

La vie. Mode d'emploi critique

Didier Fassin

París: Seuil

2018, 192 páginas

EGUZKI URTEAGA*

Universidad del País Vasco

Didier Fassin acaba de publicar su última obra titulada *La vie. Mode d'emploi critique* en la editorial Seuil. Este director de estudios en la prestigiosa Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París es actualmente catedrático invitado en el Institute for Advanced Study de la Universidad de Princeton.

Tras estudiar la construcción social de los problemas sanitarios (Brucker y Fassin 1989; Dozon y Fassin 2001; Fassin 1996), ha trabajado sobre las desigualdades sociales, las categorías elaboradas para designarlas, las maneras de dar cuenta de ellas y las políticas de lucha contra estas. Se ha interesado igualmente por la inmigración y los fenómenos de racialización tanto en Francia como en el extranjero (Fassin y Fassin 2006). Más recientemente, ha orientado sus investigaciones hacia la economía moral, es decir, hacia las configuraciones de normas y valores vigentes en los mundos sociales para fundar prácticas políticas. El tratamiento de la pobreza, de la inmigración y del asilo ha sido analizado desde esta perspectiva.

Más ampliamente, Fassin ha llevado a cabo una reflexión sobre el trabajo moral en el gobierno de los seres humanos y sobre la vida como objeto de las políticas contemporáneas (Fassin y Eideliman 2012). Sus últimas investigaciones se inscriben en una nueva óptica que intenta analizar el lugar de los sentimientos, juicios y prácticas morales en las relaciones entre las instituciones públicas (policía, justicia, cárceles, servicios sociales, servicios sanitarios) y sus públicos en

1 Profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco (UPV-EHU) e investigador asociado en el Social and Business Research Laboratory (SBRlab), Universidad Rovira i Virgili. Es autor de 30 libros, entre los cuales se encuentran *Las políticas públicas en cuestión* (Jaén: Universidad de Jaén, 2010) y *La Communauté Pays Basque. L'institutionnalisation du territoire* (París: L'Harmattan 2017). También es autor de más de 190 artículos académicos. eguzki.urteaga@ehu.eus.

situación de precariedad sociojurídica (extranjeros) o socioeconómica (jóvenes desfavorecidos) (Fassin 2011). Más allá, se interroga sobre la posibilidad de elaborar una antropología moral crítica (Fassin y Lézé 2013).

Este libro, que mantiene continuidad con sus obras anteriores, surge de la invitación hecha a Fassin por la Universidad Goethe de Frankfurt para pronunciar la conferencia inaugural de las Adorno Lectures (2018, 11). En ella trata de repensar una serie de investigaciones, principalmente etnográficas, que ha llevado a cabo a lo largo de las últimas dos décadas en varios continentes y de poner a prueba una serie de conceptos filosóficos que lo han inspirado y lo han dejado insatisfecho durante todos estos años (11). Precisamente, se ha interrogado sobre “las maneras de vivir y de tratar las vidas humanas”, es decir, sobre las formas de vida, las éticas de la vida y las políticas de la vida (11). De hecho, la vida es el hilo conductor de su trayectoria, que empezó con la medicina y se prolongó con la antropología, pasando “de la vida de los órganos a la vida de los [seres] humanos” (12).

En el preámbulo, el autor analiza la vida humana situando al individuo en la sociedad y en el mundo: “en la sociedad, es decir, en el espacio relacional que lo constituye; [y] en el mundo, es decir, en el espacio global en el seno del cual se mueve” (17; traducción propia). Intenta comprender “las tribulaciones de la comunidad política” y trata de poner de manifiesto sus aspectos estructurales (17). En ese sentido, se pregunta: ¿Qué valor concedemos a la vida humana como noción abstracta? ¿Qué valoración hacemos de las vidas humanas como realidades concretas? La respuesta a estos interrogantes implica tener en cuenta que cualquier desfase y cualquier contradicción entre la valoración de la vida en general y “la depreciación de ciertas vidas en particular se convierten en significativas de las tensiones de la economía moral de las sociedades contemporáneas” (18).

