

Entre el Estado salvífico y el “sálvese quien pueda”. Un estudio arqueo-genealógico para nuestras discusiones epocales

José I. Scasserra¹

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y
Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Recibido: 2 de septiembre de 2024

Aceptado: 15 de octubre de 2024

ARK CAICyT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s29534879/a3418dntd>

Resumen

En este artículo me propongo dar con algunas condiciones de posibilidad de las grietas políticas que han tomado nuestras discusiones actuales. Ante un mundo dividido por la discusión sobre si el Estado o el Mercado deberían ser quienes regulan la vida de los individuos, me sirvo de ciertas categorías del pensamiento de Michel Foucault para desarmar tal dicotomía. Así, la arqueogenealogía del poder pastoral, y de la gubernamentalidad neoliberal, sirven para enmarcar ambos polos de la grieta, y mostrar el suelo arqueológico común del que participan.

PALABRAS CLAVE: gubernamentalidad; Estado; mercado; poder pastoral; neoliberalismo.

¹ Profesor de enseñanza superior y media en Filosofía (UBA); diplomado en Educación Sexual Integral (UBA) y magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA). Doctorando en filosofía (UBA) y becario doctoral del CONICET. Publica textos en revistas académicas y en otras como *Anfibia*, *Orsai* y *Tierra Roja*.

Abstract: “Between the savior State and “every man for himself.” An archaeo-genealogical study for our current discussions”

In this article I aim to find some of the conditions of possibility of the political polarizations that have taken over our current discussions. Before a world divided by the discussion about whether the State or the Market should be the ones that regulate the lives of individuals, I use certain categories of Michel Foucault’s thought to dismantle such dichotomy. Thus, the archaeo-genealogy of pastoral form of governing, and of neoliberal governmentality, serve to frame both poles of the polarization, and show the common archaeological soil of which they participate.

KEYWORDS: governmentality; State; market; pastoral form of governing; neoliberalism.

1. Introducción

En octubre de 2023 Argentina vivió un proceso electoral con dos voces disonantes que, *grosso modo*, condensaron las posiciones políticas de nuestra actualidad occidental: por un lado, Sergio Massa invocaba figuras sobre el cuidado y la protección de la población a partir de las herramientas del Estado y, por otro, Javier Milei hablaba de la prosperidad económica que resulta de la economía de libre mercado, acusando cualquier tipo de intervención en la economía como la causa del empobrecimiento de las naciones. “La patria sos vos. Vamos a defenderla” contra “Nuestro enemigo es el Estado”.

Ambas posturas son conocidas; lo inédito fue la radicalización de las posiciones del segundo candidato que llevó a intensificar la grieta política. La coordenada de la discusión presenta, quizás, un desplazamiento de la guerra fría desarrollada sobre la segunda mitad del siglo XX. Mientras, en el siglo pasado, el mundo se debatía entre dos sistemas económicos, ahora llevamos más de dos décadas discutiendo si preferimos un capitalismo regulado o uno desregulado. La astucia de la segunda opción ha sido, una y otra vez, tildar de “socialismo” a todas las alternativas que buscan proponer la mínima intervención del Estado sobre la economía (“distintas versiones de lo que

llamamos colectivismo” contra el “modelo de la libertad” simplificó Milei en su visitado discurso en el foro de Davos).

Lejos quedan, en las discusiones cotidianas, las perspectivas que rastrean las continuidades del Estado sobre el Mercado, y viceversa. En las regularidades enunciativas que hacen al *ágora* en la actualidad, solo parece ser aceptable una dicotomía: el Estado se opone al Mercado, y parece urgente elegir bando y detestar al adversario. No pretendo sostener dicha dicotomía, sino destacar que la misma existe en tanto recurso discursivo en las discusiones actuales. Si se permite la simplificación, parece que los límites de nuestros lenguajes políticos se encuentran atrapados entre un Estado de carácter salvífico, contra la doctrina del “sálvese quien pueda”.

Dicha dicotomía parece ser una reducción de procesos más complejos que han sido abordados por diversos autores. Para citar una caracterización local, Lewkowicz insistió en pensar diciembre del 2001 argentino como el punto de partida del pensamiento post-estatal (2023, p. 31), pero que no decantó solamente en la restitución de lógicas populares o asamblearias, sino que también intensificó el proceso de pasaje del “Estado nación” al “Estado técnico-administrativo” llevando a un estado de cosas que se caracteriza a partir de tres puntos: “la destitución del Estado nación como metainstitución; la instalación de un Estado que se legitima como administrador técnico de las nuevas tendencias; y la dinámica de mercado como práctica dominante” (Lewkowicz, 2023, p. 49). Con esta caracterización en mano, parece que la dicotomía discursiva que me propongo abordar es un eco de este proceso más denso y profundo.

Ante este estado de cosas, me interesa hacer una pequeña contribución que muestre, desde una perspectiva arqueo-genealógica, que las alternativas ante las que nos vemos a diario pueden ser pensadas como dos modalidades del mismo suelo. Con esto no pretendo decir que los resultados de los procesos electorales sean irrelevantes, ni que las alternativas de candidatos (especialmente en la Argentina) “sean lo mismo”. Pero sí quiero interrogar las condiciones de posibilidad de que nuestras discusiones se hayan

configurado de esa manera, para abrir la pregunta sobre cómo obturan nuestras imaginaciones políticas.

Para ello, quiero servirme de los trabajos de Foucault, más específicamente, dentro de sus desarrollos del poder, a la llamada “grilla de gubernamentalidad” puesta en marcha a partir de 1978. Allí, desde una perspectiva arqueo-genealógica, el autor rastrea las raíces del gobierno de lo humano en dos modos específicos de ejercer un “arte de gobierno”: por un lado, el poder pastoral, y por otro, la gubernamentalidad neoliberal. Estos dos modos del ejercicio del poder, que, espero mostrar, decantan en las dos voces que destaqué al comienzo, no son del todo dicotómicos dentro del pensamiento del autor, sino que son dos rostros de un proceso, activado en la modernidad, que adoptó la tarea de gobernar al ser humano.

Para ello, voy a realizar primero una introducción metodológica sobre el modo de interrogación foucaultiano. En segundo lugar, voy a abordar en términos generales la “grilla de gubernamentalidad” que se pone en marcha en 1978. Luego, voy a detenerme en su primer momento: la genealogía del poder pastoral emprendida en *Securité, territoire, et population*. Luego, quiero referirme a la genealogía de la gubernamentalidad neoliberal, abordada en *Naissance de la biopolitique*. Finalmente voy a extraer de este recorrido algunas herramientas que permitan, quizás, mostrar la precariedad y arbitrariedad de las categorías en juego en nuestras discusiones epocales.

2. Crítica, arqueología, genealogía

La perspectiva que busco utilizar para abordar la dicotomía presente en nuestras discusiones actuales entre Estado y Mercado se fundamenta en la noción foucaultiana de crítica. Tomo esta decisión bajo la sospecha, abordada en trabajos anteriores (Scasserra, 2021a y 2021b) de que el propio Foucault comprendía su apuesta filosófica como una tarea crítica, tal y como explicitó en diversas ocasiones (Foucault, 1994, 2002a y 2018a).

Simplificando brevemente y para no desviar el tema de este trabajo, la tarea crítica busca realizar un diagnóstico de nuestra actualidad. Para ello, rastrea las condiciones de posibilidad de nuestras experiencias posibles en

vistas de tensionar nuestros límites heredados. Como señala Castro (2014, p. 18), “¿cómo es posible lo que es?”, es la pregunta foucaultiana que orienta todo su pensamiento.

Ahora bien, esas condiciones de posibilidad no son trascendentales, sino históricas. Desde la perspectiva de Foucault, pensamos, actuamos, hablamos y escribimos en base a numerosas matrices discursivas y no discursivas que han moldeado lo que somos. Así, la respuesta a cómo fue posible nuestro presente se encuentra siempre en un pasado, no tan lejano, que explica cómo llegamos a nuestro estado de cosas dado.

