

Hacer vivir, dejar morir en tiempos de pandemia: Acercas de la actualidad de la ontología política foucaultiana

*Make Live, Let Die in Times of Pandemic. About the Actuality of
Foucauldian Political Ontology*

Cristina López*

Fecha de Recepción: 25/03/2021

Fecha de Aceptación: 14/06/2021

Resumen: *La crisis desatada por la pandemia del Covid 19 ha reactualizado la discusión respecto de cómo vivimos y cómo morimos en nuestros días. La filosofía no está ausente de este debate en el cual no pocos pensadores han planteado diagnósticos y críticas muy diversas. Ante tamaña profusión de opiniones tan recientes y circunscriptas a la situación actual, cabe preguntarse qué tiene para ofrecernos en esta materia el pensamiento de Michel Foucault. A este respecto, en este artículo sostendré que su principal aporte a la inteligibilidad crítica de nuestra actualidad es su perspectiva de análisis, en particular, su enfoque ontológico en la medida en que permite establecer la matriz económico-política de la que procede nuestra concepción de la vida y de la muerte.*

Palabras clave:

Ontología – gubernamentalidad – historia – economía – medicina

Abstract: *The crisis unleashed by the Covid 19 pandemic has updated the discussion regarding how we live and how we die today. Philosophy is not absent from this debate in which not a few thinkers have raised very diverse diagnoses and criticisms. Faced with such a profusion of*

* Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador (USAL). Profesora en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y en la USAL. Directora del Centro de Estudios Filosóficos de la UNSAM. Correo electrónico: c-lopez@live.com.ar

opinions so recent and circumscribed to the current situation, it is worth asking what the thought of Michel Foucault has to offer us in this matter. In this regard, in this article I will argue that its main contribution to the critical intelligibility of our present is its perspective of analysis, in particular, its ontological approach insofar as it allows us to establish the economic-political matrix from which our conception of life and of death proceeds.

Keywords: *Ontology – Governmentality – History – Economic – Medicine*

La crisis desatada por la pandemia del Covid 19 ha reactualizado la discusión respecto de cómo vivimos y cómo morimos en nuestros días. En efecto, epidemiólogos e infectólogos, juristas y economistas, políticos y religiosos se han pronunciado largamente a este respecto. La filosofía no está ausente de este debate. Por el contrario, no son pocos los pensadores que se vienen manifestando, en algún caso¹, incluso desde antes de que la OMS declarara formalmente que, en función de los niveles alarmantes de propagación, el brote de coronavirus podía caracterizarse como una pandemia. Contamos ya con más de un texto (Žižek, 2020; Agamben, 2020), varias compilaciones de artículos (AA.VV., 2020a, 2020b) y revistas que han dedicado un número completo al análisis de la cuestión (AA.VV., 2020c). De manera que, con una celeridad digna de estos tiempos, la filosofía viene dando testimonio de su vocación por dar cuenta del presente. No se trata de una toma de posición homogénea sino de diagnósticos y perspectivas tan variopintos como para contemplar críticas radicales formuladas en

¹Es el caso de Giorgio Agamben quien, días antes del 11 de marzo -fecha en que la OMS declarara que la crisis sanitaria desatada por el coronavirus Covid-19 pasaba de ser tratada como una epidemia regionalmente acotada a ser considerada como una pandemia- comenzó a sentar su posición respecto a lo que denomina las consecuencias éticas y políticas de la situación generada por las medidas de aislamiento y confinamiento dictadas por los gobiernos para intentar contener la circulación local del virus.

nombre de la defensa de los valores de la democracia burguesa², reflexiones acerca de la necesidad de dinamizar las instituciones e institucionalizar los liderazgos³, sospechas acerca del advenimiento de un ‘comunismo del desastre’ como antídoto al ‘capitalismo del desastre’ (Žižek, 2020) y, en las antípodas, presunciones respecto de la continuidad pujante del capitalismo (Han, 2020).

Así las cosas, pareciera entonces que estos pensadores que vienen difundiendo sus planteos al calor de los acontecimientos ofrecen un menú de opciones lo suficientemente abundante como para que quienes quieran abordar el análisis de las incidencias de la pandemia en clave filosófica no se vean tentados de ir a hurgar en otras fuentes sobre todo si ello implica, como en nuestro caso, orientar el enfoque de la cuestión recurriendo al pensamiento de un filósofo como Michel Foucault cuyos últimos trabajos datan de hace ya más de treinta años. En efecto, ante tamaña profusión de opiniones tan recientes y tan circunscriptas a la situación actual, cabe preguntarse ¿en qué puede contribuir todavía hoy al diagnóstico de nuestro presente la mirada del pensador francés?

A nuestro entender, su principal aporte a la inteligibilidad crítica de nuestra actualidad es su perspectiva de análisis, en particular, el sesgo ontológico político de su enfoque en la medida en que permite dilucidar la matriz economicista de la que procede nuestra actual concepción de la vida y de la muerte. Hallazgo que deviene de su decisión de inscribir la indagación de la biopolítica en el marco de una genealogía de las formas de racionalización del ejercicio del gobierno que obedecen “a la regla interna de la

² Esta es la posición que parece sostener G. Agamben en buena parte de los artículos reunidos en la compilación anteriormente referida. A modo de ejemplo, me permito citar parte de sus apreciaciones volcadas en “Advertencia” en donde sostuvo: “Así como ante la crisis que sacudió al Imperio en el siglo III, Diocleciano y luego Constantino introdujeron esas reformas radicales de las estructuras administrativas, militares y económicas que culminarían en la autocracia bizantina, del mismo modo los poderes dominantes han decidido abandonar sin pesar los paradigmas de las democracias burguesas, con sus derechos, sus parlamentos y sus constituciones, para sustituirlas por nuevos dispositivos cuyo diseño apenas podemos vislumbrar, probablemente aún no del todo claro incluso para quienes están trazando sus líneas” (Agamben, 2020, p. 6).

³ Al respecto, Roberto Esposito abogó por la dinamización y ampliación de las instituciones y la institucionalización de los movimientos como estrategias de defensa y conservación de la democracia frente a la amenaza de la pandemia (Esposito, 2020).

economía maximal” (Foucault, 2004b, p. 323). De allí que, tempranamente haya advertido la enorme incidencia del régimen de verdad propio de la economía política sobre la trama de saber/poder que aún hoy moldea nuestra vida y nuestra muerte.

