

La realidad transaccional de la vida: saber-poder, verdad y subjetivación

Un estudio acerca del problema ético-político de la vida en las filosofías de M. Foucault y de G. Deleuze

Autor:

Romero, Gustavo

Tutor:

Abraham, Tomás

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de Doctorado

La realidad transaccional de la vida:
saber-poder, verdad y subjetivación.
Un estudio acerca del problema ético-político de la
vida en las filosofías de M. Foucault y de G. Deleuze.

Tesista: Gustavo Romero

Director: Tomás Abraham

Agosto de 2016

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS / 6

LISTA DE ABREVIATURAS / 7

INTRODUCCIÓN / 11

PRIMERA SECCIÓN: LA VIDA COMO REALIDAD TRANSACCIONAL EN FOUCAULT / 20

Capítulo 1: La arqueología de la vida / 21

1.1 La antropología y el *a priori* histórico / 21

1.1.1 El círculo antropológico / 21

1.1.2 El pensamiento finito que piensa su propia finitud / 25

1.1.3 El *a priori* histórico / 31

1.2 La vida, la enfermedad y la muerte / 32

1.2.1 El proyecto crítico sobre la clínica / 32

1.2.2 La vida que reposa sobre un mortalismo / 35

1.2.3 La medicalización de la vida / 40

1.3 El surgimiento de la vida / 43

1.3.1 La vida como correlato de las formas del saber moderno / 43

1.3.2 La arqueología de la vida / 46

1.4 Muerte del hombre y advenimiento del *Übermensch* / 54

1.4.1 El sueño antropológico / 54

1.4.2 La muerte del hombre: ese peligroso y prometedor quizá / 57

1.4.3 El *Übermensch*: ¿por fin es posible pensar de nuevo / 60

1.5 Literatura y finitud / 63

1.5.1 Imágenes de la experiencia de la finitud / 63

1.5.2. La máquina Raymond Roussel y la imposible clave / 70

Capítulo 2: Biopoder y gubernamentalidad / 76

2. 1 Proyección inaugural y cuestiones de método / 76

2.1.1 El orden del discurso / 76

2.1.2 La genealogía / 82

2. 2 Vida, cuerpo y alma en la sociedad disciplinaria / 87

- 2.2.1 La disciplina / 87
- 2.2.2 La vida en el cuerpo y el alma disciplinarios / 93
- 2.2.3 La vida en el espacio y el tiempo disciplinarios / 100
- 2.3 El biopoder / 102
 - 2.3.1 La vida como realidad transaccional en la sociedad disciplinaria, y la producción de individuos / 102
 - 2.3.2 Anatomopolítica de los cuerpos y biopolítica de la población / 107
 - 2.3.3 Poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte/ de hacer vivir y dejar morir [*de faire vivre ou de rejeter dans la mort/ de faire vivre et de laisser mourir*] / 113
- 2.4 Hipótesis sobre el poder: hacia la gubernamentalidad / 118
 - 2.4.1 La crítica al concepto de exclusión en el marco de la sociedad punitiva / 118
 - 2.4.2 Breve alusión a la cuestión de la exclusión en la literatura / 127
 - 2.4.3 Usos y abandonos de diversas hipótesis sobre el poder / 129
- 2.5 La gubernamentalidad política / 135
 - 2.5.1 El hombre que vive, habla y trabaja como figura de la población / 135
 - 2.5.2 Gobierno y gubernamentalidad / 141
- Capítulo 3: Vida y verdad: estética de la existencia / 148
 - 3.1 El *homo œconomicus* / 148
 - 3.1.1 El liberalismo como marco de racionalidad política del biopoder: gobierno, economía y verdad / 148
 - 3.1.2 El neoliberalismo y el *homo œconomicus*: la vida como empresa / 154
 - 3.2 El gobierno de los vivos por la verdad / 160
 - 3.2.1 La verdad inútil en todo gobierno / 160
 - 3.2.2 Proyecto de una anarqueología de los saberes / 167
 - 3.3 Poder pastoral y dispositivo de la confesión / 169
 - 3.3.1 El poder pastoral / 169
 - 3.3.2 El dispositivo de la confesión / 174
 - 3.4 Estética de la existencia / 181
 - 3.4.1 El *bíos* / 181
 - 3.4.2 El uso de los placeres como forma de vida bella / 184
 - 3.4.3 Vida y verdad: uso de los placeres y hermenéutica del deseo / 187
 - 3.5 La parresía y el *bíos* cínico / 192

3.5.1	Vidas que se arriesgan a decirlo todo: formas de la parresía / 192
3.5.2	La producción de verdad en la forma misma de la vida / 200
	Resultados generales de la primera sección / 208
SEGUNDA SECCIÓN: LA VIDA DELEUZEANA Y SU INTERPRETACIÓN DE FOUCAULT / 213	
Capítulo 4: La vida en Deleuze / 214	
4.1	El vitalismo deleuziano / 214
4.1.1	Inmanencia y estratificaciones / 214
4.1.2	Inmanencia y transversalidad / 221
4.2	Vida y virtualidad / 224
4.2.1	Una ontología de lo virtual: el par virtual/actual contra lo posible/real / 224
4.2.2	Virtualidad, devenir y multiplicidad vital / 234
4.3	Vida y potencia / 240
4.3.1	La productividad de la vida: composición y agenciamiento [<i>agencement</i>] / 240
4.3.2	Potencia, selección y línea de fuga / 248
4.4	Vida: ética y política de las composiciones / 251
4.4.1	Algunas implicancias ético-políticas del vitalismo deleuziano en función de las composiciones / 251
4.4.2	Una biopolítica deleuziana / 254
Capítulo 5: Analítica de la interpretación de Deleuze sobre Foucault / 258	
5.1	El libro y el curso / 258
5.1.1	De la amistad / 258
5.1.2	De la potencia filosófica / 260
5.2	El saber / 263
5.2.1	Las formaciones históricas / 263
5.2.2	Enunciados y visibilidades / 267
5.3	El poder / 272
5.3.1	El diagrama. Lo virtual y sus actualizaciones / 272
5.3.2	Ontología y análisis histórico / 281
5.4	La subjetivación / 286
5.4.1	La invención de nuevas formas de vida / 286
5.4.2	Procesos de subjetivación y resistencias: intervención de Guattari / 296

Resultados generales de la segunda sección / 300

TERCERA SECCIÓN: POLÉMICAS ENTRE FOUCAULT Y DELEUZE EN TORNO A LA VIDA Y SUS DERIVAS ACTUALES / 302

Capítulo 6: Foucault y Deleuze. La vida en disputa / 303

6. 1 Vida y poder / 303

6.1.1 El vitalismo (bío) político / 303

6.1.2 Vida, resistencia y poder / 310

6. 2 El superhombre libera la vida, allí donde el hombre la aprisiona / 314

6.2.1. La forma Dios /314

6.2.2 La forma Hombre y el advenimiento del Superhombre que libera la vida / 318

6. 3 Deseo/ placer. Agenciamientos y dispositivos / 323

6.3.1 Deseo/placer / 323

6.3.2 Agenciamientos y dispositivos / 328

6.3.3 Deseo, placer, resistencia / 336

6.4. ¿Una convergencia ética? / 339

Capítulo 7: Polémicas actuales / 344

7.1 Polémicas en torno a la biopolítica afirmativa / 344

7.1.1 Judith Revel: vida, poder y libertad. / 344

7.1.2 Lazzarato y Hardt/Negri: ontología de fuerzas y creación de formas de vida / 348

7.1.3 Roberto Esposito: el paradigma inmunitario / 351

7.1.4 Críticas a la biopolítica afirmativa / 353

7. 2 Polémicas en torno a la biopolítica negativa / 355

7.2.1 Giorgio Agamben: la intersección secreta entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico. Algunos comentarios críticos / 355

7.2.2 Byung-Chul Han: Psicopolítica neoliberal. Discusión / 359

Resultados generales de la tercera sección / 364

CONCLUSIONES / 366

BIBLIOGRAFÍA / 374

Fuentes / 374

Complementaria / 377

AGRADECIMIENTOS

A mi madre, porque nunca me preguntó por qué ni para qué quería estudiar filosofía cuando tenía trece años, ni a los diecisiete cuando me anoté en carrera. La confianza es un valor humano fundamental.

A Tomás Abraham, por los senderos que transitamos juntos desde hace doce años en El seminario de los jueves, seis en el CBC y cinco con esta tesis. Por la generosidad, la paciencia, la lectura (sobre todo de unos dos mails por año). Por la guía. Por ser mi maestro.

A Mónica Cabrera, por la lectura, por el cariño enorme, por la confianza, por la amistad. Por estar siempre.

A Edgardo Castro, por los cursos, la rigurosidad, la pasión por la filosofía. Por la generosidad de compartir material. Por los nuevos proyectos.

A mis Profesores/as de Puán, a quienes debo tanto, y extraño sus clases.

A Edgardo Gutiérrez, por el trabajo en común de varios años, y la amistad.

A Samuel Cabanchik, por la hospitalidad que me brindó y me brinda en su UBACyT, por su maestría en el arte de la argumentación y por el trabajo colectivo que venimos desarrollando.

A Jaime Plager, por esas clases en el CBC que me abrieron un mundo, allá por el 2003.

A Edith Elorza, por la confianza y el afecto.

A Mónica Cragolini, porque su *Nietzsche. Camino y demora*, y la cuestión del sin sentido de la existencia fueron mis faros durante varios años. Por la confianza y la predisposición. Por la oportunidad.

A Felisa Santos, Gabriela D'Odorico, Leonardo Sacco y los amigos de los jueves.

A Ana Inés Markmann, Alonso Zengotita, Pablo Ríos Flores, Natalia Ruhl y Pablo Fidanza, amigos puaneros que quiero mucho.

A mis amigos de Tortuguitas. Por el amor y la formación.

A mi hermano.

A la quinta, a las mellizas, al chino, a la farmacia.

Y a la alegría de pensar.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS

Para remitir a las obras de Foucault utilizaremos las siguientes abreviaturas, establecidas a partir de los títulos en el idioma original:

AN	<i>Les anormaux</i>
AS	<i>L'archéologie du savoir</i>
BD	<i>Le beau danger</i>
CUH	<i>Le corps utopique. Les hétérotopies</i>
CV	<i>Le courage de la vérité</i>
DE1	<i>Dits et écrits I</i>
DE2	<i>Dits et écrits II</i>
DE3	<i>Dits et écrits III</i>
DE4	<i>Dits et écrits IV *</i>
DFA	<i>Dialogue Foucault-Aron</i>
DGV	<i>Du gouvernement des vivants</i>
GE	<i>La grande étrangère</i>
GSA	<i>Le gouvernement de soi et des autres</i>
HF	<i>Histoire de la folie à l'âge classique</i>
HS	<i>L'herméneutique du sujet</i>
HS1	<i>Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir</i>
HS2	<i>Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs</i>
HS3	<i>Histoire de la sexualité III. Le souci de soi **</i>
IAK	<i>Introduction à l'Anthropologie de Kant</i>
IDS	<i>"Il faut défendre la société"***</i>
LSVS	<i>Leçons sur la volonté de savoir</i>
MC	<i>Les mots et les choses</i>
MFDV	<i>Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice</i>

MMP *Maladie mentale et personnalité*
MMPS *Maladie mentale et psychologie*
NB *Naissance de la biopolitique*
NC *Naissance de la clinique*
OD *L'ordre du discours*
OHS *L'origine de l'herméneutique de soi*
PM *La peinture de Manet*
PP *Le pouvoir psychiatrique*
RR *Raymond Roussel*
SP *Surveiller et punir*
SPU *La société punitive*
STP *Sécurité, territoire, population*
SV *Subjectivité et vérité*
TIP *Théories et institutions pénales*

* Las diversas traducciones españolas de *Dits et écrits* no siguen el orden cronológico de la edición francesa, sino un orden temático y fragmentario.

** La edición española traduce, a nuestro juicio desafortunadamente, «*souci*» por “inquietud” y no por “cuidado”. Creemos, modestamente, que *El cuidado de sí mismo* sería una mejor traducción que *La inquietud de sí*.

*** La edición española ha suprimido las comillas. Deberían haberse mantenido por razones obvias. No se trata de una afirmación de Foucault, sino de una cita cuya genealogía es reconstruida por el filósofo francés.

Para remitir a las obras de Deleuze utilizaremos las siguientes abreviaturas, establecidas a partir de los títulos en el idioma original:

- ACE *L'Anti-OEdipe* (avec Félix Guattari).
- BE *Le Bergsonisme*.
- CC *Critique et clinique*.
- DIA *Dialogues* (avec Claire Parnet).
- DR *Différence et répétition*.
- DRF *Sur deux régimes de fous et autres textes*.
- EPU *L'Épuisé* (en Beckett, *S. Quad*).
- ES *Empirisme et subjectivité*.
- FO *Foucault*.
- FB *Francis Bacon: Logique de la sensation*.
- ID *L'Île déserte et autres textes*.
- IM *Cinéma 1, L'image-mouvement*.
- IT *Cinéma 2, L'image-temps*.
- KA *Kafka, pour une littérature mineure* (avec Félix Guattari).
- LS *Logique du sens*.
- MP *Mille Plateaux* (avec Félix Guattari).
- NI *Nietzsche*.
- NPH *Nietzsche et la philosophie*.
- PK *La Philosophie de Kant*.
- Pli *Le Pli, Leibniz et le baroque*.
- PP *Pourparlers*.

- PS *Proust et les signes.*
- PV *Périclès et Verdi, la philosophie de François Châtelet.*
- QQP *Qu'est-ce que la philosophie? (avec Félix Guattari).*
- SM *Présentation de Sacher-Masoch.*
- SPE *Spinoza et le problème de l'expression.*
- SPP *Spinoza, philosophie pratique.*
- SU *Superpositions (avec C. Bene).*

Para el trabajo con los cursos dictados por Deleuze en Vincennes, hemos recurrido a los audios originales disponibles en la página: <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>, así como a las desgrabaciones y traducciones en idioma castellano realizadas por la editorial Cactus, de excelente calidad:

- CUCAP *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia.*
- CUCINE1 *Cine 1. Bergson y las imágenes.*
- CUCINE2 *Cine 2. Los signos del movimiento y el tiempo.*
- CUFO1 *El saber. Curso sobre Foucault.*
- CUFO2 *El poder. Curso sobre Foucault.*
- CUFO3 *La subjetivación. Curso sobre Foucault.*
- CUKANT *Kant y el tiempo.*
- CULEIB *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze.*
- CUPIN *Pintura. El concepto de diagrama.*
- CUSPIN *En medio de Spinoza.*

INTRODUCCIÓN

I

Uno de los ejes fundamentales de la filosofía contemporánea es el debate sobre la biopolítica y la gubernamentalidad. Si bien el punto de partida del mismo puede situarse a mediados de 1970¹, es sobre todo desde hace una década y media que el concepto de biopolítica, entendido como la forma de ejercicio del poder político que tiene por objeto la vida biológica de los hombres, se ha convertido en el centro que articula las polémicas filosóficas actuales.