Para abordar ese pasado, los métodos foucaultianos son la arqueología y la genealogía. Si se me permite la esquematización veloz, es posible decir que la primera se monta sobre las formaciones discursivas, y la segunda, sobre las no discursivas.² No trazan líneas progresivas, ni buscan en el pasado estados embrionarios de las configuraciones actuales, sino que dan cuenta de la azarosidad y contingencia con la que se configuran ciertas inquietudes en nuestra cultura. Por caso: la “historia natural” no es un estado primigenio de la biología, sino una formación discursiva específica que, bajo determinada *episteme*,³ aporta respuestas y nos muestra, como espejo, que quizás nuestro saber actual sobre biología sea sensible a perecer, a reconfigurarse, a cambiar.

2 Esta distinción no debe abrir el juego a pensar a Foucault de manera etapista. Incluso en sus primeros trabajos, donde impera la metodología arqueológica, es innegable la presencia de prácticas no discursivas (por caso, la práctica de encierro en *Histoire de la Folie*). Pero no es menos cierto que el autor, a partir de sus libros publicados, va afinando su perspectiva, hasta poder explicitar la arqueología como una metodología que comprende al discurso como práctica, que sirve casi de bisagra para dirigirse a las prácticas no-discursivas.

3 Este concepto denso y complejo refiere a un “campo epistemológico” donde “los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad” (Foucault, 1997, p. 7). La búsqueda por las condiciones de posibilidad de un conocimiento pone en vínculo inmediato a la *episteme* con la labor arqueológica: en efecto, aquella es el campo de análisis, el espacio donde se despliegan los estudios de esta. Sin embargo, como señala Castro, la concepción de *episteme* que figura en *Les mots et les choses* es más bien “monolítica”, por lo cual Foucault va a buscar abrirla, expandirla para los desarrollos metodológicos de *L’arqueologie du savoir*, incorporando nociones como “formación discursiva, enunciado o archivo”, dándole así a la noción “un contenido” (Castro, 2014, p. 132).

Así, el buceo en el pasado es siempre realizado por Foucault con un interés programático de intervenir en discusiones epocales. Si se aborda la sexualidad griega en *L'usage des plaisirs* no es por un simple saber erudito de las conductas en la antigua Atenas. Tampoco es para demostrar un paraíso perdido al que habría que regresar. Es simplemente para dar cuenta de lo contingente, precario, y reciente que es nuestro modo moderno de comprender la sexualidad. Ese contrapunto histórico es el movimiento filosófico que Foucault busca producir en cada uno de sus libros.

Por lo dicho, la tarea crítica entonces bucea hacia el pasado en vistas de interrumpir determinadas inercias de nuestro presente. Así, consigue trazar un diagnóstico: pensamos como nos han pautado pensar, decimos lo que nos es permitido decir, resistimos como es tolerable resistir. De esta manera, la crítica ya no traza límites para respetarlos (como era la aspiración de la crítica kantiana, de la cual Foucault se sirve hasta cierto punto),⁴ sino, justamente, para transgredirlos. Mostrar la contingencia que nos hizo ser lo que somos nos permite abrir la interrogación sobre si las cosas no podrían haber sido de otra manera. Así, la crítica es un buceo en el pasado, para dar cuenta de las fuerzas en juego en nuestro presente, y así abrir el juego hacia una transformación futura.

Demostrar que este gesto es el imperante en el pensamiento foucaultiano excede los límites de este artículo, pero es una línea de investigación rica en nuestra actualidad (Cano, 2013; Álvarez Yagüez, 2015; Lorenzini y Davidson, 2018; Scasserra, 2021a). Me sirvo de la misma para sentar las bases metodológicas del movimiento que quiero realizar en este texto. Con lo dicho hasta este momento, el camino se despeja: tenemos, ante nosotros, una grieta que ha inundado casi todos los recovecos de la vida política occidental, replicándose en numerosos países, y que encuentra en la enunciación de Davos su punto más esquemático: la libertad contra el colectivismo o, en

4 La relación de Foucault con Kant es de ruptura y continuidad. Foucault se sirve de algunos aspectos estructurales de su filosofía, y confesadamente quiere continuar con la tradición crítica legada por el pensador de Königsberg, pero imprimiéndole una serie de transformaciones. Trabajé con mayor profundidad esta relación en Scasserra (2018).

otras palabras, el Mercado contra el Estado. ¿Cómo ha sido esto posible? El enfoque foucaultiano nos permite lanzar nuestra investigación hacia el pasado, para ver cuál es la profundidad arqueológica de esta problemática, y así, quizás, interrumpir los lenguajes vigentes.

3. La “grilla de gubernamentalidad”

Planteadas así las cosas, pareciera que este texto pretende fundar una línea investigativa. Si bien componer un archivo específico donde los sintagmas “Mercado” y “Estado” busquen diversas configuraciones hasta encontrar su modalidad actual parece un objetivo deseable, excede los límites de este trabajo. Por ello, voy a tomar un atajo al servirme de la arqueo-genealogía realizada por el propio Foucault, la cual se encuentra en el *corpus* que integra lo que el comentario ha convenido llamar “grilla de gubernamentalidad”.⁵

Lo característico de los textos que integran esta grilla es que el poder es estudiado como un modo de relación que, vehiculado por dispositivos e instituciones, asume la responsabilidad del gobierno de lo humano. Esto implica una serie de desplazamientos con respecto al curso previo, *Il faut défendre la société* (1976) donde el estudio del poder es realizado a través de la noción de guerra, que lo lleva al autor a invertir la fórmula célebre de von Clausewitz y decir que la política es la continuación de la guerra es una sociedad ya configurada (Foucault, 2011, p. 89). Allí, Foucault se detiene en diversos mecanismos que orbitan en torno a la idea de disciplina y configuran nuestra sociedad tal y como la conocemos. La complejización de este esquema que vemos suceder poco después ha llevado al comentario a hablar de “grilla bélica” y “grilla de gubernamentalidad”.⁶

5 En un texto previo (Scasserra, 2021b) interrogué sobre la legitimidad de exportar las arqueogenealogías europeas a nuestra actualidad sudamericana. En aquella oportunidad me ocupé de rastrear, sobre el tópico estudiado, el modo en que las matrices rastreadas por Foucault fueron recepcionadas en el contexto rioplatense. Si bien aquí voy a hacer algunas menciones breves de los contextos específicamente sudamericanos, lo cierto es que, al encontrarme trabajando con una grieta política que vemos replicarse globalmente, no parece ser tan urgente dar con los matices específicos de cómo “Estado” y “Mercado” se configuraron en nuestras latitudes.

6 Dentro de los estudios foucaultianos existe una discusión sobre si la “grilla bélica” se suspende para dar paso a la “grilla de gubernamentalidad”, o si estas conviven. Debo a Blengino

La “grilla de gubernamentalidad”, si bien encuentra un antecedente valioso en el capítulo 5 de *La volonté de savoir*, comienza a desplegarse acabadamente en el curso de 1978, *Sécurité, territoire, et population*. El curso tiene como objetivo estudiar el biopoder, que queda definido como “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder” (Foucault, 2018b, p. 15). Es decir, el ser humano en tanto especie se convierte en un nuevo blanco donde el poder puede imprimirse.

Pero en virtud de esto Foucault necesita adelantar una serie de indicadores generales sobre qué va a entenderse por poder. Advierte que va a asumir que el poder no es una sustancia, sino “un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyos papel o función y tema, aun cuando no lo logren, consisten precisamente en asegurar el poder” (Foucault, 2018b, p. 16). Asimismo, estos mecanismos no se fundan a sí mismos ni se dan a partir de sí mismos. Por caso, no hay relaciones de producción, familiares, sexuales, y un poder que se imprime por encima, sino que este es una parte intrínseca de todo esto.⁷

(2018) un pequeño estado de la cuestión: hay quienes defienden el reemplazo de Foucault de una grilla por otra (Revel, 2008; Lemke, 2006; Castro, 2016; Castro-Gómez, 2012) y quienes refieren a un desplazamiento teórico solamente (Venn, 2009; Nosetto, 2014; Blengino, 2018). Allí, el autor da cuenta de los motivos y argumentos por los cuales específicamente Revel sostiene el reemplazo de una grilla por otra (pp. 40-41). Ante esto, Blengino considera que el problema de la convivencia de ambas grillas queda al descubierto especialmente en la entrevista de 1984 (Foucault, 1984), donde las prácticas de liberación pueden encontrarse tanto en enfrentamientos por parte de un sector que está siendo colonizado, como por las prácticas de libertad en el gobierno de sí, que Foucault rastrea en los griegos, destacándose así nuevamente la relación inescindible entre guerra y política. Por mi parte, me sirvo de la distinción y reconozco que es posible vislumbrar distinciones en el modo en que Foucault aborda el poder en 1976 y 1978, pero sin embargo creo que no es forzar mucho las cosas subsumir ambas grillas a la “hipótesis Nietzsche”, ya que el carácter conflictivo y polémico de las relaciones de fuerza, como intentaré demostrar, puede verse en ambos abordajes.