Ahora bien, como a pesar de haber sido reconocido por el pensador francés (Foucault, 1994e, pp. 562-578), el sesgo ontológico de sus indagaciones –salvo excepciones– suele ser un asunto discutido (Han, 1998) o directamente soslayado por los comentaristas, en lo que sigue, comenzaremos por explicitar su singularidad y rastrear su emergencia en su obra. En segundo lugar, procuraremos relevar la incidencia de este sesgo en sus investigaciones sobre los saberes y las tecnologías que dan consistencia a la vida y, finalmente haremos lo propio con los que ‘dejan morir’.

Tras las huellas de la ontología histórico-político foucaultiana

Actualmente, algunos especialistas como Marcelo Raffin (2021), Daniele Lorenzini (2018) e Iván Dalmau (2020), entre otros, han formulado sendos análisis que destacan el aporte de las investigaciones de Foucault respecto de la capacidad de producir formas humanas de las gubernamentalidades contemporáneas, pero en su momento la decisión del pensador francés de inscribir en el marco de la ontología su trayectoria causó estupor entre quienes venían siguiendo el derrotero de su proyecto filosófico. En efecto, ¿Cómo enmarcar sus arqueologías en los estrictos márgenes de esa disciplina? ¿Cuál podía ser el punto de contacto entre sus genealogías y la pregunta ontológica fundante de la filosofía? ¿Qué podía vincular a sus estudios sobre la historia de la locura, sobre la emergencia del poder disciplinario o sobre la historia de la sexualidad con una ciencia que concibe al ser como una entidad de consistencia invariable?

La perplejidad reflejada en estos interrogantes provenía de la imposibilidad de asociar el enfoque de cualquiera de sus indagaciones con el que preside la ontología que, incluso en sus versiones contemporáneas, sigue recurriendo a los “universales antropológicos” respecto de los cuales nuestro pensador recomendaba mantener un “escepticismo sistemático”. A su entender, sistematizar el escepticismo consistía en

“contornear tanto como se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y por supuesto también aquellos de un humanismo que haría valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto)” (Foucault, 1994c, p. 634).⁴

A principios de los 80' cuando formuló esta recomendación, Foucault conocía por propia experiencia los efectos que se siguen de someter a la prueba de la historia a los universales antropológicos o, mejor –según una metodología que ya había puesto en práctica en el curso *Nacimiento de la biopolítica*– sabía de los beneficios de concebir una historia prescindiendo de los universales (Foucault, 2004b, pp. 3-5). En cierto sentido, es lo que venía haciendo –aunque de modo algo tentativo y errático por no contar aún con el respaldo de un “balizamiento metodológico” (Foucault, 1969, pp. 26-27)– a partir de sus primeras “arqueologías”⁵ de los años 60'. En ellas, de resultados de la decisión teórica consistente en aplicar una perspectiva discontinua de abordaje de la historia, implícitamente no sólo renunció a aplicar universales epistemológicos y con ello circunscribió los alcances de los saberes y sus pretensiones de verdad sino que también prescindió del uso de universales antropológicos y con ello puso en evidencia las incidencias que se siguen en el orden ontológico.

Entre estas incidencias, por la vía negativa, cabe destacar la que atañe precisamente a la noción misma de ser y a la entidad que representa. Ocurre que implementada radicalmente, esta óptica permite avizorar una discontinuidad a nivel ontológico que impide atribuir consistencia sustancial, esencia e identidad permanentes a los sujetos. Sin esos atributos, como presumía Foucault, queda impugnada la tesis humanista según la cual una naturaleza humana constituiría la verdad inmediata e intemporal del sujeto.

Por la vía positiva, la interposición de esta óptica, permite advertir las distintas

⁴ La traducción es propia salvo indicación en contrario.

⁵ Entiendo por primeras arqueologías a *Histoire de la folie à l'âge classique*, *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*, textos concebidos antes de la elaboración sistemática de la perspectiva arqueología llevada a cabo en *L'archéologie du savoir*.

configuraciones del sujeto habidas en la historia. Ello pone en evidencia el carácter eminentemente histórico y, por ende, cambiante de cada configuración. De allí que, desde esta perspectiva, para afrontar la pregunta ontológica no sea menester ni una meditación metafísica ni una analítica trascendental sino una indagación histórica.

Historia de la locura en la época clásica ofrece un buen ejemplo de un enfoque ontológico por medio de una indagación histórica. De hecho, al poner en evidencia allí que no hay una única experiencia de la locura que atravesando la historia llegue a alcanzar su verdad de enfermedad mental en nuestra modernidad, Foucault dejó al descubierto además la diversidad de sujetos que vienen encarnando en distintos periodos las figuras del loco y las del hombre de razón. Para ilustrar este punto, nos circunscribiremos a reponer el contrapunto entre dos figuras del hombre de razón realizada en aquel texto por nuestro pensador. Se trata de las figuras del “hombre de pensamiento” tomada de los *Ensayos* de Montaigne y del “sujeto que piensa” tomada de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes.

Según la exposición de nuestro pensador, entre el hombre de pensamiento que, a juicio de Montaigne, está siempre asediado por la sinrazón y el sujeto cartesiano que por el mero hecho de pensar no puede devenir insensato, la diversidad es tan radical que hace inviable cualquier intento de asimilarlos.

Efectivamente, de su lectura surge que el hombre del pensamiento tiene una relación con la razón y con la locura completamente diferente a la del sujeto que piensa. Para fundamentar esta apreciación, refiriéndose al contexto que rodeaba al “hombre del pensamiento”, Foucault señalaba que “La Sin Razón del siglo XVI formaba una suerte de peligro abierto cuyas amenazas podían siempre, de derecho al menos, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad” (Foucault, 1972, p. 58). De allí que, para Montaigne, nada garantizara que “todo pensamiento no estuviera obsesionado por la sinrazón” (Foucault, 1972, p. 57). Es más, para el autor de *Ensayos*, nadie podía ser considerado más loco que aquel que se adjudicaba la capacidad de impugnar algo por falso o imposible. Semejante actitud implicaría atribuirse “la ventaja de tener en la cabeza los mojones y los límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra

madre Naturaleza y por lo tanto, no hay locura más notable en el mundo que circunscribirlos a la medida de nuestra capacidad y suficiencia” (Foucault, 1972, p. 57).

En cambio, en el siglo XVII el peligro del asedio de la locura se halla conjurado: merced a un hábil ejercicio del método, su mera eventualidad fue excluida del sujeto que piensa. Efectivamente, según la interpretación de Foucault, desde la “Primera Meditación”, Descartes se garantizó que “el *pensamiento*, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que tiene el deber de percibir la verdad, no puede ser insensato” (1972, p. 57). Se trata de una imposibilidad que no dependía de la permanencia de una verdad en el pensamiento sino que concernía al sujeto mismo en tanto pensante. Precisamente para que no hubiera objeciones a aceptar que “yo que pienso, no puede estar loco” (1972, p. 57), Descartes se encargó de aplicar la duda de manera de hacer evidente que “la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento” (1972, p. 57). Más aun, contrariando la presunción de Montaigne, no tuvo reparos en recurrir a Dios para fundamentar la capacidad del sujeto de distinguir en grado de certeza lo verdadero de lo falso.

