



Usos de Foucault en pandemia

Lecturas sobre
nuestra experiencia
histórica de la peste

ROQUE FARRÁN (CONICET), DIEGO SINGER (UBA/UNSAM)
Y SILVANA VIGNALE (CONICET)
24 DE AGOSTO DE 2020

“Contra la peste, que es mezcla, la disciplina
hace valer su poder, que es análisis”.
Michel Foucault

I

Hay un registro biopolítico desde el cual se ha sobreinterpretado la pandemia. De un lado, el concepto de biopolítica se ha usado en diversos sentidos; del otro, tal vez sea la primera pandemia que pone en juego y visibiliza enteramente aquel poder que comenzó a funcionar en el siglo XVIII, lo que hace que se revele –contra cierto abandono en el análisis de lo disciplinario en pos de las sociedades de control– cómo todavía se encuentra presente... De alguna forma, muestra también cómo los regímenes de saber y dispositivos de poder

no se siguen unos a otros como etapas evolutivas, sino que presentan superposiciones y supervivencias latentes. Lo cierto es que hay un registro biopolítico en *Vigilar y castigar*, o en todo caso, un encabalgamiento del poder disciplinario con el biopolítico que quizás nos permita una mejor lectura de *La voluntad de saber* o de *Defender la sociedad*.

Este espacio cerrado, recortado, vigilado en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que el trabajo de escritura ininterrumpido une el centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo a una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado, distribuido entre los vivos, los enfermos y los muertos, todo esto constituye un modelo compacto del dispositivo disciplinario. A la peste responde el orden; tiene por función desenredar todas las confusiones: la de la enfermedad que se transmite cuando los cuerpos se mezclan; la del mal que se multiplica cuando el miedo y la muerte borran las prohibiciones. Prescribe a cada uno su lugar, a cada quien su cuerpo, a cada cual su enfermedad y su muerte, a cada cual su bien, por el efecto de un poder omnipresente y omnisciente que se subdivide a sí mismo de manera regular e ininterrumpida hasta la determinación final del individuo.¹

En el capítulo en el que se ocupa del panoptismo, Foucault describe un reglamento de fines del siglo XVIII dedicado a las medidas que se adoptan al declarar la peste o cuarentena en una ciudad. “El registro de lo patológico debe ser constante y centralizado. La relación de cada uno con su enfermedad y su muerte pasa por las instancias del poder, el registro a que éstas la someten y las decisiones que toman”,² dice Foucault. Se trata de las características panópticas de visibilidad permanente del poder disciplinario, que tiene por objetivo enderezar las conductas. “La peste (al menos la que se mantiene en estado de previsión) es la prueba en el curso de la cual se puede definir idealmente el ejercicio del poder disciplinario. Para hacer funcionar de acuerdo con la teoría pura los derechos

1 Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 229.

2 Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 229.

y las leyes, los juristas se imaginaban en el estado de naturaleza; para ver funcionar las disciplinas perfectas, los gobernantes soñaban con el estado de peste”.³

Si bien no todas las condiciones de experiencia histórica de nuestro presente coinciden con las de hace dos siglos, sí podemos decir que el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control no ha hecho desaparecer formas de aquél ejercicio de poder, sobre todo en lo referido a un poder invisible de vigilancia y registro permanente (el modo en que se registra nuestra temperatura corporal, los horarios de salida y turnos por DNI, etc.). La pandemia por COVID-19 nos coloca frente a la necesidad de pensar qué formas de aquél ejercicio del poder disciplinario y biopolítico se encuentran presentes y cuáles son las nuevas modulaciones, y también comprender que las medidas adoptadas por los gobiernos en todo el mundo responden a formas de ejercer el poder sobre los cuerpos individuales y sobre las poblaciones que no son enteramente “nuevas” –dicho esto sin juicio moral sobre si tales decisiones son “buenas” o “malas” (en cuyo caso tendríamos que preguntar “¿para quién, para quiénes?”)–. Y para entender en esas modulaciones singulares, en las formas de ejercer el poder de cada gobierno, cómo se imbrican diferencialmente con las discursividades y subjetividades propias de cada país (por ejemplo, en el caso argentino, el sujeto de los derechos humanos, el estado reparador, etc.).