En las últimas décadas, ciertos antropólogos han elegido la vida como objeto de estudio desde perspectivas naturalistas y humanísticas. Por una parte, los estudios sociales de la ciencia “han abordado la vida tal y como la estudian los investigadores en las ciencias biológicas, físicas e incluso informáticas, [es decir] como materia viva” (26-27). Por otra parte, en la antropología social y cultural, se han multiplicado las monografías que tratan de la vida de las personas a partir de la vivencia ordinaria de su existencia en contextos geográficos diversos marcados por la pobreza, la enfermedad y la desgracia (27). Excepto en la antropología médica, “donde la enfermedad se sitúa en el punto de encuentro de la biología y de la biografía”, las dos perspectivas se han desarrollado de manera paralela en los trabajos antropológicos (27).

Según el autor, “para dar cuenta de la complejidad de las dimensiones de la vida, además de conferirles cierta unidad, [es preciso] analizar y articular entre sí tres elementos conceptuales: las formas de vida, las éticas de la vida y las políticas de la vida” (31). Cada elemento desvela un hecho antropológico sobre la vida (31). “El marco teórico en el cual se inscribe cada uno de [estos] conceptos procede de una reflexión sobre el tratamiento de las vidas humanas en las sociedades contemporáneas” (31-32). Ese marco permite vincular “las dimensiones biológica y biográfica, material y social de la vida, [es decir,] las perspectivas naturalista y humanística” (32). En ese sentido, Fassin no propone una antropología de la vida sino “una composición antropológica formada por tres elementos cuyo ensamblaje hace aparecer [...] una imagen: el desigual valor de las vidas” (32).

En el primer capítulo, dedicado a las formas de vida, el autor se refiere al concepto elaborado por Wittgenstein al respecto, pero lo desplaza de tres maneras complementarias: 1) ampliando el círculo de los actores concernidos por las formas de vida, gracias a las contribuciones de Canguilhem y Agamben (36); 2) complejizando el dualismo entre naturalismo y humanismo, al introducir tres binomios antagónicos (36); y 3) considerando las discordancias que resultan de estas confrontaciones de autores y de términos (36). Fassin averigua empíricamente la pertinencia de ese triple desplazamiento teórico basándose en investigaciones que ha llevado a cabo en Francia y Sudáfrica durante la última década.

Se considera generalmente que las formas de vida “consisten en un acuerdo en el lenguaje ordinario que permite a los seres humanos comprenderse y entenderse en la mayoría de las situaciones” (40). Pero persiste la duda sobre el carácter invariante o contextual de ese acuerdo (40), sabiendo que el carácter contextual es más propicio al reconocimiento de las diferencias culturales, y admite “la necesidad y la importancia del trabajo empírico, que es esencial en [la] práctica científica” (42). En cualquier caso, si tanto Canguilhem como Wittgenstein utilizan el término *gramática* para caracterizar su concepción de las formas de vida y si ambos se interesan por la cuestión del sentido, “uno lo explora en la estructura de lo vivo y el otro en los juegos del lenguaje” (43). No en vano, si nos centramos en el movimiento de su pensamiento, la aproximación entre estos autores es posible, ya que ambos intentan reconciliar los polos opuestos de las formas de vida que son, para Canguilhem, la materia y la experiencia, y para Wittgenstein, lo trascendental y lo contextual (43).

Fassin realiza una doble ruptura con las perspectivas dominantes acerca de las formas de vida en las ciencias humanas y sociales. Por una parte, privilegia un enfoque dialéctico que conduce a confrontar las diferentes lecturas. En lugar de una alternativa entre paradigmas incompatibles, propone “una tensión

productiva entre lo que [oculta] las diferencias y lo que las reconoce” (48). Por otra parte, pone el pensamiento de Wittgenstein en relación con otros autores, abriendo nuevas perspectivas al análisis de las formas de vida (48). Por lo tanto, Fassin invita a considerar una triple línea de tensión constitutiva de las formas de vida: entre lo universal y lo particular, entre lo biológico y lo biográfico, y entre la ley y la práctica (48). A todo ello añade una doble dimensión: la política y la moral (49).