Ahora bien, ¿a qué obedeció tamaña discontinuidad en el orden del ser? ¿Qué pudo ocurrir para que, en menos de un siglo aparecieran dos figuras tan diversas del hombre de razón? ¿Cómo explicó Foucault la ruptura ontológica que separa al hombre permeable a la ilusión del sujeto inmune a toda extravagancia?

En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault respondió a estos interrogantes afirmando que “Entre Montaigne y Descartes ocurrió un acontecimiento: algo que concierne al advenimiento de una *ratio*” (1972, p. 58). Con estas palabras, nuestro pensador daba cuenta de una intuición que elaboraría posteriormente: es la “ratio” de cada época, la que contribuye a constituir y configurar a la medida de sus pretensiones a sus sujetos. Según esto, la emergencia de cada una de estas figuras obedece a una forma específica de concebir la razón al interior de un saber cómo la filosofía. Dicho en los términos más esclarecidos de *La arqueología del saber*, son las reglas prevalentes en cada periodo al interior de las prácticas discursivas las que definen las modalidades enunciativas, es decir, el estatuto, el emplazamiento institucional y la

posición de los sujetos (Foucault, 1969, pp. 68-74). En pocas palabras, según la óptica de *La arqueología...*, a través de sus propias y cambiantes reglas, son los discursos los que conforman a sus sujetos

Con todo, ya en la *Historia de la locura...*, Foucault consideraba la incidencia de otro tipo de prácticas en la constitución y configuración de las distintas figuras del sujeto. Basta con puntualizar que, a renglón seguido de estos análisis que pusieron en foco el rol constituyente y configurador de los sujetos de saberes como la filosofía, se abocó a describir las prácticas de encierro en la época clásica para advertir el potencial ontológico que le adjudicaría a las tecnologías de poder. Cuestión que esclareció años más tarde cuando, a medida que elaboraba su perspectiva genealógica, explicitó la interacción entre saberes y relaciones de poder y, reformulando su hipótesis acerca de la matriz discursiva de los sujetos, incorporó el rol que, a ese respecto, cumplen las diversas tecnologías políticas. Por esta vía, además de dejar en evidencia el carácter productivo de dichas tecnologías, evidenció sus incidencias ontológicas.

Así las cosas, aunque en una primera lectura estas incidencias habían pasado desapercibidas, la tardía advertencia respecto del sesgo ontológico de sus investigaciones obligó a reconsiderar los criterios de análisis del material de los años 70'. De manera que, releído a través de la grilla ontológica, un texto como *Vigilar y castigar* reveló que el objetivo de su autor era formular “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar” (Foucault, 1975, p. 27). De acuerdo con esta historia, el “alma real e incorporal, no es en absoluto sustancia; es el elemento en que se articulan los efectos de un cierto tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de poder dan lugar a un saber posible, y el saber reconduce y refuerza los efectos de poder” (1975, p. 34). Esta alianza entre saberes y relaciones de poder no sólo se ocupa de constituir y configurar el alma sino también el cuerpo. De hecho, según postuló el propio pensador, la genealogía del alma moderna venía a complementar una anatomopolítica en curso desde que la aplicación del suplicio

le dio al cuerpo una visibilidad irrecusable hasta para el propio supliciado⁶. De modo que, tampoco el cuerpo del sujeto es una sustancia invariable ni pre-existe a la intervención de esa conjunción de saber/poder a la que Foucault denominó dispositivo y de cuyas discontinuidades dejó constancia ya en aquel texto en dónde hasta incluyó el examen “en el centro de los procedimientos que constituyen al individuo como efecto y objeto de poder, como efecto y objeto de saber” (1975, p. 194).

El sesgo ontológico político del enfoque foucaultiano no ha estado ausente de los análisis llevados a cabo sus cursos dictados en el *Collège de France*. Atentos al tópico de este artículo en dónde nos interesa poner en consideración el aporte de este sesgo a la inteligibilidad crítica de la pandemia, nos limitaremos a ilustrar esta cuestión circunscribiéndonos a dar cuenta de las “formas humanas” producidas por las gubernamentalidades liberal y neoliberal.

A poco de iniciada su exposición sobre la población en *Seguridad, territorio, población*, Foucault se ocupó de mostrar su procedencia: en apariencias, fenómeno natural, la población es hija dilecta de esa forma de ejercicio del poder denominado gobierno que cobra relevancia a partir del siglo XVIII. En rigor de verdad, de sus exposiciones surge que entre población y gobierno hay una relación mediada por los dispositivos de seguridad: es a través de la intervención de estos mecanismos que se gestan las condiciones para la emergencia de la población como “un personaje político absolutamente nuevo” (Foucault, 2004a, p. 69). No es que el fenómeno de la población como tal no existiera con anterioridad. Lo que comienza a ocurrir partir del siglo XVIII es que “Se la va a considerar como un conjunto de procesos que es necesario administrar en lo que tienen de natural y a partir de lo que tienen de natural” (2004a, p. 72). En ese sentido, “la población tal como se la problematiza en el pensamiento, pero también en la práctica gubernamental del siglo XVIII, no es la simple suma de los individuos que habitan en un territorio. No es tampoco el mero resultado de su voluntad de reproducirse

⁶ Al respecto véase en la extensa transposición de descripciones del suplicio practicado a Robert-François Damiens extraídas de los documentos originales del proceso, de la crónica efectuada por la Gazette d'Amsterdam y del texto de A. L. Zevaes titulado *Damiens le régicide*.

[...] De hecho, la población no es un dato básico; depende de toda una serie de variables” (2004a, p. 72). De acuerdo con esto, la expansión demográfica del siglo XVIII no fue un fenómeno espontáneo sino producido por esa serie de variables entre las cuales se cuentan el clima, el entorno material, la intensidad del comercio, las costumbres, etc. De gestionar estas variables que ponen de relieve el carácter permeable de la naturaleza de la población se encarga el gobierno a través de los mecanismos de seguridad. Dichos mecanismos se componen de saberes y técnicas entre los cuales la economía política y disciplinas que derivan de ella como la estadística y la demografía tienen un lugar prioritario. A juicio de nuestro pensador la intervención de este saber es tan relevante que constituye “la apuesta esencial del gobierno” (2004a, p. 98). Más aún, a su ver “el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía” (2004a, p. 98). Ello fue posible cuando los problemas específicos de la población fueron percibidos como parte de “ese nivel de realidad que recibe el nombre de economía” (2004a, p. 107). Según esto, la alianza entre gobierno y economía política descansa sobre la conversión de las cuestiones que afectan a la población en asuntos de naturaleza económica. Ello le ha permitido al gobierno cuantificar y, por ende, medir e incluso intentar resolver los fenómenos propios de la población a través de cálculos estadísticos. Como veremos en el próximo punto, la incidencia de la economía en su doble carácter de saber y de “nivel de realidad” (2004a, pp. 107-109) sobre el cual interviene el gobierno es relevante para comprender la gestión de la vida y de la muerte en la actual pandemia.

