

Biopolítica: un análisis desde el binomio verdad y poder

Héctor Alemán Martínez

RESUMEN

El objetivo de este ensayo es analizar desde la perspectiva de la obra de Michel Foucault la emergencia histórica de tecnologías de poder centradas en la vida. Se argumenta en este trabajo que tales tecnologías tienen por objeto regular la incidencia, recurrencia y pertinencia de los fenómenos vitales en las poblaciones humanas, es decir fundan la estatización de la vida. Durante esta argumentación se hace hincapié en pensar los mecanismos ideológicos, presentes en la racionalidad occidental, en términos del binomio verdad y poder propuesto por Foucault, para poner en perspectiva que la producción política de verdad sobre la que se apoya el biopoder es un proceso complejo, múltiple, fragmentado y no unilateral. Asimismo, se argumenta que el derecho soberano, que es una forma anterior de ejercicio de poder que consiste en hacer morir, se preserva en la actualidad mediante el racismo estatal. La argumentación anterior permite concluir que la biopolítica es un ejercicio de poder en sentido contrario al derecho soberano, es un hacer vivir, un procedimiento para controlar los procesos vitales de las poblaciones con fines políticos y económicos.

PALABRAS CLAVE: Biopolítica, Michel Foucault, racionalidad, ideología, Estado, verdad, poder.

ABSTRACT

The aim for this essay is to analyze within the Michel Foucault's perspective the historical emergence of the power technologies. It is argued that such technologies aim to the regulation of incidence, recurrence and pertinence of vital phenomena in human populations, thus originating state's appropriation of life as space of state intervention. Emphasis is placed on the ideological mechanisms present in Western rationality in terms of 'the truth and power binomy' proposed by Foucault in order to set in perspective that the political production of truth is a complex, multiple, fragmented and non-unilateral process. It is also argued that sovereign rights, a former way of power exercise based in sovereigns' possibility to make people die, are preserved in present time through State's racism. Previous arguments end in the conclusion that biopolitics is an exercise of power in the opposite direction the sovereign right, is a way of making people live, a procedure to control the vital processes of populations with political and economic ends.

KEYWORDS: Biopolitics, Michel Foucault, Rationality, State, Ideology, Truth, Power.

Fecha de recepción: 22 de junio de 2010
Fecha de aprobación: 8 de julio de 2011

Biopolítica como obra de una racionalidad trascendental esencial

Sujetar la vida, el *Bios*¹, en un contenido sustancialista trascendental como si se tratase de un instrumento de la racionalidad², es obra del occidente moderno, en el tiempo de expansión capitalista. Nos referimos no a cualquier racionalidad, sino a una que pretende ser unificadora y coherente desde criterios tan disímiles como la vida (biopoder) y la muerte³ (mediante los mecanismos estatales del racismo), enmarcar sus límites (Foucault, 1976) y favorecer un orden *de las cosas* que organiza la vida social de una manera cuasi pragmática, cuasi científica. Dicha sujeción de la vida se hace además, en medio de una tensión social permanente, mediante articulaciones y puntos de apoyo diversos y discordantes.

Ante tales contradicciones y tensiones irresolutas, existen en las sociedades supuestos mecanismos de unificación que construyen, en medio de oposiciones, un *terreno común* (Castoriadis, 1997) en disputa. No siendo la única forma de creación de un *terreno común*, aquí apuntamos dicha idea de la unificación en la figura elemental del Estado moderno que cristaliza, bajo una lógica paradójica de complementación y exclusión basada en el metarrelato del contractualismo (Santos, 1998), una serie de correlaciones de fuerza y de oposiciones en las sociedades.

Conciliar y controlar son verbos que guardan poca distancia en el ámbito estatal, y efectivamente, independientemente de lo que se pueda objetar al respecto, existe un relativo consenso de las sociedades cristalizado en los Estados modernos, que funciona mediante dispositivos de inclusión/exclusión/imposición. En última instancia el Estado organiza a la sociedad desde su relativa autonomía (Poulantzas, 1991), pero lo hace fundamentalmente desde un orden político de producción de verdad, donde no se agotan las paradojas sino que finalmente se resuelven en relaciones de hegemonía y subordinación.

