salud pública– la obligatoriedad de cubrir costos de tratamientos de fertilización asistida para parejas infértiles. Los “ciudadanos” emergentes de este tipo de demandas han vuelto una situación privada, ocasión de activismo político estructurado: “la política tal como la practican los ciudadanos biológicos en una economía política de la esperanza involucra juicios éticos profundamente normativos acerca de los usos y los fines de la vida en sí” señala Rose. (2012: 299)

Estas legislaciones por las que se habilita la “ciudadanía biológica” suponen un acoplamiento de ley y norma que es también una forma de componer igualdad y desigualdades en la sociedad de normalización. Si como señala Rosanvallon la demanda, o incluso la práctica –diríamos nosotros– de una democracia más activa, se separa hoy de la impaciencia fundadora por producir mayor igualdad en la “edad del individuo”, la dispersión de las figuras de lo igual y lo desigual sobre la base de la condición biológica o biomédica motorizan una problematización nueva y activa sobre los efectos de la desigualdad económica y en torno al fundamento de la compensación redistributiva (Rosanvallon, 2012: 359) De ese modo estas normas convierten una contingencia biológica en fundamento del reclamo de un derecho –que adquiere esa nueva forma de “universalidad” acotada: todos aquellos afectados por esa contingencia biológica–. Pretensión exitosa de hacer valer el hecho de una desigualdad como derecho a la reparación que redefine los alcances y la forma que adquiere contemporáneamente el Estado Providencia.

Estado, libertad y derechos en las perspectivas de “lo común”

A partir de los totalitarismos y las guerras del siglo XX, el pensamiento político contemporáneo pone en jaque la noción de comunidad entendida como un todo homogéneo, planteando inclusive el fin de toda posibilidad de aspirar a cualquier forma de “lo dado” del ser común. Por otro lado, como hemos visto, el individualismo liberal absolutiza la titularidad de derechos en la figura universal del “hombre”, y vuelve irresoluble toda controversia que surja de la colisión de las diversas formulaciones de aquellos, en especial cuando lo que se discute afecta a la propiedad. En este contexto, creemos que es necesario indagar otras alternativas teóricas para abordar “lo común”, que permitan pensar una dimensión colectiva como de anclaje de la libertad y los derechos.

Nos interesan, en particular, dos líneas que, aunque distintas, pueden suscitar un diálogo fértil. Por un lado, como hemos venido desarrollando, tomamos los aportes de Roberto Esposito, quien niega cualquier tipo de sustancialidad del ser común, afirmando el carácter vacío y negativo de la comunidad como parte de su origen, negación que se produce a través del derecho. Por otro lado, incorporamos la perspectiva del postmarxismo en dos de sus mayores exponentes actuales como son Ernesto Laclau y Antonio Negri, que si bien también rehúyen de la posibilidad de definir a la comunidad en términos de completud, ofrecen elementos significativos para reflexionar en torno a la construcción de sujetos colectivos a partir de la extensión o reivindicación de ciertos derechos.

Para Esposito (2003) la comunidad moderna se plantea desde un principio en base a un elemento negativo, una carga repartida entre todos sus miembros. Es así que marca una oposición con respecto a la filosofía clásica que siempre relacionó lo común con una *propiedad* compartida. Esta idea, para Esposito, ya se encuentra presente en Hobbes: ante el peligro de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera –riesgo que resulta de la vida en común y natural de los hombres–, Hobbes propone un pacto artificial, inmunizador, que elimina el vínculo comunitario, y con él, el peligro que involucra. Lo único que se mantiene en común, entonces, es la reivindicación de lo propio de manera individual, ya

que el contrato implica a cada individuo con el Soberano, eliminando la vinculación de los miembros entre sí. Sólo hay derecho de la parte.

Podemos esbozar, entonces, el funcionamiento de lo que para Esposito se transforma en un triángulo de relación entre inmunidad-derecho-violencia: se trata de un mecanismo inmunitario que controla la violencia tramitándola en su interior mediante el derecho. La comunidad resulta inmunizada, derecho mediante, no de un riesgo externo, sino de la violencia que le es originaria; y lo puede tramitar porque la amenaza no parte de la violencia en sí, sino de su condición de exterioridad. De lo que se trata es de inocular violencia en pequeñas dosis no letales que protegen ante el peligro de contagio (Esposito, 2005:58).