Las ciencias humanas también tienen un lugar destacado entre los mecanismos de seguridad a través de los que opera el gobierno (2004a, p. 81). De hecho, la intervención de estas ciencias es fundamental para la conformación del público. Al menos así se infiere de la exposición de Foucault en la que mostró cómo –al intervenir sobre una de las dimensiones de la naturaleza permeable de la población– el gobierno puede hacer de ella un público. Para ello es necesario incidir sobre esa invariante que atañe a todos los individuos que conforman la población y cuyas acciones son promovidas por un único motor: el deseo. Ese motor es penetrado por los mecanismos

de seguridad que actúan incentivando la sensibilidad a través de una serie de estímulos. Aunque en su momento el pensador francés no identificó las ciencias intervinientes en esta promoción del deseo, conocemos bien el rol que han cumplido las ciencias de la conducta como la psicología, la pedagogía y el marketing, entre otras. Conformados y orientados por estas disciplinas, lejos de prohibir o inhibir el deseo, estos mecanismos actúan estimulándolo y alentándolo. Ocurre que, según lo expuesto por Foucault, “ese deseo es tal que, si se lo deja actuar y siempre que se lo deje actuar, dentro de determinados límites y gracias a un cierto número de puestas en relación y de conexiones, producirá en suma el interés general de la población” (2004a, p. 75). He aquí el objetivo de la intervención del gobierno sobre la población para convertirla en público: alentar el deseo hasta convertirlo en un “interés general”.

No obstante, para alcanzar este objetivo, además de incentivar el deseo, el gobierno necesita conformar la denominada “opinión pública”. Para ello, además de disponer de las ciencias ya referidas, el gobierno dispone de instrumentos que, en nuestros días, se han vuelto sumamente eficaces: los medios de comunicación. De hecho, a través de ellos y como otra estrategia de promoción del deseo se organizan campañas, se implantan convicciones, se replican consignas hasta conformar ese elemento tan volátil denominado opinión que, en cierto sentido, constituye el “alma” del público. En rigor de verdad, según la genealogía de la población y del público que trazó Foucault, el gobierno o, más específicamente las gubernamentalidades liberal y neoliberal, primero moldean a las multitudes convirtiéndolas en población y luego moldean su sensibilidad y su intelecto hasta hacer con ella un público capaz incluso de menospreciar las medidas sanitarias de protección contra el Covid so pretexto de que se trataría de “una gripecita”⁷ o de rechazar determinadas vacunas por su procedencia⁸.

En definitiva, de lo hasta aquí expuesto se desprende que, vistos a través de la grilla ontológica foucaultiana, ni el logos, ni el alma, ni el cuerpo, es decir, nada de

⁷ Tal la calificación de Jair Bolsonaro (presidente de Brasil)

⁸ Eso es lo ocurrido en Argentina en dónde los principales referentes del neoliberalismo y los medios de comunicación hegemónicos llevaron adelante una campaña de desprestigio de la vacuna Sputnik V.

aquello que supuestamente otorga consistencia de ser al sujeto tiene entidad por sí. Lo mismo puede sostenerse acerca de figuras o formas de lo humano como la población o el público. Sin la previa intervención de los diferentes dispositivos habidos en distintos periodos ninguna de ellas habría irrumpido en la historia. De allí el carácter “político” de esta ontología que se sirve de las herramientas (categorías y tecnologías) de cada dispositivo para moldear a sus sujetos. De hecho, de las diferencias entre los dispositivos, vale decir de la diversa conjunción entre saberes y tecnologías, dependen las diferencias entre las figuras o formas referidas. En alguna oportunidad, el mismo dispositivo en dos etapas diferentes es capaz de dar lugar a más de una figura. Es el caso de la soberanía que, por la vía del suplicio, puso al cuerpo en el centro de la escena punitiva y, a través de la reforma penal, moldeó el alma. Es también el caso de las gubernamentalidades liberal y neoliberal que, además de la población y del público, dio lugar a diversas formas del homo economicus como son el sujeto emprendedor y el empresario de sí mismo.

Ahora bien, ¿se pueden inferir las mismas consecuencias cuando lo que está en la mira de esta grilla ontológica son la vida y la muerte? ¿Su condición de fenómenos biológicos no obliga a considerarlos entidades trans-históricas? ¿Su carácter natural no los vuelve impermeables al accionar de cualquier forma de poder?

“La bolsa o la vida” o del “hacer vivir” en contexto de pandemia

De establecer el carácter de invención reciente de la vida, Foucault se había ocupado ya en *Las palabras y las cosas*. Según su criterio arqueológico de aquel entonces, “Hasta fines del siglo XVIII, en efecto, la vida no existe” (Foucault, 1966, p. 173). Su emergencia data del momento en que G. Cuvier, introduciendo una discontinuidad radical en la escala clásica de los seres, “liberó de su función taxonómica a la subordinación de los caracteres, para hacerla entrar, más allá de toda clasificación eventual, en los diversos planos de organización de los seres vivientes” 1966, p. 275). Procediendo de tal manera, dio lugar a “un modo de ser nuevo” 1966, p. 276). De esta

suerte, Cuvier desactivó la ontología representativa de la episteme clásica generando al mismo tiempo otra en la que la historicidad constituyó el modo de ser fundamental de la vida. A juicio de nuestro pensador, con el enfoque de Cuvier “lo vivo escapa, cuando menos en primera instancia, a las leyes generales del ser extenso; el ser biológico se regionaliza y se autonomiza, la vida es, en los confines del ser, lo que le es exterior y que, sin embargo, se manifiesta en él” (1966, p. 286). Con todo, es la vida la que prima sobre el ser puesto que “solo hay ser porque hay vida” (1966, p. 291). Huelga decir, entonces, que con esta nueva ontología, “Desde el punto de vista de la arqueología, lo que se instaaura en ese momento, son las condiciones de posibilidad de una biología” (1966, p. 281).