¹ *Bios* significa "hacer de la vida un proyecto", no simplemente vida a secas. En el caso del Biopoder, ese proyecto no es del Sujeto, sino del Estado.

² No de una racionalidad cualquiera, sino de la Racionalidad con mayúscula, aquella ficción de occidente que funciona como criterio unificador de valores, sentidos, prácticas, criterios de verdad, es decir una racionalidad trascendente, objetiva y positiva. No ponemos en duda ni afirmamos su existencia sino que ponemos el acento en su efectividad como criterio de verdad y como ejercicio de lo político.

³ El derecho de vida y de muerte es fundamental en la teoría clásica de la soberanía. ¿Qué significa este derecho? Significa que el soberano puede *hacer morir y dejar vivir* al súbdito. Paradójicamente la vida y la muerte se convierten en derechos solo por la voluntad soberana (Foucault, 1976).

Y hablando desde un análisis del binomio verdad y poder, la ida y vuelta constante entre *formación discursiva y práctica social* (Foucault, 1988) no puede definirse ni contrastarse de manera lineal, ya que los efectos del discurso escapan al sentido original de su formulación, también hay antinomias, discontinuidades y quiebres en un sentido histórico. Afirmar una contraposición y una tensión constante en la sociedad a nivel de saberes, normas, valores, discursos y prácticas implica partir de una complejidad teórica.

Como primer término de aquellas tensiones extraemos la idea de pluralidad, hay *saberes* y racionalidades que tienen un papel en la producción política de verdad, es decir no hay una sola racionalidad, un solo saber, una sola formación discursiva sino varias que tienen una apuesta permanente por la verdad, por decir la verdad, por vehiculizar las acciones en un sentido político y además, en su acepción más concreta, por constituir modos de sujeción (Foucault, 1988).

Los campos de acción y de *praxis* construidos en torno a las racionalidades toman forma en relación con las prácticas sociales efectivas que producen, ese es su efecto de poder. Es decir, no existe un *a priori* empírico en las formaciones de saberes, sino una experiencia en su forma empírica que cobra sentido de acuerdo a la articulación entre saberes y prácticas. Del mismo modo, el *a priori* de la práctica médica no se constituye, de una sola forma, ni mediante los cánones propios del positivismo y de la empiria. El *a priori* de la disciplina biomédica en tanto un *saber* muy específico, engloba discursos de normas y de disciplinas que se articulan sociohistóricamente y que tiene una utilidad instrumental, más allá de su delimitación teórica positivista.

A lo que apuntamos es a señalar que la producción política de verdad y la caracterización de un discurso como verdadero (Foucault, 1988) no funcionan independientemente de las determinaciones políticas y a la inversa, las determinaciones políticas no son un *a priori* del discurso, ni se asientan sobre una rigidez cosificada.

En otro sentido distinto a los de *verdad y poder* propuesto por Foucault, podemos analizar que bajo los términos de *verdad y falsedad*, en un sentido amplio, de las discusiones en torno al valor epistemológico de las afirmaciones del capitalismo (como racionalidad) y su fundamentación teórica, en el (Neo) liberalismo tocan pared con respecto a los mismos cánones que se establecen como fundamentos de la verdad⁴.

⁴ Se mantienen pese a las contradicciones porque están apoyados en una formación política de producción de verdad.

Sus límites con respecto a los criterios de verdad son severos y se corresponden con los de las racionalidades para organizar cuerpos discursivos formales: Respecto a la lógica formal, su límite es la contradicción (Si se contradice, no es verdadero) y según la tecnociencia es la *praxis* (Si es práctico, es verdadero). Muchos discursos de la racionalidad capitalista resultan ser falsos bajos estos criterios. Si la racionalidad capitalista en tanto conocimiento-teoría se sitúa como *legítima* es porque se conjetura ideológicamente que es resultado de la existencia de una racionalidad unificada e ilimitada que va por la vía del progreso, no por su valor de verdad.

En otras palabras, en los diversos discursos de verdad/conocimiento/saber de occidente que tienen articulaciones políticas (dispositivos de producción de verdad) (Foucault, 1989) deliberadamente se oculta la contradicción y se sustituye por una prolongación de la racionalidad. No se cuestiona si es verdadera, sino que paradójicamente se asume que progresivamente resolverá los mismos problemas que genera. Ejemplo de esto es cuando los teóricos neoliberales afirman que el capitalismo, aunque sea perfectible, parte de lo correcto.