7 Esta aclaración es una síntesis de los desarrollos en torno al poder que Foucault elabora a lo largo de esa década, y que encuentran su punto más esquemático en *La volonté de Savoir* (1976). En efecto, el corazón teórico del libro es el desplazamiento desde una noción negativa, represiva, o “jurídico-discursiva” del poder, por una positiva, o “estratégico-productiva”, que más que inhibir sujetos, deseos, y mundos posibles, lo que hace es moldear el estado de cosas dado bajo determinados objetivos.

Establecido el objetivo y el supuesto del curso, propongo la segmentación de su problema y la definición que allí se extrae de “gubernamentalidad” como dos momentos fundamentales de este apartado que nos permitirá abordar las genealogías emprendidas por el autor.

3.1. Segmentación del problema en *Sécurité, Territoire, Population*

Ya en la primera clase, Foucault define que el campo del análisis sobre la biopolítica que pretende emprender tiene tres elementos de interés: la seguridad, el territorio, y la población. La “seguridad” ocupa sus primeras reflexiones. A partir de ciertos elementos concretos, como las reacciones por parte de gobiernos europeos al robo, la escasez, y la circulación dentro de las ciudades, va a definir un creciente “dispositivo de seguridad” que a partir de la modernidad va a vehiculizar gran parte de las estrategias de poder de los gobiernos.

Este “dispositivo de seguridad” es “la reactivación y la transformación de las técnicas jurídico-legales y las técnicas disciplinarias” (Foucault, 2018b, p. 25). Los desarrollos de la grilla bélica no se ven desechados, sino colocados en un problema más complejo, que es el de cómo llevar a cabo esa guerra desde el Estado de manera eficaz a partir de un “dispositivo de seguridad” que va a buscar reducir lo aleatorio y controlar la circulación de la población a partir de un cálculo de costos y beneficios. Queda incorporada la seguridad a otras nociones que Foucault venía trabajando en esos años: “la soberanía se ejerce en los límites de un territorio, la disciplina se ejerce sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad, para terminar, se ejerce sobre el conjunto de una población” (Foucault, 2018b, p. 27). Han aparecido entonces los tres elementos que componen el análisis de la biopolítica, con cierta jerarquía impresa: la soberanía delimita un territorio, y dentro de él, la disciplina que, por medio de la seguridad alcanza a los individuos, lo hace como medio para dar y moldear a la población como objetivo final, blanco último del gobierno.

En este punto, Foucault se propone rastrear los sedimentos que permitieron que estos tópicos comenzaran a repetirse y formaran un “arte

de gobierno”,⁸ problema que ve estallar en el siglo XVI. Aparece (o más bien, reaparece) el problema del gobierno de uno mismo, del gobierno sobre la niñez, del gobierno de las almas y las conductas, pero en este caso, concentrado en el Estado, y, asimismo, dispersándose desde las instituciones religiosas. Se produce pues un triángulo entre la soberanía, la disciplina y la seguridad (Foucault, 2018b, p. 135) con el “arte de gobernar” focalizado en el Estado como centro.

Por todo esto, la “grilla de gubernamentalidad” pone el foco en las configuraciones del poder que, en nuestra modernidad, es posible identificar en el Estado a partir de la triple problemática de la soberanía, la disciplina, y la seguridad. ¿Cómo fue el proceso que resultó en este mecanismo, que inaugura la era de la “gubernamentalidad”? Ese es el problema que el autor pretende abordar.

3.2. Gubernamentalidad

El arco de las artes de gobierno es más bien amplio, y no puede restringirse solamente a la configuración emergente en la modernidad europea. De hecho, con el correr de los años, Foucault irá encontrando sedimentos cada vez más antiguos en esta historia. De allí que el autor ponga el foco sobre el proceso que le es propio, y hable de un proceso de creciente “gubernamentalidad” en su sociedad.

Con este neologismo, que reúne “gobierno” y “mentalidad”,⁹ el autor

8 Es importante señalar que la noción de “arte de gobernar” ya había sido abordada en su curso *Des anormaux* de 1975 (Foucault, 2007, p. 56) para pensar la normalización sobre los niños, los locos, los pobres. Me ciño a las formulaciones del período seleccionado a fin de limitarme a abordar el *corpus* que establecí como objeto de estudio.

9 La noción de mentalidad aparece dentro del *corpus* foucaultiano ya desde *L'arqueologie du savoir*. Esta “permite establecer entre los fenómenos simultáneos o sucesivos de una época dada una comunidad de sentido, lazos simbólicos, un juego de semejanza y de espejo, o que hace surgir como principio de unidad y de explicación la soberanía de una consciencia colectiva” (Foucault, 2013, p. 34). Ahora bien, como señala Noretto, allí la mentalidad “se presenta como una noción de la que es necesario liberarse, para poder abrir el campo de los enunciados en su positividad de acontecimientos” (Noretto, 2017, p. 161). Asimismo, observa que la desconfianza sobre la idea de “mentalidad” se encuentra en varios puntos de los trabajos foucaultianos, de modo que señala el carácter problemático de la incorporación de “mentalidad” en el concepto de “gubernamentalidad”.

alude, al menos, a tres cuestiones: 1) las instituciones, los procedimientos, los análisis, las reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer una forma específica de poder que adopta como blanco a la población, como saber a la economía política, y como instrumento a los dispositivos de seguridad; 2) a la tendencia que conduce a Occidente a la preeminencia del tipo de poder que denominamos “gobierno”, 3) y, por último, al proceso por medio del cual el Estado de justicia de la Edad Media se transformó en un Estado administrativo de los siglos XV y XVI y fue paulatinamente gubernamentalizado (Foucault, 2018b, p. 136).

De este modo, el concepto de gubernamentalidad servirá para estudiar al poder desde una coordenada política, pero, y quizás esto sea lo más importante, sin agotarlo solamente en las instituciones del Estado. El gobierno que resulta de este proceso es una recta disposición de las cosas de las cuales es necesario hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno (Foucault, 2018b, p. 121). Esta “recta disposición” se logra a partir de una “gestión de los hombres” (Foucault, 2018b, p. 130), es decir, una dirección total de la conducta humana, desde sus aspectos generales hasta sus dimensiones más capilares y micro-políticas.

¿Por qué estudiar la gubernamentalidad? En primer lugar, para segmentar el gobierno del soberano. Estudiar el gobierno implica abordar el problema del Estado y la población “saliendo de la institución” (Foucault, 2018b, p. 141) para ver toda la red de alianzas, comunicaciones y puntos de apoyo a través de los cuales discurre el poder. En segundo lugar, por una cuestión de método: se ve así globalmente una tecnología de poder que nos da una perspectiva exterior de sus estrategias y tácticas. Este movimiento, en definitiva, se da con las condiciones de posibilidad de un poder que se vehiculiza a través del Estado.¹⁰ Desde el enfoque foucaultiano el poder se encuentra concentrado en el Estado, y no es algo que haya que dar por

10 Foucault compara su apuesta con la desarrollada en sus libros: “¿Se puede hablar de una gubernamentalidad, que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas?” (Foucault, 2018b, p.146).

sentado sino que hay que rastrear las condiciones de posibilidad de que esto sea así. Y estas se alojan en el proceso por medio del cual se volvió necesario un gobierno de uno mismo y de otros para conseguir objetivos específicos.

Como siempre, este buceo no es meramente erudito: Foucault nos previene que nuestra civilización se encuentra aún dentro de la era de la gubernamentalidad (Foucault, 2018b, p. 137) y justamente se propone dar con su historia para tomar distancia de los modos en que estos gobiernos son ejercidos. En el caso de este artículo, traer la noción de “artes de gobierno” y de gubernamentalidad nos permite, en primer lugar, comprender que todas nuestras discusiones políticas se dan dentro de qué tipo de arte de gobierno consideramos que es la mejor. Demorarnos en batallar sobre si queremos un capitalismo regulado o uno desregulado admite que las únicas artes de gobierno posibles que podemos imaginar son las de la gestión de la vida a través del capital, y que, asimismo, esa vida necesita ser gestionada por instituciones. Asimismo, presenta al Mercado y al Estado como dos modos contrapuestos de esa gestión, desconociendo las continuidades que se dan entre ambos.