Pocos años después de estos análisis, en el marco de los hallazgos efectuados por la biología en el siglo XX, Foucault encontró otro índice de que la vida no es una constante histórica sustraída a toda transformación. De hecho, el descubrimiento del ADN vino a demostrar que era menester pensarla de forma totalmente diferente a como lo había hecho Cuvier. En efecto, a partir del momento en que la biología devino molecular, se volvió “necesario pensar lo viviente como el juego calculable del azar y de la reproducción” (Foucault, 1994b, p. 103). Al menos así lo infería nuestro pensador de su lectura de *La lógica de lo viviente*, el texto de François Jacob que reseñó para *Le monde* a fines de 1970. Según aquella reseña, los recientes hallazgos de la biología acababan de abatir ciento cincuenta años de conocimiento. No era para menos, de hecho, al descubrir que, en el núcleo de la célula reside un código que no sólo es arbitrario sino que además comete errores, olvidos, fallas en la transmisión, la biología “nos enseña que lo discontinuo no sólo nos delimita sino que nos atraviesa: nos enseña que los datos nos gobiernan” (1994b, p. 100). En ese mismo orden, la decepción mayor respecto de la concepción anterior de la vida devino de saber que la reproducción está inscrita en el destino de la bacteria mucho antes de que esta se vuelva organismo individual. Así las cosas, la reproducción no es un proyecto electivo de la especie humana sino una determinación heredada. De esta suerte, solo resta a asumir que “lo viviente, es en principio y ante todo un sistema hereditario; que la sexualidad, el

nacimiento y la muerte de los individuos no son sino formas encubiertas de transmitir la heredad” (1994b, p. 101). En ese contexto en que lo viviente pasó a ser considerado como un sistema hereditario, la genética se volvió un saber de referencia ocupado más del programa cifrado en el código que de la vida. A punto tal que puede concluirse que “es en los algoritmos del mundo viviente que se interesa hoy la biología” (1994b, p. 100).

Pocos años más tarde, otra reseña le permitió a Foucault sintetizar lo que la biología de su tiempo podía aportar, en este caso, en materia de razas humanas, una cuestión que había estado en el centro del curso que había dictado aquel año. Partiendo en esta ocasión del libro *De la biología a la cultura* de Jacques Ruffié, nuestro pensador hizo hincapié en tesis que habían estado en juego en *Defender la sociedad* como aquella que, en contra del mito de la superioridad de la pureza racial, sostiene que el polimorfismo genético de una población, lejos de ser una debilidad, constituye una fortaleza. En rigor de verdad, lo que el texto de Ruffié le permitió afirmar es que la pureza racial sólo existe como resultado de procesos en ocasiones artificiales. Más importante aún, de las investigaciones en el campo de la tipología hematológica se sigue que no ha habido jamás razas en la especie humana salvo como resultado de procesos de “raciación” ligados al aislamiento de ciertos grupos. A partir del neolítico, por efecto de las constantes migraciones, esa tendencia se habría invertido sin por ello dar lugar a razas yuxtapuestas sino generando un patrimonio genético tanto más valioso cuanto más polimorfo. Todo lo cual le permitió a Foucault afianzar su convicción de que no hay hechos puramente biológicos que puedan explicarse al margen del análisis de los procesos históricos.

Por diferentes vías⁹, sus genealogías de los años ’70 insistieron en la procedencia moderna de la vida. Sólo que en lugar de referir su aparición únicamente a

⁹ Me refiero a los tópicos de análisis de sus cursos y textos entre los que se cuentan el rescate de los discursos históricos sobre la guerra, el análisis de los alcances del dispositivo de sexualidad, la caracterización de los mecanismos de seguridad, el estudio de la racionalidad gubernamental regida por los principios de maximización de la economía.

un acontecimiento epistemológico como fue el caso de sus trabajos arqueológicos, mostraron que recién cuando “un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos” (Foucault, 2004a, p. 80), la vida pudo constituirse como un asunto de interés político. Según esto, no fue por azar ni de motu proprio que la vida cobró entidad. De hecho, según la fórmula que acuñó Foucault para dar cuenta del ejercicio biopolítico del poder, es el dispositivo el que “hace vivir”. Para ello, cuenta no sólo con la biología y la serie de disciplinas que derivan de ella sino también con la medicina y sobre todo –como se señaló en el punto anterior– con la economía política. Ocurre que, para nuestro autor, el ejercicio de la biopolítica se inscribe en el marco de gubernamentalidades como las puestas en práctica por el liberalismo y el neoliberalismo que toman a la economía política como principio de limitación interna. Según esto, a diferencia de algunos referentes posteriores de los estudios de la biopolítica¹⁰, Foucault sostuvo que la emergencia de la vida no es un asunto de competencia jurídica sino de estricto interés económico político. Ello explica el rol predominante de esa disciplina que expande el ámbito de su injerencia hasta subsumir a sus predicamentos al resto de los saberes. Un amplio abanico de ejemplos que van desde la adaptación del trazado urbano al objetivo de libre circulación de personas y mercancías que requiere el mercado, pasando por la invención de un saber auxiliar de la biología molecular como la bioeconomía (Rose, 2012, pp. 75-97)¹¹ hasta el uso de categorías como “capital humano” en genética (Foucault, 2004b, pp. 221-245) ilustran esta expansión.

Ni la medicina quedó a resguardo de la incidencia de la economía política. En buena medida, como hizo constar Foucault en una serie de artículos y conferencias de

¹⁰ Me refiero específicamente a Giorgio Agamben y Roberto Esposito, pensadores ambos que, por diferentes vías, enlazan biopolítica y soberanía.

¹¹ Allí Rose, bajo el título “Bioeconomía: la capitalización de la vitalidad” da cuenta no sólo de la creación de una nueva disciplina destinada a lidiar con los cálculos presupuestarios para llevar a cabo investigaciones en el campo de la biología molecular sino también la aparición de un nuevo ámbito para el pensamiento y la acción sobre el denominado “biocapital”.

los años 70', la conversión –a partir del siglo XVIII– de la medicina y de la salud en problemas económicos está en la base del gran despliegue posterior de esta ciencia. De esta conversión resultan varios de los fenómenos que nuestro pensador analizó en más de una ocasión entre los que se cuentan la medicalización, esto es, la ampliación del campo de intervención de la medicina a ámbitos ajenos a su incumbencia (Foucault, 1994d, p. 22)¹², la incorporación de los servicios médicos al mercado de consumo (economía de la salud), la inauguración de una bio-historia gracias al desarrollo de tecnologías que le permiten modificar la estructura genética de las células afectando no sólo a los individuos o a su descendencia sino a la especie humana en su conjunto.