En ese mismo sentido, se argumenta un deslinde dicotómico entre teoría y práctica, donde nuevamente se asevera que la racionalidad es verdadera, y que si los resultados no son los esperados se debe a que la *praxis* no se apegó a lo que dicta la teoría. Por ejemplo, cuando se afirma que la implementación de economías de libre mercado genera mayor pobreza, sus teóricos contestan que ello se debe a que no son “verdaderas” economías de libre mercado (Mercado, 2010)⁵. Bajo esa lógica no hay manera de falsear la racionalidad capitalista, porque se admite su valor de verdad *a priori*.

Hay que mantener siempre una perspectiva crítica con respecto a todo discurso que apueste por la verdad. Toda racionalidad y cuerpo teórico encarnan contradicciones y como afirmamos que no hay que ocultar la contradicción, decimos que hay que encararla aunque sea de manera parcial⁶, no obstante que desde algunos abordajes teóricos se proponga incluso evadirla. En tanto que la elucubración teórica no alcanza a aprehender en su totalidad la complejidad, obra de las sociedades, es ineludible que en el núcleo de conocimiento se dé por verdaderas categorías y conceptos ¿Qué pasa entonces cuando la realidad contradice los supuestos de este racionalismo capitalista?

⁵ A decir de los liberales no existen formas puras de economía de libre mercado, pero entre más se apeguen a dicho modelo más eficientes serán.

⁶ Para evitar caer en discursos paranoicos como los de Hitler donde las contradicciones paradójicamente siempre afirman lo verdadero de sus afirmaciones.

Cuando nos topamos con los límites de la formulación de una racionalidad quizás sea necesario buscar otra matriz de comprensión. En ese sentido concebimos que la producción política de saberes, de juegos de verdad y poder provienen de una especificidad política en tanto ejercicio de poder en las sociedades (Foucault, 1988). Y consideramos que su alcance explicativo no está subordinado a explicaciones de otro orden.

La afirmación anterior se sustenta en el análisis del discurso planteado por Foucault, evocado por el análisis y conformación de saberes como dispositivos de poder, y por la producción política de verdad, es decir los *juegos de verdad y poder*.

Describir, anudar y detallar los efectos de poder en los discursos de verdad como estrategia política que ejerce poder no se sostiene en un nudo de sentido, aunque si se puede hablar de constitución de racionalidades que articulan saberes y que constituyen las formalidades de ciertos discursos. Y en ello observamos que se pretende una fragmentación entre discursos de la *norma* como resultado de las ciencias humanas, además de una racionalidad unificadora que organiza la producción de verdad, y que se deposita en la objetividad.

Pero esa quimera de racionalidad sin límites (herencia sociohistórica de la modernidad) que se supone unificada y coherente como discurso, *corpus* de conocimiento, práctica, y fin, es en realidad la garante artificiosa de la *racionalidad del capitalismo*⁷ (Castoriadis, 1998) que conlleva direccionalidad y sentido sobre aspectos centrales de la actividad humana. Por ello encontramos cohesión, subordinación y contradicción entre la tecnociencia y la ideología capitalista.

Hablamos entonces de los límites de esa racionalidad en tanto sus contradicciones surgen de los efectos de poder en la producción de verdad. Particularmente hacemos hincapié en las inconsistencias, que son resultado de la *racionalidad capitalista* que enmascara su pobreza epistemológica y teórica detrás del *mito del progreso* y de la entelequia de una ciencia neutra, que no es otra cosa que una instrumentalidad vertida en la tecnociencia al servicio del capitalismo.

Mercado, tecnociencia, racionalidad moderna parecen ser los despuntes “afortunados” *del mito del progreso* (Castoriadis, 1998) en torno a una oligarquía liberal que

⁷ En otras palabras, se funda en el supuesto de que existe una racionalidad esencial trascendental que se ha expandido sin límites a partir de la modernidad, de modo que el capitalismo se presenta como la tesis más acabada de la economía.

se dice democrática, en torno a un mercado que dice ser el regulador último y racional de la sociedad, cuando está en el trasfondo de la acción política, de la producción de saberes, prácticas y de las condiciones de gubernamentalidad que se articulan en los diversos niveles sociales.