Así, analiza la situación de los jóvenes hombres sirios en Calais y de las jóvenes mujeres zimbabuenses de Johannesburgo. Más allá de la diferencia entre los contextos históricos y políticos, ambos comparten una misma forma de vida. “Es la forma de vida de los extranjeros [errantes] que han abandonado el país del que son ciudadanos porque su propia existencia física estaba en peligro y que se enfrentan a una insostenible precariedad jurídica y social en el país en el cual han encontrado refugio sin gozar de derechos reconocidos” (38). Independientemente de su condición de migrantes o refugiados, son individuos sin permiso de residencia que viven en chabolas y que están sometidos a la brutalidad de las fuerzas de seguridad (38). En Johannesburgo, a las migrantes de Zimbabue las designan como solicitantes de asilo o extranjeras en situación irregular. “En su vida diaria, sea cual sea su estatus [legal], todos experimentan pruebas similares, [al estar] expuestos a la indigencia, a la hostilidad de los nacionales y a la violencia estatal” (59).

Las diversas categorías en las que se clasifican las personas obligadas por las circunstancias a abandonar su país para encontrar refugio en otro son porosas:

[...] no solamente los extranjeros son llevados a menudo a cambiar de categoría a lo largo de su periplo administrativo, sino que la representación que los demás y ellos mismos tienen de su estatus se modifica en función de los contextos. (59)

En ese sentido,

[...] las categorías legales son [...] a la vez importantes e insignificantes: definen un estatus o rechazan [la persona] en una ausencia de estatus, con consecuencias potenciales en términos de derechos positivos y negativos, pero no influyen la manera en la cual las personas son percibidas y tratadas en el día a día por la burocracia y la población. (60)

Para caracterizar estas situaciones mediante el concepto de formas de vida, no es suficiente establecer lo que tienen en común, sino que es preciso justificar el concepto a través del cual se comprende su presencia en el mundo (60). Más allá, el concepto de formas de vida permite, por un lado, repensar la vulnerabilidad a

propósito de lo que cada uno siente o intenta encarnar y, por otro lado, permite revisitarse la cuestión de la precariedad de la vida que puede destruir a la persona “en contextos de violencia o de guerra” (62).

En el segundo capítulo, consagrado a las éticas de la vida, Fassin subraya su triple dimensión histórica, social y política. Dichas éticas aparecen cuando se realiza un desplazamiento conceptual que consiste en pasar del estudio normativo de la vida ética al análisis crítico de esta, es decir, “de una interrogación sobre lo que es una vida buena a un cuestionamiento sobre la manera en la cual la vida se ha convertido en el bien supremo de las sociedades contemporáneas” (70-71). En esta perspectiva, analiza dos casos, uno francés “en torno a la regulación de los enfermos extranjeros” y otro sudafricano “en torno al tratamiento de las personas que sufren sida”, a fin de mostrar la tensión existente entre dos dimensiones, la primera social y política, y la segunda física y biológica (71).

El autor habla de cuestiones morales y de retos éticos, es decir, de “hechos que no suponen una moral o una ética [previas y] persistentes, [sino que] se constituyen en un contexto dado como producto de la acción de los [actores]” (77). En ese sentido, “la moral y la ética no se dejan jamás ver como objetos puros, sino como realidades impregnadas de historia, de [sociedad] y de política” (77). Mientras que la ética aspira a determinar lo que es una vida buena y de qué manera cada uno puede esforzarse en llevarla a cabo, según Fassin, conviene interrogarse sobre el valor concedido a la vida y sobre la manera en que las sociedades contemporáneas han llegado a considerarla como el bien supremo (79). Razón por la cual el autor prefiere hablar de *éticas de la vida*, porque de lo que se trata es del valor de la vida, desde “el punto de vista de sus implicaciones éticas y de sus prolongamientos políticos” (79). Procede a su estudio “a través de la condición de personas que sufren [enfermedades y] que ponen su vida en peligro, y, [posteriormente, a través de] la tensión [existente] entre el principio de salvar la vida de los demás y el principio de sacrificar [su propia vida]” (79).