Esto se debe en gran medida a los trabajos de Michel Foucault, en particular a la edición póstuma de sus cursos en el Collège de France, y al interés que el conjunto de los principales pensadores contemporáneos (por ejemplo, Esposito, Agamben, Negri, Lazzarato, Virno, Lemke, Rose, Campbell, Revel, etc.) manifiestan por una cierta hipótesis foucaultiana, aquella que invita a concebir el siglo XVIII como el “umbral de modernidad biológica”, esto es, como el punto de emergencia de una nueva modalidad de ejercicio de la política que supone la transformación de la vida en su objeto preferencial.

Pero, si bien la gran mayoría de estos filósofos dedicados a la problemática biopolítica reivindican una cierta filiación foucaultiana, existen un elevado grado de dispersión y notables divergencias entre las diversas apropiaciones del concepto (o de los conceptos) de vida presente/s en la obra de Foucault. De hecho, según el intérprete consultado, Foucault puede aparecer como un pensador que describe el modo en que el poder se apropia de la vida de manera exhaustiva conduciendo a una catástrofe mundial, o como el autor de una ontología vitalista cercana más bien a la filosofía deleuzeana, y en la que el concepto de resistencia al poder se presentaría de manera fundamental.

¹ Como señala Thomas Lemke, a partir de Rudolf Kjellén (creador del término “biopolítica” en 1920) es posible distinguir esquemáticamente dos grandes etapas de la biopolítica. En la primera, el término biopolítica hace referencia a una concepción de la sociedad, del Estado y de la política en términos biológicos. Esta etapa se extiende hasta la década de 1970. En la segunda etapa, el término biopolítica es utilizado para dar cuenta del modo en que el Estado, la política y el gobierno se hacen cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre. Esta segunda etapa toma forma a partir de los trabajos de Michel Foucault. Cfr. Lemke, T., *Biopolitics: An Advanced Introduction*, New York, University Press of Nueva York, 2011, pp. 9, 10, 13, y capítulo 3: «The Government of Living Beings: Michel Foucault», pp. 33-52.

En este marco, junto a la figura de M. Foucault, emerge por su importancia la del filósofo G. Deleuze. Este es, sin dudas, el filósofo que ha hecho hasta el momento la interpretación más profunda, original y polémica de los diversos períodos que componen la obra de Foucault. Además, Deleuze al mismo tiempo que interpreta y sistematiza a Foucault, lo confronta con su propio sistema filosófico. Varias de las diversas líneas que constituyen el debate contemporáneo sobre las cuestiones de la biopolítica y de la gubernamentalidad proceden, en buena medida, de estas lecturas deleuzeanas de la obra de Foucault. Por ejemplo, las tesis de Deleuze sobre lo que denomina “sociedad de control” son, en gran medida, el resultado de una cierta relectura de la aproximación foucaultiana a la problemática de la emergencia y el desarrollo del biopoder moderno.

II

La apuesta del método en las diversas genealogías realizadas por Foucault en sus años de profesor en el Collège de France en la década de 1970 y en sus libros publicados, remite, como bien lo explicita, a la cuestión del poder. Pero lejos de formular la pregunta: ¿qué es el poder?, es decir la pregunta por la esencia, lo que implicaría ir en la búsqueda metafísica de una sistematización de conjunto, de la constitución de un Fundamento, de hallar una sustancia fundante, Foucault en cambio se pregunta: ¿cómo funciona el poder, cuáles son sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, los diferentes dispositivos que se ejercen en niveles y ámbitos diferentes de la sociedad? No el qué, sino “el cómo del poder” [*comment du pouvoir*]².

Foucault no se propuso, entonces, elaborar una metafísica del poder, sino, de manera muy distinta, una microfísica, que lo impulsaría a establecer mediante el método genealógico las condiciones históricas que hicieron posible la emergencia del “biopoder”, cuyos dos aspectos distintos pero complementarios son: la anatomopolítica de los cuerpos y la biopolítica de la población.

En el marco de su nominalismo histórico y en virtud de sus análisis sobre el poder, Foucault elabora el concepto de “realidad transaccional” [*réalité transactionnelle*]. Dice en *Naissance de la biopolitique* (refiriéndose a la sociedad civil):

² Foucault, *IDS*, p. 21 (trad. p. 33).

La sociedad civil no es una realidad primera e inmediata. Es algo que forma parte de la tecnología gubernamental moderna. Decir que forma parte de ésta no significa que es su producto liso y llano, y tampoco que no tenga realidad. La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir: precisamente en el juego de las relaciones de poder y de lo que sin cesar escapa a ellas, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y los gobernados, nacen esas figuras transaccionales y transitorias que no son menos reales por no haber existido desde siempre, y que en este caso podemos denominar sociedad civil, en otro caso locura, etc³.

Foucault ejercita una suerte de escepticismo respecto de los universales antropológicos, como la locura, la delincuencia y la sexualidad, pero ello no significa que estas nociones no remitan a nada o sean sólo quimeras⁴. No se trata de cosas, sino de realidades transaccionales, que se forman y se modifican por el juego de una determinada formación de saber-poder.

El término transacción, empleado oportunamente en el curso mencionado sobre economía, remite a aquello que ocurre o surge *entre*: “yo diría, una transacción, en un sentido muy lato de ‘transacción’, vale decir, ‘acción entre’”⁵. Realidades, entonces, que se forman (surgen) y se modifican *entre* los dominios de saber y las relaciones de poder. En este curso de 1979, habiendo ya aplicado el concepto de gubernamentalidad en sus investigaciones, afirma que las realidades transaccionales surgen y forman parte de un determinado juego de gubernamentalidad. De modo que, entonces, la locura, la delincuencia y la sexualidad, tal como afirma Foucault en la cita, son realidades transaccionales de las que se ha ocupado durante toda su obra, desde *Histoire de la folie à l’âge classique* (1961) hasta los volúmenes segundo y tercero de *Histoire de la sexualité: L’Usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (ambos de 1984), pasando por *Surveiller et punir*

³ «La société civile, ce n’est pas une réalité première et immédiate. La société civile, c’est quelque chose qui fait partie de la technologie gouvernementale moderne. Dire qu’elle en fait partie, ça ne veut pas dire qu’elle en est le produit pur et simple, ou ça ne veut pas dire non plus qu’elle n’a pas de réalité. La société civile, c’est comme la folie, c’est comme la sexualité. C’est ce que j’appellerai des réalités de transaction, c’est-à-dire que c’est dans le jeu précisément et des relations de pouvoir et de ce qui sans cesse leur échappe, c’est de cela que naissent, en quelque sorte à l’interface des gouvernants et des gouvernés, ces figures transactionnelles et transitoires qui, pour n’avoir pas existé de tout temps, n’en sont pas moins réelles et que l’on peut appeler, en l’occurrence, la société civile, ailleurs la folie, etc.». Foucault, *NB*, pp. 300-301 (trad. p. 337).

⁴ Cfr. Foucault, *DE4*, n° 345: «Foucault» (1984), p. 634; *OE3*, p. 366.

⁵ «Je dirai, transaction, au sens très large du mot ‘transaction’, c’est-à-dire ‘action entre’». Foucault, *NB*, p. 14 (trad. p. 29)

(1975) y *La volonté de savoir* (1976), por nombrar algunos de sus libros en los que se ocupó de tales realidades transaccionales.

Siguiendo esta concepción, como primer objetivo de esta tesis me propongo pensar la cuestión de la vida en la obra de Foucault no a partir de la pregunta: “¿Qué es la vida?”, lo que implicaría adjudicarle a Foucault una metafísica que, en verdad, no aparece en sus textos⁶, sino abordándola a partir de lo que he referido como “realidad transaccional”.

Así como la “locura”, la “sociedad civil” y la “sexualidad”, la “vida” también (sostengo como hipótesis) puede ser pensada en una perspectiva similar, en tanto figura transaccional. La arqueología y la genealogía se ocupan, precisamente, de mostrar el nacimiento histórico de la vida en la Modernidad, su emergencia en y su relación con las formas de saber-poder; y en los trabajos de la década de 1980, la vida como realidad transaccional será pensada en términos de regímenes de veridicción y en función del juego de la tecnología gubernamental (política y ética) del que surge y forma parte. Las nociones de *bíos* y de estética de la existencia serán fundamentales.

III

Como segundo propósito central de esta tesis, me interesa realizar una analítica de la interpretación que llevó a cabo G. Deleuze de la obra de Foucault, por tres razones:

i) Sostengo que la interpretación de Deleuze sobre la obra de Foucault es la más profunda, original y polémica surgida hasta el momento. Me interesa profundizar en ella para polemizar y mostrar mis divergencias.

ii) Al interpretar y sistematizar a Foucault, Deleuze lo confronta con su propio sistema. Me propongo delimitar y explicitar los diversos puntos de acuerdo, pero sobre todo de confrontación entre ambos filósofos (la cuestión de los dispositivos y los agenciamientos; el placer y el deseo; la muerte del hombre; la sociedad disciplinaria y el control; la concepción de ambos sobre la ética) con la hipótesis de que todos esos temas remiten, en última instancia, al modo divergente en que cada uno aborda el problema de la vida.

⁶ Así como no se preguntó qué es el poder, tampoco haremos la pregunta metafísica qué es la vida. Por dos razones: (i) Foucault nunca se lo preguntó en sus obras; (ii) desde un punto de vista metodológico, su nominalismo histórico y su escepticismo respecto de los universales lo impide.

Previamente, realizaré una presentación general del modo en que Deleuze piensa la cuestión de lo vital a partir de los conceptos de potencia y de virtualidad, con la finalidad de establecer un terreno firme para poder realizar la analítica de su interpretación de la obra de Foucault. Este orden de exposición es importante, ya que sólo comprendiendo el vitalismo deleuzeano, al menos en sus rasgos más importantes, se podrá echar luz sobre los supuestos presentes en su interpretación de Foucault. En efecto, Deleuze sitúa a Foucault en la línea del vitalismo, que lo uniría a Spinoza, Nietzsche y Bergson, cuestión que discutiré.

iii) Podemos ver los efectos de la original interpretación deleuzeana sobre la obra de Foucault en varias de las diferentes líneas actuales de investigación biopolíticas, especialmente en el tema de las prácticas de resistencia a los biopoderes.

Por ello, y como tercer y último objetivo de esta tesis, dado que me interesa pensar la vida como una realidad transaccional surgida en los comienzos de lo que Foucault llama la “Modernidad” (fines del siglo XVIII, principios del XIX), confrontaré con aquellas posiciones que ontologizan el concepto de vida y que, sin embargo, se reivindican foucaultianas. La hipótesis de lectura es que estas posiciones obedecen sobre todo a una lectura deleuziana de Foucault, y desde esa perspectiva lo convierten en un autor vitalista, con una concepción ontológico-metafísica de la vida. Finalmente, el objetivo fundamental de estos autores es político: configurar prácticas de resistencia a los biopoderes.

En virtud de las características del presente trabajo, la perspectiva metodológica se centra en el análisis conceptual y el enfoque problemático, y consiste en un proceso de investigación y producción conceptual que articula el estudio y el análisis del material bibliográfico pertinente con el desarrollo de una hermenéutica orientada a destacar las diversas perspectivas de abordaje existentes en materia de interpretación de los conceptos investigados. El proyecto que se lleva a cabo, entonces, constituye un trabajo sistemático, eminentemente teórico.

IV

Por lo ya expuesto, la estructura de la tesis se compone de tres secciones, cada una con sus respectivos capítulos. La hemos dividido de este modo en función de los objetivos

propuestos, priorizando el rigor y la claridad conceptual, así como el orden expositivo que consideramos más adecuado para desplegar nuestra tesis.

i) La primera sección se ocupa de recorrer la totalidad⁷ de las obras de M. Foucault tomando como hilo conductor el concepto de “vida”. La tesis propone pensar este concepto como “realidad transaccional”, teniendo en cuenta tres “torsiones” propias del pensamiento de Foucault, lo que nos lleva a dividir esta primera sección en tres capítulos.

El primer capítulo de esta primera sección está dedicado a la arqueología foucaultiana de los saberes, focalizando en el surgimiento de la vida en la Modernidad. Desde sus primeras obras, Foucault se encargó de mostrar que “la” vida es una realidad históricamente constituida (como lo demuestran los análisis de las obras de Bichat en *Naissance de la clinique* y de Cuvier en *Les mots et les choses*). Entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, a partir de la Modernidad, la vida aparece como pieza constitutiva de la figura del Hombre que se encuentra en el centro de nuestros dispositivos de saber y de poder. El nacimiento de la vida como objeto del saber de la biología es correlativo del sueño antropológico. Para desarrollar este capítulo será necesario, entonces, situar correctamente de qué manera comienzan las investigaciones de Foucault sobre la analítica de la finitud y la interrogación acerca de las condiciones históricas que hicieron emerger la figura del Hombre. Por otro lado, es imprescindible realizar la conexión entre la cuestión de la vida y las experiencias de la finitud, es decir, el problema de la muerte, constante que recorre el pensamiento de Foucault durante la década de 1960. Dicho de otra manera, en este período la vida como realidad transaccional debe ser pensada sobre un fondo de mortalismo.

En el segundo capítulo se aborda, como temática central, la relación entre el poder y la vida a partir del concepto de biopoder con sus dos aspectos: la anatomopolítica y la biopolítica. Para ello será imprescindible comenzar el capítulo con un apartado dedicado a la metodología que Foucault emplea para realizar sus investigaciones durante la década de 1970: la genealogía. Investigaciones que se ven plasmadas en las clases de sus cursos en el Collège de France y en sus libros publicados. Por otro lado, y en estrecha conexión con el núcleo del capítulo, a partir de las investigaciones realizadas por Foucault en la década de

⁷ Decir totalidad puede resultar inadecuado. Para que quede claro: el objetivo es transitar los diversos períodos de la producción de Foucault, sin excluir *a priori* absolutamente nada de sus publicaciones. Así iré reconstruyendo la realidad transaccional de la vida, y en ese trayecto, podré incorporar lo fundamental y descartar lo que no es apropiado en función de mis hipótesis y objetivos.

