

Biopolítica: entre el homo œconomicus neoliberal y la “sociedad del espectáculo”.

Biopolitics: Between the Neoliberal Homo œconomicus and the “Society of the Spectacle”.

Omar Darío Heffes.*

Fecha de Recepción: 14 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Resumen: *Este artículo intenta mostrar las diferencias entre los desarrollos sobre el capitalismo tardío desde los análisis biopolíticos de Michel Foucault y Giorgio Agamben. Ambos tratan de explicar la problemática desde el liberalismo. Giorgio Agamben parte de las conceptualizaciones de Walter Benjamin y Guy Debord sobre la cuestión de la representación y del espectáculo. Por el contrario, Michel Foucault toma como punto de partida la construcción de la subjetividad a partir del neoliberalismo comprendido como gubernamentalidad, lo que implica dejar de lado el problema de la representación. De esta manera es posible entender las diferencias entre ambos pensadores en el campo de la biopolítica.*

Palabras clave: *biopolítica – representación – espectáculo – homo œconomicus – neoliberalismo.*

Abstract: *This article attempts to show the differences between the developments about late capitalism from the biopolitical analysis of Michel Foucault and Giorgio Agamben. Both philosophers try to explain the problem from the perspective of liberalism. Giorgio Agamben follows the conceptualizations of Walter Benjamin and Guy Debord on the issue of representation and spectacle. By contrast, Michel Foucault takes as starting point, the construction of subjectivity from neoliberalism understood as governmentality, which involves setting aside the problem of representation. Therefore it is possible to understand the differences between the two thinkers in the field of biopolitics..*

Keywords: *biopolitics – representation – spectacle – homo œconomicus – neoliberalism.*

* Doctor en Filosofía del Derecho (Facultad de Derecho – UBA). Doctorando en Ciencias Sociales, Área Filosofía (Facultad de Ciencias Sociales – UBA). Investigador (UNLa y UBA). Profesor de Derecho Penal e Investigador del Departamento de Planificación y Políticas Públicas (DPPP-UNLa), Docente en Filosofía e Investigador (Facultad de Ciencias Sociales/IIGG – UBA). Correo electrónico: omarheffes@gmail.com

1. Introducción

Desde 1976, año del curso Hay que defender la sociedad y del primer volumen de Historia de la sexualidad, Foucault acuñó el término biopoder para dar cuenta de la importancia de la vida en la modernidad y su entrada como preocupación política. Foucault se cuestiona acerca de esa relevancia y argumenta que a partir del siglo XVIII, con la aparición concreta de la población como objetivo específico del gobierno, la vida se transforma en un dato político por antonomasia. El andamiaje conceptual que utiliza el filósofo francés intenta comprender cómo se produce esa transformación a partir de la existencia del "bio-poder" o "poder sobre la vida" que toma a su cargo la producción, reproducción y administración de esta, concepto que complementa y despliega con el de "gubernamentalidad" como ejercicio de prácticas gubernamentales sobre la vida que permitirá su desarrollo.

De esta manera, a partir de esa conceptualización se podrá entender al biopoder como matriz de inteligibilidad del gobierno de las personas. Con el desarrollo del capitalismo, a partir del siglo XVII, pero especialmente en el siglo XVIII, se verifica un ejercicio del poder a través de técnicas de individualización, un poder que toma a su cargo la gestión de la vida, pero no sólo ha sido necesario el trabajo sobre los cuerpos de los individuos, sino que el total de la población también será objeto de diferentes técnicas que transformarán a la vida del conjunto en un problema político por excelencia, es decir, transformando el cuerpo de la especie como una preocupación que hará que la política tome la vida a su cargo y se transforme en biopolítica. Vale decir, el biopoder está compuesto por dos tipos de tecnologías, las tecnologías dirigidas hacia la docilización de los cuerpos individuales denominada anátomo-política y las tecnologías o mecanismos que tienen al cuerpo de la población o de la especie como objetivo que es denominada biopolítica por Foucault.

Foucault luego de los desarrollos primigenios sobre el biopoder parece utilizar en reemplazo de ese término, en forma directa, el término biopolítica² y para su estudio intenta investigar el problema de la racionalidad del gobierno de las personas. Para ello, Foucault en su curso *Nacimiento de la biopolítica* considera necesario el estudio del liberalismo clásico como doctrina económica y política de los siglos XVII y XVIII. Pero, en ese estudio, no comprende al liberalismo simplemente “como una doctrina política o una ideología preocupada por la maximización de la libertad individual y, en particular, con la defensa de esa libertad contra el Estado”³ o una forma en que la sociedad se representa a sí misma, sino, tal y como sostiene Foucault, como una práctica, como una manera de actuar, como una forma de ejercer una racionalidad en el gobierno de la sociedad y de los individuos⁴. El liberalismo para Foucault, entonces, se presenta como el marco general de la biopolítica⁵.