Fassin señala que cierta legitimidad proviene de la afirmación del carácter sagrado de la vida que la convierte en el “soberano bien de la sociedad moderna”. Se trata, para algunos autores, de “la pervivencia de la tradición cristiana que se manifiesta más allá de su aparente [declive]” (91). Subraya el autor que

[...] salvar la vida de los demás y sacrificar la suya son las dos figuras simétricas de las éticas de la vida. En el mundo occidental contemporáneo, la primera ha adquirido una legitimidad absoluta mientras que la segunda es objeto de una reprobación ambigua. (92)

Estas se hallan en el centro “de los retos contemporáneos de la acción humanitaria y de las prácticas martiroológicas” (92). De hecho, el auge reciente de la acción humanitaria da cuenta de los avances de la biolegitimidad (93). Con la emergencia de las organizaciones humanitarias a finales del siglo XIX, cuya misión principal consiste en salvar vidas, se afirma “la preeminencia de la vida física y biológica de las víctimas” (94), aunque la acción humanitaria consista igualmente en prestar una atención médica a colectivos vulnerables (95).

En ese sentido, Fassin se pregunta: “¿En qué condiciones hemos sido llevados a considerar que la vida en sí misma [es] un bien e incluso el bien supremo?” (103). El análisis paralelo de las políticas de inmigración y de asilo en Francia y de los debates sobre la salud pública y la justicia social en Sudáfrica “han permitido identificar las dimensiones de la vida, una ecológica [y] otra política”, y el hecho de que la primera tienda a prevalecer sobre la segunda (103). El estudio paralelo del gesto humanitario que consiste en salvar la vida y del acto militante que conduce a sacrificar su vida permite explorar en profundidad las dos dimensiones de la vida a través de la diferencia “entre el hecho de preservar la vida y el hecho de morir por una causa” (103-104). En ambos casos, la vida es el bien más valioso del ser humano, “lo que explica por qué salvarla en un caso y sacrificarla en el otro es objeto de una inversión ética tan crucial” (104). Hoy en día,

[...] la ciudadanía biológica restringe el espacio de los derechos sociales, [...] el lugar creciente concedido a la vida física se acompaña frecuentemente de un declive en la importancia de la vida política, [...] la legitimidad de la urgencia humanitaria disminuye, la fuerza de la demanda de justicia social y [...] la justificación evidente de salvar vidas hace impensable el sentido del sacrificio de su propia vida por una causa. (104)

En el tercer capítulo, sobre las políticas de la vida, el autor se interesa por lo que las políticas hacen de las vidas humanas, lo que vuelve central la cuestión de la desigualdad, ya que no todas las vidas son tratadas de la misma manera y estas diferencias de tratamiento traducen unas disparidades en el valor que se les concede (110). Fassin analiza la tensión entre las éticas de la vida y las políticas de la vida mostrando cómo el valor de las vidas se ha cuantificado progresivamente y cómo las desigualdades sociales revelan unas jerarquías morales en la valoración económica de las vidas humanas (111). Mediante la noción de *políticas de la vida*, el autor desea dar

[...] todo su espesor a la relación entre la política y la vida, es decir, por una parte, tomar en serio el hecho de que se trata de política y no de gobernabilidad, de vida y no de población, y, por otra parte, pensar esta relación desde el punto de vista de la manera en la cual los políticos tratan las vidas humanas, de [cara] a introducir [en su seno] la experiencia ordinaria y la dimensión social. (116-117)

Sobre acción humanitaria,

[...] una perspectiva en términos de política de la vida [intenta] comprender de qué manera el reconocimiento de la vida como bien supremo justifica la valoración de la soberanía de los Estados; cómo unas elecciones trágicas deben ser realizadas para decidir, bajo una fuerte presión, qué pacientes serán tratados y qué vidas podrán ser salvadas; y cómo una jerarquía en el valor de las vidas entre [el personal local] y [el personal expatriado] es explícitamente establecida por las organizaciones no gubernamentales. (117)

Esto significa que las políticas de la vida se interesan por el contenido del gobierno de los seres humanos, por “la diferenciación en el tratamiento de las vidas y por su significado en términos de valor desigual” (117). Por lo tanto, las políticas de la vida están directamente vinculadas con las éticas de la vida. Si unos “analizan el valor absoluto de la vida y [estudian] los retos de la biopolítica”, otros “examinan la evolución relativa de las vidas y critican las desigualdades de las que proceden” (117). Para analizar la tensión existente entre ambos, Fassin estudia, en primer lugar, “la manera en que se ha desarrollado la valorización monetaria de la vida a lo largo de los dos últimos milenios” y, en segundo lugar, “la forma en que las diferencias de valor de las vidas se traducen en las sociedades norteamericanas, sudafricanas y francesas” (118).