1970 con el método genealógico, la figura del hombre que vive, habla y trabaja se presenta ahora como el efecto de la sociedad disciplinaria, del mismo modo que las ciencias humanas aparecen como el correlato de la moderna sociedad de normalización disciplinaria o de “ortopedia social”. Finalmente, veremos que a partir de sus cursos biopolíticos, el hombre será pensado a partir de la figura de la población.

Y en el tercer y último capítulo de esta sección se analiza la relación entre la vida, la verdad y los procesos de subjetivación, en tanto define el eje de las investigaciones de Foucault a partir de la introducción de la categoría de gubernamentalidad en sus investigaciones a fines de los años setentas. Por un lado, desde los conceptos de saber-poder, Foucault propone un cierto desplazamiento hacia las nociones de gobierno y verdad. Verdad que no se reduce a su carácter utilitario y racional para fortalecer o legitimar las formaciones de poder, sino en su peculiaridad de ser inútil, superflua, adorno, oropel, pero imprescindible, sin embargo, para el ejercicio del gobierno. Las investigaciones de Foucault nos llevarán al dispositivo de la confesión en el poder pastoral, por medio del cual se le exige al sujeto la producción de la verdad acerca de sí mismo, acerca de su propia vida, como condición para poder ser gobernado en la forma de la obediencia. Y finalmente, abordando la cuestión de la estética de la existencia, con las prácticas parresiásticas los términos se invierten: la producción de la verdad por parte del sujeto que expone su vida se convierte en un desafío y un límite para el ejercicio político del poder. Nos detendremos específicamente en el concepto de *bíos*, y especialmente en el del *bíos* cínico ya que permite evidenciar una estrecha relación entre un estilo de vida y una forma de veridicción.

ii) La segunda sección tiene como objetivo realizar una analítica de la interpretación que emprende G. Deleuze acerca de la obra foucaultiana, y discutir sus principales tesis, siempre poniendo como base la cuestión de lo vital y su relación con la cuestión del poder. Sostenemos que una analítica de la lectura de Deleuze sobre Foucault nos permitirá comprender mejor el estado actual del debate biopolítico, y vislumbrar nuevas líneas de investigación. Para ello, dividiremos esta sección en dos capítulos:

En el capítulo primero de esta segunda sección, pero cuarto en el orden general de la tesis, me propongo presentar el vitalismo deleuzeano en sus rasgos generales a partir de los conceptos de potencia y de virtualidad. Los nombres de Bergson, Spinoza y Nietzsche aparecerán como las fuentes filosóficas más importantes en esta temática para poder

vislumbrar una política de la vida en Deleuze, es decir, una biopolítica. El objetivo general de este capítulo es el de establecer una base firme para poder analizar en detalle la interpretación que realiza Deleuze de la obra de Foucault, y confrontar ambas posiciones en torno a lo vital como temática central. En este marco, el hecho de que Deleuze le atribuya a la obra de Foucault un carácter vitalista es central en función de la discusión que se expondrá.

En el capítulo siguiente de esta sección se emprende, entonces, una analítica de la interpretación que realizó Deleuze de la obra de Foucault. Se sigue el esquema propuesto por Deleuze al dividir la obra de Foucault en tres instancias: el saber; el poder y la subjetivación. La analítica que realizamos tiene como fuente todos los textos que Deleuze escribió sobre Foucault y los cursos dados en la Universidad de Vincennes. Como se trata de una analítica, el problema de la vida tendrá sus derivas en los diversos conceptos que Deleuze propone en su lectura de Foucault, tales como: enunciados, visibilidades, estratos, formas y fuerzas, diagramas, máquinas, fuerzas del afuera, aparatos de captura, líneas de fuga, pliegue, despliegue, sobrepliegue, etc.

(iii) De este modo, llegamos a la tercera y última sección que consta de dos capítulos. Aquí, en un primer capítulo (el seis en el orden de la tesis), me propongo delimitar y explicitar los diversos puntos de acuerdo, pero especialmente de confrontación entre ambos filósofos (la cuestión de los dispositivos y los agenciamientos; el placer y el deseo; la muerte del hombre; la sociedad disciplinaria y el control; la posibilidad de una ética similar) con la hipótesis de que todos esos temas remiten, en última instancia, al modo en que cada uno aborda (y de manera divergente) el problema de la vida.

Por otro lado, en el segundo capítulo de esta última sección (el siete), se elucida de qué manera la lectura deleuzeana, con la que polemizamos, se constituyó en una fuente principal de varias de las posiciones actuales sobre la biopolítica y que, según entendemos, si bien se reivindicaban foucaulteanas, no responden al concepto de vida como realidad transaccional propio de Foucault. El primer apartado se dedica a las perspectivas afirmativas de la biopolítica (Revel, Lazzarato, Negri/ Hardt, Esposito) y a ofrecer mis argumentos críticos sobre sus posturas. El segundo se dedica a polemizar con G. Agamben, que parte de una ontología negativa, y con Byung-Chul Han, filósofo coreano formado en Alemania que afirma continuar con las investigaciones de Foucault, pero que sin embargo

sus tesis, según sostengo, terminan siendo opuestas. En estas polémicas actuales, sigue siendo central el problema de la relación entre el poder y la vida.

Finalmente, daré las conclusiones a las que el desarrollo de la tesis me permitió arribar.

PRIMERA SECCIÓN:

**LA VIDA COMO REALIDAD TRANSACCIONAL
EN FOUCAULT**

CAPÍTULO 1: LA ARQUEOLOGÍA DE LA VIDA

Se quieren hacer historias de la biología en el siglo XVIII, pero no se advierte que la biología no existía y que su corte del saber, que nos es familiar desde hace más de ciento cincuenta años, no es válido en un período anterior. Y si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: *la vida misma no existía*. Lo único que existía eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituida por la historia natural⁸.

1.1 La antropología y el *a priori* histórico

1.1.1 El círculo antropológico

En las últimas páginas de *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), en el capítulo V de la tercera parte, titulado «Le cercle anthropologique», Foucault comprueba que, en definitiva, ha escrito “la historia de lo que hizo posible la aparición misma de una psicología”⁹. La experiencia clásica de la locura¹⁰, tal como la había descrito, circunscribía al loco en una percepción esencialmente ambigua. El sujeto se volvía loco por un acto de autoconstitución que comprometía una voluntad libre, por eso se podía confundirlo tras los muros del encierro con los vagabundos y los criminales: “Existía la latitud, el espacio de juego que permitía al sujeto hablar por sí mismo el lenguaje de su propia locura y constituirse como loco”¹¹. Es locura el acto que lo hace renunciar a la verdad y encadenarse a las lógicas delirantes del error: “a continuación, [la locura] ya no es más que mecanismo del cuerpo, encadenamiento de los fantasmas, necesidades del delirio”¹².

⁸ «On veut faire des histoires de la biologie au XVIIIe siècle; mais on ne se rend pas compte que la biologie n'existait pas et que la découpe du savoir, qui nous est familière depuis plus de cent cinquante ans, ne peut pas valoir pour une période antérieure. Et que si la biologie était inconnue, il y avait à cela une raison bien simple: *c'est que la vie elle-même n'existait pas*. Il existait seulement des êtres vivants, et qui apparaissaient à travers une grille du savoir constituée par l'histoire naturelle». Foucault, *MC*, p. 139 (trad. p. 128). El subrayado es mío.

⁹ «L'histoire de ce qui a rendu possible l'apparition même d'une psychologie». Foucault, *HF*, p. 653 (trad. II, p. 131).

¹⁰ La época clásica remite, en este caso, al período de la literatura clásica francesa: los siglos XVII y XVIII.

¹¹ « (...) il y avait cette latitude, cet espace de jeu qui permettait au sujet de parler lui-même le langage de sa propre folie et de se constituer comme fou». Foucault, *HF*, p. 633 (trad. II, p. 120).

¹² «Ensuite elle [la folie] n'est plus que mécanisme du corps, enchaînement des fantasmes, nécessités du

Las verdades humanas que algún día puedan enunciarse sobre la locura siempre tropezarán con este acto postulado de libertad originaria, por el cual un sujeto loco se constituye como tal y elige desconsideradamente el error:

Esa libertad que, en el momento muy originario, muy oscuro, muy difícilmente determinable de la partida y la separación, lo hizo renunciar a *la* verdad, le impide ser nunca prisionero de *su* verdad¹³.

La libertad clásica del loco representa el momento en que se anudan su acceso a su verdad discursiva, en la medida en que no participa en ella (mecanismos del delirio develados por un saber médico) y su renunciamiento activo a la verdad. Por lo tanto, como subraya Frédéric Gros, la experiencia clásica de la locura es “ética” plenamente¹⁴: en ella, el hombre no encuentra el rostro de su verdad, se juega más bien la relación de una voluntad libre con ésta.

La experiencia siguiente a la clásica, es decir la moderna, al contrario, será antropológica: en el sentido de que será prueba de la “verdad positiva” del hombre (y no de su posibilidad o no de tener acceso a la verdad). Esta transformación se efectúa por la reducción de esa libertad del loco desde la cual escapaba a todo lo que en referencia a determinismos orgánicos podía enunciarse sobre él. Sin embargo, no es negada inmediatamente: se la objetiva. Se libera al loco de las prisiones del orden moral, pero el espacio rigurosamente cerrado en que jugará su libertad reconquistada será investido por una armazón de conceptos. Ya no se lo instituye como prisionero del error, pero se lo encierra en un determinismo natural. Ya no se supone en él esa elección oscura y remota del mal, pero se constata la presencia objetiva de su culpa, que se vuelve visible a través de sus patologías.

El sujeto clásico se constituye libremente como loco desde la pérdida de la verdad. El sujeto moderno tiene acceso a su verdad de loco en la pérdida de su libertad. En efecto, lo que enuncian en lo sucesivo las figuras de la locura son verdades humanas. La locura que

délire». Foucault, *HF*, p. 634 (trad. II, pp. 120-121).

¹³ «Cette liberté qui lui a fait, dans le moment très originaire, très obscur, très difficilement assignable du départ et du partage, renoncer à *la* vérité, empêche qu’il soit jamais prisonnier de *sa* vérité». Foucault, *HF*, p. 635 (trad. II, p. 121).

¹⁴ Cfr. Gros, F., *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, pp. 44-58.

en el Renacimiento anunciaba el delirio del mundo y en la edad clásica el error y el no ser, desde el siglo XIX enuncia lo que el hombre es en verdad, en su verdad:

La locura habla ahora en un lenguaje antropológico y apunta a la vez, y en un equívoco del que, para el mundo moderno, provienen sus poderes de inquietud, a la verdad del hombre y a la pérdida de esta verdad y, por consiguiente, a *la verdad de esta verdad*¹⁵.

En el fondo, esta estructura dialéctica designa la experiencia moderna de la locura, que según Foucault encuentra su expresión poética en la literatura romántica¹⁶. Pero hay que reiterar que la verdad que se descubre es verdad antropológica. La psicología que constituye al hombre como objeto positivo (no como sujeto de verdad sino como el sujeto sobre el cual se enuncia una verdad objetiva) encuentra su condición de posibilidad en esa nueva relación con la locura. La psicología pretende enunciar una verdad positiva, objetiva, necesaria, natural sobre el hombre. Y el loco es precisamente aquél en quien una verdad humana se objetiva, se determina, se naturaliza.

Foucault se apoya en el ejemplo de tres patologías mentales destacadas del siglo XIX: la parálisis general (etiología sifilítica: la verdad de la falta sexual se denuncia en ella en una gramática natural), la locura moral (la verdad de la locura no se revela en un delirio de la razón, sino que se confunde con una objetivación, un pasaje al acto) y la monomanía (el interés médico legal de la monomanía homicida radicaba en la suposición de un determinismo). En la locura se objetiva una verdad antropológica. No se trata únicamente de decir que a partir del siglo XIX el loco adoptó un rostro humano, sino que el hombre fija una relación con su verdad científica a partir del loco. Y encuentra el primer acceso a su ser verdadero desde una experiencia de locura como objetivación espontánea de un enunciado antropológico.

Una verdad del hombre nunca se reconocerá sino bajo el signo de la alienación: “No hay verdad para la psicología que no sea al mismo tiempo alienación para el hombre”¹⁷, y “la

¹⁵ «La folie tient maintenant un langage anthropologique: visant à la fois, et dans une équivoque d'où elle tient, pour le monde moderne, ses pouvoirs d'inquiétude, la vérité de l'homme et la perte de cette vérité, et par conséquent, *la vérité de cette vérité*». Foucault, *HF*, p. 637 (trad. II, p. 122).

¹⁶ Cfr. Foucault, *HF*, pp. 639 y ss. (trad. II, pp. 123 y ss.).

¹⁷ «C'est-à-dire qu'il n'y a pas de vérité pour la psychologie qui ne soit en même temps aliénation pour l'homme». Foucault, *HF*, p. 548 (trad. II, p. 70)

alienación se depositará como una verdad secreta en el corazón de todo conocimiento objetivo del hombre”¹⁸. Pero no sólo encontramos aquí la mera provocación consistente en presentar la ciencia psiquiátrica como proceso de alienación o garantía teórica del gran sistema occidental de represión de los locos. Esta tesis ya constituía lo esencial de *Maladie mentale et personnalité* (1954). Aquí, en cambio, la alienación ya no remite al espesor de las determinaciones sociales. En *Histoire de la folie* designa la figura vacía del hombre, la experiencia desnuda de su pérdida, de su desaparición, de su definitivo exilio, temática que tendrá su momento cúlmine en *Les mots et les choses* (1966).

La alienación del hombre constituye para su conocimiento algo así como un trascendental: “El hombre tiene acceso a sí mismo como ser verdadero; pero este ser verdadero sólo le es dado en la forma de la alienación”¹⁹. La distancia exigida por la objetividad científica del psicólogo es la misma que separa al hombre de sí mismo en la locura o, mejor: la distancia que hace al hombre otro en la locura sirve de obertura a la enunciación de verdades positivas antropológicas. La locura no es el objeto privilegiado, sino lo trascendental de cualquier psicología posible.