En el contexto de sus cursos sobre biopolítica, Foucault volvió a considerar los alcances de un saber médico potenciado por los objetivos de la economía política y añadió a la lista de fenómenos ya considerados la descripción de la función normalizadora que, por ejemplo, en ocasión del tratamiento de las epidemias o de las enfermedades endémicas, viene ejerciendo la medicina. En ambos casos, la eficacia y la garantía de sus intervenciones aún hoy está ligada a la aplicación de recursos metodológicos como el cálculo y la estadística y a la incorporación de un tipo de razonamiento de oscilación cuantitativa como el empleado por los economistas. De este enfoque de las emergencias sanitarias, se derivan las categorías de caso, riesgo, peligro, crisis, curva, etc. de notoria actualidad y de enorme potencial ontológico puesto que, a fuerza de privilegiar los datos cuantitativos, tienden a anonadar las singularidades afectadas.

Así las cosas, de estos análisis se desprende que ya desde el siglo XVIII la medicina estaba en vías de constituirse en una práctica sino de control de normalización social. Cuestión que, hace más de cuarenta años, Foucault supo poner sobre el tapete advirtiendo que, por esa vía, más que en una religión como sostiene G. Agamben

¹² Foucault advierte que fruto de esa medicalización indefinida la sexualidad pasó a constituirse en objeto de intervención de la medicina. También señala a la higiene como régimen de salud de las poblaciones demanda de parte de la medicina una serie de intervenciones autoritarias y de toma de control por ejemplo sobre el espacio urbano en general, sobre el lugar de residencia de los enfermos, las reglas generales de higiene, etc.

(2020), la medicina fue convirtiéndose en “una técnica política de intervención con efectos de poder propios” (Foucault, 1997, p. 225) tan potentes como para incidir al nivel de la vida y de sus acontecimientos fundamentales.

En suma, todas y cada una de las disciplinas y las tecnologías que conforman la gubernamentalidad neoliberal se orientan y orientan sus intervenciones por el principio de veridicción de la economía política. De allí que, en este contexto, se haya hecho de la vida un asunto de estricta incumbencia económica. A punto tal que, no ha resultado extraño ni repudiable que, en plena emergencia sanitaria, se venga planteando una disyuntiva excluyente entre la protección de la vida y su exposición so pretexto de sostener la actividad económica. Ni los gobiernos populares han podido sustraerse —al menos no totalmente— a los reclamos que, en nombre de la economía, no vacilan en demandar el total levantamiento de las restricciones. Una y otra vez se escucha reclamar en nombre de la economía y no precisamente en defensa de las fuentes de trabajo de los sectores menos favorecidos. Por el contrario, la predica alienta a exponer la vida de la población a un contagio masivo en nombre de los intereses de una minoría privilegiada. Es cierto que el despliegue de la actividad económica es indispensable para el sostenimiento de la vida. Efectivamente, es imposible subsistir sin la producción de bienes, sin la prestación de servicios, sin el abastecimiento de productos esenciales pero, la predica a la que aludimos no se plantea ni por un instante invertir la dicotomía y poner la economía al servicio de la vida.

“Qué mueran todos los que tengan que morir” o del “dejar morir” en tiempos de pandemia

A la misma medicina se le debe también la invención moderna de la muerte. Al menos así lo estableció la arqueología de la clínica que trazó Foucault en 1963. En efecto, según sus análisis, entre los hallazgos de la anatomía patológica impulsada por X. Bichat a fines del siglo XVIII se cuenta una nueva concepción de la muerte.

Hasta aquel momento, la muerte era concebida como un hecho absoluto, único

y terminante. En rigor de verdad, de la muerte sólo se sabía que era el término de la vida y de la enfermedad. De hecho, no parecía muy relevante abocarse a estudiar la muerte cuando era menester ampliar el conocimiento acerca de la vida y de la enfermedad. Por ello, “En su primera etapa, la experiencia clínica no volvía a poner en cuestión este concepto ambiguo de la muerte” (Foucault, 1993, p. 143).

En cambio, al examinar los cadáveres con una óptica diferente a la de sus antecesores, Bichat mostró el carácter disperso de la muerte que no acontece en un momento definitivo y puntual sino que se reparte a lo largo de la vida “bajo la forma de muertes pormenorizadas, muertes parciales, progresivas, y tan lentas como para consumarse más allá de la muerte misma” (1993, p. 147). De esa anatomía patológica surge, entonces, que el tiempo de la muerte comienza y se prolonga más allá de las apariencias. Todo lo cual es índice de cuan permeable a la muerte es la vida. Pero, igualmente importante, también es prueba de cuanto aporta la indagación de la muerte al conocimiento de la vida y de la enfermedad. En ese sentido, analizada con el criterio de una anatomía patológica orientada a fundar una nosología, la muerte se revela siendo un “instrumento técnico que permite apresar la verdad de la vida y la naturaleza de su mal” (1993, p. 147). Vista desde la misma perspectiva, la vida se muestra como el conjunto de funciones que se resisten a la muerte. Según esto, la vida está tan ligada a la muerte que se define por su capacidad de lidiar contra ella. De manera que, además de ser “la única posibilidad de dar a la vida una verdad positiva” (1993, p. 147), la muerte es aquello contra lo cual aquella mide permanentemente sus fuerzas. De donde se infiere que, según los análisis de Foucault, la anatomía patológica contribuyó a darle a la muerte una entidad irrecusable.

En una de sus primeras exposiciones sobre la biopolítica, Foucault retomó esta caracterización de la muerte que permanentemente se desliza en la vida, la corroe, la disminuye y la debilita (Foucault, 1997, p. 217). Para destacar la singularidad de este enfoque de la muerte, estableció un contrapunto con la concepción medieval que, a causa de las epidemias recurrentes hacía la experiencia de la muerte multiplicada e inminente que se abate brutalmente sobre la vida de todos. Su objetivo de aquel

momento era circunscribir el interés de la biopolítica por la muerte a las estadísticas que dan cuenta de las tasas de morbilidad de la población. Ocurre que, según sus primeras impresiones, la muerte sería aquello que escapa de los alcances del dispositivo. En sus palabras, para un dispositivo que interviene “para optimizar la vida, para controlar los accidentes, los azares, las deficiencias, entonces la muerte, como término de la vida, es evidentemente el termino, el límite, el fin del poder” (1997, p. 221). Según estos dichos, la muerte se escaparía de los alcances de este poder. De dónde procede, a su vez, esa descalificación pública de la muerte que se patentiza en la progresiva desaparición del boato de las ceremonias funerarias. En ese sentido, a diferencia del derecho de soberanía que expresa la magnitud de su poder haciendo morir, en la medida en que no puede con ella, la biopolítica dejaría “caer la muerte” (1997, p. 221).