Ahora bien, el problema que surge a partir del capitalismo tardío, es decir el capitalismo que existe desde mitad del siglo XX⁶, se puede resumir, a grandes rasgos, básicamente en dos posturas que parecieran ser contrarias. La primera de ellas que surge de los análisis foucaultianos que tiene como objetivo principal el estudio del neoliberalismo como modulación de la gubernamentalidad liberal que es un análisis que implica la preponderancia de una subjetividad construida a partir del modelo de la empresa o de la competencia. Modelo que en definitiva implica una ruptura con el modelo de la representación del liberalismo clásico. Por el contrario, el otro análisis respecto del capitalismo, desde la biopolítica, se puede encontrar en los desarrollos de Giorgio Agamben, filósofo italiano que abreva en parte de la teoría del alemán Walter Benjamin y retoma los análisis del francés Guy Debord sobre el problema de la representación, el espectáculo y el fetichismo. Se puede encontrar, aunque no

² Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979), Buenos Aires: FCE, 2007.

³ “Liberalism is commonly understood as a political doctrine or ideology concerned with the maximization of individual liberty and, in particular, with the defence of that liberty against the State” Hindess, B., “Liberalism, Socialism and Democracy: Variations on a Governmental Theme” en Barry, A., Osborne, Th., Rose, N. (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p. 65.

⁴ Cfr. Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 360.

⁵ *Ibidem*, p. 40n.

⁶ Cfr. Mandel, E., *El capitalismo tardío*, México: Era, 1972.

solamente, en el libro que Agamben publicó en 2007, *El reino y la gloria*, un análisis sobre el problema del liberalismo y del capitalismo desde las ideas mencionadas⁷.

En cierto sentido, aparece como importante compendiar estas críticas que surgen desde la biopolítica y comprender, aunque sea de manera mínima, las diferentes visiones que se pueden tener del capitalismo desde la ausencia o presencia de la representación como la base del análisis. Es por ello que se partirá del problema de la representación y se esbozará brevemente esas diversas formas de comprender el problema y cómo esas posturas implican una diferente noción de la biopolítica misma.

2. Representación, espectáculo y regulación económica de lo social

Hobbes sostiene que “una persona es lo mismo que un actor, tanto en el escenario, como en la conversación ordinaria. Y personificar es un *actuar* o *representarse* a uno mismo o a otro”⁸. En cierto sentido, se puede entender que, a partir de Hobbes, comienza una representación que debe ser comprendida como una singular presentación en un espectáculo político. Este espectáculo es la creación de una instancia inseparable de la modernidad, desde ya la metáfora del teatro en Hobbes no es para nada menor, ya que está transida y cruzada por el barroco de la época. Pero este espectáculo en el caso hobbesiano se transforma en central para resolver un problema de gobierno, ya que a través de él surge la teoría de la representación política y también la teoría de la autoridad estatal. Además, este problema de gobierno tiene su fuente en una moderación de las pasiones, pasiones que son la expresión de lo que se cede en el momento en que se realiza el contrato. De esta manera, se puede entender que la política se instituye como un espectáculo en donde se desarrolla una representación de nuestras pasiones dado que “es inconcebible pensar el orden social por fuera de esta ciencia de las pasiones”⁹.

⁷ Agamben, G., *El reino y la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Homo sacer, II, 2, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007.

⁸ Hobbes, Th., *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Barcelona: Altaya, 1994, 134.

⁹ Rosanvallon, P., *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2006, p. 23.

Pasiones y espectáculo se transforman en la clave de la representación. En realidad, la representación debe concebirse, no sólo como una representación político-jurídica, sino que se debe tener en cuenta que se complementa con una representación del tipo económico, vale decir, el juego de pasiones será la guía y la base de nuestro accionar económico en la sociedad. Estos planteos “puede[n] concebirse como una forma de completar la filosofía política y la filosofía moral de los siglos XVII y XVIII”¹⁰.

En esta línea, Adam Smith, algunos años después, desarrolla sus ideas sobre la simpatía en *La teoría de los sentimientos morales*, hablando de un escenario con espectadores y protagonistas. Ponerse en el lugar del otro es posible a través de una representación de “lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en [el] lugar [del protagonista]”¹¹. Estos desarrollos serán fundamentales dentro de la teoría smithiana para la conceptualización del *homo œconomicus* liberal. Dado que el artilugio de la simpatía le permite sostener una teoría de la frugalidad que “es un instrumento de moderación de las pasiones y de regulación de la vida social”¹². Esta combinación permite, entre otras cosas, la institución y la regularización de lo social, en donde, la asistencia y la cooperación entre los miembros de la sociedad aparece y puede ser directamente expresada con la división del trabajo¹³.

El intercambio, de esta manera, se transforma en la base del mercado, y aparece no por una diagramación, en sentido estricto, de lo social, sino por una armonización que recuerda a la descripción del ser monádico realizada por Leibniz, es decir, lo social podría ser descrito como estos individuos aislados que no tienen conexión entre sí pero conviven por una armonía preestablecida. Por eso, el intercambio tiene como origen el egoísmo de cada uno de los contratantes:

¹⁰ Ibidem, p. 40.

¹¹ Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p.50.

¹² Rosanvallon, P., *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, cit., p. 45.

¹³ Smith, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: FCE, 2006, p. 15.

Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervercero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés¹⁴.

La defensa de los intereses se da por la libre competencia que significa la forma más económica posible de actuar, y, de esta manera, el gobierno de lo social se da por un actuar económico de cada uno de sus integrantes¹⁵.

Competencia, interés y simpatía surgen, entonces, en un diagrama de representación económica, en un diagrama espectacular de la sociedad, en donde todo debe funcionar en un "como sí". Y el "como sí" es una estetización y regulación de la realidad que realiza en un propio espectáculo el intercambio del mercado. El hombre de la economía liberal será un socio del intercambio, requiriendo la presencia de otro para poder realizar sus necesidades. En palabras de Smith, el otro se vuelve necesario como espectador/protagonista para que el intercambio a través de la simpatía/egoísmo sea posible. Más aún, para decirlo en términos económicos, el intercambio requiere de otro productor/consumidor enfrente.

Pero además, el "como sí" en la filosofía occidental está claramente receptado en el imperativo categórico kantiano: "Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza"¹⁶. Asimismo, la formulación del imperativo práctico es un desarrollo del "como sí": "Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio". Es decir, podríamos retraducirlo de la siguiente manera: toma al otro y a ti mismo no sólo como medio sino como si fueran un fin en sí mismo.

¹⁴ Ibidem, p. 17.

¹⁵ Cfr. Idem, p. 143.

¹⁶ Kant, I., Fundamentación metafísica de las costumbres, Barcelona: Ariel, 1999, p. 173.

La primera interpretación es clara, para poder intercambiar es necesario ser un productor/consumidor al mismo tiempo, es necesario ser fin y es necesario ser medio. Sabemos que en la economía política, producción y consumo se hallan en una cadena que funcionan alternativamente como si fueran medios y fines que cambian todo el tiempo. De cierta manera, el imperativo kantiano se puede tomar como un consejo básico que permite el desarrollo de lo social y su gobierno. Así se puede volver a la filosofía moral, es decir a la simpatía smithiana, que pasando por lo económico y a su representación dan un marco de contención al egoísmo, permite el desarrollo concreto de lo social.

3. La crítica de la representación

En La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, Walter Benjamin sostiene que “la humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden”¹⁷.

Por otro lado, en *Para una crítica de la violencia*, Benjamin sostiene la distinción entre la violencia fundadora y la violencia conservadora del derecho. En esta distinción, lo que se juega es la representación de la violencia fundadora por la violencia conservadora, es así que la “violencia fundadora no tiene por qué estar inmediatamente presente en el momento de su formulación, está representada (...) bajo forma del poder que lo garantiza y que es su origen violento”¹⁸.

El análisis de Benjamin sobre la cuestión del derecho se podría resumir como una crítica al espectáculo, y más precisamente a la representación. Representación que

¹⁷ Benjamin, W., *Ensayos* (Tomo I), Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 68.

¹⁸ Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 2001, p. 33. Derrida desarrolla esta lectura en *Nombre de pila de Benjamin*, en donde argumenta que “la violencia llamada fundadora está a veces ‘representada’, y necesariamente repetida por la violencia conservadora” (Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid: Tecnos 2002, p. 72).

por un lado es una ausencia de la obra de arte reproducida y representación que políticamente “refleja la crisis del modelo europeo de la democracia burguesa, liberal, y parlamentaria, y en consecuencia del concepto de derecho que es inseparable de aquella”¹⁹.

Es aquí donde se puede enlazar la crítica de Guy Debord, dado que para él, el espectáculo es “el dominio autocrático de la economía mercantil que había alcanzado un *status* de soberanía irresponsable y el conjunto de las nuevas técnicas de gobierno que acompañan ese dominio”²⁰. El espectáculo para Debord funciona como “una relación social entre personas, mediatizada por las imágenes”²¹. Es decir, se puede entender a Debord inscripto en una línea de crítica a la representación, en tanto ausencia/presencia, en tanto separación unitaria²² que conforma el proceso productivo y de enajenación que conlleva el sometimiento de “los hombres vivientes en la medida en que la economía, los ya ha totalmente sometido. No hay nada más que la economía desarrollándose por sí misma”²³.

La lectura agambeniana sobre el fetichismo, se conjuga con esta crítica de la representación, en tanto fantasmagoría que aparece en la mercancía. Para ello toma el ejemplo de la Exposición comercial e industrial que se realizó en Londres en el año 1851, argumentando que se puede definir como uno de los “lugares de peregrinación al fetiche-mercancía”²⁴. Agamben cita el catálogo de la Exposición y trata de enlazar el espectáculo de la Exposición con la teoría marxiana del carácter de fetiche de la mercancía²⁵, vale decir, el espectáculo es la propia realización del fetichismo. Éste

¹⁹ Ibidem, p. 78-79. “Valgan los parlamentos como ejemplos de ello en nuestros días. Ofrecen el lamentable espectáculo que todos conocemos porque no han sabido conservar la conciencia de las fuerzas revolucionarias a que deben su existencia” (Benjamin, W., Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV, op. cit., p. 33).