De esta manera, el derecho se coloca en un lugar de indistinción entre conservación y exclusión de la vida ya que “conserva la vida al interior de un orden que excluye su libre desarrollo porque la retiene en el umbral negativo definido por su opuesto” (2005:21). Y esto es así porque la inmunización arremete contra el riesgo futuro de que la vida tome impulso para ir más allá de la zoé (la nuda vida), como sería una vida en común.

Desde una vertiente posmarxista, Ernesto Laclau brinda importantes claves para pensar las posibilidades de construcción de sujetos colectivos en un orden social dislocado, en el cual la representación es posible pero siempre fallida. Esto se ve reflejado en la construcción discursiva del “pueblo” (2005:91): éste siempre refiere a una parcialidad que pretende ser concebida como la única totalidad legítima. He aquí el carácter precario y contingente de toda institución de lo social, que depende de las variadas posibilidades de construcción de cadenas equivalenciales de demandas que den sentido a la conformación de ese pueblo. Es así que la teoría del populismo que propone Laclau refiere a la constitución de identidades sociales heterogéneas pero articuladas, de manera que es posible un cierre parcial que otorgue alguna significación a la comunidad.

Laclau afirma que el proyecto de la izquierda no debe rechazar por completo la herencia liberal, sino que se la debe apropiarse en su versión democrática en dirección a la expansión de un modelo pluralista y radical.

De lo que se trata, entonces, es de encontrar una lógica de los derechos distinta a la liberal que, para Laclau, se basa en un individualismo egoísta; su propuesta es la de articular demandas de forma equivalencial que se traduce en construcción de hegemonía. Y es hegemónica en la medida en que no es una simple alianza entre intereses dados, sino que modifica la propia identidad de los actores intervinientes en dicha alianza (Laclau y Mouffe, 2010).

La equivalencia entre las luchas es lo que garantiza que la reivindicación de unos derechos no vayan en detrimento de otros, y es lo que le otorga la condición de luchas democráticas. Para Laclau, entonces, “no es posible nunca tener derechos individuales definidos de manera aislada, sino solamente en contextos de relaciones sociales que definen posiciones determinadas de sujeto” (2010:230).

Pero esta conformación social e igualitaria de los derechos tiene un límite: el principio (liberal) de libertad, que garantiza la multiplicidad de espacios propio de una democracia radical y plural. Ésta requiere, entonces, de la complementariedad de libertad de esferas y la equivalencia democrática de los derechos.

También de orientación posmarxista, pero posicionado en el paradigma biopolítico, encontramos a Antonio Negri, quien sostiene que en la actualidad se asiste al declive del Estado-Nación y emerge una nueva forma de soberanía, de carácter global, que denomina “Imperio” y cuya particularidad radica en el capital desterritorializado (2002). El imperio aparece como una forma de biopoder que pretende gobernar la naturaleza humana en todas sus dimensiones, que invade el conjunto del cuerpo social, y pone en juego la producción y reproducción de la vida misma.

La clave de la dominación del Imperio, afirma el pensador italiano, reside en la dimensión productiva (y reproductiva) del biopoder. Actúan para la dominación, sobre todo y cada vez más, las fuerzas

inmateriales: la comunicación que controla los sentidos e imaginarios sociales, los grandes poderes económicos y financieros que crean necesidades, producen relaciones sociales, cuerpos y mentes, es decir, producen productores. Estas prácticas están destinadas a avanzar más allá de la subordinación material, dando forma a un nuevo tipo de dominio a través de la expresión de fuerzas subjetivas.

Es así que en la actual dominación del imperio, explica Negri, se confunden las *formas políticas, económicas, sociales, y culturales* de poder (2002: 344-347). El poder soberano dispone de la producción de la vida y la muerte; es un sistema biopolítico expansivo e inclusivo que abarca la sociedad global, en la cual los dominados son explotados, no excluidos, porque todos son necesarios para la reproducción de la vida social.