En la descripción del reglamento, que Foucault expone para mostrar cómo funciona el registro disciplinario justamente en una cuarentena, se refiere a la estricta división espacial, al cierre de la ciudad, a la prohibición de salir, a la vigilancia en las calles; a que cada familia acumule sus provisiones; que cuando es necesario salir de las casas, se haga por turnos, evitando todo encuentro, etc. Un encierro que establece el papel de cada uno de los vecinos. “La inspección funciona sin cesar. La mirada está por doquier en movimiento”, expresa Foucault, y es una mirada de registro permanente, que anticipa la del panoptismo, que localizará una figura central desde donde es posible mirar sin ser mirado. Y donde ya no es siquiera necesaria la presencia del que vigila.

3 Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 230-231.

Ciudad apestada, establecimiento panóptico, las diferencias son importantes. Marcan, a siglo y medio de distancia, las transformaciones del programa disciplinario. En un caso, una situación de excepción: contra un mal extraordinario, el poder se alza; se hace presente y visible por doquier; inventa engranajes nuevos; compartimenta, inmoviliza, reticula; construye por un tiempo lo que es a la vez la contra-ciudad y la sociedad perfecta; impone un funcionamiento ideal, pero que se reduce, a fin de cuentas, como el mal que combate, al dualismo simple vida-muerte: lo que se mueve lleva la muerte, y se mata lo que se mueve. El Panóptico, por el contrario, debe ser comprendido como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres.⁴

En el último anuncio presidencial del 14 de agosto sobre la pandemia, Alberto Fernández afirmó críticamente: “seguimos hablando de cuarentena sin que en la Argentina exista una cuarentena, porque la gente circula...”. Este enunciado encontró diversas resonancias, entre las más burdas están aquellas que intentaron poner en evidencia allí una suerte de negación de la situación en la que estamos. Debemos ser capaces de rastrear en ese enunciado un esfuerzo contrario al de negar o esconder la realidad. En el nivel más evidente, se trataba de discutir la afirmación de que estamos en situación de encierro indefinido, sostenida tenazmente por quienes pocos días después ganaron las calles en una protesta contra el gobierno. Pero, a la vez, podemos ver allí la desarticulación de la oposición excluyente entre encierro y libertad en un sentido absoluto. Si la cuarentena se asocia al encierro, a una lógica de cada cuerpo en su lugar, la circulación creciente después del primer período de “cuarentena estricta” no puede entenderse simplemente como la negación de ese primer momento. La circulación, en este contexto, no implica solamente no estar encerrados, sino la patentización del desplazamiento hacia otro régimen de poder. Es esa complejidad la que está presente en los análisis de Foucault.

II

Ahora bien, en esta situación de excepción ¿estamos asistiendo a una suerte de retorno de las disciplinas? ¿Se trata del viejo sueño de la normalización? Si ese fuera el caso, tendríamos que recordar la fundamental distinción foucaultiana entre represión y disciplinamiento. Aunque la cuarentena implique –entre otros aspectos– el encierro, no se trata de un tipo de poder negativo o represivo como tal. De todos modos, no parece que podamos prescindir de pensar que estamos viviendo una profundización de los regímenes biopolíticos y que los “retornos disciplinarios” están subsumidos mayoritariamente a esa gubernamentalidad. En otras palabras, los encierros o las cuarentenas estrictas son una herramienta posible en el contexto de la administración poblacional, pero ya no son la *ratio* principal desde la cual se opera y la finalidad tampoco es la normalización o la producción de cuerpos dóciles. Cuando se afirma que no hay más cuarentena porque hay circulación, no debemos interpretar que pasamos del encierro a la libertad. En todo caso es desde la regulación de la circulación que se podrá o no dictar una nueva cuarentena si se considera necesario. Y esa regulación de la circulación es propiamente la biopolítica operando mediante saberes de tipo estadístico, demográfico, herramientas heredadas de la economía política clásica y actualmente de las ciencias de datos.

En su curso *Seguridad, territorio y población*, Foucault agrega al modelo lepra y al modelo peste que había estudiado en *Vigilar y castigar*, el análisis del tratamiento de la viruela. El primero es propiamente represivo: aísla y excluye. El segundo es disciplinario, encierra solamente con la finalidad de ordenar, analizar, cuadrricular, inspeccionar y enderezar, se articula así una anatómo-política. Veamos qué sucede en el caso de la viruela:

El problema se plantea de muy otra manera: no consiste tanto en imponer una disciplina, aunque se [solicite] el auxilio de ésta; el problema fundamental va a ser saber cuántas personas son víctimas de la viruela, a qué edad, con qué efectos, qué mortalidad, qué lesiones o secuelas, qué riesgos se corren al inocularse, cuál es la probabilidad de que un individuo muera o se contagie la enfermedad a pesar de la inoculación, cuáles son los efectos estadísticos sobre la población en general; en síntesis, todo un problema que ya no es el de la exclusión, como en el caso de la lepra, que ya no es el de la cuarentena, como en la peste,

sino que será en cambio el problema de las epidemias y las campañas médicas por cuyo conducto se intenta erradicar los fenómenos, sea epidémicos, sea endémicos.⁵

Sin dudas ya no estamos en la época de la viruela, aunque en algún sentido aún estamos atravesados por su lógica. La biopolítica actual enlaza su propia dinámica con los dispositivos más sofisticados de la sociedad de control contemporánea. Pero eso no implica *per se* una suerte de avance insidioso en todos los aspectos de nuestra vida o una pérdida de libertades. En todo caso debemos preguntarnos ¿qué tipo de biopolítica queremos poner en juego? Producir y administrar la salud de la población puede, como toda política, articularse de los modos más variados. En algunos casos, puede llevar al genocidio; en otros, puede constituirse en una red de salud pública y de cuidados socioambientales que profundice la equidad en toda la población. Las formas diferentes en que los gobiernos han actuado, son un ejemplo de ello.

La reciente marcha anticuarentena (que además debemos considerar que contó con expresiones antigobierno de “tema libre”, no estrictamente relacionadas a las medidas del gobierno relativas a la pandemia), contenía entre sus consignas más fuertes la defensa de las libertades individuales. Ahora bien, parafraseando al mismo Foucault en torno al dispositivo de la sexualidad, no hay que creer que diciendo sí a las libertades, se dice no al poder. Las disciplinas constituyen para Foucault el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. Entre las trampas y contradicciones más efectivas de la modernidad (efectivas en cuanto producen efectos y subjetividades) es la gestión de las libertades y las obediencias: “las Luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas”, dice Foucault.⁶ Esas libertades individuales por las que se proclama no son sino uno de los modos más efectivos de la gubernamentalidad liberal y neoliberal. En otros términos: mientras en la gubernamentalidad liberal las libertades se jugaban en términos de ejercicio y reivindicación de derechos, con el neoliberalismo aquello que se nombra como “libertades” son las propias cadenas a partir de las cuales se logra la sumisión y el gobier-

5 Foucault, M. (2011). *Seguridad, territorio, población, Curso en el Collège de France, 1977-1978*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 26.

6 Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 255.

no: hoy se considera que un individuo es cada vez más “libre” en cuanto menor sea su relación de dependencia laboral, encubriendo que se trata en realidad de flexibilización y formas de precarización. Este es el escenario desde donde se reclaman hoy las libertades individuales, con el fantasma de dejar actuar al mercado, y lo confirman las consignas disímiles y disonantes de los días pasados.

Podríamos pensar que, en este sentido, asistimos a una situación que no deja de ser paradójica. Quienes entusiastan sostenían el proyecto neoliberal a costa de la dilución de los derechos más elementales, ahora es en resguardo de la “libertad” como derecho inalienable se manifiestan en contra de las medidas de gobierno ante la situación de circulación del virus. Por otra parte, un gobierno cuyas posiciones más firmes enraízan en la defensa de los derechos humanos, se ve obligado a profundizar diversas regulaciones mucho más allá de lo pensado. Para el gobierno actual, ¿cómo articular una gubernamentalidad eficiente que esté subsumida en una lógica de derechos y garantías? Entre tanto se reciben críticas desde ambos frentes: la lógica del derecho acusa a determinadas medidas de ilegitimidad y la lógica utilitaria las tilda de torpes o poco eficientes. El desafío está planteado y los equilibrios pueden tornarse precarios. Esa oscilación entre la acusación de ilegitimidad y la ineficiencia debe ser enfrentada también en su doble perspectiva.