Extraña verdad de los psicólogos descubierta por Foucault y que se revela desde esa experiencia de locura en que todas las verdades se pierden. Se dirá atinadamente que la psicología del siglo XIX parecía muy poco preocupada por la estructuración ambigua de sus enunciados positivos: es que redistribuía la contradicción en otras tantas oposiciones teóricas. Todos los conflictos de la psicología naciente, todas las batallas de escuelas, todas las antinomias conceptuales, son algo así como la prórroga positiva, la proyección en un espacio conceptual neutro, de una postura trascendental contradictoria²⁰.

No se trata, sin embargo, de denunciar las ciencias humanas como ilusorias o engañosas, sino de captar simplemente una configuración. El hombre no se descubre como objetividad natural, haz de mecanismos positivos, inocencia de los determinismos, más que a través de y desde los actos monstruosos, irrazonados y vergonzosos de la locura. Lo que se denuncia

¹⁸ « (...) l'aliénation sera déposée comme une vérité secrète au coeur de toute connaissance objective de l'homme». Foucault, *HF*, p. 575 (trad. II, p. 86).

¹⁹ «L'homme a accès à lui-même comme être vrai; mais cet être vrai ne lui est donné que dans la forme de l'aliénation». Foucault, *HF*, p. 653 (trad. II, p. 131).

²⁰ Estamos lejos de los primeros análisis en que las contradicciones de la psicología se comprendían de inmediato como contradicciones de la praxis humana.

directamente aquí no es la positividad de la psicología, sino el olvido arrogante de la experiencia histórica contra cuyo fondo el proyecto antropológico pudo tener sentido.

En definitiva, esta nueva puesta en perspectiva de las ciencias psicológicas da muestras de una violencia más grande que las antiguas críticas existenciales o marxistas. Estas últimas denunciaban la falta de fundamento de las positividades psicológicas y procuraban arraigarlas en unas plenitudes que las habrían precedido (la experiencia pura de una existencia originariamente tramada sobre sí misma, o el espesor macizo de las actividades sociales). Los contenidos positivos se denunciaban como reductores, vale decir, negativos, en nombre de una experiencia plena de la existencia y la historia.

Pero Foucault ya no denuncia los empirismos psicológicos. Podría decirse, más bien, que los impugna: la luz en la que el hombre se da a pensar en su verdad es la luz negra de su propia demencia. Volveremos a encontrar la misma retórica en las páginas de conclusión de *Naissance de la clinique* (1963), esta vez en referencia a la medicina. Si se acepta considerar la anatomía patológica como el acta de nacimiento de la medicina moderna, corresponde examinarla para comprender cómo un discurso verdadero se aplicó por primera vez en un individuo (en la perspectiva que sostiene que la medicina clínica constituiría de inmediato una ciencia del individuo). Foucault sitúa entonces la importancia de Bichat en su exhortación a abrir los cadáveres para encontrar en ellos, trazado en la alteración de los tejidos, el camino de la verdad. Lo desarrollaremos en el apartado 1.2 de esta tesis.

1.1.2 El pensamiento finito que piensa su propia finitud

Para doctorarse, Foucault presentó su tesis complementaria a *Histoire de la folie*, que consistió en una traducción al francés de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant²¹. Tal traducción fue publicada en 1964, acompañada de una “noticia histórica” a modo de breve preámbulo que corresponde a algunas de las primeras doce páginas de una

²¹ Para la interpretación que realiza Foucault de la Antropología de Kant, pueden consultarse: Le Blanc, Guillaume (dir.), *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, Lumières, n° 16, 2 semestre, 2010; AAVV, *Michel Foucault: de Kant à Soi, Critique*, Paris, Minuit, Tome LXV, n°749, 2009; Djaballah, Marc, *Kant, Foucault and forms of experience*, New York, Routledge, 2008; Fimiani, Mariapaola, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, Paparo Edizione, Napoli, 2013; Han, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998, especialmente los dos primeros capítulos (pp. 31-119).

“Introducción” a la traducción. El resto de dicha “Introducción” (que en conjunto ocupa ciento veintiocho páginas) recién se ha publicado en el año 2008, aunque los investigadores ya podían acceder a su lectura en la Bibliothèque du Saulchoir²².

A los fines de esta tesis, me interesa indicar los efectos fundamentales que provocó en las investigaciones siguientes de Foucault este trabajo sobre Kant, porque ponen en primer plano la cuestión de la analítica de la finitud y el nacimiento de las ciencias humanas, y con ello la figura del hombre y las “empiricidades” de la vida, el trabajo y el lenguaje, temática que finalmente tendrá su extenso desarrollo en 1966, con la publicación de *Les mots et les choses*.

A partir de la lectura de la *Antropología* de Kant, como destaca Edgardo Castro, Foucault convierte las conclusiones de sus investigaciones anteriores en un diagnóstico general del pensamiento contemporáneo²³. El malestar ya no es únicamente el de la psicología, como en *Maladie mentale et personnalité*, sino el de la antropología, entendida en un sentido muy amplio como la disposición o el sueño de la cultura moderna de querer encontrar en el hombre el fundamento del propio hombre.

Desde esta perspectiva, las dificultades para abordar el conocimiento del hombre según el modelo de las ciencias de la naturaleza y las oscilaciones que caracterizan a las ciencias humanas, relevadas en su libro de 1954 y en los otros escritos de esa época²⁴, dejan de ser un problema fundamentalmente metodológico o epistemológico. Ya no se trata de las resistencias con las que se encuentra el intento de aplicar los métodos y los conceptos de las ciencias naturales al hombre como objeto de estudio. Ahora, el interés de Foucault se desplaza hacia las condiciones que hicieron posible dibujar esa figura, ni divina ni simplemente natural, que llamamos Hombre, esto es, hacia la analítica de la finitud.

²² Por ejemplo, en el ámbito de la investigación argentina, Tomás Abraham publicó *Los senderos de Foucault* (1989) luego de una estadía en la Bibliothèque du Saulchoir, en la que pudo acceder a la lectura de la *Introduction à l'Anthropologie*. El capítulo “La muerte del hombre” de su libro da cuenta del trabajo realizado, que fue anticipatorio de muchos estudios en el mundo de habla hispana.

²³ Castro, Edgardo, *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 37-38.

²⁴ Me refiero a todos los trabajos anteriores a la redacción de *Histoire de la folie* durante la década de los años cincuenta, que aparecen en el tomo I de *Dits et écrits* (1994); en particular, «La recherche scientifique et la psychologie» (1957), «La psychologie de 1850 à 1950» (1957) y la «Introduction a *Le rêve et l'existence* de Binswanger» (1954). El primer libro publicado por Foucault, en 1954, con el título *Maladie mentale et personnalité* se editará de nuevo, profundamente transformado, bajo el título *Maladie mentale et psychologie* en 1962. Foucault, finalmente, decidió prohibir su reedición.

Con la lectura e interpretación del texto de Kant, se hace patente en la reflexión foucaultiana la comprensión de que la verdad dicha por las ciencias humanas descansa en un suelo cuya fundamentación corresponde a una “antropología”, sostenida por los hilos de la historia en una cierta época del saber. Es el tema de una historicidad fundamental que se dibuja sobre la sombra de lo que había sido, en los estudios iniciales de Foucault, una primera preocupación por el fundamento en que descansaría el saber sobre el hombre; fundamento asociado a la figura de un hombre verdadero postulado ahistóricamente. En este sentido, la *Introduction* puede leerse como la reflexión más puramente filosófica que acompaña a la tesis expuesta en la primera gran arqueología del saber de las ciencias humanas que es *Histoire de la folie*.

La preocupación foucaultiana no es la de la constitución de un cuerpo de saber positivo referido a la figura del hombre, sino el de la cuestión de la verdad y el modo como aparece ella en juego en la formación histórica del saber sobre el hombre. Por una parte, es una manera de entender la fundamentación de las ciencias humanas apoyadas en un suelo antropológico sostenido por capas más profundas de historicidad; y por otra parte, la apertura explícita a una modalidad de reflexión filosófica volcada desde ahora a la dimensión de una historia que exige ser pensada libre de fundamentos que la lleven a otro suelo antropológico.

En sus trabajos iniciales de la década de los cincuenta, Foucault caracteriza muy poco por sí misma a la antropología. Aparece como si ella no fuese más que un espacio donde se reúnen vagamente diversas problemáticas generales. Pero en los años sesenta, la antropología ya no designa lo que veía Foucault, por ejemplo, en la “Introduction” que acompañó a la traducción al francés del célebre texto de Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*²⁵, aparecida en 1954. En este texto, Foucault definía la antropología como una

forma de análisis que se designa como fundamental en relación con todo conocimiento concreto, objetivo y experimental; cuyo principio y método no están determinados de entrada sino por el privilegio absoluto de su objeto: el hombre, o más bien el ser-hombre, el *Menschein*²⁶.

²⁵ Debe tenerse presente la fuerte inspiración que el autor de este trabajo encontraba en la analítica del *Dasein* del primer Heidegger. El texto data de 1930.

²⁶ «Forme d’analyse qui se désigne comme fondamentale par rapport à toute connaissance concrète, objective et expérimentale; dont le principe enfin et la méthode ne sont déterminés d’entrée de jeu que par le privilège absolu de leur objet: l’homme ou plutôt, l’être-homme, le *Menschsein*». Foucault, *DEI*, n° 1: «Introduction,

Ahora bien, en 1961 la antropología no designa ya una disciplina, un dominio del saber; se trata de un estilo general de análisis, un espacio teórico lo suficientemente amorfo como para dar cabida tanto a la empresa de las ciencias humanas como al conjunto de filosofías de la existencia de la finitud. Foucault se referirá a esta doble tradición en una relación de inclusión:

En la medida en que ya sólo se puede filosofar sobre el hombre en cuanto *homo natura*, o aún en cuanto que es un ser finito, ¿no será que, en el fondo, toda filosofía es una antropología? En ese momento, la filosofía llega a ser la forma cultural en cuyo interior todas las ciencias del hombre en general son posibles²⁷.

La antropología designa el pliegue común a las ciencias del hombre y al pensamiento de la finitud radical. Esta amplitud del término puede verse en los diversos textos de Foucault de los años sesenta.

En las dos primeras arqueologías, la antropología aparece como dimensión del saber a partir del siglo XIX: en *Histoire de la folie*, como señalé, el último capítulo se titula «Le cercle anthropologique», y allí se muestra cómo la cultura moderna involucra la verdad del hombre en su relación con la locura; por su parte, en *Naissance de la clinique*, la conclusión presenta a la medicina como ocupando el lugar de testigo principal de una “estructura” o “disposición” antropológica de conjunto²⁸. En *Les mots et les choses*, es toda la historia de la filosofía moderna después de Kant lo que se presenta como “sueño antropológico”²⁹. En fin, en los diversos artículos, prefacios y entrevistas, el término surge de manera intempestiva, como si Foucault hubiera reflexionado al respecto en alguna otra parte de su trabajo³⁰.

in Binswanger (1.), *Le Rêve et l'Existence*» (1954), p. 66; *OEI*, p. 66.

²⁷ «Si l'on ne peut plus philosopher que sur l'homme en tant qu'il est un *homo natura*, ou encore en tant qu'il est un être fini, dans cette mesure-là, est-ce que toute philosophie ne sera pas, au fond, une anthropologie? À ce moment-là, la philosophie devient la forme culturelle à l'intérieur de laquelle toutes les sciences de l'homme en général sont possibles». Foucault, *DEI*, n°30: «Philosophie et psychologie» (1965), p. 439; *QPF*, p. 40.

²⁸ Este tema será desarrollado en el apartado 1.2 de esta tesis.

²⁹ Los apartados 1.3 y 1.4 de esta tesis desarrollarán dicha temática.

³⁰ Sobre la reflexión foucaultiana de la literatura y las “experiencias de la finitud”, ver el apartado 1.5 de esta tesis.

Esta antropología que sirve de horizonte infranqueable para toda la filosofía moderna desde Kant, horizonte mismo en que se inscribe el proyecto de las ciencias humanas, es presentada en la *Introduction a l'Anthropologie de Kant*, y se elaboran tanto la comprensión como la extensión históricas del referido concepto. El problema central que plantea Foucault es el de la relación entre el pensamiento antropológico y la reflexión crítica kantiana; pero para plantear dicho problema, no se convoca ninguna referencia crítica externa, como si no estuviese en juego más que el esclarecimiento de la tarea de pensar a Kant a partir de sí mismo.

Sin embargo, Foucault posiblemente no haya ignorado el debate que sobre el kantismo había enfrentado, a finales de los años veinte en Alemania, las posiciones de Cassirer y Heidegger. Sabemos que estudió a Heidegger al comienzo de los años cincuenta, y que conocía muy bien la lección heideggeriana sobre Kant³¹.

Y sin embargo, el comentario de la *Antropología* se ofrece en un formidable aislamiento, como si Foucault, a propósito de Kant, se apartara cuidadosamente de tomar partido por cualquier posición teórica. Y es, en efecto, la interpretación heideggeriana sobre Kant la que aparece de manera clara, aunque ocurra sin referencia explícita a Heidegger³². Entre esas referencias, la que aparece en el texto dedicado al trabajo literario de Georges Bataille parece la más convincente. Allí Foucault se pregunta:

¿podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra- un pensamiento que sería, de modo

³¹ Una de las primeras obras de Heidegger traducida al francés fue precisamente *Kant et le problème de la métaphysique* (Gallimard, 1938). Pero lo esencial de la lección heideggeriana que tuvo en cuenta Foucault parece haber sido lo que sobre Kant dice Heidegger en «Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'» (*Vom Wesen des Grundes*, 1929) que había aparecido en francés, también en 1938, como parte del volumen *Qu'est-ce que la métaphysique?*

³² Para una profundización de la lectura que hace Foucault de Kant a través de Heidegger, véase por ejemplo: Han, Béatrice, «Foucault and Heidegger on Kant and finitude», Milchman, A., Rosenberg, A. (dirs.), *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, University of Minnesota Press, 2003, pp. 127-162; Vishnu Spaak, Claude, «L'être de l'homme à travers limites et finitude: Foucault et la critique de l'ontologie heideggerienne», *Philosophie*, Paris, Minuit, n° 123, 2014, pp. 28-57. Y para la lectura foucaultiana de Heidegger en términos generales, son imprescindibles los siguientes autores y libros: Nichols, Robert, *The world of freedom. Heidegger, Foucault and the politics of historical ontology*, California, Stanford University Press, 2014; Milchman, A., Rosenberg, A. (dirs.), *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, University of Minnesota Press, 2003; Dreyfus, Hubert, "Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault", AAVV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 87-103.

absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?³³

Este pensamiento nos remite inmediatamente a Nietzsche, nos dice Foucault, pero sin embargo, “nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que él articuló, de un modo que aún es enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón”³⁴. Más adelante en el mismo texto, Foucault habla de “una experiencia esencial a nuestra cultura desde Kant y Sade; una experiencia de la finitud y del ser”³⁵. Dos años más tarde, en una entrevista de 1965, Foucault declara:

A partir de Kant aparece la inversión; es decir, que no es a partir del infinito o de la verdad que se va a plantear el problema del hombre como una especie de problema de reproducción sombría. Desde Kant, el infinito ya no está dado, no hay más que la finitud³⁶.