¿Cuáles son los efectos de poder que tiene el fundamentar la existencia de una racionalidad trascendental esencial? Sin duda alguna, dicen la *verdad* sobre lo que se ha de constituir como fundamento que organiza o determina un conjunto. Por ejemplo, el liberalismo como corriente teórica sustenta la mayoría de sus tesis en la existencia de una *esencia humana egoísta*, que se constituye el fundamento y es trascendental de la vida social que se organizará y subordinará a ella⁸.

Entonces, ¿Cómo pensar el pasado y darle inteligibilidad a la Historia y a la actividad social sin basarse en ese esencialismo histórico egoísta? Pregunta importante debido a que es difícil para ciertos “historiadores” pensar el pasado sin apoyarse en una supuesta “esencia humana”, que seguramente es la falsa generalización de un atributo presente en un cierto momento histórico. Así es como Chomsky, ignorando el trasfondo histórico de las sociedades humanas y la creación histórica de la *igualdad y libertad a la francesa*, afirma debatiendo con Foucault que existe una esencia humana que tiende a la libertad; lo cual resulta para Foucault injustificable desde un punto de vista histórico (Foucault, 1999).

“Ha muerto el Hombre” (Foucault, 1984) y por tanto la idea del Individuo autárquico (Castoriadis, 1983) que existe fuera de la sociedad con una esencia egoísta inmutable, también debe sucumbir. Ignorar o socavar la existencia de la tensión entre sujeto y sociedad, rehuir la especificidad histórica y favorecer ficciones inconsecuentes de trascendencia unificadora extrasocial, son monedas corrientes en las elucubraciones teóricas del liberalismo. Pero lo interesante aquí es vislumbrar como estas parcializaciones tienen efectos de poder y además organizan cuerpos de conocimiento *científicos*⁹.

Por otro lado, la praxis tecnocrática tampoco es proclive de trascendencia. La cosificación metódica sobre la que se apoya el sentido de una representación primaria objetiva que tiende a ser un valor con esencia pragmática utilitaria, no resulta de la esencia humana, sino de la *poiesis* histórica de las sociedades humanas (Castoriadis, 1983) que dan

⁸ Según el periodista cubano Carlos Alberto Montaner, el comunismo y el marxismo están en contra de la naturaleza humana y en esa medida fracasarán.

⁹ En ciertos casos, más específicamente el de las ciencias humanas, es imposible hablar de la objetividad como neutralidad, cuando se le organiza desde una verdad.

respuestas diversas a su realidad natural objetiva con la cual mantienen su reproducción social.

Hablar de una racionalidad¹⁰ ahistórica como rasgo “esencial” y primordial de la actividad y del pensamiento humano, que va por la vía del progreso y el perfeccionamiento conduce necesariamente a problemas diversos. Y es a partir de ese engranaje que la racionalidad moderna pretende expandirse sin límites, a través del conocimiento objetivo y la instrumentalización de prácticas sociales fundadas en razón de su verdad¹¹, que aparece objetiva y sin valores.

La biopolítica y el discurso evolucionista

El asunto de la biopolítica detallado por Michel Foucault en el capítulo final de “La voluntad de saber” y en la última clase del curso “Defender la sociedad”, se desarrolla a través de lo dicho acerca del binomio verdad y poder. Este puede ser desentrañado, en el sentido de los temas y problemas que plantea el evolucionismo como discurso y la emergencia del racismo de Estado.

Las cuestiones teóricas introducidas por Foucault para pensar el racismo de Estado, provienen de la teoría política clásica, donde la unidad de análisis para darle inteligibilidad a los procesos históricos, es la guerra entre razas. Y como la política es una continuación de la guerra, el racismo de Estado es una expresión de ese conflicto entre razas (Foucault, 1996).

En el Estado moderno, el conflicto de razas se estatiza y con él, *las tácticas de guerra* se hacen políticas. Por ello, como parte de las estrategias de poder del siglo XVI se consolida el antiguo derecho soberano que consiste en un *derecho de muerte*, que el soberano podía ejercer sobre los súbditos, y radicaba en *dejar vivir o hacer morir*. Como se argumentará más adelante, este derecho cede su importancia al *derecho sobre la vida*, que rebasa cualquier derecho soberano sobre la muerte (Foucault, 1976, 1996).