Definido el triángulo que la seguridad, el territorio y la población dibuja con respecto al gobierno, y contrapuesto con la soberanía a partir de la noción de gubernamentalidad, Foucault se propone dar con sus raíces, con las apariciones y escenificaciones previas de este poder que conduce la conducta de lo humano. Duda allí que el gobierno tenga raíces griegas,¹¹ y sostiene que su origen debe estar en oriente, puntualmente en el poder pastoral y en la dirección de las almas. Sobre el primero me voy a ocupar a continuación.

11 Antes señalé que, más adelante, Foucault va a identificar raíces más antiguas en el proceso que activa la gubernamentalidad. En efecto, en *Le gouvernement de soi et des autres* (2010), la raíz más antigua identificada va a ser el juego ascendente y descendente de la *parrhesía* griega. De allí que sea posible señalar que la negación del origen griego de la gubernamentalidad será posteriormente desechada.

4. El poder pastoral

El poder pastoral es un tema recurrente en el oriente mediterráneo y orbita en torno a una idea capital: el rey o el jefe de una comunidad es un pastor con respecto a los hombres, vistos como un rebaño. El pastor es un delegado, vicario de Dios, que le ha dejado el gobierno que luego debe ser devuelto. Por esto, el primer aspecto a destacar, y quizás el más importante, es que el poder pastoral es un “un poder benévolo” que busca la “salvación del rebaño” (Foucault, 2018b, p. 155).

Lo segundo a destacar, y que opera de contrapunto con el poder tal y como se lo viene trabajando, es que el poder pastoral no se ejerce sobre un territorio: “se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento, el movimiento que lo hace ir de un punto a otro. El poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento” (Foucault, 2018b, p. 154). Esto lo diferencia no solamente del poder tal y como la modernidad lo desarrolla, sino que, dentro de la antigüedad, lo contrapone a los dioses griegos, ligados a un territorio, una ciudad, un templo.¹²

Por ello y, en tercer lugar, es un poder individualizador. El pastor dirige todo el rebaño, pero solo puede hacerlo con la condición de que ni una sola de las ovejas se escape. Esta es la paradoja del poder pastoral: por un lado, el pastor debe estar atento al rebaño, pero con la condición de cuidar individualmente de cada una de las ovejas.

Como ya señalé, este tipo de poder tiene atisbos, temas y movimientos en la tradición oriental. Sin embargo, como núcleo específico de poder sobre

12 Foucault indaga sobre la presencia del pastorado dentro de textos griegos. Rastrea el tema en la expresión *Poimen laon*, “pastor de pueblos”, para referirse al rey como apelativo en la literatura indoeuropea. En la *Iliada* Agamenón es llamado “pastor”; aparece en el *Beowulf*, o en la tradición pitagórica, donde destaca la expresión *nomos*, ley, que proviene de *nomeus*, pastor. Esta influencia pitagórica daría una idea de influencia oriental al hablar de pastor. Analiza también textos de Platón donde el buen magistrado aparece asimilado al pastor: *Critias*, *República*, *Leyes*, *Político*. Se detiene brevemente en cada uno, pero el *Político* es su foco de análisis. Sin embargo, registra que Platón rechaza la idea de que el político sea un pastor. La imagen del pastor puede servir para actividades menores, como el médico o el pedagogo, “pero el político, con sus tareas particulares y específicas, no es un pastor” (Foucault, 2018b, p. 175). Por todo ello, va a concluir que el tema del pastorado se encuentra excluido de la reflexión griega, y que solo comienza entre orientales y hebreos y es recuperado por el cristianismo (Foucault, 2018b, p. 176).

lo humano comienza con un proceso “absolutamente único en la historia [...] por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna” (Foucault, 2018b, p. 177). El blanco de esta institución incipiente es la humanidad entera, no una nación ni un pueblo determinado, y su objetivo es guiarlo hasta la salvación.

4.1. Genealogía del poder pastoral cristiano

Si bien existen regularidades, bases y temas que se repiten en la antigüedad oriental, hasta el advenimiento de la Iglesia Católica y su relación no siempre cómoda con el poder político, el poder pastoral no se brinda como un foco de poder, o como un proyecto institucionalizado que busca la dirección de la conducta de toda la humanidad. Asimismo, la cristiandad imprimió ciertas diferencias con respecto al poder pastoral tal y como se lo concebía previamente. Complejiza sus tópicos, los expande, los marida con su teología, constituye una red institucional, y con todo ello produce un arte de dirigir al humano, moverlo paso a paso, haciéndose cargo individual y colectivamente de ellos.

Por todo ello, el poder pastoral no coincide con una pedagogía, ni con la soberanía, ni con una retórica: su punto embrionario es “un arte de gobernar a los hombres” (Foucault, 2018b, p. 193). Para ello, el pastorado cristiano se erige sobre tres elementos: la salvación, la ley y la verdad, en definitiva, “lo que hace cualquier poder” (Foucault, 2018b, p. 196). De allí que el autor aborde los tres puntos con mayor especificidad para comprender cabalmente cuál es el peso específico del poder pastoral cristiano.

Con respecto a la salvación, el pastorado instala la idea de que existe una relación global y recíproca entre la comunidad y quien está a cargo. Un mal a la comunidad es un mal del pastor. Esta salvación global implica que ocasionalmente se pueda sacrificar una de las ovejas si esta compromete a su conjunto.

Con respecto a la ley, el poder pastoral va a ser un poco más esquivo. El pastor no es el hombre de la ley. Su enunciación no lo caracteriza. En contraposición al ciudadano griego, cuya vida se regía por la ley y la persuasión, el pastorado cristiano organiza algo totalmente distinto: la instancia de la obediencia pura.

Esa obediencia no es a una totalidad, sino que es de un individuo a otro. Como se trata cada oveja en su especificidad, entonces la singularidad de cada oveja va a depender de otro que le indique el camino. Ese sometimiento, asimismo, no busca un objetivo práctico, sino que es un fin en sí mismo: se obedece para lograr ser obediente. Por último, el que manda no lo hace porque quiere hacerlo, sino porque a su vez fue mandado a mandar.

Con respecto a la verdad, esta se enseña con el ejemplo y la propia vida. Es una dirección de la conducta cotidiana. El pastor es un director de consciencia, práctica que no es en sí misma cristiana, pero que el cristianismo hizo propia. Si en la antigüedad la consulta por la dirección de consciencia era voluntaria y circunstancial, el cristianismo la va a modificar enteramente: ya no será voluntaria, sino que todas las ovejas están sometidas a ella, y no busca fines ni se da en contextos específicos. Tampoco busca crear emancipación ni independencia del director, sino informarle al director todo lo que pasa por la consciencia del devoto.

4.2. Razón de Estado

Finalizado el estudio del poder pastoral en la cristiandad, Foucault estudia el pasaje de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres. Este pasaje se introduce en un contexto determinado: las rebeliones pastorales del siglo XV y sobre todo XVI, llamadas “insurrecciones de conducta” (Foucault, 2018b, pp. 263-264), que encuentran su punto cúlmine y su contención en la Reforma protestante. En paralelo a esto, se da una intensificación del pastorado religioso, y un desarrollo de la conducción de lo humano al margen de la autoridad eclesiástica. Y es a partir de esta nueva configuración del espacio público que se le confían nuevas funciones al soberano.

Estas nuevas funciones inauguran la “era de las conductas” (Foucault, 2018b, p. 268). Estas se dibujan como problema y blanco a ser dirigido. La pregunta es bajo qué racionalidad dirigir las: ¿*ratio pastoralis* o *ratio gubernatoria*? En este punto, Foucault hace un análisis más denso de la *episteme* que había permitido el mundo pastoral. Se trataba de un mundo: 1) de las causas finales y el antropocentrismo; 2) de la obediencia a un Dios que interviene; 3) de una verdad revelada como libro abierto que podía descubrirse. Esto desaparece entre 1580 y 1650, en el momento en que se funda la *episteme* clásica, descrito en *Les mots et les choses*, y donde se abren los umbrales de la modernidad.¹³ Se da aquí la desgubernamentalización del cosmos: ahora el soberano pasa a tener una tarea que nadie más puede tener, y que no se da por analogía a Dios. Gobernar a los hombres aparece a partir de que el gobierno cosmológico de dios desaparece.