Y más tarde aún, en 1969, Foucault dirá: “desde Kant, el discurso filosófico es más bien el discurso de la finitud que el del absoluto”³⁷.

Quizá estas pocas referencias resulten suficientes para establecer que la importancia teórica de Kant para Foucault estaba hilvanada a través de la lección de Heidegger; es decir, Kant, en su rechazo de una intuición intelectual, es presentado como el pensador de la finitud radical, abriendo una nueva interrogación metafísica a partir de una relación con el mundo como transcendencia³⁸.

³³ « (...) serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de l' 'origine' à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son oeuvre- une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être? Foucault, *DEI*, n° 13: «Préface à la transgression» (1963), p. 239; *OEI*, p. 169.

³⁴ «(...) elle nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison». Foucault, *Ibidem*.

³⁵ «Une expérience essentielle à notre culture depuis Kant et Sade- une expérience de la finitude et de l'être». Foucault, *Ibidem*, p. 241; *OEI*, p. 171

³⁶ «À partir de Kant se fait le renversement, c'est-à-dire que ce n'est pas à partir de l'infini ou de la vérité que l'on va poser le problème de l'homme comme une sorte de problème d'ombre portée; depuis Kant, l'infini n'est plus donné, il n'y a plus que la finitude». Foucault, *DEI*, n° 30: «Philosophie et Psychologie» (1965), p. 446; *QPF*, p. 48.

³⁷ «Depuis Kant, le discours philosophique est plutôt le discours de la finitude que celui de l'absolu». Foucault, *DEI*, n° 67: «Jean Hyppolite. 1907-1968» (1969), p. 781. La traducción es propia.

³⁸ En *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger se propone aclarar la esencia del fundamento. Para ello, elabora una hermenéutica de la noción de mundo que ocupa la segunda parte del texto (de tres que lo conforman) titulada “La transcendencia como marco de la pregunta concerniente a la esencia del fundamento”. Esa hermenéutica, que cubre la mitad del texto, dedica especial atención al modo en que Kant “transformó” la noción de mundo

1.1.3 El a priori histórico

Al desplazar su interés hacia las condiciones que hicieron posible dibujar esa figura que llamamos Hombre, esto es, hacia la analítica de la finitud, en el marco de las primeras obras arqueológicas, como *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*, donde la aparición de la empiricidad de la vida y el sueño antropológico son centrales, nos encontramos con una expresión conceptual que tiene sus variaciones y que es consolidada y definida unos años más tarde, en 1969, con la publicación de *L'archéologie du savoir*; se trata del “a priori histórico”.

Foucault utiliza esta expresión para determinar el objeto de la descripción arqueológica³⁹. Aunque varias veces haya señalado la herencia kantiana de su trabajo filosófico⁴⁰, con el adjetivo “histórico”, sin embargo, busca diferenciarse del a priori kantiano. El “a priori histórico”, en efecto, no remite a las reglas lógicas de los juicios, sino a las formas concretas de aparición y transformación de los enunciados: según la terminología de *L'archéologie du savoir*, a sus condiciones de emergencia, a sus leyes de coexistencia, a sus formas específicas de ser, a los principios según los cuales se constituyen y desaparecen.

No se trata, por ello, de la regularidad de lo que puede ser dicho a partir de las categorías lógico-trascendentales del entendimiento; sino de las condiciones históricas de lo que ha sido efectivamente dicho y, más precisamente, de lo que hizo posible que haya sido dicho de esa manera. Se trata, en definitiva, de la regularidad que hace históricamente posible los enunciados. Así, por ejemplo, la arqueología foucaultiana busca describir, en una

abriendo paso a “una interpretación ontológica más original del concepto de mundo”.

³⁹ Para un uso adecuado de la terminología y su correcta ubicación en el corpus foucaultiano, es imprescindible destacar las investigaciones en diversos idiomas que implicaron la elaboración de diccionarios con los términos propiamente foucaultianos. En castellano tenemos el que para nosotros es el mejor: Castro, E., *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*, Buenos Aires, FCE, 2011; en lengua francesa: Revel, J., *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses Édition, 2008; y Brossat, A., *Abécédaire Foucault*, Paris, Demopolis, 2014; en alemán: Rouff, M., *Foucault-Lexikon: Entwicklung- Kernbegriffe- Zusammenhänge*, Stuttgart, UTB, 2013; y en lengua inglesa se ha publicado recientemente una obra colectiva, de 1100 páginas, coordinada por Lawlor, L., y Nale, J., *The Cambridge Foucault lexicon*, Cambridge University Press, 2014. Para la noción de a priori, seguiremos los lineamientos planteados por E. Castro.

⁴⁰ Cfr. Foucault, *DE4*, n° 345: «Foucault» (1984), p. 631; *OE3*, p. 363. Y *DE4*, n° 351: «Qu'est-ce que les Lumières?» (1984), pp. 687-688.

determinada época, las formas regulares según las cuales se constituye el sujeto del enunciado (¿quién puede hablar?), su objeto (¿de qué?), sus maneras de decir (¿cómo?). El *a priori* kantiano y el histórico no son, entonces, ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza⁴¹.

Foucault utiliza también la expresión “*a priori* concreto”. En *Histoire de la folie*, por ejemplo, la identificación del *socius* con el sujeto de derecho constituye el “*a priori* concreto” de la psicopatología con pretensión científica⁴². En un texto de 1955, «La Recherche scientifique et la psychologie»⁴³, nos encontramos también con la expresión “*a priori* conceptual e histórico”, aunque sin mayores precisiones al respecto.

1.2 La vida, la enfermedad y la muerte

1.2.1 El proyecto crítico sobre la clínica

Naissance de la clinique (1963) se presenta como un proyecto crítico explícitamente anunciado en el “Prefacio”:

La búsqueda aquí emprendida implica por lo tanto el proyecto deliberado de ser histórica y crítica, en la medida en que se trata, fuera de toda intención prescriptiva, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica, tal como la época moderna la ha conocido⁴⁴.

En primer lugar, como señalamos en el apartado anterior, se trata de querer comprender no tanto, trascendentalmente, las condiciones lógico-formales de posibilidad del conocimiento, sino más precisamente, en tanto arqueología, las condiciones concretas de manifestación de las formaciones históricas de los enunciados y de sus reglas de coexistencia⁴⁵. Como señala M. Fimiani, siguiendo a F. Dagognet, *Naissance de la clinique*

⁴¹ Cfr. Foucault, *AS*, pp. 166-173 (trad. pp. 214-223).

⁴² Cfr. Foucault, *HF*, p. 176 (trad. I, p. 97).

⁴³ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 3: «La Recherche scientifique et la psychologie» (1955), p. 155.

⁴⁴ «La recherche ici entreprise implique donc le projet délibéré d’être à la fois historique et critique, dans la mesure où il s’agit, hors de toute intention prescriptive, de déterminer les conditions de possibilité de l’expérience médicale telle que l’époque moderne l’a connue». Foucault, *NC*, p. 18 (trad. p. 15).

⁴⁵ Para una profundización de los usos del “*a priori* histórico” en *NC* y *MC*, véase Han, Béatrice, *Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jerome Millon, 1998, pp. 80-93.

es un texto especialmente asociado a una suerte de estética trascendental antes que a una analítica⁴⁶, desde el momento en que están en juego, en este caso, para el análisis arqueológico, las condiciones de aparición de las disposiciones perceptivas de la medicina moderna.

Foucault emplea a lo largo de todo su análisis el término espacialización⁴⁷ en el sentido de la constitución de un espacio de visibilidad de la percepción médica, y pone en cuestión la posición dicotómica que imagina que el rasgo fundamental de la clínica moderna consiste en haber afirmado lo visible contra lo pensado. A esto, Foucault opone la hipótesis de que el cambio se debe a una transformación de la relación entre lo visible y lo invisible. En esta perspectiva, la fundamental mutación registrada entre la medicina clásica y la medicina moderna es el paso desde un espacio taxonómico hacia un espacio corporal: es la espacialización de la enfermedad en el organismo. En otros términos, se trata de la oposición entre una mirada de superficie limitada a la visibilidad de los síntomas y una mirada de profundidad que, mediante el estudio del organismo enfermo, muda lo invisible en visible. En definitiva, es el cambio de las formas mismas de visibilidad lo que constituye la principal característica de esta ruptura.

Pero no se puede dissociar el análisis de la percepción médica y de su espacio, por una parte, y el lenguaje de la medicina, por otra. *Naissance de la clinique* trata de mostrar cómo el concepto mismo de enfermedad se transformó entre la época clásica y la época moderna; o mejor dicho, cómo la idea del ser de la enfermedad desapareció en provecho de la idea de cuerpo enfermo. La ruptura que la medicina moderna inaugura es el desplazamiento de un espacio esencial a un espacio corporal y consecutivamente inaugura la transformación del lenguaje intrínsecamente vinculado con la percepción de ese espacio.

Contra la dicotomía instaurada por los historiadores cuando éstos definen la medicina moderna como el repudio de la teoría y la adopción de la experiencia, Foucault analiza el lenguaje en su relación con la experiencia médica y su objeto⁴⁸. No hay espacialización sin

⁴⁶ Fimiani, Mariapaola, *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, Paparo Edizione, Napoli, 2013, p. 58. La cita de Dagognet corresponde a Dagognet, F., «Archéologie ou histoire de la médecine?», en *Critique*, núm. 216, 1965, pp. 436 y sig.

⁴⁷ Trece veces, para ser exactos (*NC*, pp. VIII, 1, 8, 14, 15, 17, 20, 128, 174, 192). Y distingue, además, entre espacialización primaria, secundaria y terciaria.

⁴⁸ Para las diferencias y divergencias entre las historias clásicas de la medicina que ven un despliegue continuo y evolutivo del saber, y la propuesta arqueológica foucaultiana, véase: Delaporte, F., «The history of

verbalización de lo patológico. El objeto de la arqueología es esa “región en la que las cosas y las palabras no están aún separadas”, es “la articulación del lenguaje médico y de su objeto”, es “la estructura expresada de lo percibido”, es “la espacialización y la verbalización fundamentales de lo patológico”, es la “mirada locuaz” del médico⁴⁹. Son precisamente estos conceptos considerados en su íntima relación los que permiten captar las rupturas que afectaron y transformaron el conocimiento médico.

Ahora bien, seis años más tarde, en *L'archéologie du savoir* (1969), en una nota a pie de página, Foucault observa que la expresión “mirada médica”, que completa el subtítulo de la obra de 1963, es poco feliz, porque el objetivo no era remitir a la síntesis o a la función unificadora de un sujeto⁵⁰. De modo muy distinto, se trataba de diversas modalidades de enunciación, es decir, la manera en que puede delinearse y constituirse un discurso científico en instancias dispersas y heterogéneas entre sí.

La medicina clínica, como también lo precisa en un artículo de 1968, no es solamente un conjunto de enunciados médicos, sino que también comprende un conjunto de prescripciones políticas, decisiones económicas, reglamentos institucionales y modelos de enseñanza⁵¹.

En este sentido, la arqueología nos muestra que el nacimiento de la clínica moderna se produce por una serie de desplazamientos discursivos y “no discursivos” (prácticas sociales, instituciones, instancias de administración) que se inician al filo de la Revolución Francesa y que concluyen hacia 1830⁵². A partir de esa fecha queda definitivamente configurado “el *a priori* histórico y concreto”⁵³ de la mirada médica contemporánea.

medicine according to M. Foucault», Jane Goldstein (dir.), *Foucault and the writing of history today*, Oxford-Cambridge, Basil Blackwell, 1994, pp. 137-149. Por su parte, Revel, Jacques («Le moment historiographique», Luce Giard (dir.), *Michel Foucault: lire l'œuvre*, Grenoble, Jerome Million, 1992, pp. 83-96) critica a *NC* lo que Amiot, M. («Le relativisme culturaliste de Michel Foucault», *Les tempes modernes*, n°248, janvier 1967, pp. 1271-1298) criticaba a *MC*: según estos comentaristas, la arqueología habría descrito estados del saber sin lazo entre ellos, y derivando a un relativismo cultural absoluto. Es evidente que, sobre todo este último, retoma parte de la crítica realizada por Sartre («Sartre répond», *L'Arc*, 30, Paris, 1966, pp. 87-96).

⁴⁹ Cfr. Foucault, *NC*, pp. 7-8 (trad. p. 4).

⁵⁰ Cfr. Foucault, *AS*, p. 74 (trad. p. 75).

⁵¹ Cfr. Foucault, *DEI*, n°59: «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie» (1968), p. 713; *QPF*, p. 244.

⁵² Para la cuestión de la presencia de las prácticas no discursivas, o prácticas sociales, en *NC*, véanse los análisis de Jean-Claude Monod en Foucault. *La police des conduites*, Paris, Michalon, 1997, en especial la primera parte: «La généalogie des institutions hospitalières».

⁵³ Foucault, *NC*, pp. 13, 267 (trad. pp. 9, 273).

Este libro “revolucionario”, como sostiene Nikolas Rose, ofrece una lección metodológica: la redefinición ontológica, epistemológica y técnica de la percepción médica que tuvo lugar a principios del siglo XIX se gestó como resultado de la interconexión de cambios operados en una serie de dimensiones, algunas de las cuales parecen, a primera vista, bastante alejadas de la medicina. Entre los cambios se cuentan: modificaciones de las leyes y prácticas de la atención, alteraciones de la organización de las profesiones y la pedagogía médicas, nuevas formas de registro hospitalario que posibilitan la elaboración de novedosos tipos de estadísticas de morbilidad y mortalidad, la anatomía patológica y la disección *postmortem* de quienes mueren en hospitales, etc⁵⁴.