III

Todo esto nos lleva a considerar la importancia del cuidado, el referirse a los muertos en singular, el mostrar templanza ante los embates que vienen de todos lados, el llamar a especialistas en salud mental que tienen una mirada transdisciplinar, etc. Siguiendo el derrotero de las investigaciones foucaultianas, tendríamos que considerar la dimensión aletúrgica de la verdad, que no se reduce a los mecanismos de poder-saber, lo cual implica un régimen de discursividad que nos orienta luego hacia las prácticas éticas de cuidado de sí y de los otros:

A menudo se dice que, detrás de todas las relaciones de poder, hay en última instancia algo que es como un núcleo de violencia y que, si se despoja el poder de sus oropeles, lo

que se encuentra es el juego desnudo de la vida y la muerte. Tal vez. Pero ¿puede haber un poder sin oropeles? En otras palabras, ¿puede haber en concreto un poder que prescindiera del juego de la luz y la sombra, la verdad y el error, lo verdadero y lo falso, lo oculto y lo manifiesto, lo visible y lo invisible? ¿Puede haber un ejercicio del poder sin un anillo de verdad, sin un círculo aletúrgico que gire en su torno y lo acompañe?⁷

Los modos de decir, las gestualidades, los rituales, todo eso que en la actualidad se denomina “comunicación política”, entra en la esfera litúrgica del anillo de la verdad, entrelazado pero irreductible al “trillado círculo del saber-poder”. Por eso resulta algo trivial señalar el desacople entre el discurso y las prácticas; siendo el discurso mismo una práctica material enlazada a las demás, en todo caso se trata de evaluar su especificidad.

Dicho en otros términos: el análisis se encuentra a medio camino si sólo se atienden las relaciones saber-poder y se pasa por alto el ámbito de la ética, entendida como el ámbito de las relaciones y prácticas consigo mismo y con los otros, en una relación singular con la verdad (o con unas verdades, para escapar a cualquier idea de lo universal).

En este punto resulta crucial volver sobre el último Foucault e indagar en torno de esas prácticas de sí que preparan a los individuos para acceder a una verdad; pero los preparan no de cualquier manera, sino afectando su ser mismo: una verdadera mutación ontológico-política. Si bien probablemente cuando el Presidente habla ética no sea en el sentido aquí expresado, sí podemos observar que muchos de sus gestos y modos de ejercer el gobierno se encuentran orientados en un sentido radicalmente materialista (hasta desliza en sus discursos frases al estilo de Epicteto: “si quienes te critican están en lo cierto, corrígete, si no están en lo cierto, ríete”).

Puede resultar extraño que Foucault vuelva sobre el sujeto luego de hacerse célebre (junto a otros “antihumanistas teóricos” como Lacan y Althusser) por la mentada “muerte del sujeto”, pero es sabido que él mismo ha hecho su autocritica en numerosas ocasiones y, en todo caso, ha mostrado en sus obras que se trataba de complejizar el abordaje

⁷ Foucault, M. (2014). *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 37.

del sujeto a través de una genealogía que implicaba diversas prácticas discursivas y no discursivas. El asunto era más bien sostener cierta precaución metodológica: aplicar el escepticismo respecto a todos los universales supuestos, incluido ante todo el antropológico (como enfatiza Paul Veyne), para poder pensar así los modos concretos en que el ser del sujeto se produce históricamente. Por tanto, no tiene ningún sentido convertir ahora los conceptos foucaultianos (poder, biopolítica, cuidado de sí, etc.) en universales; son modos de trabajar con la historicidad que nos constituye. Desde esta perspectiva, es que no nos interesa someter a juicio estos conceptos en términos de aciertos o extravíos, sino hacer de ellos un uso, con rigor y cuidado; uso que nos sirva para pensar nuestro presente, nuestra coyuntura.

La importancia política de volver sobre una ética de sí lo señala, paradójicamente, la sobrecarga de discursos sobre el yo que no tienen el más mínimo espesor crítico o materialista. Como dice Foucault en *La hermenéutica del sujeto*:

Y tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución sea acaso una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo.⁸

De este modo, Foucault arriba a un concepto de gubernamentalidad que no se reduce al sujeto de derecho y lo que se entiende habitualmente por “poder político”, pues se trata de un gobierno de las conductas que sigue procedimientos esencialmente éticos, ligados a un modo de conducirse a sí mismo: “Mientras que la teoría del poder político como

⁸ Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 246. La traducción en español no es fiel a su original en francés, cuya expresión es la de “*éthique du soi*”, y propiamente expresa la diferencia entre una noción de “yo” que ha quedado más próxima a la definición cartesiana reducida a la conciencia, y la de “sí mismo”, cuyas connotaciones son otras.

institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo”.⁹ Aquí podemos considerar las medidas de gobierno no solo masivamente, en función de los diagramas de poder señalados, sino a partir de las diferencias éticas que modulan las conductas en cada caso.