²⁰ Debord, G., Comentarios sobre la sociedad del espectáculo seguido de Prólogo a la cuarta edición italiana de "La sociedad del espectáculo", Barcelona: Anagrama, 1999, p. 14.

²¹ Debord, G., La sociedad del espectáculo, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 15.

²² Cfr. Ibidem, p. 29.

²³ Idem, p. 21.

²⁴ Agamben, G., Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 63.

²⁵ Cfr. Ibidem, p. 65.

impuesto por el capitalismo alcanza su lugar supremo, en tanto y en cuanto, se transforma en espectáculo. Es por ello que según Agamben,

el 'devenir imagen' del capital no es más que la última metamorfosis de la mercancía, en la que el valor de cambio ha eclipsado ya por completo al valor de uso y, después de haber falsificado toda la producción social, puede ya acceder a una posición de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida entera²⁶.

4. *Il regno e la gloria*

En el año 2007, aparece publicado el libro que integra la saga *Homo sacer, Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*. En este texto, el autor desarrolla su arqueología sobre el gobierno tratando de explicar el origen teológico de la economía, rastreando en "el dispositivo de la *oikonomía* trinitaria [que] puede construir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación – en conjunto interna y externa – de la máquina gubernamental"²⁷. En ese análisis intenta buscar un sentido paradigmático para esa máquina sin pretender hallar una jerarquía de la causa que coloque a la teología cristiana en el lugar del originario.

Los límites del estudio agambeniano se encuentran demarcados claramente, sin embargo, también es cierto que la pretensión agambeniana es intentar analizar, en definitiva, como el gobierno se transforma en la preocupación fundamental de Occidente, y, a su vez, como la gestión de la vida, que se halla inscrita en la teología *oikonomica*, moldea también nuestra actualidad. Pareciera ser entonces, una pregunta sobre la implicancia acerca de la persistencia de ese origen teológico de la economía con todas sus implicancias.

²⁶ Agamben, G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos, 2001, p. 65.

²⁷ Agamben, G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007, p. 9, traducción propia.

Claramente en *Il regno e la gloria* se reafirman algunos postulados que surgen de los textos anteriores del propio Agamben, como, por ejemplo, el lugar de la sociedad del espectáculo como concepto fundamental para poder explicar el movimiento de la democracia en nuestro presente. Vale aclarar que dicha utilización está enmarcada en el desarrollo teórico del concepto "aclamación" que es parte integrante y necesaria de la gloria en un sentido teológico y que se traslada a la democracia moderna pero también a los regímenes totalitarios.

La inmensa acumulación de espectáculos de la que habla Debord termina formando parte de la democracia que está "integralmente fundada sobre la gloria, es [decir,] sobre la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los medios más allá de lo imaginable (que el termino griego para gloria – *doxa* – sea el mismo que designa hoy la opinión pública es, desde este punto de vista, cualquier cosa más que una coincidencia)"²⁸.

La democracia consensual, para Agamben, está representada por la "sociedad del espectáculo", ya que "es una democracia gloriosa, en la cual la *oikonomia* está integralmente resuelta en la gloria y la función doxológica, emancipándose de la liturgia y del ceremonial, se absolutiza en medida inaudita y penetra en todos los ámbitos de la vida social"²⁹. Es decir, la propia democracia se integra a la máquina de gobierno económica y conlleva la penetración de la economía en cada uno de los aspectos de la vida.

Es así, que Agamben se pliega en el mismo tipo de crítica relacionada con la destitución de la representación y del espectáculo como escena primordial de la vida moderna, pero a través de una arqueología del gobierno en donde puede explicar que la división entre Reino y Gobierno funciona por una *oikonomia*. En el gobierno divino del mundo lo que surge es una armonización preestablecida en el mejor de los mundos posibles³⁰ que como vimos es un rasgo distintivo del mercado smithiano.

²⁸ Ibidem, p. 280, traducción propia.

²⁹ Idem, p. 283, traducción propia.

³⁰ Cfr. Idem, p. 297.

A su vez, el mecanismo de la “mano invisible” que funciona al estilo del gobierno divino del mundo, es, además, un principio inmanente económico que no puede ser entendido sin la correlación con el principio trascendente político. La economía política moderna establece una economía dentro de la economía, es decir una esfera que “asumiendo en si misma una soberanía separada de su origen divino mantiene en realidad el modelo teológico del gobierno del mundo”³¹.

5. El nacimiento de la biopolítica

Foucault, durante la clase del 14 de febrero de 1979, argumenta que

Adam Smith, Marx, Solzhenitsyn, *laissez-faire*, sociedad mercantil y del espectáculo, universo concentracionario y gulag: he aquí, a grandes rasgos las tres matrices analíticas y críticas con las que suele abordarse el problema del neoliberalismo, lo cual, en la práctica, no permite hacer nada en absoluto con él, como no sea prorrogar una y otra vez el mismo tipo de crítica desde hace doscientos años, cien años, diez años³².

Esta afirmación puede servir para establecer una crítica al intento agambeniano, no sólo a su genealogía sobre el gobierno, sino también al primer volumen de *Homo sacer*³³ cuestión, esta última, que excede al presente trabajo.