1.2.2 La vida que reposa sobre un mortalismo

Por primera vez en Occidente, la medicina clínica viene a ser pensada como ciencia del individuo: “La vieja ley aristotélica, que prohibía sobre el individuo el discurso científico, ha sido apartada cuando, en el lenguaje, la muerte ha encontrado el lugar de su concepto”⁵⁵.

“Libro sobre lo viviente”, como sostiene Jean-François Bert, *Naissance de la clinique* “es un libro de epistemología histórica que consiste en un análisis de las condiciones de posibilidad de un discurso científico sobre la vida”⁵⁶. Ahora bien, como veremos, el análisis mostrará que ese discurso sobre la vida se apoya en un mortalismo.

En el capítulo VIII, dedicado a Bichat y a su reformulación de la anatomopatología, se presentan algunas de las posiciones filosóficas más importantes de esta obra de Foucault

⁵⁴ La mutación descrita por Foucault sigue definiendo una dimensión clave de nuestro sentido de la salud y la enfermedad en el mundo contemporáneo: “el cuerpo” es todavía hoy el foco de la mirada clínica, incluso cuando la enfermedad se problematiza y aborda en función de asociaciones espaciales y sociales, como ocurrió a principios del siglo XXI en relación con el síndrome respiratorio agudo severo (SRAS) y la gripe aviar. Aun en los casos en que la enfermedad se sitúa en el campo de las actitudes, los hábitos y los comportamientos, como por ejemplo al poner la atención en prácticas sexuales o alimentarias peligrosas, es el cuerpo el que enferma. Sin embargo, Foucault escribió su libro en 1963, al finalizar la era dorada de la medicina clínica. Según N. Rose, si bien la década de 1960 no marcó la muerte de la clínica, el dispositivo médico que se definió en los últimos veinticinco años del siglo XX es ya muy diferente de la medicina clínica gestada a principios del siglo XIX. Véase Nikolas Rose, *Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, Buenos Aires, UNIPPE, 2012, pp. 35-36.

⁵⁵ «La vieille loi aristotélicienne, qui interdisait sur l'individu le discours scientifique, a été levée lorsque, dans le langage, la mort a trouvé le lieu de son concept». Foucault, *NC*, p. 237 (trad. p. 242).

⁵⁶ Bert, Jean-François, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, La découverte, 2011, p. 37.

con relación a la vida del hombre y a su muerte. Una advertencia que Bichat enunciaba en el prólogo a su *Anatomie générale* es especialmente relevante al respecto:

Usted podría tomar durante veinticinco años de la mañana a la noche notas en el lecho de los enfermos sobre las afecciones del corazón, de los pulmones, de la víscera gástrica, y todo no será sino confusión en los síntomas que, no vinculándose a nada, le ofrecerán una serie de fenómenos incoherentes. Abrid algunos cadáveres: veréis desaparecer enseguida la oscuridad que la observación sola no había podido disipar.⁵⁷

Foucault elucida de qué manera, con la orden terminante de Bichat (“abrid algunos cadáveres”), la enunciación de una verdad sobre el hombre, y especialmente sobre la vida del hombre, no puede establecerse sino desde la luz fría de la muerte. Es sobre el eje de esta práctica de apertura de cadáveres que se produce el desplazamiento que inaugura la medicina anátomo-patológica. Ya es no es por relación a una imagen difusa de la naturaleza como la enfermedad se recorta y adquiere su carácter visible para el médico, sino por su relación con la muerte que debe desvelar desde su silencio la verdad viva de la enfermedad. “Con Bichat, la mirada médica gira sobre sí misma y pide a la muerte cuenta de la vida y de la enfermedad, a su inmovilidad definitiva de sus tiempos y de sus movimientos.”⁵⁸

Con la anatomopatología, en efecto, una nueva visibilidad se abre al lenguaje: en los cadáveres disecados se lee ahora la temporalidad de la muerte. Las relaciones entre la vida, la enfermedad y la muerte se invierten: esta última se convierte en condición de posibilidad de la enfermedad y del conocimiento de la vida.

La vida, la enfermedad y la muerte constituyen ahora una trinidad técnica y conceptual [...] Desde lo alto de la muerte se pueden ver y analizar las dependencias orgánicas y las secuencias patológicas. En lugar de ser lo que había sido durante tanto tiempo, esa noche en la cual se borra la vida, en la cual se confunde la enfermedad misma, está dotada, en lo sucesivo, de este gran poder de

⁵⁷ «Vous auriez pendant vingt ans pris du matin au soir des notes au lit des malades sur les affections du coeur, des poumons, du viscère gastrique, que tout ne sera pour vous que confusion dans les symptômes qui, ne se ralliant à rien, vous offriront une suite de phénomènes incohérents. Ouvrez quelques cadavres: vous verrez aussitôt disparaître l’obscurité que la seule observation n’avait pu dissiper». Bichat, X., *Anatomie générale*, p. XCIX. Citado por Foucault en *NC*, p. 150 (trad. p. 209).

⁵⁸ «Avec Bichat, le regard médical pivote sur lui-même et demande à la mort compte de la vie et de la maladie, à son immobilité définitive de leur temps et de leurs mouvements». Foucault, *NC*, p. 205 (trad. p. 208).

iluminación que domina y saca a la luz a la vez el espacio del organismo y el tiempo de la enfermedad⁵⁹.

En este sentido, los trabajos de Bichat son fundamentales. Es desde la muerte que se define la especificidad de lo vivo: estar vivo es estar expuesto a la muerte; ser aquello que se opone a la muerte, que, sin embargo, constituye y detenta su secreta verdad. Es también a partir de la muerte que Bichat reclamará una primacía de lo orgánico, frente a las aproximaciones médicas apoyadas en la física o en la química.⁶⁰

En este marco, Foucault cita, por primera y única vez en todo el libro, a G. Canguilhem. En *La connaissance de la vie* (1952), Canguilhem sitúa a Bichat en la tradición del vitalismo del siglo XVIII, y caracteriza a esta tradición como la que se propone el “reconocimiento de la originalidad del hecho vital”⁶¹. Bichat en sus *Recherches sur la Vie et la Mort* (1800) hacía de la inestabilidad de las fuerzas vitales, de la irregularidad de los fenómenos vitales, en oposición con la uniformidad de los fenómenos físicos, el carácter distintivo de los organismos; y en su *Anatomie générale* (1801) hacía remarcar que no hay astronomía, dinámica, hidráulica patológicas puesto que las propiedades físicas que no se separan jamás de “su tipo natural” no tienen necesidad de ser devueltas.

En ambas observaciones (los dos caracteres de irregularidad y de alteración patológica) reside, según Canguilhem, lo esencial del vitalismo de Bichat, vitalismo que lejos está de ser una metafísica, y que se opone a concepciones como el animismo y el mecanicismo.

Foucault reconoce, siguiendo a Canguilhem, que al tratar de elucidar el carácter singular del fenómeno vivo, Bichat relacionaba a su especificación el riesgo de la enfermedad: un cuerpo simplemente físico no puede desviarse de su tipo natural. Pero, y en esto Foucault se distancia de la interpretación de Canguilhem, el análisis de la enfermedad es realizado por Bichat desde el punto de vista de la muerte, muerte a la cual la vida se resiste por definición. La irreductibilidad de lo vivo en lo mecánico, o en lo químico, es secundaria con relación a este vínculo fundamental entre la vida y la muerte.

⁵⁹ «La vie, la maladie et la mort constituent maintenant une trinité technique et conceptuelle (...) C'est du haut de la mort qu'on peut voir et analyser les dépendances organiques et les séquences pathologiques. Au lieu d'être ce qu'elle avait été si longtemps, cette nuit où la vie s'efface, où la maladie même se brouille, elle est douée désormais de ce grand pouvoir d'éclaircissement qui domine et met à jour à la fois l'espace de l'organisme et le temps de la maladie». Foucault, *NC*, p. 202 (trad. p. 205).

⁶⁰ Es básico al respecto un texto temprano de Bichat: *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800).

⁶¹ Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952, p. 195.

Nos encontramos entonces con un carácter relativo dado al concepto de muerte. La idea de que la enfermedad ataca y destruye la vida quedó sustituida por la idea de que la muerte se encarna en los cuerpos vivos de los individuos. Por un lado, como sostiene Foucault, no morimos porque nos enfermamos, sino que nos enfermamos porque podemos morir, porque la vida está expuesta a la muerte⁶². Por otro lado, en los cadáveres disecados, ese tiempo de la muerte revela la verdad de la vida. La muerte:

Es a lo que se *opone* la vida y a lo que se *expone*; es aquello por relación a lo cual ella es viva *oposición*, por lo tanto *vida*; aquello con relación a lo cual ella está analíticamente *expuesta*, por lo tanto *verdad* (...) experiencia primera de anatómopatólogo (...) experiencia en la cual la muerte era la única posibilidad de dar a la vida una verdad positiva⁶³.

Por ello, concluye Foucault, el vitalismo frecuentemente atribuido a Bichat reposa sobre un mortalismo⁶⁴.

En este sentido, la medicina muestra en su propio ámbito que, para que el hombre pueda ser al mismo tiempo sujeto y objeto de su propio conocimiento, en tanto viviente, fue necesario remitir la finitud de la vida a la temporalidad de la muerte. En el tiempo de la muerte, en la temporalidad de los cadáveres disecados, el hombre descubre la verdad acerca de la temporalidad de la vida. La finitud de la vida ya no aparece, entonces, en relación con lo infinito, sino con su propio límite.

Se elabora aquí esa noción esencial de una “vida patológica” que se puede describir y analizar atendiendo a la existencia individual. La muerte constituye la verdad fundamental de la vida del hombre y toda investigación tendiente a determinar la significación de la vida individual se encuentra necesariamente con esa mirada médica que revela al hombre “el rostro de su finitud” pero también le promete exorcizarlo por medio de ciertas técnicas vinculadas al arte de la salud.

Si Bichat le atribuía a la muerte esta potestad era porque concebía a la vida como un conjunto de funciones que se le resistían. No es que la muerte alcance en un determinado

⁶² Cfr. Foucault, *NC*, p. 216 (trad. p. 220).

⁶³ «Ce à quoi *s'oppose* la vie et ce à quoi elle *s'expose*; ce par rapport à quoi elle est vivante *opposition*, donc *vie*; ce par rapport à quoi elle est analytiquement *exposée*, donc *vraie* (...) expérience première d'anatomopathologist (...) expérience dans laquelle la mort était la seule possibilité de donner à la vie une vérité positive». Foucault, *NC*, p. 147 (trad. p. 206).

⁶⁴ Cfr. Foucault, *NC*, p. 204 (trad. p. 207).

momento a la vida, es que ésta está continuamente expuesta a los rigores de aquella. La muerte misma se distribuye en la vida, porque se transforma en el curso de la evolución morbosa y se pluraliza. La muerte ha devenido las muertes, las “muertes particulares”, las “muertes parciales”⁶⁵. Por ello mismo, no es la salvación lo que está ahora en juego, sino, estrictamente hablando, la salud.

De esta manera, se abre la posibilidad desde la medicina moderna de constituir al hombre en el dominio positivo del saber, aun cuando se asuma que es una negatividad la que le constituye como tal: su propia muerte.

Será sin duda decisivo para nuestra cultura que el primer discurso científico, tenido por ella sobre el individuo, haya debido pasar por este momento de la muerte. Es que el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él, una existencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión: de la experiencia de la Sinrazón han nacido todas las psicologías y la posibilidad misma de la psicología; de la integración de la muerte, en el pensamiento médico, ha nacido una medicina que se da como ciencia del individuo. Y de una manera general, la experiencia de la individualidad, en la cultura moderna, está vinculada a la de la muerte⁶⁶.

Foucault nos muestra el nacimiento en Occidente de la “mirada objetivadora” que está en el origen de una cierta “antropología implícita” que subyace a la labor de las ciencias humanas. Es precisamente este sentido que ya se advertía en *Histoire de la folie*, el valor antropológico de la medicina: su carácter fundador del espacio antropológico contemporáneo. La mirada clínica sobre la vida se deja informar por la experiencia de la muerte, del mismo modo que las psicologías encuentran sus condiciones de nacimiento en la experiencia histórica de la locura. Históricamente las ciencias humanas hallaron sus condiciones de aparición en experiencias en las que el hombre atravesaba la prueba de su

⁶⁵ Foucault, *NC*, p. 203 (trad. p. 206).

⁶⁶ «Il restera sans doute décisif pour notre culture que le premier discours scientifique tenu par elle sur l'individu ait dû passer par ce moment de la mort. C'est que l'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science, il ne s'est pris à l'intérieur de son langage et ne s'est donné en lui et par lui une existence discursive qu'en référence à sa propre destruction: de l'expérience de la Déraison sont nées toutes les psychologies et la possibilité même de la psychologie; de la mise en place de la mort dans la pensée médicale est née une médecine qui se donne comme science de l'individu. Et d'une façon générale, l'expérience de l'individualité dans la culture moderne est peut-être liée à celle de la mort». Foucault, *NC*, p. 271 (trad. p. 276).

desaparición. “Las verdades positivas de las ciencias del hombre se asientan sobre puntos de desmoronamiento”⁶⁷.

Por último, el juego de oposiciones mediante el cual Foucault caracteriza la anatomía de Bichat reproduce el de la «Introducción» a *Le Rêve et l'Existence* de Binswanger, en referencia a la expresión lírica: “La expresión lírica (...) sólo es posible en esta alternancia de luz y oscuridad (...) en esas pulsaciones del día y la noche”⁶⁸. Reaparece lo que Foucault había determinado como una de las tres dimensiones originarias de la existencia, para caracterizar la experiencia antropológica del siglo XIX gracias a la cual el hombre se abre a la luz de su verdad a partir de su noche: “Esta experiencia médica está por eso mismo emparentada con una experiencia lírica que buscó su lenguaje desde Hölderlin hasta Rilke”⁶⁹.

1.2.3 La medicalización de la vida

La arqueología de la clínica también nos expone una economía política de la salud, en el marco de un proceso de medicalización forzosa de la población⁷⁰. Esta medicalización es en realidad un aspecto de un fenómeno más amplio que es la medicalización general de la existencia:

(...) En el momento mismo en que se creía, en que los revolucionarios franceses, por ejemplo, creían llegar a una sociedad de derecho, resulta que pasó algo que yo trato justamente de analizar, algo que abrió las puertas a la sociedad de la norma, la salud, la medicina, la normalización que es nuestro modo esencial de funcionamiento en la actualidad⁷¹.

⁶⁷ Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, p. 45.