En este escenario posmoderno aparece, para este pensador, un nuevo sujeto: *la multitud*, que expresa sus denuncias contra las injusticias del sistema global vigente, constituyéndose como una fuerza de transformación democrática que no se reduce a una unidad sino que mantiene la heterogeneidad y singularidad de sus miembros, y se organiza en base a la cooperación. Esto implica reconsiderar la noción de democracia y afirmar la necesidad de encontrar nuevas formas de *poder constituyente*.

Negri postula tres reivindicaciones que la multitud debe exigir: derecho a una ciudadanía global, derecho a un salario social, derecho a la reapropiación de los medios de producción y reproducción. Mediante la conquista de estos derechos es que la "multitud" puede constituirse como sujeto político colectivo, apropiándose de los instrumentos de la biopolítica en vistas a su autoorganización.

El sentido que adquiere la biopolítica para Antonio Negri es bastante diferente al de Esposito, al menos en lo que en este último remite a la tanatopolítica. Negri parte de una concepción más cercana a la de Michel Foucault, relacionada con la producción de la vida. Es precisamente esta línea la que lo anima a pensar que la biopolítica puede adquirir un sentido positivo en las posibilidades de la multitud de autoorganizarse y luchar por el control de los mecanismos biopolíticos de su propia reproducción a la vez material y simbólica.

En el cruce de estas propuestas, es posible revisar los mecanismos de construcción de un sujeto colectivo, y los modos de concebir la titularidad de derechos en relación a él. En ninguno de los tres autores debe buscarse nada del orden de lo esencial en el "ser en común" de un grupo. De hecho, para ellos política y conflicto son elementos inescindibles: como dice Esposito, el conflicto "no es otra cosa que la realidad de la política o también su finitud." (1996:21). Por lo tanto, la democracia se despliega en la ausencia de sustancia, de esencia, de valor (1996:42). Y es esa inesencialidad lo que permite a la democracia, como diría Laclau, expandir y profundizar la herencia liberal, en busca de un modelo pluralista y radical. Pero es, precisamente, la coexistencia de demandas diferenciadas lo que define un umbral de articulación equivalencial que permite inscribir las reivindicaciones de derechos en un horizonte colectivo. En tanto esa reivindicación opera sobre esos acoplamientos de demandas, solo adquiere sentido por referencia a un nosotros aunque sea precariamente construido.

A modo de conclusión

Para cerrar este análisis, es importante puntualizar algunas cuestiones que permiten resituar el problema de la libertad y los derechos a la luz de los aportes trabajados. En primer lugar, desde la perspectiva de Foucault, Agamben y Esposito, la relación Estado / derechos individuales debe desplazarse de la lógica de oposición que generalmente ha predominado, para inscribirse en el problema de la gubernamentalidad, es decir, los modos singulares e históricos a través de los cuales se han fijado los límites al campo de acciones de hombres y mujeres. Si, en esta línea, el Estado es una forma de gobernar, es necesario pensar cómo hace de los derechos un componente clave de su tecnología gubernamental, en particular en el escenario de la Modernidad, y con el triunfo del capitalismo y la democracia como telón de fondo. Frente a derechos exhibidos como connaturales a la condición humana, el Estado pone

en marcha una estructura jurídico-institucional que actúa como el dispositivo clave para tramitar esos derechos, fuera del cual los efectos políticos y sociales de éstos se diluyen.

En este sentido, se vuelve más clara la preocupación de los neoliberales y los libertarios: cómo gobernar con la menor cantidad posible de tecnologías estatales a sujetos políticos cuya titularidad de derechos se presenta en términos absolutos. Así, se desarrolla esa gnoseología neoliberal, mencionada páginas atrás, que propone un individuo que actúa en función de los conocimientos disponibles, capaz de autolimitarse, dispuesto a aceptar formas de autoridad aunque éstas no sean siempre estatales –como por ejemplo, la de la empresa–.