En verdad, la temprana inquietud de nuestro pensador por el desempeño mortífero de la biopolítica lo llevó a analizar las distintas variantes del ejercicio “dejar morir”. En efecto, ¿cómo no preguntarse por la función tanática del dispositivo en una época en que la amenaza de un estallido atómico que podía suprimir la vida misma estaba a la orden del día? De allí que, a lo largo de su exposición, se formule más de una vez la pregunta sobre “¿Cómo en estas condiciones, es posible, para un poder político, matar, reclamar la muerte, exigir la muerte, hacer matar, dar la orden de matar, exponer a la muerte no sólo a sus enemigos sino incluso a sus propios ciudadanos?” (1997, p. 221).

En el curso del 76, la respuesta que Foucault dio a esta pregunta es que el dispositivo recurre al racismo cuando tiene que dar muerte. De hecho, el concepto de raza permite introducir un corte en el continuum biológico de la especie humana y justificar el exterminio de una parte de la población considerada inferior en pos de proteger a la parte de población cuya vida se quiere hacer proliferar. En este sentido, el racismo brinda la excusa perfecta que requiere un poder que ‘hace vivir’ para permitirse arrojar a la muerte e incluso para promover una guerra contra un enemigo que es presentado como una amenaza biológica. El evolucionismo también aportó sus “argumentos” para legitimar los enfrentamientos y el exterminio que conllevan las

empresas colonizadoras. En suma, el racismo y el evolucionismo aseguran el cumplimiento de “la función de muerte en la economía del bio-poder, según el principio de que la muerte de los otros, es el fortalecimiento biológico de sí mismo en tanto que se es miembro de una raza o de una población, en tanto que se es un elemento en una pluralidad unitaria y viviente” (1997, p. 230).

Estas consideraciones valen para la política de exterminio puesta en práctica por el nazismo que es el ejemplo paroxístico pero no el único de la utilización de la excusa del racismo para ejercer la función mortífera. Al respecto, en aquel curso, Foucault sostuvo que, por distintos motivos y haciendo uso de diferentes estrategias, tanto el Estado capitalista como los Estados socialistas como la unión soviética esgrimieron la tesis racista para lidiar no sólo con los adversarios políticos sino también con los criminales y hasta con los enfermos mentales. En nuestros días, la hipótesis racial se reactivó en la voz de aquellos dirigentes políticos que vieron en la pandemia una oportunidad para que se produjera “una depuración racial” que arrasara con esa parte indeseable de la población a la que en Argentina se tilda de “negra”.

De manera que, a pesar de su impresión inicial, a medida en que avanzaba en su exposición, Foucault advirtió que, lejos de expresar indiferencia o impotencia frente a la muerte, el ‘dejar morir’ implica un ejercicio activo del poder tanático del dispositivo¹³.

De todas formas, no fue en esa clase del curso del 76 sino en el último capítulo de *Historia de la sexualidad I*, en donde nuestro pensador advirtió que la relación del dispositivo con la muerte es tan intensa y permanente como la que mantiene con la vida. En efecto, según expuso allí, la muerte “va a aparecer como el simple reverso del derecho para el cuerpo social de asegurar su vida, de mantenerla o de desarrollarla” (Foucault, 1976, p. 179). Evidentemente, los acontecimientos propios de su presente lo convencieron de que lo que potencia y amplía los límites de la biopolítica es el formidable poder de muerte del que dispone. Así lo prueban –a su entender–, las

¹³ Ejercicio que, en los últimos tiempos, vienen practicando los gobiernos europeos como estrategia para frenar las olas migratorias de poblaciones que considera “indeseables”.

guerras, los holocaustos, las masacres a las que, desde el siglo XIX, los gobiernos someten a sus poblaciones. A este listado, podemos sumar nosotros el abordaje de la pandemia que vienen llevando a cabo algunos gobiernos de marcado cuño neoliberal y las recomendaciones que, al respecto, han formulado sus líderes quienes no han tenido ningún empacho en proponer que se deje morir a todos los que tengan que morir. Si se han atrevido a pronunciarse en esos términos es han reformulado sus argumentos haciendo de la economía una excusa biológica para justificar exponer a la muerte a esa parte mayoritaria de la población a la que consideran sacrificable en nombre de la preservación de los intereses de la minoría.

De dónde se sigue que, a pesar de que por momentos siguiera insistiendo en interpretar en términos de descalificación de la muerte por parte del dispositivo la desaparición de los rituales funerarios o concibiera el suicidio como una conducta que “hacia aparecer en las fronteras y en los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir” (1976, p. 182), Foucault ya había advertido que la muerte no se le escurre al dispositivo ni es su límite infranqueable. Él mismo, en distintos trabajos, venía dando cuentas de los recursos¹⁴ con los que contaba la biopolítica para ejercer su gobierno también sobre la muerte. En ese sentido, podemos aventurar que no ignoraba que hace a la lógica de un dispositivo que hace vivir, justamente por ello, dejar morir. De hecho, nuestro autor no se privó de señalar que “Si el genocidio es el sueño de los poderes modernos [...]; es porque el poder se sitúa y se ejerce al nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (Foucault, 1976, p. 180).

A modo de conclusión

El primer punto de este trabajo estuvo centrado en la explicitación del sesgo ontológico que atraviesa la obra de Michel Foucault. Para ello, recurrimos a referencias concretas

¹⁴ Al respecto cabe consignar que en “Crise de la médecine...”, sostuvo que “l’une des capacités de la médecine est de tuer. La médecine tue, elle a toujours tué et elle a toujours conscience de cela”.

extraídas de los textos del pensador francés en dónde se puede advertir que, a su entender, es la conjunción de las prácticas discursivas y las tecnologías de poder que conforman los dispositivos lo que otorga entidad y configuración a sus respectivos objetos ya sea que se trate del cuerpo o del alma del sujeto moderno. De allí el carácter político que le asignamos a este enfoque ontológico que pone la mira en la descripción de los dispositivos toda vez que le es menester especificar la constitución de los sujetos.

Según expusimos en el segundo y en el tercer punto, ni siquiera es posible asignar otra procedencia a fenómenos como la vida o la muerte a los que se suele considerar como datos naturales. Como establecimos, antes de sus indagaciones sobre biopolítica, nuestro pensador ya había referido la relación de la anatomía patológica con la muerte y había pregonado que la vida era una invención moderna que fue reducida a mero sistema algorítmico por la biología molecular del siglo XX. Ahora bien, al emplazar las investigaciones sobre biopolítica en el marco de la racionalidad política de las gubernamentalidades liberal y neoliberal, los análisis de Foucault dieron un paso más en la elucidación de la matriz de procedencia de la vida y de la muerte en nuestros días.