⁶⁸ Foucault, *DE1*, n° 1: «Introduction, in Binswanger (1.), *Le Rêve et l'Existence*» (1954), pp. 105-106; *OEI*, p. 107.

⁶⁹ «Cette expérience médicale est par là même apparentée à une expérience lyrique qui a cherché son langage de Hölderlin à Rilke». Foucault, *NC* (trad. p. 278).

⁷⁰ Cfr. Foucault, *NC*, p. 63 (trad. p. 63).

⁷¹ « (...) au moment même où on croyait, où les révolutionnaires français, par exemple, croyaient atteindre une société de droit, voilà que quelque chose s'est passé que j'essaie justement d'analyser, quelque chose qui a fait qu'on est entré dans la société de la norme, de la santé, de la médecine, de la normalisation qui est notre mode essentiel de fonctionnement maintenant». Foucault, *DE3*, n° 212: «Le pouvoir, une bête magnifique. Entretien avec M. Osorio» (1977), p. 373; *PBM*, pp. 34-35.

En el contexto social inmediatamente posrevolucionario, la medicina se asigna como tarea la gestión política de la población, por medio de la polarización de ésta según el par normal-patológico, par que aspira a ser el principio organizador de todo el espacio social.

La medicina no debe ser sólo el corpus de las técnicas de la curación y del saber que éstas requieren; desarrollará también un conocimiento del *hombre salvable*; es decir, a la vez una experiencia del *hombre no enfermo*, y una definición del *hombre modelo*⁷².

Del nacimiento de la clínica a nuestros días, la medicalización fue ocupando cada vez con mayor impronta un lugar privilegiado en las políticas adoptadas por los Estados y a su vez se ha inmiscuido profundamente en la vida de los individuos, constituyendo nuevos marcos normativos y contribuyendo a la invención de un nuevo deber: el ser salvable. Como afirma Foucault en 1976, trece años después de la publicación de *Naissance de la clinique*:

En la situación actual, lo diabólico es que cuando queremos recurrir a un territorio exterior a la medicina nos encontramos con que ya ha sido medicalizado. Y cuando se quiere criticar a la medicina sus deficiencias, sus inconvenientes y sus efectos nocivos, esta crítica se hace en nombre de un saber médico más completo, más refinado y difuso⁷³.

En 1974 Foucault vuelve sobre la historia de la medicina en una serie de conferencias que dicta en la Universidad Estadual de Río de Janeiro. En la segunda, titulada «La naissance de la médecine sociale», utiliza por primera vez en su obra el término “biopolítica” para referirse, en el contexto de la historia política moderna, al momento en que el Estado se hace cargo del gobierno de la vida biológica de la población. Foucault aquí inscribe la biopolítica en el marco de la sociedad capitalista para la cual “lo que importa ante todo, [es] lo biológico, lo somático, lo corporal”⁷⁴.

⁷² «La médecine ne doit plus être seulement le corpus des techniques de la guérison et du savoir qu’elles requièrent; elle enveloppera aussi une connaissance de *l’homme en santé* c’est-à-dire à la fois une expérience de *l’homme non malade*, et une définition de *l’homme modèle*». Foucault, *NC*, pp. 60-61 (trad. p. 61).

⁷³ «Dans la situation actuelle, ce qui est diabolique, c’est que, lorsque nous voulons avoir recours à un domaine que l’on croit extérieur à la médecine, nous nous apercevons qu’il a été médicalisé. Et quand on veut objecter à la médecine ses faiblesses, ses inconvénients et ses effets nocifs, cela se fait au nom d’un savoir médical plus complet, plus raffiné et plus diffuse». Foucault, *DE3*, n°170: «Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine?» (1976), p. 51; *OE2*, pp. 354-355.

⁷⁴ «Pour la société capitaliste, c’est le bio-politique qui importait avant tout, la biologique, le somatique, le corporal». Foucault, *DE3*, n° 207: «La naissance de la médecine sociale» (1977), p. 210; *OE2*, p. 366.

Así, Foucault advierte sobre el rol estratégico de la medicina y analiza en términos de biohistoria la incidencia de su intervención sobre la especie humana. Según su perspectiva, “la historia de la especie humana no permanece indiferente a la medicalización”⁷⁵. Con estas expresiones hace patente la imposibilidad de que la existencia del hombre contemporáneo, su conducta, su comportamiento, su cuerpo, se sustrajeran a la estrecha de red de intervenciones médicas que empezó a tejerse a partir del siglo XVIII.

Sin temor a equivocarnos, ya se puede encontrar en 1969, en *L'archéologie du savoir*, y con relación a los objetos de la medicina, una conceptualización que podríamos llamar “biopolítica”, aunque no aparezca el término. En medio de una observación sobre la relación entre las prácticas políticas y los objetos médicos, aduce Foucault que si bien la política no impuso a la medicina nuevos objetos, sin embargo ha abierto nuevos campos de localización para esos objetos. Y dice que:

Estos campos están constituídos por la masa de la población administrativamente encuadrada y vigilada, estimada de acuerdo con ciertas normas de vida y de salud, analizada de acuerdo con formas de registro documental y estadístico.⁷⁶

Buscar retrospectivamente los análisis biopolíticos de Foucault en *Naissance de la clinique* es, sin duda, una tarea interesante y productiva⁷⁷. De hecho, en la conferencia de 1974 mencionada, la reorganización de la medicina en Francia hacia finales del siglo XVIII aparece como una de las etapas en el camino que condujo hacia la biopolítica, entre la medicina de Estado, en Alemania, y la medicina del trabajo, en Inglaterra.

Pero más allá de los puntos de contacto que ciertamente se pueden establecer entre los análisis de *Naissance de la clinique* y los posteriores desarrollos biopolíticos, es necesario tener en cuenta, como bien lo destaca Edgardo Castro, una cuestión fundamental⁷⁸. En la obra de 1963 la cuestión de la medicina es abordada, sobre todo, en relación con esa

⁷⁵ *Ibidem*, p. 207; *OE2*, p. 363.

⁷⁶ «Ces champs sont constitués par la masse de la population administrativement encadrée et surveillée, jaugée selon certaines normes de vie et de santé, analysée selon des formes d'enregistrement documentaire et statistique». Foucault, *AS*, p. 214 (trad. p. 275).

⁷⁷ Por ejemplo, véase el artículo de López, Cristina, “La biopolítica según la óptica de Michel Foucault: alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis”, en *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, Vol. 1, n° 1, nov 2013-mayo 2014, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2014, pp. 111-137.

⁷⁸ Castro, Edgardo, *Introducción a Foucault*, ed. Cit., p. 50.

analítica de la finitud que Foucault esboza en su tesis sobre Kant y profundiza luego en *Les mots et les choses*, y en la que la cuestión de la vida reposa “sobre un fondo de mortalismo”, como vimos. Por su parte, los análisis biopolíticos de la década de 1970 se situarán en una perspectiva diferente, y el lugar de la analítica de la finitud será ocupado por el concepto de población, en el marco de una serie de investigaciones e hipótesis sobre el funcionamiento del poder y, finalmente, sobre la cuestión de la gubernamentalidad⁷⁹.

1.3 El surgimiento de la vida

1.3.1 La vida como correlato de las formas del saber moderno

Tres años después de *Naissance de la clinique*, en 1966 Foucault publica *Les mots et les choses*, el libro que lo consagra como filósofo⁸⁰. En esta obra, si nos concentramos en el problema que estamos desarrollando, Foucault presenta y analiza el surgimiento del concepto de la vida en la ruptura epistémica que tiene lugar alrededor de 1800: “Desde el punto de vista de la arqueología, lo que se instaura en ese momento son las condiciones de posibilidad de una *biología*”⁸¹. Y agrega:

Se quieren hacer historias de la biología en el siglo XVIII, pero no se advierte que la biología no existía y que su corte del saber, que nos es familiar desde hace más de ciento cincuenta años, no es válido en un período anterior. Y si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: *la vida misma no existía*. Lo único que existía eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituida por la historia natural⁸².

⁷⁹ Desarrollaremos la cuestión biopolítica especialmente en el capítulo 2 de esta tesis.

⁸⁰ Existen en la actualidad numerosos y buenos estudios dedicados a determinar los puntos de inflexión del trabajo de Foucault en *MC*, a describir el proceso de escritura, a interrogar también sus desplazamientos, sus lagunas, incluso sus aporías. Por ejemplo, véanse: las dos obras de Frédéric Gros, *Foucault et la folie* (Paris, PUF, 1997) y *Michel Foucault* (Paris, PUF, 1996), los de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond structuralism and hermeneutics* (The University Chicago Press, original edition 1982, second 1992), de Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault* (Grenoble, Jérôme Million, 1998) y el notable estudio de Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire* (Paris, PUF, 2004). Deben destacarse también las publicaciones de Philippe Sabot que nos brindan una introducción a las temáticas desarrolladas en *MC*, centrándose especialmente en el tema del lenguaje, sobre todo *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault* (Paris, PUF, 2006) y *Le même et l'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique* (Lyon, ENS, 2015).

⁸¹ «Du point de vue de l'archéologie, ce qui s'instaure à ce moment-là, ce sont les conditions de possibilité d'une biologie». Foucault, *MC*, p. 281 (trad. p. 263).

⁸² «On veut faire des histoires de la biologie au XVIIIe siècle; mais on ne se rend pas compte que la biologie n'existait pas et que la découpe du savoir, qui nous est familière depuis plus de cent cinquante ans, ne peut pas

Es decir, en la ruptura de una determinada forma de saber van a surgir las condiciones de posibilidad para pensar la vida y, por lo tanto, “la vida” misma. Se trata de una comprensión de la vida como fundamentalmente abierta a las determinaciones por parte de las constelaciones del saber. Las ciencias de la vida operan con una noción de vida que se define desde un punto de vista negativo, es decir, como vimos en el apartado anterior, por su relación con la muerte, a cuya amenaza está expuesta permanentemente. Esta forma de entender la noción de vida no puede ser determinada de forma fija ni ontológica, sino que debe ser entendida como un proceso, como una noción dinámica y surgida históricamente, como una realidad transaccional en tanto correlato de las formas del saber moderno.

Como Foucault ha precisado en diversas ocasiones, por ejemplo en su famoso debate con Noam Chomsky en 1973, la noción misma de “vida biológica” tiene su fecha de invención, y es el efecto (y no la causa) de un discurso científico que ha de ser situado históricamente:

Me parece más verosímil que las transformaciones del conocimiento biológico que tuvieron lugar a finales del siglo XVIII se produjesen, por una parte, en razón de una serie de nuevos conceptos del discurso científico y, por otra, diesen origen a una noción como la de vida que nos permitió designar, delimitar y situar este tipo de discursos, y otras muchas cosas⁸³.

La arqueología de los saberes emprendida por Foucault nos muestra que, en definitiva, la vida, antes que remitir a una instancia metafísica o principio ontológico, se muestra como correlato de las formas del saber moderno, como un “indicador epistemológico”⁸⁴. Nos ocuparemos, entonces, de analizar la arqueología de la vida surgida en la modernidad que es emprendida en *Les mots et les choses*.

Este libro está compuesto de dos grandes momentos. El primero recorre la historia del pensamiento occidental del siglo XVI al XVIII; el segundo evoca la reestructuración de ese

valoir pour une période antérieure. Et que si la biologie était inconnue, il y avait à cela une raison bien simple: *c'est que la vie elle-même n'existait pas*. Il existait seulement des êtres vivants, et qui apparaissaient à travers une grille du savoir constituée par l'histoire naturelle». Foucault, *MC*, p. 139 (trad. p. 128). El subrayado es mío.

⁸³ «Il me semble plus vraisemblable que les transformations de la connaissance biologique à la fin du XVIIIe siècle sont apparues, d'une part, grâce à une série de nouveaux concepts du discours scientifique et, de l'autre, ont donné naissance à une notion telle que celle de vie qui nous a permis de désigner, de délimiter et de situer ce type de discours, entre autres choses». Foucault, *DE2*, n° 132: «De la nature humaine: justice contre pouvoir» (1974), p. 474; *OE2*, p. 60.

⁸⁴ *Ibidem*.

pensamiento a partir del siglo XIX y se cierra en la situación de las ciencias humanas dentro de este nuevo suelo teórico y la muy conocida problemática de la muerte del hombre⁸⁵.

La arqueología es el método empleado aquí para mostrar, en el fundamento de los saberes, aquello que los hace posibles. Hay un elemento de los saberes que estructura su construcción, que impone a los objetos del saber un modo de ser determinado; a los sujetos del saber, modos de posicionamiento precisos, y a los conceptos, modos de distribución ordenados. Esta sistematicidad de las reglas de construcción de objetos, sujetos y conceptos es denominada por Foucault “episteme” y constituye el objeto de la arqueología. Este suelo primero de los saberes es histórico.

El concepto de episteme es fundamental, ya que describe “el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados”⁸⁶.

Foucault determina tres epistemes: el Renacimiento, la Época clásica (siglos XVII y XVIII) y la Época moderna (a partir del siglo XIX). La investigación de estas regularidades de los saberes es realizada, para cada época, explorando sistemáticamente una triada. Para la Época clásica, se ocupa de la gramática general, de la historia natural y del análisis de las riquezas, y para la Modernidad, de la filología, de la biología y de la economía política. La determinación teórica de los objetos se efectúa durante el Renacimiento en el orden de la semejanza; durante la Época clásica, en el orden de la representación, y durante la Época moderna, en el orden de la historia.

Hacia finales del siglo XVIII:

(...) el discurso deja de tener el papel de organizador que tenía en el saber clásico.
Entre el orden de las cosas y el de las representaciones que se podía tener de ellas,

⁸⁵ Sobre el contexto “estructuralista” de la aparición y la recepción de *MC*, véase la perspectiva que propone François Dosse en *Histoire du structuralisme, I: Le champ du signe (1945-1966)*, Paris, La Découverte, 1992. En este volumen I, capítulo 15 («L'inconscient, un univers symbolique») se explican las condiciones de aparición y las apuestas teóricas del paradigma estructural; el capítulo 18 («La raison déraisonne: l'œuvre de Michel Foucault») está dedicado a *HF* y el 34 («1966: l'année lumière/II. Foucault comme des petits pains») analiza el “inesperado éxito” de *MC*; por último, en el volumen II, los capítulos 22 y 23 están dedicados a «Foucault et la deconstruction de l'histoire».