El contenido de los derechos en el mundo occidental contemporáneo puede ser muy variado; y aquí adquieren relevancia las nuevas demandas producidas en el marco de la biopolítica: demandas ligadas a actores fragmentarios que reclaman respuestas en virtud de esa condición particular que exhiben –capacidades diferentes, potencial genético de alguna enfermedad, dificultades reproductivas–. Se trata de planteos que definen un nuevo lugar para el cuerpo tanto individual como de la especie en el contexto de los actuales desarrollos biomédicos.

La pregunta que queda abierta es cuáles son las alternativas de inscripción política de esas reivindicaciones y en qué medida van siendo asimiladas a una nueva racionalidad gubernamental ligada a una estrategia biomédica que opera no sólo sobre lo que el cuerpo es sino también sobre lo que puede devenir.

Ahora bien, ¿toda concepción de los derechos conduce a una lógica individualista extrema de la que no cabe esperar sino la colisión de intereses entre los titulares de los mismos? ¿O es esta una consecuencia de las posiciones de las que parte el iusnaturalismo moderno, cuando sostiene que al ser los derechos naturales, son anteriores al ingreso a la sociedad política? Si, en cambio, consideramos a los derechos no como absolutos sino como un producto histórico que no se da de manera aislada sino en contextos de relaciones sociales, tal como hemos visto en autores de tan diversa procedencia como Bobbio o Laclau, entonces es posible articularlos a la dinámica de lo común, una dinámica que no expresa un sustrato esencial, sino una articulación equivalencial de demandas diferenciadas cuyo despliegue está ligado a la dimensión colectiva que lo contiene, aun de manera precaria y contingente.

Notas

1. Este trabajo de reconstrucción genealógica del neoliberalismo se incluirá en el informe final del proyecto.
2. Retomamos, para este análisis, los planteos de N. Rose, de J. Goffette, de D.Fassin y D.Memmi, pero excluimos del tratamiento cuestiones que sin desconocer su interés –una economía de la vitalidad y generación de biovalor, desarrollos de la neurociencia y la psicofarmacología en la dirección de producir un nuevo “yo neuroquímico”, medicina celular y molecular, etc.– no resultan los aspectos más significativos para nuestro recorte.

Referencias bibliográficas

- AUDIER, S. (2012). *Néolibéralisme(s) – une archéologie intellectuelle*. Paris : Grasset.
- AGAMBEN, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Barcelona: Pre-Textos.
- _____ (2007). *Estado de Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- _____ (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- BOBBIO, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- CARUSO, S. (2012). *Homo economicus. Paradigma, crítica, revisión*, Florencia: Firenze University Press.
- CASTRO, E. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe.
- DARDOT, P. y Laval, C. (2009). *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris : La Découverte.
- DELEUZE, G. (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- ESPOSITO, R. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta.
- _____ (1999). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona: Paidós.
- _____ (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2004). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2006). *Seguridad, territorio y población (1977-1978)*. Bs. As: FCE.
- _____ (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- _____ (2005). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- _____ (2001). "El sujeto y el poder", en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (1994a). "Nietzsche, la généalogie et l'histoire" (1971), en *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, Tomo II, pp. 136-156.
- _____ (1994b). "Usage des plaisirs et techniques de soi" (1983), en *Ibidem*, Tomo IV, pp. 539-547.
- _____ (1994c). "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours" (1984), en *Ibidem*, Tomo IV, pp. 609-631.
- _____ (1994d). "Interview de Michel Foucault" (1984), en *Ibidem*, 688-696.
- _____ (2008). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI [1966].
- LACLAU, E. (2005). *La Razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, E. y Mouffe, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [1985].
- NEGRI, A. y Hardt, M. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1972). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- NOZICK, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires: FCE.
- PETRYNA, A. (2002). *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*. Princeton University Press.
- ROSANVALLON, P. (2012). *La sociedad de Iguales*. Buenos Aires: Manantial.
- ROSE, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata: Unipe.
- ROSE, N. y Novas, C. (2003). "Biological Citizenship", en Ong and Stephen Collier, eds., *Global Anthropology*, Blackwell.
- VON HAYEK, F. (1948). "The use of knowledge in society", en *Individualism and economic order*. Chicago: The University of Chicago Press.