En efecto, el lenguaje económico evalúa explícitamente lo que vale una vida humana, “puesto que la economía permite la traducción de un principio abstracto en una cifra precisa que representa generalmente la compensación financiera de un fallecimiento” (118). Por lo tanto, el análisis de las cuantías concedidas en semejantes circunstancias y los razonamientos que subyacen al cálculo para determinarlos ofrece “un método simple para medir la amplitud de [...] la desigualdad del valor de la vida” (118). El valor de una persona aparece igualmente en los matrimonios “que pueden implicar el pago de una dote por la familia de la esposa o, a la inversa, [la valoración del] precio de la novia por la familia del esposo” (119). Así,

[...] que se trate de compensar un asesinato o de negociar un matrimonio, la evaluación económica de los individuos cumple una [doble] función social: hacer justicia y prevenir la venganza, en el primer caso; [y] establecer unos vínculos entre familias, [...] en el segundo [caso]. (120)

No en vano, se ha producido un cambio con el paso de la “lógica económica que hace prevalecer el interés del grupo a una lógica fundada en la apreciación monetaria individual” (120). Esta valoración monetaria se enfrenta a la moral cristiana que afirma “el carácter sagrado de la vida y el valor absoluto de

lo humano” (121). El momento decisivo de la confrontación entre la sacralidad de la vida y la primacía de lo humano, por una parte, y la lógica económica de equivalencia monetaria de la vida y de jerarquía del valor de los seres humanos, por otra parte, coincide con la emergencia de la industria aseguradora (122-123). Con el transcurso del tiempo, la idea de que la vida humana puede tener un equivalente monetario se impone (124). De hecho, hoy en día, “el reconocimiento de las víctimas y la obligación consecuente de compensar la pérdida que han padecido ha dado lugar a unos sistemas complejos de estimación del valor de las vidas, generando disputas y disparidades” (125).

Finalmente, la tensión entre la ética de la vida, que proclama que la vida es sagrada y, por lo tanto, no tiene precio, y la política de la vida que reconoce la necesidad de reparar financieramente las vidas perdidas y, en consecuencia, de cifrar su coste, solo puede crecer en la medida en que la estimación del valor de una vida no implica solamente que se establezca un equivalente monetario, sino que “ese proceso debe conducir a unas compensaciones desiguales” (127).

En ese sentido, la evaluación económica es solamente uno de los posibles indicadores de las desigualdades del valor de las vidas en el seno de una sociedad dada, puesto que las mide y las revela. “Puede incluso contribuir a consolidarlas o legitimarlas” (128). Pero la evaluación es también moral, ya que la valoración de la sociedad sobre la vida o el precio asociado a la vida determinan, en última instancia, las disparidades observadas entre los países o entre las categorías sociales de un mismo país (129). Así, en Estados Unidos,

[...] para las poblaciones afroamericanas, la experiencia de la discriminación y de la depreciación de su vida, que revelan, a la vez, la banalidad de las violencias policiales o la impunidad de sus autores, va [...] más allá de estos dramas durante los cuales hombres jóvenes hallan la muerte. Es la experiencia cotidiana del acoso por las fuerzas de seguridad en la calle, de la severidad desproporcionada del sistema judicial, de la violencia incontrolada de la institución penitenciaria y de la humillación del racismo ordinario en el espacio público, así como en las relaciones interpersonales. (136)

Las personas negras experimentan a diario que sus vidas carecen de valor social. “Lo aprenden en sus interacciones [...] con las autoridades y sus agentes” (136). La explosión de rabia se convierte entonces “en la expresión de las frustraciones y de las humillaciones acumuladas a lo largo de los años” (137).

Como lo subraya Fassin, la muerte puede ser física o social. En las sociedades contemporáneas, “la detención representa una forma normalizada de muerte social, especialmente cuando se trata de [cadena perpetua], puesto que el detenido pierde [...] su identidad, sus derechos y su lugar en la sociedad” (137).