De ahí que el papel que juega el evolucionismo es central para la implementación del moderno racismo de Estado, ya que el racismo ligado al evolucionismo como discurso permite que la muerte de los otros signifique el fortalecimiento de uno mismo en tanto miembro de una raza o población y viabiliza el ejercicio del antiguo derecho soberano de hacer morir en el Estado moderno (Foucault, 1996).

¹⁰ En primer término, cuando se usa con respecto al hombre tiene cierta ambigüedad y estrictamente hablando se habla de conciencia, más que de racionalidad.

¹¹ En tanto que se constituye verdad ya está fundada en valores, no hay verdad sin valores.

El evolucionismo como discurso político disfrazado de científicidad posibilita el ejercicio amplio del derecho soberano *de hacer morir*. Para Foucault la especificidad del racismo no está sujeta a las mentiras e ideologías del poder, sino que constituye en sí misma una técnica de poder. De este modo, el racismo visto desde el evolucionismo justifica cuando debe ser ejercido el derecho de matar; las guerras, las luchas, la colonialización y sus genocidios son pensados por y en el evolucionismo (Foucault, 1976).

Es entonces cuando hace aparición el contrario del derecho de muerte de la soberanía. En un análisis desde el poder, se puede observar que desde el siglo XVII las técnicas de poder se centran en el cuerpo de los individuos. Aparece la tecnología disciplinaria del trabajo, como un conjunto de técnicas con las que los cuerpos eran vigilados y adiestrados para incrementar su fuerza útil. Durante la segunda mitad del siglo XVIII aparece otra tecnología de poder no disciplinaria, esta nueva técnica no suprime a la disciplina, pertenece a otro nivel de superficie y se vale de instrumentos diferentes (Foucault, 1976).

Comienza a principios del siglo XIX una *estatización de lo biológico*, es decir un ejercicio de poder sobre el hombre en cuanto que ser viviente. La nueva técnica de poder no disciplinario no se dirige al cuerpo sino a la vida. La nueva tecnología está destinada a afectar los procesos que son propios de la vida: el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad. “Es un ejercicio en sentido inverso a la disciplina, no individualizador sino masificador” (Foucault, 1976).

Esas tecnologías de la “vida” tienen una especificidad política, y en tanto complejidad de la realidad, se articulan con otros procesos. Es en ese sentido, que Foucault trata el tema del biopoder y resalta su importancia central para el desarrollo del capitalismo. Se requería de la fabricación de cuerpos disciplinados, normados, sumisos y útiles para la producción, y la ampliación de “las fuerzas, las aptitudes y la vida en general” (Foucault, 1976). En tanto que los aparatos estatales fortalecieron el sostenimiento de las relaciones de producción, la anatómopolítica y la biopolítica, se hacen presentes en todos los niveles del cuerpo social.

Pero también existieron mecanismos de biopoder en el socialismo real como Foucault apunta; eso significa que la práctica del biopoder y del poder soberano de hacer morir, no corresponde unidireccionalmente al capitalismo ni tampoco pertenece directamente a los intereses de las clases particulares de la sociedad capitalista, ni deviene de un ordenamiento estatal *per se*. Sería la especificidad política, y en particular una producción política de verdad

y un ejercicio político que no es exterior a la sociedad, sino que se gesta en ella y se expresa de manera sistemática y organizada en el Estado.

Es decir, lo interesante sería preguntarse cuáles mecanismos de poder operaron (o podrían operar) al interior de los Estados del socialismo real, en tanto producción de verdad; y cuáles dispositivos de acción política, en tanto ejercicio de poder, han constituido el socialismo real. Foucault afirma puesto que en el socialismo real no se plantea ni analiza la mecánica del poder es que en esa misma medida no puede dejar de incorporar dispositivos semejantes a los vistos en la constitución del Estado capitalista. Asimismo, los Estados socialistas son racistas en la medida que no critican ni problematizan los mecanismos del biopoder y su establecimiento y al mismo tiempo, el derecho de hacer morir pasa necesariamente por el racismo¹² (Foucault, 1976).