Foucault sigue argumentando

el neoliberalismo es, justamente, otra cosa. Gran cosa o no, no sé, pero sin duda es algo. Y lo que querría tratar de aprehender es ese algo en su singularidad (...). Esa transferencia de los efectos políticos de un análisis histórico bajo la forma de una simple repetición es sin duda lo que hay que

³¹ Idem, p. 313, traducción propia.

³² Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, cit., p. 156.

³³ Agamben, G., Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Valencia: Pre-textos, 1998.

evitar a cualquier precio, y por eso insisto en ese problema del neoliberalismo para intentar desembarazarlo de las críticas que se plantearon a partir de matrices históricas lisa y llanamente traspuestas. El neoliberalismo no es Adam Smith; el neoliberalismo no es la sociedad mercantil; el neoliberalismo no es el gulag en la escala insidiosa del capitalismo³⁴.

Más allá de esta clara postura, debemos recordar, brevemente, algunas cuestiones que tienen que ver con el problema de la representación para Foucault. A lo largo de *Vigilar y Castigar*, recalca la desaparición del castigo en sentido espectacular³⁵, pero esta desaparición va en la misma dirección del cambio epistemológico-jurídico que conlleva el nacimiento de la prisión. Es decir, el espectáculo del castigo se acaba, en tanto y en cuanto, desaparece un régimen de verdad para la aparición de otro totalmente diferente que está relacionado con "situar la tecnología de poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre"³⁶. De esta manera, el espectáculo del teatro es invertido y retransformado en un espacio de vigilancia³⁷.

También, adquiere relevancia la tarea de la problematización que pretende realizar Foucault, en contra de cualquier tipo de afirmación o negación de la representación:

La noción que sirve de soporte común a los estudios que he realizado después de la *Historia de la locura* es la de *problematización*, pese a que yo no había entonces aislado suficientemente esta noción. (...) En la *Historia de la locura* la cuestión consistiría en saber cómo y por qué la locura, en un momento dado, ha sido problematizada a través de una determinada práctica institucional y de un peculiar aparato conceptual. De igual modo en *Vigilar y castigar* se trataba

³⁴ Foucault, M., El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 157.

³⁵ Cfr. Foucault, M., *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1989, p. 16 y ss.

³⁶ *Ibidem*, p. 30.

³⁷ Cfr. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1991, p. 120.

de analizar los cambios de la problematización de las relaciones entre delincuencia y castigo a través de las prácticas penales y las instituciones penitenciarias de finales del XVIII y principios del XIX (...). Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo construye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.)³⁸.

Entonces, Foucault desarrolla sus preocupaciones por fuera del espectáculo, es decir, el problema de la representación y del espectáculo está colocado por fuera de la cuestión de la sociedad disciplinaria. Aun cuando existan encabalgamientos en los mecanismos de poder, esto no implica que la importancia de la problematización deba estar en el espectáculo. Además, la representación o su crítica no entran como problematización posible.

Es en ese punto, el neoliberalismo es algo absolutamente diferente a la sociedad liberal, en la cual, como había pretendido Smith y había criticado Benjamin, la representación podía encontrarse como un problema central que la definía. La representación, entonces, es una problemática que pertenece a un modelo que no funciona. Perdurar con la crítica sobre la representación implica seguir criticando una sociedad que no existe más, una sociedad que era la utopía liberal del siglo XVIII y XIX.

6. *Homo œconomicus*

La mirada de Foucault sobre el neoliberalismo está dirigida, casi completamente, hacia el *homo œconomicus*. Este hombre de la economía no siempre,

³⁸ Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1991, p. 231-232.

en la teoría liberal, fue concebido de la misma manera. Es por ello que Foucault rastrea, de manera directa, las diferencias que existen en cada una de sus formulaciones. En forma concreta, además, toma al liberalismo, como ya se dijo, no simplemente como una ideología o una forma en la que la sociedad se representa a sí misma, sino como una práctica, como una manera de actuar, como una forma de ejercer una racionalidad en el gobierno de la sociedad y de los individuos. El liberalismo surge, según esta intelección, como una gubernamentalidad, en el sentido en el que Foucault acuñó este término a lo largo de su obra. Por ello, y a fin de clarificar, se desarrollaran los conceptos de *homo œconomicus* en su variante liberal y en su variante neoliberal para poder facilitar la comprensión de sus diferencias.

I - La teoría liberal clásica sostiene que el *homo œconomicus* es el hombre del intercambio y está relacionado con la utilidad en pos de la satisfacción de sus necesidades³⁹. El *homo œconomicus* está definido por su propio interés, es un sujeto de interés⁴⁰, en tanto y en cuanto, sea un socio del intercambio⁴¹.

Este individuo, sin embargo, importa por sí mismo.

En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de sus lazos naturales (...). A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo (...) se les aparece como un ideal (...). Al llegar al siglo XVIII, con la 'sociedad civil', las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados⁴².

O para decirlo con palabras de Smith:

³⁹ Cfr. Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 264.

⁴⁰ Cfr. Mandeville, B., La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública, México: FCE, 2001, p. 605.