Asimismo, la desigualdad se incorpora en los cuerpos, mediante “la inscripción en [estos] de un orden social desigual” (142). En ese sentido, “el tratamiento de los seres humanos refleja una política de la vida fundada en el valor desigual y la desigual dignidad de las existencias. El Estado desempeña un rol fundamental en esta política” (143), dado que puede agravar las desigualdades o corregirlas, por ejemplo, aprobando leyes que posibilitan la regulación de los extranjeros gravemente enfermos o que reducen el ámbito de aplicación del doble castigo (143). Pero las políticas de la vida conciernen al conjunto de la sociedad, ya que la discriminación racial, la segregación espacial, las desigualdades económicas o el rechazo social inciden en la muerte social de ciertos individuos (144).

Hay dos formas de desigualdad: por exclusión y por explotación (144).

La economía política que se manifiesta en estas dos formas de desigualdad supera una economía moral, [dado que], para excluir o explotar a unos individuos o grupos, [es preciso] justificar sus actos ante los demás y ante sí mismo. La desvalorización de los individuos o de los grupos concernidos sirve de justificación al tratamiento que se les impone. (145)

A su vez, a pesar de que la vida sea considerada inalienable, más allá de las prácticas de servidumbre en las sociedades antiguas, o de trata, esclavitud, colonización o *apartheid* en las sociedades alejadas de los países occidentales, existen expresiones menos espectaculares de la alienación en las sociedades contemporáneas. Son reveladas, a menudo, por los cálculos estadísticos (146-147). Las desigualdades ante la muerte lo ponen de relieve así como las diferencias sobre la esperanza de vida (147).

En conclusión, este libro intenta poner de manifiesto una “física de la desigualdad”, sabiendo que “las dimensiones biológica y biográfica se hallan estrechamente vinculadas en las formas de vida” y que “las éticas de la vida no pueden ser pensadas independientemente de las políticas de la vida” (153). En ese sentido, el autor se ha esforzado en comprender la vida como una experiencia que pone en juego, a la vez, “las economías moral y política de nuestro tiempo, dado que es un reto para el mundo contemporáneo” (153). Y “hablar de desigualdad incita a analizar el conjunto del mundo social [...] de manera relacional y diferencial” (153-154).

Al término de la lectura de *La vie. Mode d'emploi critique*, es necesario reconocer la solidez teórica y la coherencia conceptual propuesta por el autor en su reflexión crítica sobre la vida que gira en torno a tres conceptos básicos: formas de vida, éticas de la vida y políticas de la vida. Esta propuesta, que se aleja de cualquier intento de elaborar una antropología de la vida —lo que Fassin considera imposible e incluso indeseable—, es ilustrada por sus investigaciones

empíricas realizadas durante la última década, tanto en Francia como en Sudáfrica y en Estados Unidos, sobre los migrantes, refugiados y detenidos. No en vano, y para matizar la valoración positiva que merece esta obra, la ambición del objeto de estudio elegido es quizá excesiva o, al menos, hubiese supuesto un tratamiento más pormenorizado. Asimismo, la articulación entre el planteamiento teórico y la realidad empírica es a veces forzada y se hace pagando el precio de cierta generalidad.

En cualquier caso, la originalidad de la perspectiva propuesta sobre la vida por uno de los antropólogos contemporáneos más novedosos a escala mundial merece que su última obra se lea con atención.

Referencias

- Brücker, Gilles y Didier Fassin.** 1989. *Santé publique*. París: Ellipses-AUPELF.
- Dozon, Jean-Pierre y Didier Fassin.** 2001. *Critique de la santé publique*. París: Balland.
- Fassin, Didier.** 1996. *L'espace politique de la santé. Essai de généalogie*. París: PUF.
- . 2011. *La force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*. París: Seuil.
- Fassin, Didier y Jean-Sébastien Eideliman.** 2012. *Économies morales contemporaines*. París: La Découverte.
- Fassin, Didier y Eric Fassin.** 2006. *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*. París: La Découverte.
- Fassin, Didier y Samuel Lézé.** 2013. *La question morale. Une anthologie critique*. París: PUF.