Es decir, la pregunta sería: cómo deberíamos concebir la naturaleza del biopoder en el ámbito estatal mediante la constitución de mecanismos para “asegurar la vida” (Foucault, 1976) y al mismo tiempo construir cuerpos normatizados vía disciplina, si como una imposición efectiva rastreable por grupos determinados en la sociedad que se efectúa o como una especificidad política de tecnología de poder que se avoca a los cuerpos y al fenómeno de la vida en las poblaciones humanas en tanto objeto político y resultado de ese ejercicio.

Sin embargo, la especificidad histórica del biopoder en occidente se circunscribe necesariamente en el desarrollo y conformación del capitalismo y en esa medida dicho ejercicio político responde de manera vital a su conformación. En toda esa formulación de mecanismos del poder que toman por objeto la vida en un sentido, y en otro al cuerpo de los así constituidos por la disciplina como “individuos”, se comprende un acto político constante que adquiere sus propias dimensiones y espacios.

Afirmamos que la biopolítica emerge como un elemento distinto a las tecnologías de poder anteriores, ya que dicha tecnología del poder se centra en la vida y su espacio de acción es un cuerpo múltiple innumerable: *la población* como problema *científico y político*. La naturaleza de los fenómenos visibles desde la biopolítica es a nivel colectivo donde se puede establecer constantes, más o menos regulares (Foucault, 1976).

¹² El racismo es la condición que hace aceptable el derecho de muerte en una sociedad de normalización. La muerte del inferior hará que la vida sea más sana y pura. Hacer morir no significa necesariamente un asesinato directo, sino también un asesinato indirecto mediante la exclusión.

Como punto final del presente apartado, en su sentido más general la biopolítica establece mecanismos reguladores para la población, instala mecanismos de seguridad ante la aleatoriedad de las poblaciones. El biopoder como tecnología de poder sobre la población, mediante la regularización, funda *el derecho a hacer vivir y dejar morir* que rebasa cualquier derecho soberano existente y que necesita del racismo de Estado para mantener el viejo derecho de *dejar vivir o hacer morir* (Foucault, 1976).

¿Análisis ideológico o análisis discursivo?

Retomando lo anterior, se resalta el hecho de que el presente análisis no transita por el carácter ideológico de las formaciones discursivas, no se trata de rastrear *lo falso o aparente* de un cierto discurso, para establecer lo que “realmente es lo verdadero o lo objetivo” como punto de la crítica.

Tampoco se arguye la validez de la racionalidad científica positivista¹³ con respecto a la realidad natural objetiva, y no se comparte la idea de la existencia de una única racionalidad que descifrará lo objetivo real en su justa dimensión, menos aún para los fenómenos históricos objeto de las ciencias sociales. Existe una suma de complejidades cuyos epifenómenos coinciden de manera densa en procesos, sobre los cuales las ciencias sociales tratan de inducir comprensión (Abstracciones estructurantes, sistemas, abstracciones verticales, paradigma de la complejidad).

Dejando de lado la discusión sobre teoría y realidad lo que interesa es poner en perspectiva los efectos de poder que tiene esa racionalidad que se dice trascendente, unificadora, y el criterio de verdad sobre la cual hacemos dos críticas fundamentales:

A) En un sentido desde **el análisis epistemológico**, primero negamos la existencia de una sola racionalidad trascendente esencial que habrá de ser descubierta paulatinamente por el Hombre; segundo, criticamos la existencia coherente de una racionalidad unificadora; y tercero, criticamos la existencia de una racionalidad sin límites, pues los límites de las racionalidades emergen cuando se topan con la contradicción.

¹³ La racionalidad científica positivista contribuye en gran medida a la fundamentación de la ficción tecnocrática de la praxis y al establecimiento de la ciencia económica clásica como valor de verdad independiente de un posicionamiento político. El enunciado “la verdad por el valor y no el valor por la verdad” sirve para el propósito de enmascarar aquel trasfondo político e ideológico de la techno-ciencia.

B) En otro sentido, desde **el análisis de la verdad y juegos de poder** se trata de identificar los criterios sociales y políticos de validación de la verdad y de una cierta manera eso es al mismo tiempo, establecer criterios racionales que dan formalidad a la verdad. De ahí que el intento es desmontar las implicaciones políticas que tiene *un discurso de verdad, sin proponer otro discurso de verdad (metacrítica) como contraste*, lo que sería una crítica ideológica.