⁴¹ Cfr. Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 264.

⁴² Marx, C., Contribución a la crítica de la economía política, México: Siglo XXI Editores, 2003, pp. 282-283.

Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta que punto. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piense en su ganancia propia⁴³.

Esta conjunción de interés e intercambio estaría dado porque el hombre, como ya vimos,

reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta⁴⁴.

Las necesidades pueden verse, según Locke, en que “los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su propia conservación y, en consecuencia, a comer, beber y a todo aquello que la naturaleza les ofrece para su subsistencia”⁴⁵. Para decirlo utilizando las palabras de Mandeville: “la sociedad civil (...) se halla enteramente edificada sobre la variedad de nuestras necesidades”⁴⁶.

Por ello, para Foucault, el liberalismo debe entenderse “como principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno: una racionalización que obedece – y esta es su especificidad – a la regla interna de su economía máxima”⁴⁷. Esta

⁴³ Smith, A., Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, cit., p. 402.

⁴⁴ Ibidem, p. 17.

⁴⁵ Locke, J., Segundo ensayo sobre el gobierno civil, Buenos Aires: Losada, 2002, p. 222.

⁴⁶ Mandeville, B., La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública, cit., p. 605. Pierre Rosanvallon cita a Mandeville de esta manera: “las bases de la sociedad civil residen en el hecho de que cada cual está obligado a beber y a comer” (Rosanvallon, El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión 2006, p. 53).

⁴⁷ Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 360.

economía es la propia economía política que “reflexiona sobre las mismas prácticas gubernamentales”⁴⁸.

En este punto, el liberalismo clásico necesita una sociedad construida en base a la mercancía para poder formar un intercambio, vale decir, la sociedad mercantil necesita para su desarrollo de esa potencia externa que crea el trabajador y lo objetualiza. Extendiendo estos análisis, nos damos cuenta que el trabajador es un productor de espectáculos que invaden absolutamente todo el arco de lo social, pero, a su vez, la representación económica de este tipo social está dada por el espectáculo, el espectáculo que es el quiebre de la representación es también su afirmación.

II- La teoría neoliberal trabaja con el concepto *homo œconomicus* pero de manera diferente al liberalismo clásico.

El neoliberalismo parte de una noción de la economía más amplia que aumenta el espacio en donde puede ser aplicada.

Existe un problema económico siempre que se usan medios *escasos* para satisfacer fines *alternativos*. (...) Esta concepción del problema económico es muy amplia y llega mucho más allá del ámbito que se puede considerar como propio de la economía. Por ejemplo, según ese concepto, cuando una persona decide cómo distribuir su tiempo libre entre diversos usos alternativos, se enfrenta con un problema económico⁴⁹.

Como afirma Milton Friedman, es una mirada extensiva que alcanza fenómenos que no son económicos propiamente dichos.

La mirada económica se traslada a todas las actividades humanas. Por ejemplo, se

trata al sistema político de un modo simétrico al económico. Ambos se consideran mercados en los que el resultado se determina a través de la

⁴⁸ Ibidem, p. 32.

⁴⁹ Friedman, M., Teoría de los precios, Barcelona: Altaya, 1993, pp. 15-16.

interacción de personas que persiguen sus propios intereses individuales (entendidos con un criterio amplio) en vez de los objetivos sociales que los participantes juzgan ventajoso enunciar⁵⁰.

El problema de los neoliberales radica en la eficiencia. Así, por ejemplo, un ex ministro de economía, ha sostenido que:

La eficiencia global del país depende de que el esfuerzo se concentre en aquellas actividades con mayor productividad relativa, ya sean industriales, primarios y de servicios, lo que implica un aumento de la productividad media de la economía y, por lo tanto, del nivel general de vida⁵¹.

Ante esto, se ve claramente que un sistema como el propuesto por el liberalismo clásico tiene falencias:

El egoísmo hará que los vendedores engañen a sus consumidores. Se aprovecharán de su inocencia e ignorancia para cobrarles un precio excesivo y para darles gato por liebre. Los engañarán para que compren las mercancías que ellos no quieren (...). Estas críticas de la mano invisible son válidas⁵².

Pero además, la actuación estatal no sirve para dirimir y evitar estos abusos. Como afirma Alvaro Alsogaray:

No se trata sólo de un problema económico: es la forma de vida de todos los habitantes del país lo que está en juego. El énfasis que generalmente ponemos en lo económico proviene de que el manejo dirigista, por no decir dictatorial,

⁵⁰ Friedman, M., Friedman, R., Libertad de elegir, Madrid: Orbis, 1983, p. 10.

⁵¹ Martínez De Hoz, J. A., Bases para una Argentina moderna. 1976-80, Buenos Aires: Edición del autor, 1981, p. 19.

⁵² Friedman, M., Friedman, R., Libertad de elegir, cit., pp. 265-266.

de la economía, influye y condiciona prácticamente todos los aspectos de la vida diaria (...) restringiendo (...) derechos y libertades individuales⁵³.