De allí que, a partir de la modernidad, el desenvolvimiento de las “artes de gobierno” va a requerir cierta “razón de Estado” específica. Esta razón se ubica entre un Estado que se presenta como dado, y un Estado que se presenta como algo a ser construido. El gobierno a través de la “razón de Estado” se da a partir de pensar un Estado que debe solidificarse, expandirse, y hacerse rico. En vistas de este objetivo, la racionalidad que sustenta el conjunto de prácticas que componen las “artes de gobierno” debe proponer y justificar objetivos, imaginar medios, administrar las acciones en sus marcos institucionales y, asimismo, diseñar límites para las prácticas de gobierno. De esta forma, se produce determinada sociedad que contribuye hacia la

13 En este período de su producción, Foucault se muestra convencido de que el proceso de gubernamentalidad debe ser estudiado a partir de los “umbrales de la modernidad”; estos son, el momento cartesiano que reemplaza la filosofía como espiritualidad a la filosofía como conocimiento; el momento hobbesiano que marca una transformación fundamental en el concepto de soberanía, y el ingreso de la cuestión de la racionalidad del arte de gobernar en el campo de la reflexión política. Al respecto, Blengino señala que “Tales umbrales de la modernidad [...] habrían iniciado un proceso político de gubernamentalización del Estado que, finalmente, encontraría su forma propia una vez que la población fue proclamada como el sujeto y el objeto de la nueva tecnología gubernamental –biopolítica–, gracias, precisamente, a haber permitido el desbloqueo del arte de gobernar” (2018, p. 76). Como se va a rastrear en capítulos ulteriores, a partir de los 80 el problema del gobierno va a encontrar raíces aún más arcaicas que la modernidad.

gubernamentalización del Estado a partir de tres puntos de apoyo: el viejo poder pastoral, metabolizado dentro del Estado moderno, la nueva técnica diplomático-militar, y la policía.

Si bien el carácter belicoso de toda relación de poder sigue presente, las nociones de “gubernamentalidad” y de “artes de gobierno” le van a permitir a Foucault señalar el conjunto de prácticas que producen modos de existencia virtuales para individuos posibles, permitiendo así que los individuos y colectivos que componen una población determinada se sujeten dentro de determinada relación de poder. De esta manera, el gobierno expande su influencia no a partir de la represión, sino porque los individuos se vuelven sujetos activos de las relaciones de dominación que los atraviesan. De allí que se pueda dar cuenta de cómo los sujetos “a partir del despliegue de su propia libertad y autenticidad, devienen el principio de su propio sometimiento” (Valencia Mesa, 2014, p. 116).

¿Qué tiene entonces para aportar a las discusiones actuales que caractericé al comienzo de este texto? Salta a la vista, en primer lugar, el carácter salvífico y protector que el poder pastoral, en tanto percibido a sí mismo como benévolo, tiene. La idea de proteger a una población, de defenderla de las inclemencias diversas a la que puede ser sometida, necesita, en nuestra cultura, remitirnos al poder pastoral como modo de ejercicio del gobierno. De hecho, en el texto “*Omnes et singulatum*, hacia una crítica de la razón política” la asimilación del poder pastoral en el marco del Estado va a adoptar específicamente el rostro del modelo del Estado benefactor del siglo XX (Foucault, 2002b, p. 33).

Por ende, si se comprenden las voces que ponen el foco en el Estado como continuidades de aquel poder benefactor, se puede ver la línea que Foucault deja trazada, y que va desde el poder pastoral hasta lo que hoy, dentro de los límites de nuestras discusiones políticas, se entiende por “izquierdas”, aunque, por supuesto, no la agotan. Ante estas consideraciones, el hecho sorprendente de que el Papa Francisco haya quedado ocasionalmente de ese lado de la grieta política no debería sorprender. En definitiva, su modo

pastoral del ejercicio del poder se encuentra más cercano al Estado como entidad salvífica que a la doctrina del “sálvese quien pueda” que proponen las derechas globales.

Ahora bien, del otro lado de la grieta política, es innegable la función de la religión como modo de fundamentar la elección del líder. Tanto por la presencia de las iglesias evangélicas especialmente en el gobierno de Bolsonaro, o por la apelación de Milei a las “fuerzas del cielo” y la incorporación de su adhesión espectacularizada al judaísmo como parte de su gobierno, la idea de un líder ungido no es extraña a las derechas. Pero por lo general, lo que encontramos en sus lenguajes políticos no es la apelación a una población que necesita ser asistida por los organismos estatales, sino que debe ser protegida de enemigos externos. “Occidente está en peligro” fue la sentencia con la que comenzó el discurso de Milei en Davos.

Puede parecer lejana la genealogía del poder pastoral antigua a los gobiernos modernos, pero el propio Foucault identifica que “el Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso” (Foucault, 2018b, p. 193). Es decir, el modo en que el Estado en tanto forma de gobierno hace propias ciertas funciones del poder pastoral es una bisagra fundamental para el advenimiento de la gubernamentalidad. Lo mismo va a suceder con los modos liberales de gobierno.

5. La gubernamentalidad neoliberal

Al desarrollo de ese proceso de gubernamentalidad, que comenzó con la dirección de consciencia y la pastoral cristiana, y que continuó con la “razón de estado” moderna, se le suman luego los estudios de Foucault en torno a la gubernamentalidad neoliberal. El curso de 1979, *Naissance de la biopolitique*, se ocupará específicamente de esta modalidad del gobierno de lo humano.

Al comenzar el curso, Foucault se seguirá preguntando por las “artes de gobierno” como “manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, y al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar”

(Foucault, 2007b, p. 17). Y dentro de ese imaginario de optimización del modo de dirigir conductas, aparece la pregunta por aquello que le hace de límite al gobierno. De allí que toda “arte de gobierno” traerá aparejada la pregunta por “cómo no gobernar demasiado” (Foucault, 2007b, p. 29). Ahora bien, este límite no obtura al poder, sino que revisa dónde es conveniente no gobernar para garantizar la óptima dirección de la conducta de la población. Y lo que aparecerá como límite allí será el mercado y, por ende, el corazón de la ideología liberal.

Esta ubicación del liberalismo como límite del poder no es realizada como un elogio al libre mercado, sino para señalar cómo este produce un modo mejor y más eficaz de gobierno. A partir del siglo XVIII en Europa, el liberalismo va a abanderarse bajo el lema *quieta non movere*, o “no hay que tocar lo que está tranquilo”. Allí aparece un límite al arte de gobernar que le es intrínseco, y no extrínseco, como podía ser el derecho natural (Foucault, 2007b, p. 26). Esta regulación es a) una limitación de hecho; desconocerla no es señal de falta de legitimidad, sino de efectividad; b) es una limitación intrínseca; c) sus efectos se encuentran dentro de los objetivos de la práctica gubernamental; d) se segmentan acciones no convenientes y otras que son precisas de realizar. Una práctica gubernamental que la desconozca será torpe, inefectiva, no ilegítima; e) se impone globalmente, pero no se impone desde un sector a otro.

De esta manera, ya no se ataca el abuso de la soberanía, sino el exceso de gobierno, a partir de la pregunta por el cómo no gobernar demasiado. Y el instrumento para llevar adelante esto es la economía política, como ya señaló en el curso anterior, y cuya racionalidad dentro del arte de gobernar no es sino el liberalismo (Foucault, 2007b, p. 39).

El liberalismo como racionalidad no parte de la preexistencia de la libertad, “no es un dato previo, no es una zona prefabricada que haya que respetar” (Foucault, 2007b, p. 85) sino que es necesario producirla. Y lo que la fabrica es la seguridad; de allí que el liberalismo siempre va a necesitar enemigos internos y externos, vigilancia, y producción mediante el control

y la intervención. Esto lleva al liberalismo al tópico recurrente de la fobia al Estado, presente ya en los albores de su racionalidad, pero que insiste en los rostros neoliberales de los siglos XX y XXI.