Por último, si decidimos seguirlo a Foucault hasta sus últimas elaboraciones y no pensamos que la palabra definitiva refiera a los mecanismos de poder o la biopolítica, el asunto de la “ontología crítica de nosotros mismos” resulta crucial para enlazar todas las dimensiones señaladas: el saber, el poder y la ética. Si antes del giro ético definía a la crítica por una suerte de voluntarismo subjetivo: “la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad”¹⁰; con la tematización explícita de los procedimientos por los cuales un sujeto se constituye a sí mismo, en medio de normativas y dispositivos, pues entonces ahora la crítica deberá ejercerse en inmanencia a ellos, sosteniendo su mutua irreductibilidad. No hay ninguna libertad individual, sino prácticas de libertad que se traman críticamente en dispositivos de poder-saber concretos.

En *El coraje de la verdad*, el último curso en el *Collège de France* que dictó antes de morir, Foucault hace una historización de su trabajo y concluye: “Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de práctica de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer”.¹¹ La *parrhesía* (o parresia) consiste en decir la verdad sin disimulo, ni reserva, sin cláusula de estilo ni ornamento retórico que pueda cifrarla o enmascararla. Pero además la *parrhesía*, como práctica del decir veraz, no es decir cualquier cosa, es hacerse responsable por lo que se dice, asumir un riesgo

9 Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 247.

10 Foucault, M. (2018). *Qué es la crítica. Seguido de La cultura de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 52.

11 Foucault, M. (2010), *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 27.

absoluto al señalar justamente el punto nodal sintomático de una situación concreta. El nudo donde las formas de saber, poder y cuidado actuales pueden deshacerse y rehacerse de otro modo más adecuado al uso señalado en la formación del sujeto.

Hay que pensar pues conjuntamente crítica y gobierno, en el decir veraz, sin identificarlos ni oponerlos de manera simple. El gobierno sería, en rigor, la distancia justa asumida respecto de sí y de los otros. La distancia no es solo física o social, es materialmente el modo de asumir un decir. No se trata entonces simplemente de no ser gobernados, sino, de manera más rigurosa, de criticar el modo histórico en que nos constituimos como sujetos a determinadas relaciones de poder, a través del saber y del *ethos*; de criticar cómo nos constituimos en tanto sujetos a determinadas relaciones de saber, a través del poder y el *ethos*; y de criticar cómo nos constituimos en tanto sujetos morales de nuestras acciones, a través del poder y el saber que disponemos. Todos esos movimientos de la crítica, en un sentido y en otro, implican una renovada y compleja forma de concebir el gobierno y la producción de libertad de manera situada. En consecuencia, así como Foucault llegó a postular, en términos filosóficos, una “ontología crítica de nosotros mismos”, una ontología crítica del presente, nosotros podemos llegar a plantear, en términos políticos, un “gobierno crítico de nosotros mismos”: un gobierno que no sea el de la pastoral cristiana, ni el de la razón de estado, ni el del neoliberalismo, mucho menos el de un retorno imposible a los antiguos; sino un gobierno que, al igual que la ontología crítica, se ejerza re-trazando los límites en torno a las relaciones de saber, poder y cuidado, que nos constituyen al presente; no para contenernos dentro de ellos, sino para desplazarlos y articularlos mejor; y decimos “mejor” no en función de un ideal abstracto sino de las materialidades concretas puestas en juego: la apertura efectiva de nuevos posibles. Por ende, la fórmula más adecuada para anudar el régimen de regulación entre enunciados y modos de veridicción, el gobierno de sí y de los otros, y la ontología crítica del presente, quizás sea: el gobierno de nosotros mismos.

No es menor retomar desde este punto (aunque exista una insistencia por los temas biopolíticos, en muchos casos ya bastante lejanos a los desarrollos de Foucault): cómo pensarnos como sujetos políticos, sin caer en el reducto del sujeto de derecho; cómo abordar nuestras libertades, ya no con el corset jurídico y formal de las libertades indivi-

duales, sino en el efectivo ejercicio de prácticas de libertad, que intervengan en procesos de desobjetivación de las determinaciones de la experiencia histórica de la que formamos parte, y constituyan nuevas tramas y procesos de subjetivación; cómo integrar las formas del cuidado, de sí mismo y de los otros –que no son las de la macropolítica– en una gubernamentalidad más amplia que las de los regímenes de saber y poder.