Los neoliberales intentan, en última instancia, posibilitar el progreso económico sin que la sociedad sea una sociedad de embustes y, para eso, se debe establecer una dinámica social que esté basada en fundar "un correcto ordenamiento social"⁵⁴. Para ello se debe utilizar algo que ya está inserto en Adam Smith pero con leves diferencias: "En conjunto, la competencia de mercado, si se la deja funcionar, protege al consumidor mucho mejor que la alternativa ofrecida por los mecanismos gubernamentales que de forma creciente se han sobrepuesto al mercado"⁵⁵.

La diferencia fundamental entre el proyecto del liberalismo y el del neoliberalismo, es que ya

(...) no es la sociedad mercantil la que está en juego en ese nuevo arte de gobernar. No es eso lo que se trata de reconstruir. La sociedad regulada según el mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de competencia. Estos mecanismos deben tener la mayor superficie y espesor posibles. Es decir que lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No una sociedad de supermercado: una sociedad de empresa. El *homo oeconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de empresa y la producción⁵⁶.

⁵³ Alsogaray, A. C., Bases liberales para un programa de gobierno (1989-1995), Buenos Aires: Planeta, 1989, p. 14.

⁵⁴ Mises, L. von, Liberalismo, Madrid: Unión Editorial, 1982, p. 19.

⁵⁵ Friedman, M., Friedman, R., Libertad de elegir, cit., p. 308.

⁵⁶ Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 182.

El consumo, el intercambio y las necesidades se dan por supuestos, pero para los neoliberales la mirada está puesta en el plano de la constitución de una "sociedad de productores". Aunque es obvio que no existe la producción sin el consumo, por eso:

El destinatario de la producción económica es el consumidor en todos sus aspectos, no solamente como promotor de la demanda sino como agente de selección de la misma y dueño del mercado (...) reconocer esta libertad es un elemento fundamental de la dignidad del hombre en su aspecto económico⁵⁷.

El consumidor no es simplemente una de las puntas del proceso, sino que es ante todo un productor. La constitución de una sociedad de productores precisa pensar toda la actividad humana, incluido el consumo, como producción. Es así que: "el consumidor no es sólo un ser que consume; es un agente económico que 'produce'"⁵⁸.

Por un lado, para comprender mejor la variación de grillas de inteligibilidad, debemos entender que el hombre de la economía del liberalismo estaba basado en una sociedad en donde existía una condición salarial estable, o estabilizada, y el Estado social tenía un poder integrador⁵⁹. Era un tipo de sociedad donde existía algunas formas de propiedad social que permitió a "los no-propietarios el acceso a la propiedad de sí[, a través de] (...) su inscripción en colectivos que los hicieron sujetos de derecho y beneficiarios de seguridad generales"⁶⁰. Para ello, "durante la mayor parte de la historia moderna (vale decir, la era de las gigantes plantas industriales y los multitudinarios ejércitos de conscriptos), la sociedad 'interpelaba' a casi la mitad masculina de sus integrantes en tanto productores y soldados, y a casi toda la otra mitad (femenina) primordialmente como proveedora de servicios por encargo"⁶¹.

⁵⁷ Martínez De Hoz, J. A., Bases para una Argentina moderna. 1976-80, cit., p. 121.

⁵⁸ Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 265n.

⁵⁹ Cfr. Castel, R., Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado, Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 23.

⁶⁰ Castel, R., Haroche, C., Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno, Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2003, p. 53.

⁶¹ Bauman, Z., Vida de consumo, Buenos Aires: FCE, 2007, p. 79.

Sin embargo, una sociedad planificada desde la grilla de inteligibilidad del neoliberalismo, desde cierto punto de vista crítico se la nombra como “sociedad de consumidores”, y eso

implica un tipo de sociedad que promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa; una sociedad en la cual amoldarse a los preceptos de la cultura de consumo y ceñirse estrictamente a ellos es, a todos los efectos prácticos, la única elección unánimemente aprobada: una opción viable y por lo tanto plausible, y un requisito de pertenencia⁶².

Pero esto ocurre para el neoliberalismo, en tanto y en cuanto, el consumidor sea considerado como realizador de una actividad productiva. “En la medida en que consume, el hombre del consumo es un productor: ¿Y qué produce? Pues bien, produce simplemente su propia satisfacción”⁶³.

El *homo œconomicus* deja de ser el socio del intercambio para pasar a ser un empresario de sí mismo. Empresario que se autoproduce, que se “mejora”, que se hace más competitivo, en suma, y en términos foucaultianos, que realiza un gobierno de sí. Las necesidades no desaparecen, el intercambio no desaparece, sino que la mirada está centrada en la construcción de un individuo gubernamentalizable⁶⁴.

De esta manera, lo que se quiebra, es la representación económica entendida como una posibilidad de pertenencia en un arco de actividades, ora el consumidor, ora el productor. En el neoliberalismo no hay que representar nada, es sólo el gobierno del individuo que adquiere centralidad, y, por ello, se tiene que entender que no hay sociedad mercantil, no hay creación de una potencia exterior que objetualice al trabajador, sino que el trabajador se objetualiza a sí mismo al convertirse en una empresa de la cual es su empresario.

⁶² Ibidem, p. 78.