5.1. Genealogía del siglo XX: neoliberalismo

Los liberalismos surgidos en el siglo XX que siguen vigentes en nuestra actualidad, e imperan ferozmente en nuestra Sudamérica del siglo XXI, requieren un análisis específico. En ese marco, el sintagma de “neoliberalismo” aparece como el modo de segmentar el relanzamiento del proyecto liberal a partir de la posguerra europea. Encontramos en él la reactivación de viejas teorías económicas desgastadas, pero también ciertas intervenciones novedosas.

Su problema capital no es “liberar un lugar vacío” como quería el liberalismo, sino “remitir, referir, proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado” (Foucault, 2007b, p. 157) Para ello, los neoliberales someten al liberalismo una serie de transformaciones, siendo quizás la más fundamental la puesta en entredicho del *laissez-faire*, para proponer una vigilancia constante que garantice la competencia.

Una parte fundamental del *corpus* utilizado por Foucault son los insumos del coloquio Walter Lippmann.¹⁴ En él se encuentra el cruce del viejo liberalismo, el ordoliberalismo alemán y autores de lo que después será el neoliberalismo norteamericano, o la escuela de Chicago, como Friedman. Es decir, encontramos representantes de las bases teóricas modernas y de las dos vertientes en las que Foucault va a concentrarse. Si bien el curso se ocupa de rastrear los elementos específicos y diferenciales de ambos proyectos, Foucault identifica un primer punto en común: el enemigo colocado en el pensamiento keynesiano y en la planificación económica.

14 El coloquio Walter Lippman fue una reunión de intelectuales llevada a cabo en París en Agosto de 1938 organizada por el filósofo Louis Rougier, en respuesta a la declinación del liberalismo clásico sucedida especialmente a partir de la crisis de 1930, y con el objetivo de construir un nuevo liberalismo. En esta reunión, el término “neoliberalismo” fue acuñado por el pensador alemán Alexander Rüstow.

5.2. Ordoliberalismo: la escuela de Friburgo

Una serie de acontecimientos hacen al contexto de emergencia de la escuela neoliberal alemana: la República de Weimar, los efectos de la crisis del 29, el posterior desarrollo del nazismo, la crítica ulterior al nacionalsocialismo y a cualquier instancia de planificación económica por parte del Estado, en coincidencia con la necesidad de reconstrucción dada en la posguerra. En espejo al proceso electoral que ya dio pie a este texto, pero salvando las distancias, la crisis de la economía planificada da rienda suelta a la desregulación plena.

Así, el escenario con el que el proyecto ordoliberal se encuentra es que, para 1948, en toda Europa existe “el reino casi indiscutido de las políticas económicas gobernadas” (Foucault, 2007b, p. 99). Las exigencias de la reconstrucción, la planificación por medio del Plan Marshall y los objetivos sociales como un imperativo que podía evitar que volviera a suceder la historia reciente ocupaban el centro de las discusiones, llevando al diseño de políticas de intervención.

Es en ese contexto en que se forma el consejo científico en la administración alemana, y sobre su *corpus*, Foucault aísla dos enunciados: 1) “El consejo opina que la función de dirección del proceso económico debe quedar en la mayor medida posible en manos del mecanismo de los precios” y 2) “solo un Estado que establezca a la vez las libertades y la responsabilidad de los ciudadanos puede hablar legítimamente en nombre del pueblo” (Foucault, 2007b, pp. 100-101). En base a estas premisas, en el congreso de *Bad Godesberg*, la socialdemocracia alemana renuncia a los principios de la lucha de clases en defensa de la propiedad privada, y adhiere a las prácticas y los programas del neoliberalismo.

Estas dos premisas se explanan en la revista *ordo* y constituyen a la escuela de economistas que se denominó “Escuela de Friburgo” o “ordoliberales”. En polémica con la experiencia nazi, ligaron el crecimiento de la experiencia estatal a esta historia reciente. A través de este análisis interrumpieron en el escenario discursivo de la época, proponiendo su corazón teórico:

en vez de decirse: dada una economía de mercado relativamente libre, ¿cómo debe el Estado limitarla para que sus efectos sean lo menos nocivos posible?, hay que razonar de otra manera muy distinta. Es preciso decir: nada prueba que la economía de mercado tenga defectos, nada prueba que tenga un vicio intrínseco, porque todo lo que se le atribuye como falla y como producto de sus defectos debe imputarse al Estado. (Foucault, 2007b, p. 148)

De allí que ya no se trata de pedirle al Estado que regule al Mercado, sino viceversa: será el Mercado el principio organizador y regulador del Estado. Pero, y aquí quizás resida el segundo punto fundamental del proyecto neoliberal, eso no se da a partir de una restitución de la sociedad mercantil. El intercambio de mercancías no es tan relevante al lado de los mecanismos de competencia. Estos mecanismos deben tener la mayor superficie y espesor posibles y también ocupar el mayor volumen posible en la sociedad. Por todo ello, lo que se busca no es una sociedad sometida a la mercancía, sino a la competencia. “No es una sociedad de supermercado: es una sociedad de empresa. El *homo economicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción” (Foucault, 2007b, p. 182).

De allí se segmentan dos consecuencias del arte liberal de gobernar: 1) Se reduce la dimensión de lo privado a la empresa: un hogar, una familia, no es sino una empresa; 2) al multiplicarse las empresas, se multiplican las instancias en que a esta se la debe dejar actuar. De allí que se requiera una modificación de la ley y de la estructura jurídica, para resolver los conflictos que puedan surgir entre ellas.

¿Qué rol queda al Estado entonces? Los ordoliberales no sueñan en primera instancia con su desaparición, sino con la reducción a una función bien concreta: “tendrá la posibilidad de plantear una serie de medidas de carácter general, pero que deberán ser enteramente formales, esto es, nunca podrán proponerse un fin particular” (Foucault, 2007b, p. 208) de allí que las reglas se fijan *a priori* y no podrán ser corregidas sobre la marcha.

De esta manera, definen el marco dentro del cual los agentes con libertad pueden actuar y la economía se comprende como un juego con reglas claras e invariables.

Las diferencias con el liberalismo clásico saltan a la vista. Lo propio del Mercado para el ordoliberalismo no es el intercambio, sino la competencia. No parten de la equivalencia, sino de la desigualdad, y para respetar la competencia, el Estado debe abstenerse. De allí que el Mercado no sea un dato natural, una entidad *a priori*, sino que, como existe a partir de la competencia, esta debe aparecer debido a un conjunto de condiciones cuidadosa y artificialmente establecidas. A modo de ilustración y testimonio, así sostenía una intervención en el coloquio Lippmann:

Hoy comprendemos mejor que los grandes clásicos es que consiste una economía verdaderamente liberal. Es una economía sometida a un doble arbitraje: el arbitraje espontáneo de los consumidores que se reparten los bienes y servicios que se les ofrecen en el mercado según sus conveniencias y mediante el plebiscito de los precios y, por otra parte, el arbitraje concentrado del Estado que asegura la libertad, la lealtad y la eficiencia del mercado. (Rougier, 1939, pp. 16-17)

5.3. Anarcocapitalismo: la escuela de Chicago

Así como un conjunto de factores generaron la emergencia del ordoliberalismo en Alemania, lo mismo sucede en Estados Unidos, como la política del *New Deal*, y las críticas a las políticas keynesianas de Roosevelt. Tal es el contexto en que la escuela de Chicago, en diálogo con los desarrollos alemanes, construyó su propuesta. Este suelo le da algunas características específicas al liberalismo norteamericano: en primer lugar, fue una corriente constante y, además, aunque se ve estimulada por la crisis, esta era menos aguda que la europea. Sin embargo, y en réplica a la experiencia europea, toma forma de movimiento de oposición política, cosa que también resuena con el modo en que Milei se presentó a sí mismo como una “alternativa” contra el “sistema”.

Las bases de la propuesta norteamericana buscan disociar la expansión política de las nociones de solidaridad y justicia social (en los discursos vigentes llamado “buenismo”). Para ello, la economía se comprende como un juego, y la única función del Estado es la de definir sus reglas y garantizar su aplicación. En ese marco, el único punto de contacto entre lo económico y lo social es que ningún jugador puede ser excluido.