De modo que no hizo falta que estallara la pandemia para que la vida biológica se convirtiera en el blanco del dispositivo vigente. Por el contrario, según las investigaciones de Foucault que hemos reseñado aquí, desde hace ya más de tres siglos, que la biopolítica viene pretendiendo reducir nuestra biografía a la conservación y optimización de nuestro supuesto “capital” biológico. Disciplinas como la biología y la genética han contribuido largamente a consolidar esta tendencia. En verdad, la medicina misma en la medida en que cada vez más sus intervenciones atañen no sólo a lo orgánico sino también a lo biológico demuestra ser una aliada esencial de este dispositivo. Ahora bien, el primado de lo biológico, las disciplinas y regulaciones que lo garantizan, el propio dispositivo no son asuntos de naturaleza jurídica sino que están estrictamente enlazados al derrotero de las formas de gubernamentalidad de ratio economicista como el liberalismo y el neoliberalismo. De allí proceden el enfoque y las categorías de análisis de que se sirven las disciplinas mencionadas para configurar sujetos que se

perciben y actúan como ‘homos economicus’ dispuestos a competir en todos los órdenes de la vida. En ese sentido, antes de que la amenaza de contagio del coronavirus obligara a suspender el contacto personal, las relaciones sociales y afectivas estaban ya contaminadas con el virus de la competencia.

En este mismo dispositivo, se inscribe la “descalificación de la muerte” patentizada en la eliminación de los rituales funerarios con que antaño se despedía a los seres queridos. Al respecto, Foucault sostuvo que “El cuidado que se pone en esquivar la muerte está menos ligado a una angustia nueva que la haría insoportable para nuestras sociedades que al hecho de que los procedimientos de poder no han dejado de desentenderse de ella” (Foucault, 1976, p. 182). Desentenderse de la muerte es precisamente lo que viene ocurriendo en nuestros días con esos gobiernos que han decidido dejar librada a su suerte a su población como fue el caso en Estados Unidos al inicio de la pandemia o actualmente en Brasil en donde el número de muertos en una sola jornada ha provocado la acumulación de cadáveres en contenedores.

Ahora bien, se podrá objetar que nuestra decisión de remitirnos a los análisis de Michel Foucault para abordar el tratamiento de la pandemia tiende a diluir la actualidad y la singularidad de la experiencia que atravesamos. No obstante, nuestra insistencia en inscribir la concepción de la vida, de la muerte y, por ende, de la actual crisis sanitaria en el marco de una ontología política como la que se encuentra operante en sus investigaciones de biopolítica apunta a esclarecer un sesgo soslayado por los abordajes más actuales de la crisis sanitaria en curso, a saber, la matriz económico política de la que derivan todas sus estrategias. Pero, más importante aún, el carácter histórico discontinuo del enfoque ontológico foucaultiano alienta a considerar la eventual desaparición o, al menos, la transformación del dispositivo y, en relación con ello, a concebir de otra manera la vida y la muerte. Las genealogías foucaultianas nos han enseñado que tal transformación no es resultado del simple paso del tiempo o de un acontecimiento fortuito. La posibilidad de una transformación depende de las resistencias que, en los distintos niveles, se opongan al dispositivo. De allí la importancia de un diagnóstico adecuado que, en lugar de interponer matrices de inteligibilidad

arcaicas, permita poner en foco el núcleo problemático de la actualidad. En ese sentido, hay que distinguir el estudio de las condiciones históricas que hicieron posible el presente de la simple transposición del pasado. Así lo explicó Foucault en una de sus clases del curso de 1979 en donde puntualizó: “El problema consiste en dejar actuar el saber del pasado sobre la experiencia y la práctica del presente. De ningún modo se trata de encajar el presente en una forma reconocida en el pasado, pero que supuestamente tendría validez en el presente. Esta transferencia de los efectos políticos de un análisis histórico bajo la forma de una simple repetición es lo que hay que evitar a todo precio” (Foucault, 2004b, p. 136). De evitar esa transferencia depende la eficacia crítico-política (Foucault, 2004b, p.38) de una práctica discursiva como la filosofía que, si quiere producir efectos de de-sujeción, debe dirigir su mirada en este caso hacia el régimen de veridicción del neoliberalismo del que deriva su concepción ontológica. De poner en crisis ese régimen y de relevar las condiciones históricas que hicieran posible la emergencia de otra gubernamentalidad, depende la posibilidad de darnos otra concepción y por tanto otra experiencia de la vida y de la muerte.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (2020a). *Sopa de Wuham*. ASPO.
- AA.VV. (2020b). *La fiebre*. ASPO.
- AA.VV. (2020c). Dossier: “Escrituras en cuarentena. Capitalismo, contagio y políticas de muerte” en Revista *Disenso*, 1 (1).
- Agamben, Giorgio (2020). *¿En qué punto estamos? La pandemia como política*. Adriana Hidalgo Editora.
- Byung-Chul Han (2020). La emergencia viral y el mundo del mañana. (Alberto Ciria, Trad.). *El país*, 22 de marzo.
- Dalmau, Iván (2020). Entre epistemología y política: revisitando la crítica foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 8, pp. 219-239. DOI: 10.5281/zenodo.3901463

- Esposito, Roberto (2020). “Democracia en tiempos de coronavirus”. *L’Espresso*, 15 de marzo.
- Foucault, Michel (1963). *Naissance de la clinique*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1969). *L’archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1972). *Histoire de la folie à l’âge classique*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1976). “Droit de mort et pouvoir sur la vie”. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994a). “Crise de la médecine ou crise de la anti médecine”, en *Dits et écrits*, Vol. III. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b). “Croître et multiplier”. *Dits et écrits*, Vol. II. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994c). “Foucault” en *Dits et écrits*, Vol. IV. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994d). “La politique de la santé au XVIII siècle”. *Dits et écrits*. Vol. III. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994e). “Qu’est-ce que les Lumières?” *Dits et écrits*, Vol. IV. Gallimard.
- Foucault, Michel (1997). *‘Il faut défendre la société’*. *Cours au Collège de France 1976*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2004a). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Gallimard.
- Han, Béatrice (1998). *L’ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendantal*. Editions Jérôme Million.
- Lorenzini, Daniele (2018). Governmentality, subjectivity, and the neoliberal form of life. *Journal for Cultural Research*, 22 (2), “How Capitalism Forms our Lives”. DOI: <https://doi.org/10.1080/14797585.2018.1461357>

- Raffin, Marcelo (2021). Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad. *Valenciana*, 27, pp. 305-338. DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v13i27.584>
- Rose, Nikolas (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Unipe.
- Žižek, Slavoj (2020). *Pandemia. La Covid-19 estremece al mundo*. (Damià Alou, Trad). Anagrama.