La invitación de Foucault es subversiva, ya que nos invita a lo largo de su obra a dejar de pensar en términos del binomio de verdad-falsedad, para atender a la dimensión política del binomio verdad-poder:

“Este binomio significa que no hay verdad fuera del poder ni los efectos de poder se dan desligados de la verdad y, aún más, que la verdad tiene una existencia histórica y posee efectos reglamentados de poder. Así, cada sociedad tiene un régimen de verdad que define a los discursos como verdaderos, que determina su producción y establece sus divergencias con los discursos socialmente falsos, así como el estatuto de quienes los sancionan” (Gallardo, 1989: 3).

Se trata de un *Régimen político de producción de verdad, y de discursos de verdad*, que no son ni pueden ser unidireccionales ni focalizados, pero que definen normas, prácticas y campos de acción disciplinarios y biopoder, lo que no quiere decir que sean autónomos a las prácticas que fundan, ya que hay una ida y vuelta permanente entre producción de verdad y efectos de poder.

A decir de Foucault, no se trata solamente de un discurso que apuesta a la verdad, sino también de dos sentidos contrarios: *hacer decir la verdad y decir la verdad sobre otros saberes, sobre otras formaciones discursivas* con las que se establece relaciones de hegemonía y subordinación, pero que lo hacen no en tanto formación hegemónica concretamente localizada en actores particulares, sino en tanto apuesta y formación política de producción de verdad.

El análisis propuesto transita entonces, en torno a las formaciones discursivas y la producción política de saberes, es decir *verdad y poder*, no en tanto descubrir mecanismos ideológicos de ordenamiento político, lo que sería entonces un análisis desde *la verdad y la falsedad*.

Y volvemos a insistir sobre la imposible neutralidad de la ciencia como valor de verdad objetiva¹⁴, especialmente

¹⁴ Breilh (2003) dice que las ciencias naturales no son conscientes de los principios ocultos que guían sus elucubraciones.

para las ciencias humanas. Y no es que el discurso científico vaya por un lado y sus pretendidas, o fingidas “mal interpretaciones” y uso político por otro, sino que hay que preguntarse los lugares desde donde se habla y se articula la actividad discursiva; si se piensa en los límites, en los dobleces y la palabra oculta en su valor verdadero que se encausa como código que será tomado por un orden definitorio de las cosas.

La anatomía, la fisiología¹⁵ como ciencias y más aún la medicina como práctica social tienen un uso político, en razón de la producción de mecanismos del poder que establecen normas de vida para las poblaciones y disciplina para los cuerpos como ejercicio político, donde el sujeto está alienado en tanto que ese adiestramiento no constituye un fin *para sí*, sino un instrumento de control estatal con fines políticos y económicos.

La búsqueda de la verdad como valor central de conocimiento sin las motas de la *ideología* es una aspiración. La suposición de ausencia de valores en la práctica científica ignora su trasfondo utilitario y al mismo tiempo pragmático, en un sentido capitalista tornándose como instrumento sin anclaje, sin ocupación discursiva. Lo que no es así, por supuesto.

Conclusiones: La diferencia entre la biopolítica como procedimiento y como régimen

Como punto final para cerrar la exposición del presente ensayo, se coloca en perspectiva la necesidad de plantear en términos de tensión sujeto-sociedad todo problema de orden político y discursivo. Haciendo este ejercicio nos es posible comprender que toda aseveración relacionada con lo político como ámbito específico de la sociedad, funda determinaciones (en este caso con respecto a la vida) que no son independientes entre sí. Y específicamente hablando con respecto a las problematizaciones propias de la bioética.

Hay una diferencia sustancial entre hacer de la vida un proyecto (Bios) y hacer de la vida un objeto de intervención del poder¹⁶. Sin embargo el cuestionamiento con respecto a la biopolítica no se agota en torno a una discusión sobre

¹⁵ La norma anatómico-fisiológica no es una simple lectura de lo real objetivo del funcionamiento de los cuerpos. Es la conformación de una disciplina humana que ha de dictar no sólo lo que los cuerpos han de ser para ciertos fines, sino también lo que son.