Los neoliberales señalaban que, en la teoría tradicional, los 3 elementos fundamentales de la economía eran la tierra, el capital, y el trabajo, y destacaban que el último término había quedado sin analizar.¹⁵ Por ello proponen situarse en el punto de vista del trabajador y hacer, por primera vez, “que este sea en el análisis económico no un objeto, el objeto de una oferta y una demanda bajo la forma de fuerza de trabajo, sino un sujeto económico activo” (Foucault, 2007b, p. 261). El trabajador es una máquina útil que produce ingresos; tal es el corazón de la teoría del capital humano. De él se desprende “una economía hecha de unidades-empresas, una sociedad hecha de unidades-empresas: este es a la vez el principio de desciframiento ligado al liberalismo y su programación para la racionalización de una sociedad y una economía” (Foucault, 2007b, p. 264).

Asistimos entonces a un retorno al *homo economicus*, pero con ciertas intervenciones: antes era un socio del intercambio, ahora es un empresario de sí mismo. El tejido social puede así repartirse, dividirse no según lo que dictaminan los individuos, sino lo que marca la empresa que son. El individuo no es una vida inscrita en una gran empresa, compañía, o Estado, sino que su vida se inscribe en el marco de una multiplicidad de empresas diversas entrelazadas.

Por todo ello:

El *homo economicus* es aquel a quien no hay que tocar. Se lo deja hacer. Es el sujeto o el objeto del *laissez-faire*. Y he aquí que ahora, en esa definición de Becker que les he dado, el *homo*

15 Foucault señala en este punto que, de haber leído a Marx, los neoliberales no podrían sostener esto último.

economicus, es decir, quien acepta la realidad o responde de manera sistemática a las modificaciones variables del medio, aparece justamente como un elemento manejable, que va a responder en forma sistemática a las modificaciones sistemáticas que se introduzcan artificialmente en el medio. El *homo economicus* es un hombre eminentemente gobernable. De interlocutor intangible del *laissez-faire*, el *homo economicus* pasa a mostrarse ahora como el correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente sus variables. (Foucault, 2007b, p. 310)

De modo que existe una “antropología del empresario de sí” (Blengino, 2018, p. 170), es decir, un conjunto de características que le son atribuibles de forma genérica. Ahora bien, el programa neoliberal comprende que esa antropología solo puede desarrollarse a partir de determinadas cuestiones ambientales. La tecnología de subjetivación del empresario de sí es “una tecnología ambiental tendiente a influir sobre el comportamiento de cualquier individuo, que será gobernado en cuanto ser sensible a los cambios medioambientales” (Blengino, 2018, p. 184). Es decir, se lo imaginará libre y portador de ciertos atributos que podrá explotar para su beneficio económico siempre y cuando pueda adaptarse al mercado y ese mercado no se encuentre con impedimentos externos. En eso, el empresario de sí difiere del *homo economicus* de la teoría clásica y de la teoría alemana, ya que “es el correlato de un discurso económico que considera a todos los sujetos como jugadores de un juego en el que ya están inmersos desde siempre, desde antes incluso de su nacimiento” (Blengino, 2018, pp. 187-188). Esto guía a la subjetividad neoliberal al espiral de competencia y adaptación permanente en el que nos encontramos inmersos. Retomando el diagnóstico de Lewkowicz, “flexibilidad y reinención devienen requisitos para estar en la partida” (2023, p. 74).

5.4. Actualidad de la genealogía del neoliberalismo

Hasta este punto saltan a la vista algunos elementos que me gustaría destacar. En primer lugar, el respeto por la especificidad puede verse

en el recorrido foucaultiano. No es lo mismo el liberalismo clásico, el ordoliberalismo y el neoliberalismo defendido por la escuela de Chicago. Según el proyecto alemán, la sociedad está partida en dos clases de individuos: los responsables y los que requieren de tutela. Quienes se encuentren por encima del umbral de pobreza absoluta serían responsables de sí, mientras que quienes se encuentren por debajo de él serían objeto de una política asistencial; contra esto, el modelo norteamericano, “lejos de dividir a la sociedad en dos clases económicas y morales, la fracciona en una multiplicidad de segmentos de individuos y grupos, todos igualmente responsables de sí” (Blengino, 2018, p. 229).

Por otra parte, este cuidado por la particularidad nos fuerza a tomar ciertas precauciones a la hora de actualizar estos diagnósticos a nuestra realidad sudamericana del Siglo XXI. Considero que la labor crítica hoy no puede sino vérselas con una racionalidad de gobierno que utiliza los valores de la competencia de mercado para gobernar la vida. Ahora bien, la tematización foucaultiana del neoliberalismo como “arte de gobierno” con las características mencionadas gozó de novedad en el curso de 1979. Pasados más de cuarenta años, parece necesario actualizar algunos diagnósticos para configurar nuestra “actualidad neoliberal”. Al respecto, Wendy Brown, en *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, agrega, entre otros elementos que componen la gubernamentalidad neoliberal, el auge del capital financiero, las políticas de austeridad, la subcontratación estatal, y la “gobernanza” como modo de diseminar la razón neoliberal (Brown, 2016, p. 90).

Desde mi perspectiva, a pesar de realizar un estudio valioso y profundo sobre el neoliberalismo, Brown omite la importancia de la violencia y la represión para la racionalidad neoliberal, caracterizándolo como un “poder blando que recurre al consenso y el convencimiento antes que a la violencia” (Brown, 2016, p. 43). Creo que esta omisión se debe a que la autora permanece apegada a una perspectiva propia del norte global. Creo difícil realizar esta afirmación si revisamos los ciclos de luchas sudamericanas, en

donde el neoliberalismo se ha impuesto a través de dictaduras militares a partir de la década de los 70, y en cada uno de sus despliegues, necesita recurrir a la violencia política, la persecución, y la represión. Es importante destacar, asimismo, que el neoliberalismo en nuestras latitudes admite su propio archivo. Remito, en este punto, a la arqueología del neoliberalismo argentino realizada por Méndez (2023).

En esta nueva edición que me encuentro aquí pensando, el terrorismo digital perpetuado por ejércitos de *trolls* institucionalizados que exploran nuevos niveles de crueldad política es, sin lugar a duda, el nuevo rostro de aquellas violencias siempre necesarias para imponer posiciones neoliberales. Al respecto, Blengino se expresa: “el neoliberalismo como neocolonialismo no puede sino ser, desde la perspectiva de los vencidos, un proyecto de dominación que continúa la guerra por otros medios” (2018, p. 31). El resultado de esta guerra inicial es el conjunto de tecnologías de subjetivación de los que di cuenta en el final del apartado anterior, es decir, “la producción de una población flotante abandonada a la competencia por la supervivencia” (Blengino, 2018, p. 31). Asimismo, este tipo de gobierno se sostiene a nivel internacional a partir de “el poder de disuasión que suponen la potencia bélica y militar de occidente y su capacidad atómica [...] haciendo más realista imaginar el fin de la especie que el fin de esta forma de hegemonía del poder bélico-gubernamental occidental” (Blengino, 2018, p. 221). En esta línea, el diagnóstico que recupera Fisher, y que es atribuido a Jameson y a Žižek, está más vigente que nunca: “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (Fisher, 2016, p. 22). Quizás sea el telón de fondo de la grieta que me encuentro explorando desde el comienzo, a la que regreso ahora para finalizar estas reflexiones.

6. Conclusiones: “No ser de tal modo salvados”

La virtud de una perspectiva arqueo-genealógica radica en que nos permite dar cuenta del espesor histórico que nos ha hecho ser lo que somos. Es de utilidad para revisar los modos con los que nos relacionamos con las experiencias

vigentes de nuestra actualidad, así como también los lenguajes que usamos a diario para elaborarlas.

En este trabajo intenté montar esa perspectiva sobre la grieta que, al parecer, agota los límites de nuestras imaginaciones políticas hace más de dos décadas. Para ello debí realizar ciertos esquematismos en la experiencia vigente. Sin embargo, creo que no es forzar mucho las cosas señalar que la dicotomía Estado Vs. Mercado viene marcando la agenda de la política institucionalizada a modo de dicotomía obligatoria. La versión paródica de ambas perspectivas destaca el aspecto salvífico de ambas, ya sea por parte de un Estado benevolente, o de un Mercado que solo puede resultar en riqueza. Lo que la perspectiva arqueo-genealógica permite ver es el suelo común que ambas nociones presentan, sin necesitar por ello asimilarla ni redundar en posiciones que sostienen que nuestras alternativas electorales “son lo mismo”.