⁶³ Foucault, M., Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), cit., p. 265.

⁶⁴ Ibidem, p. 292. En cierta forma, el auge y el avance de formas inclusivas dentro de la sociedad (reconocimiento de derechos, etc.) deben ser entendidas como la inclusión dentro del mercado económico y sólo por reflejo dentro del mercado político/jurídico. Por consiguiente, el disciplinamiento de estos nuevos consumidores debe llevarse a cabo y cada uno es productor de su propio disciplinamiento porque está interpelado de esa manera.

7. Pequeñas conclusiones

De esta manera, no se presenta, dentro del neoliberalismo, el problema de la mercancía como una imposibilidad de usar o de apropiarse, tal como resalta Agamben al hablar del fetichismo. Esto es, principalmente así, porque el trabajador deja de ser el productor de una potencia independiente. El trabajo se produce a sí mismo porque el *homo oeconomicus* se produce a sí mismo. Es decir, la problematización que nos plantea el capitalismo tardío no nos habla de un espectáculo en donde todo será un "como sí", sino, y muy por el contrario, de un "como no"⁶⁵, ya que no existe posibilidad de que el sujeto/empresa salga de sí mismo y encuentre/necesite a otro. Es a todas luces innecesario el intercambio y el otro, entonces, si se intercambia se realiza "como no" intercambiando.

Si según Benjamin, el fascismo proponía una estetización de la política, es justamente, el fascismo el punto de auge y definitiva caída de la representación y del espectáculo. Más aún, Adorno advirtió sobre el problema de la representación de la Shoá, pero debemos saber que este problema no es una simple imposibilidad de relatar algo sobre el campo de concentración, sino, y, justamente, la imposibilidad que la representación siga siendo un problema. La crítica desde la sociedad del espectáculo, la crítica desde la mercancía, la crítica desde el problema de la democracia, es perpetuar la crítica desde el lugar del liberalismo, y es, justamente, no percatarse del cambio de la fábrica a la empresa que fuera destacado por Deleuze.

La Revolución Industrial metió al capitalismo en un ciclo permanente de producción y consumo. Este ciclo no cambia pero se juega en el propio individuo que es lo que permite transformar, en palabras de Foucault, "a todo vigilante en un camarada y a todo camarada en un vigilante" pero en el propio individuo, en la propia subjetividad.

⁶⁵ Se debe recordar el desarrollo de Giorgio Agamben sobre Pablo en donde argumenta que el "como no" es fundamental como ejemplo de la violencia divina benjaminiana, es decir, como una suspensión de la ley que permitiría, en cierto sentido, el estado de excepción verdadero. Claramente, se debe tener en cuenta que si el signo del neoliberalismo es el "como no" el estado de excepción verdadero se ha transformado en lo único existente (Cfr. Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006).

Entonces, las diferencias entre las distintas formas de construir la biopolítica serán notorias a partir de la centralidad de la representación y del espectáculo para comprender al capitalismo tardío. En suma, las diferencias entre Foucault y Agamben, más allá de ser metodológicas, son diferencias de intereses respecto de cómo debe pensarse la realización del gobierno. Diferencia que es la misma que puede aparecer entre representación y problematización, entre sociedad mercantil y sociedad de la empresa.

Bibliografía

Agamben, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 1998.

_____ *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos, 2001.

_____ *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Madrid: Editora Nacional, 2002.

_____ *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006.

_____ *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007.

Alsogaray, A. C., *Bases liberales para un programa de gobierno (1989-1995)*, Buenos Aires: Planeta, 1989.

Bauman, Z., *Vida de consumo*, Buenos Aires: FCE, 2007.

Castel, R., *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires: Paidós, 2004.

Castel, R., Haroche, C., *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*, Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2003.

Barry, A., Osborne, Th., Rose, N. (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 2001

_____ *Ensayos (Tomo I)*, Madrid: Editora Nacional, 2002.

Debord, G., *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo seguido de Prólogo a la cuarta edición italiana de "La sociedad del espectáculo"*, Barcelona: Anagrama, 1999.

_____ *La sociedad del espectáculo*, Madrid: Editora Nacional, 2002.

Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid: Tecnos, 2002.

Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1989.

_____ *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1991.

_____ *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta, 1991.

_____ *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires: FCE, 2000.

_____ *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.

_____ *Nacimiento de la Biopolítica. Curso al Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires: FCE, 2007.

Friedman, M., *Teoría de los precios*, Barcelona: Altaya, 1993.

Friedman, M., Friedman, R., *Libertad de elegir*, Madrid: Orbis, 1983.

Hobbes, T., *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Barcelona: Altaya, 1994.

Kant, I., *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1999.

Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires: Losada, 2002.

Mandeville, B., *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México: FCE, 2001.

Martínez de Hoz, J. A., *Bases para una Argentina moderna. 1976-80*, Buenos Aires: Edición del autor, 1981.

Marx, C., *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI Editores, 2003.

Mises, L. von, *Liberalismo*, Madrid: Unión Editorial, 1982.

Rosanvallon, P., *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2006.

Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____ *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: FCE, 2006.