¹⁶ “Bios es la “forma o manera de vivir propia de un individuo”, es la existencia humana en cuanto programa, integración social, participación política, en distinción de *zoe*, que denota el “simple hecho de vivir” (Kottow, 2009: 2).

la libertad de los sujetos y de los valores que la constituyen como medio y fin de ser (ética). Tampoco se agota en las discusiones sobre la bioética, que constituyen otro campo de acción y de comprensión en torno a la vida como campo de intervención.

“El deseo del Sr. y la Sra. Dupont de tener “su” propio hijo (aunque no sea “suyo” más que en un cincuenta por ciento), ¿acaso pesa éticamente más que la supervivencia de decenas de niños de los países pobres que estaría asegurada con esas sumas? La universalidad de los principios éticos, ¿es sólo universal por encima de un cierto nivel del PIB per cápita? ¿No será que en vez de bioética lo que en realidad necesitamos es una *biopolítica*?... Porque actualmente tenemos, queramos o no, una biopolítica que no da a conocer su nombre y que condena a muerte constantemente, tácitamente, incluso en los países ricos, a centenares de personas por razones “económicas”, ... No hablo siquiera de la disparidad de calidad de tratamiento que reciben ricos y pobres, sino del hecho conocido y comprobado de que, por ejemplo, a causa de la escasez de aparatos de diálisis renal, los médicos deben elegir qué enfermos serán sus beneficiarios y cuáles no. Los criterios empleados son sin duda humanos y razonables pero todas las éticas dicen: “¡No matarás!”; ¿no es cierto? De forma igualmente tácita condenamos a muerte, simplemente por vivir como vivimos, a decenas de miles de personas todos los meses en los países pobres” (Castoriadis, 1994: 5).

Es decir, nos guste o no, la discusión en torno a la vida en las sociedades modernas pasa por la biopolítica, que en sí misma se constituye mediante un régimen político de dominación, y no como procedimiento que busca mejorar la vida de las poblaciones humanas. No se persigue mejorar las capacidades y la salud de la población en tanto un fin, sino hacerlas viables para el modo de producción capitalista. Bajo esa racionalidad, se implementan estrategias de intervención que tienen que ver con fortalecer la fuerza de trabajo y atender a los estratos sociales bajos como medio de regular el conflicto.

El problema aquí no reside únicamente en el elemento ético de la existencia para sí, o en la libertad o lo que se pueda entender por libertad. Paradójicamente hay necesidad de una biopolítica; de una biopolítica que tenga por objeto no la reproducción del capital, sino que esté fundamentada en valores humanos impostergables...

Referencias bibliográficas

- BREILH, J. (2003). *Epidemiología Crítica. Ciencia emancipadora e interculturalidad*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- CASTORIADIS, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- _____ (1994). *Miseria de la Ética*. En: Zona Erógena. N° 22.
- _____ (1997). *Una sociedad a la deriva- entrevistas y debates 1974- 1997*. Santiago de Chile: Katz Editores.
- _____ (1998). *El Ascenso de la insignificancia*. Madrid: Universidad de Valencia.
- _____ (2002). *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del Laberinto VI)*. México: FCE.
- FOUCAULT, M. (1979). *Defender la sociedad*. México: Siglo XXI.
- _____ (1984). *Tecnologías del yo*. México: Paidós.
- _____ (1986). “El hombre y sus dobles”. En: *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- _____ (1988). “El sujeto y el poder”. En: *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- _____ (1996). *Genealogía del Racismo*. Buenos Aires: Ed, Altamira.
- _____ (1999). *Estrategias de poder. Obras Esenciales, Vol. II*. Barcelona: Paidós.
- GALLARDO, S. (1989). “Ciencia e ideología. Foucault y la ideología”. En: *Estudios. Filosofía-historia-letras*, Otoño 1989.
- KOTTOW, M. (2009). *Bioética y biopolítica: una primera aproximación*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, Congreso de Ética.
- MERCADO, L. (2010). “México necesita una economía de Libre Mercado”. En *Revista Contenido* num. 561. Marzo del 2010. México.
- POULANZAS, N. (1991). *Estado, poder y socialismo*. Siglo XXI Editores. México.
- SANTOS, B. (1998). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. España: Sequitur.