Como pudo verse en el recorrido realizado, tanto el poder pastoral como la razón neoliberal son dos modalidades de un mismo proceso, es decir, aquel por el cual el poder político asumió, en nuestra civilización, la responsabilidad de conducir la conducta de los seres humanos. Así, la gran dicotomía ante nuestros ojos, con grises, matices y contrapuntos, admite un suelo arqueológico común por no explorar alternativas a la gestión de la vida por medio del Estado, y más aún (punto que quizás no haya sido lo suficientemente señalado por Foucault) a los límites del capital.

La genealogía emprendida por el autor sobre el liberalismo parte de la crisis del Estado de bienestar, pero no por ello es una defensa de este (Castro-Gomez, 2012, pp. 176-177) ya que va a situar “al Estado benefactor como constitutivo de una inflexión interna a la gubernamentalidad liberal antes que como el primer paso a un sistema totalitario” (Blengino, 2018, p. 133). En otras palabras, Foucault ya señaló esta continuidad en los modos del ejercicio del poder que estudió durante el desarrollo de su “grilla de gubernamentalidad”.

También busqué destacar que, al ser el poder pastoral y el neoliberalismo modos específicos del ejercicio del poder, estos permean las diferentes propuestas políticas, sin importar de qué lado de la mecha se encuentren. Por caso, el proyecto anarcocapitalista de Milei necesita del Estado para garantizar la seguridad y disciplina de la población, pero también para administrar bienestar en grupos seleccionados entre los cuales producir apoyo; y viceversa, las alternativas llamadas “de izquierda” vienen subordinado sus políticas a la economía de Mercado desde antes que el siglo sea inaugurado.

Al comenzar el texto, me serví de la caracterización de Lewkowicz para dar cuenta del proceso que nos lleva de un Estado Nación a un Estado técnico administrativo. El punto de inflexión es, para el autor, que el Estado deja de ser el centro articulador de sentido (2023, p. 16), y que ese sentido pasa a diseminarse en una red fluida de conexiones que hace al comportamiento del Mercado. Quizás ese punto dador de sentido sea la condición salvífica que aquí hemos podido rastrear en su migración, desde el Estado, hacia las bondades prometidas del Mercado.

Contra estas nociones, en varias oportunidades, Foucault contrapuso la figura de crítica, que, como adelanté, orienta el proyecto de este artículo. Ahora bien, uno de sus antecedentes genealógicos son las “contraconductas” con respecto al poder pastoral, de las cuales el autor extrae una voz que dice “no queremos esa salvación, no queremos ser salvados por esa gente y esos medios” (Foucault, 2018b, p. 237).¹⁶ Disputar las condiciones de veridicción de los regímenes salvíficos a los que el poder pastoral apela es el primer

16 Motivo por el cual Castro considera que la crítica, en el texto “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, “tiene un sentido muy preciso: no querer ser gobernados pastoralmente” (2018, p. 9). Si bien creo que esa hoja de ruta permite dar cuenta acabadamente del recorrido que Foucault propone en la conferencia, considero que no es posible reducir las artes de gobierno con las que la crítica se las tiene que ver solamente al poder pastoral. Digo esto teniendo en consideración, principalmente, las actividades numerosas que Foucault menciona al principio del texto, sobre las cuales la crítica se monta, y asimismo, por recordar que el propio autor introduce el poder pastoral en la conferencia señalando que “para trazar la historia de esta actitud crítica hay muchos caminos. Querría simplemente sugerirles este” (Foucault, 2018a, p. 47).

movimiento que un gesto crítico debe sostener. Lo mismo con las promesas de abundancia y riqueza que el paraíso prometido del neoliberalismo encierra, el cual siempre se aloja en un futuro que nunca llega.

Más adelante, Foucault va a actualizar esta caracterización crítica, con una voz muy similar, ya célebre en su formulación: “¿cómo no ser gobernado de esa manera, por esas personas, en el nombre de esos principios, en vista de determinados objetivos, y por medio de determinados procedimientos, no de esta forma, no para eso, no por esas personas?” (Foucault, 2018a, p. 49). Esta nueva formulación amplía el problema de la salvación al del gobierno, y muestra un alcance mayor de la tarea crítica. Sin embargo, mantiene el registro negativo de poner un límite, un freno a un arte de gobierno que permanentemente nos orienta a buscar la salvación a partir de determinadas formas de sometimiento.

En un libro fundamental para nuestra actualidad, titulado *La sorcellerie capitaliste* (Stengers y Pignarre, 2017), se explicita una crítica radical a nuestra actualidad en términos inmanentes, es decir, sin posicionarse desde una exterioridad para con ella. Lo interesante es que, en esa actualidad, reconocen el mecanismo del capital de permanentemente ponernos ante “dicotomías infernales”, que nos fuerzan a optar por alternativas pre-existentes, obturando nuestra creatividad y convenciéndonos de que los únicos mundos posibles son los ofrecidos dentro de cierto *status quo*. Quizás la astucia de las llamadas “nuevas derechas” sea servirse de este mecanismo para impulsarnos a defender propuestas que no nos convencen del todo, simplemente para optar por algo menos dañino que las monstruosidades que ofrecen. Este trabajo es una pequeña colaboración que busca señalar esa trampa dentro de nuestras grietas políticas, para, quizás, invitar una pregunta sobre la re imaginación de nuestros horizontes políticos.

Bibliografía

- Álvarez Yagüez, J. (2015), Introducción: una ética del pensamiento. En Foucault, M.: *La ética del pensamiento*. Ed. Biblioteca nueva.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos*. Malpasso.
- Blengino, L. F. (2018). *El pensamiento político de Michel Foucault*. Escolar y mayo editores.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Siglo XXI Editores.
- Castro, E. (2016). *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE, Editorial Universitaria.
- Castro, E. (2018). Introducción. En Foucault, M.: *¿Qué es la crítica?* Siglo XXI Editores.
- Castro-Gómez, S. (2012). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Cano, V. (2013). Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault. En Femenías, M. L., Cano, V., Torricella, P. (comp.): *Judith Butler, su filosofía a debate*, 241-258. Editorial de la facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Fisher, M. (2016), *Realismo Capitalista, ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Foucault, M. (1984). La ética del cuidado de uno mismo como practica de libertad. *Concordia*, 6, 99-116.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits, Vol. IV*. Gallimard.

- Foucault, M. (1997). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2002). *¿Qué es la Ilustración?* Alción.
- Foucault, M. (2002). *Omnes et singulatium*, hacia una crítica de la razón política. En *¿Qué es la Ilustración?* Alción.
- Foucault, M. (2007a). *Los Anormales. Curso en el College de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2018a). *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2018b). *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Lorenzini, D. y Davidson, A. (2018), Introducción. En Foucault, M.: *¿Qué es la crítica?* Siglo XXI Editores.
- Lemke, T. (2006). Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo. En Lemke, T., et al.: *Marx y Foucault*. Nueva Visión.
- Lewkowicz, I. (2023). *Todo lo sólido se desvanece en la fluidez*. Coloquio de Perros.

- Méndez, P. M. (2023). El neoliberalismo argentino y sus antagonistas políticos. El caso de Álvaro Alsogaray. *Sociohistórica*, 51. <https://doi.org/10.24215/18521606e185>
- Nosetto, L. (2017). *Michel Foucault y la política*. Unsam edita.
- Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Nueva Visión.
- Scasserra, J. I. (2018). Ruptura y Continuidad. Un estudio en torno a la adscripción de Michel Foucault al proyecto kantiano. *Ágora Filosófica*, 18(2), 79-102.
- Scasserra, J. I. (2021a). *Crítica y subjetividad. La crítica de los límites en Michel Foucault*. Tesis de Maestría, Universidad de Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/16228?show=full>
- Scasserra, J. I. (2021b). De las políticas de la identidad a una teoría crítica del parentesco. Una genealogía argentina. *Revista Diferencia(s)*, 13, 107-118.
- Stengers, I. y Pignarre, Ph. (2017). *La brujería Capitalista*. Hekht Libros.
- Valencia Mesa, D. E. (2014). La lógica de lo social y el arte de gobernar en Foucault: una caja de herramientas para el análisis político. *Praxis Filosófica Nueva serie*, 39, 111-133.
- Venn, C. (2009). Neoliberal Political Economy. Biopolitics and colonialism. A transcolonial Genealogy of inequality. *Theory, Culture and Society*, 26, 206-233.