⁸⁶ «Par épistémè, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés». Foucault, *AS*, p. 250 (trad. pp. 322-323).

ya no hay más transparencia; en cierto modo las cosas se replegaron a su propio espesor y en una exigencia exterior a la representación, *y fue así que aparecieron los lenguajes con su historia, la vida con su organización y su autonomía, el trabajo con su propia capacidad de producción*⁸⁷.

Aparecen en la Modernidad, entonces, estrictamente hablando, la vida, el trabajo y el lenguaje. Su aparición está estrechamente vinculada a un nuevo modo de ser de la historia, que ya no es sólo la memoria de lo sucedido y se convierte en el modo de ser de todo lo que nos es dado en la experiencia.

1.3.2 La arqueología de la vida

En la ruptura epistémica que da inicio a la Modernidad, la teoría de la flexión invierte las relaciones entre la raíz y las desinencias de las palabras. Para los gramáticos clásicos, las raíces permanecían idénticas y las desinencias variaban en relación con aquellas; pero la comparación gramatical entre las lenguas muestra más bien lo contrario; las raíces cambiaron de una lengua a otra y las formas desinenciales permanecieron relativamente estables. Irrumpe así un mecanismo temporal constituido por las relaciones entre los componentes desinenciales que carecen de funciones representativas.

En el ámbito de la teoría económica, la moneda pierde también ese valor representativo que se le atribuía en el marco del análisis de las riquezas. Para determinar el valor de las cosas, ya no basta con establecer una relación de representatividad entre las mercancías que pueden intercambiarse, también es necesario considerar el tiempo del trabajo que requiere producirlas⁸⁸.

Finalmente, y esto es lo que más nos interesa en función de nuestro tema, el análisis que Foucault dedica a la constitución epistemológica de la biología moderna, es decir, a la aparición de la vida como correlato de las formas de saber, implica dos momentos

⁸⁷ «À la fin du XVIIIe siècle, le discours a cessé de jouer le rôle organisateur qu'il possédait dans le savoir classique. Il n'y a plus eu de transparence entre l'ordre des choses et celui des représentations qu'on pouvait en avoir, les choses se sont repliées en quelque sorte sur leur propre épaisseur et sur une exigence extérieure à la représentation, *et c'est ainsi que sont apparus les langages avec leur histoire, la vie avec son organisation et son autonomie, le travail avec sa propre capacité de production*». Foucault, *DEI*, n° 34: «Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*» (entretien avec R. Bellour, 1966), p. 501. La traducción y el subrayado son míos.

⁸⁸ Sobre el tratamiento que Foucault le da a la teoría económica en *MC*, véase especialmente el artículo de Ménard, Claude: «L'autre et son doublé», en L. Giard (dir.), *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 129-140.

principales. El primero propone la explicación de los puntos de ruptura que la obra de Cuvier introduce en relación con la historia natural clásica, en especial liberando la subordinación de los caracteres de su función taxonómica “para hacerla entrar, más acá de toda clasificación eventual, en los diversos planos de organización de los seres vivos”⁸⁹. El segundo momento se ocupa de demostrar cómo, a partir de esa renovación de conceptos y métodos de análisis, el tema de “una historicidad propia de la vida”⁹⁰ se coloca como principio y en el centro de la biología moderna⁹¹.

En cuanto a la historia natural, entre 1775 y 1795, de la misma manera que el análisis de las riquezas giraba sobre sí mismo para abrirse a la dimensión irreductible y fundadora del trabajo, así ahora “el gran cuadro de la historia natural” es el que da la impresión de estar fracturado⁹² y abierto a una dimensión invisible, la de la organización de los seres naturales. Pero, no más en este caso que aquel, esta fractura vale como una transformación completa y definitiva del campo epistemológico que une los sistemas de Tournefort y Linneo o el método de Adanson. En efecto, deja en su sitio los principios generales de la clasificación y de la caracterización taxonómica. Dicho de otra manera, la modificación que aportan Jussieu, Vicq d’Azyr y Lamarck a la configuración general de la historia natural “no afecta aún el modo de ser de un orden natural”⁹³: es éste quien fija, en consecuencia, los límites de su empresa.

¿En qué consiste entonces esa modificación? Conciérne esencialmente, según Foucault, al método de clasificación, “la técnica que permite establecer el carácter, la relación entre estructura visible y criterios de identidad”⁹⁴, o también la relación entre la articulación de las diferencias entre los seres y la designación de su nombre común: en efecto, en lo sucesivo será el concepto de organización el que hará posible la transformación de la estructura descrita en carácter taxonómico.

⁸⁹ « (...) pour la faire entrer, en deçà de toute classification éventuelle, dans les divers plans d’organisation des êtres vivants». Foucault, *MC*, pp. 275-276 (trad. p. 258).

⁹⁰ « (...) une historicité propre à la vie». Foucault, *MC*, p. 288 (trad. p. 270).

⁹¹ En esta reconstrucción arqueológica del saber biológico, captada lo más cerca posible de las rupturas que le dieron inicio, Foucault se apoya explícitamente en el estudio de Henri Daudin, *Cuvier et Lamarck. Les classes zoologiques et l’idée de série animale*, 2 volúmenes, Paris, Félix Alcan, 1926-1927. Este estudio se presentaba como una evaluación de los principales avances de Cuvier y Lamarck en el campo de la zoología.

⁹² Cfr. Foucault, *MC*, p. 245 (trad. p. 228).

⁹³ « (...) elle ne touche pas encore au mode d’être d’un ordre naturel». Foucault, *MC*, p. 244 (trad. p. 227).

⁹⁴ « (...) la technique qui permet d’établir le caractère, le rapport entre structure visible et critères de l’identité». Foucault, *MC*, p. 239 (trad. p. 222).

Ese “desenganche” es de la misma naturaleza que el que afecta al campo de análisis de las riquezas: se realiza a partir de una especie de redistribución interna de los conceptos que da testimonio de cierto “juego” en el propio seno de los saberes empíricos. En efecto, la organización, no más que el trabajo, implica conceptos nuevos; es más bien su situación dentro del saber lo que cambia y lo que al mismo tiempo lleva ese saber a su límite.

En el campo de la historia natural, el desenganche consiste, entonces, en ordenar el conjunto de lo visible según un “principio extraño al dominio de lo visible”⁹⁵, abriendo así el gran cuadro de los seres naturales a “un espacio profundo, interior, esencial”⁹⁶ que en adelante constituye el espacio de referencia para toda empresa de clasificación. Ahora bien, a partir del momento en que la caracterización comienza a depender de la organización, ésta impone un nuevo modo de distribución jerárquica de los caracteres, que los vincula prioritariamente con funciones. Para establecer la importancia de un carácter, ya no basta con comparar varias estructuras visibles y observar su frecuencia; en lo sucesivo es la organización interna del ser vivo la que decide sobre esa importancia en relación con las funciones que le son esenciales. Foucault sigue aquí las recomendaciones metodológicas de Jussieu en su *Genera plantarum*:

Si el número de los cotiledones es decisivo para clasificar los vegetales, esto se debe a que desempeñan un papel determinado en la función de la reproducción y a que están ligados, por ello mismo, a toda la organización interna de la planta; indican una función que domina toda la disposición del individuo⁹⁷.

El desenganche de lo visible a partir de lo invisible contribuye así a desplazar el análisis de la estructura hacia la función y a hacer como consecuencia del “carácter”, que era el elemento decisivo de la taxonomía clásica, “la punta visible de una organización compleja y jerarquizada donde la función desempeña un papel esencial de comando y determinación”⁹⁸: abrir el gran libro de la naturaleza es en el presente desgarrar su

⁹⁵ « (...) un principe étranger au domaine du visible». Foucault, *MC*, p. 239 (trad. p. 222).

⁹⁶ « (...) un espace profond, intérieur, essentiel». Foucault, *MC*, p. 244 (trad. p. 227).

⁹⁷ «Si le nombre de cotylédons est décisif pour classer les végétaux, c'est parce qu'ils jouent un rôle déterminé dans la fonction de reproduction, et qu'ils sont liés, par là même, à toute l'organisation interne de la plante; ils indiquent une fonction qui commande toute la disposition de l'individu». Foucault, *MC*, p. 240 (trad. p. 224). La cita es tomada por Foucault de A. L. de Jussieu, *Genera Plantarum*, p. XVIII.

⁹⁸ « (...) la pointe visible d'une organisation complexe et hiérarchisée où la fonction joue un rôle essentiel de commande et de détermination». Foucault, *MC*, p. 240 (trad. p. 224).

superficie visible para hacer aparecer la “secreta arquitectura”⁹⁹, la red diferenciada y articulada de funciones (reproducción, alimentación, circulación, respiración) que sostiene la vida de cada cuerpo, de cada ser.

Esta mutación implica dos consecuencias mayores. Ante todo, lo que está por romperse es el propio principio de la taxonomía clásica, a saber, la superposición de la designación y la clasificación, del lenguaje y la naturaleza en el elemento homogéneo del discurso representativo:

Existe una distorsión fundamental entre el espacio de la organización y el de la nomenclatura: o, mejor dicho, en vez de cubrirse exactamente son ahora perpendiculares uno a otro; y, en su punto de unión, se encuentra el carácter manifiesto que indica una función en profundidad y permite reencontrar un nombre en la superficie¹⁰⁰.

El “discurso de la naturaleza” queda así fracturado sobre el vacío, estableciendo entre el ser y la representación una apertura o, por lo menos, instaurando entre ellos un profundo desnivel: “Se comienza a hablar de cosas que tienen lugar en un espacio distinto al de las palabras”¹⁰¹.

La representación ya no es el “lugar común” de las cosas y las palabras, puesto que las cosas y los seres se han encerrado en su ley interior de desarrollo, en su organización interna, diferente en lo sucesivo de la del lenguaje o del discurso. Desde este punto de vista, la importancia de la obra de Lamarck no radica, como se cree habitualmente, en una teoría “transformista” que sería radicalmente opuesta a la posición “fijista” de un Cuvier: según Foucault, consiste más bien en esa ruptura del espacio taxonómico (basado en la continuidad del ser y la representación, en el entrelazamiento de las palabras y las cosas en el elemento distributivo del cuadro) que lo lleva a separar muy claramente en su “Discurso

⁹⁹ Cfr. Foucault, *MC*, p. 242 (trad. p. 225).

¹⁰⁰ «Il y a une distorsion fondamentale entre l'espace de l'organisation et celui de la nomenclature: ou plutôt, au lieu de se recouvrir exactement, ils sont désormais perpendiculaires l'un à l'autre; et à leur point de jonction se trouve le caractère manifeste, qui indique en profondeur une fonction, et permet à la surface de retrouver un nom». Foucault, *MC*, p. 242 (trad. p. 226).

¹⁰¹ «On se met à parler sur des choses qui ont lieu dans un autre espace que les mots». Foucault, *MC*, p. 243 (trad. p. 226).

preliminar” de la *Flore française* la “determinación” del nombre de cada planta y la clasificación del conjunto de planta según “la entera organización de las especies”¹⁰².

La organización va a insertarse entre la articulación visible de los seres naturales y su designación característica, que no es en sí misma más que una “especie de depósito exterior a la periferia de organismos ahora anudados sobre sí mismos”¹⁰³. Al abrir de esa manera el espacio de la biología moderna, Lamarck no resulta oponerse al trabajo de Cuvier, sino que más bien lo hace posible.

Pero ese giro del análisis de la naturaleza en dirección de la organización funcional de los seres naturales tiene otra consecuencia epistemológica mayor: en efecto, contribuye a radicalizar el reparto entre lo orgánico y lo inorgánico que vale en el presente como el fundamento de toda clasificación posible. Ahora bien, ese reparto coincide con el de viviente y no viviente, y permite así operar la distinción entre dos reinos en el seno de la naturaleza:

Lo orgánico se convierte en lo vivo y lo vivo es lo que produce, al crecer y reproducirse; lo inorgánico es lo no vivo, lo que ni se desarrolla ni se reproduce; está en los límites de la vida, lo inerte y lo infecundo- la muerte. Y, si está mezclado con la vida, es como aquello que, en ella, tiende a destruirla y a matarla¹⁰⁴.

La organización empuja la historia natural hacia una biología que pone frente a frente la vida y la muerte: la vida, lo vivo, aparecen entonces como ese “conjunto de fuerzas que resisten a la muerte”, del que habla Bichat. En este pasaje dedicado al desplazamiento histórico de la historia natural hacia la biología, Foucault se apoya manifiestamente en los análisis de la experiencia anátomo-clínica que había presentado en *Naissance de la clinique*: mientras que el pensamiento clínico en su forma inicial procuraba también responder al interrogante: “¿Es posible integrar en un cuadro, es decir, en una estructura a la vez visible y legible, espacial y verbal, lo que es percibido en la superficie del cuerpo por el ojo del clínico, y lo que ese mismo clínico escucha sobre el lenguaje esencial de la

¹⁰² Cfr. Foucault, *MC*, p. 243 (trad. p. 226).

¹⁰³ « (...) sorte de dépôt extérieur à la périphérie d'organismes maintenant noués sur eux-mêmes ». Foucault, *MC*, p. 250 (trad. p. 233).

¹⁰⁴ « L'organique devient le vivant et le vivant, c'est ce qui produit, croissant et se reproduisant; l'inorganique, c'est le non-vivant, c'est ce qui ne se développe ni ne se reproduit; c'est aux limites de la vie, l'inerte et l'infécond- la mort. Et s'il est mêlé à la vie, c'est comme ce qui en elle, tend à la détruire et à la tuer ». Foucault, *MC*, p. 244 (trad. p. 228).

enfermedad?”¹⁰⁵; en la experiencia anátomo-clínica que corresponde a la época de Bichat, por su parte, “el ojo médico debe ver la enfermedad exponerse y escalonarse ante sí a medida que él mismo penetra en el cuerpo, que avanza entre sus volúmenes, que rodea o que levanta sus masas, que baja hacia sus profundidades”¹⁰⁶. La superficie del cuadro se abre sobre la dimensión vertical del organismo enfermo, enfrentado con la enfermedad y la muerte que penetran su vida y la adosan a la forma temporal de la finitud.

Señalemos, por otra parte, que las últimas páginas de *Naissance de la clinique* destacaban con intensidad la correlación arqueológica entre el surgimiento del concepto moderno de la vida y el nacimiento de las ciencias humanas con la figura epistémica del hombre, cuestión que también se aborda en *Les mots et les choses*, y que analizaremos en el próximo apartado (1.4).

Con Cuvier, entonces, el análisis de los seres vivos, en lugar de fundarse sobre elementos que remiten a cualidades visibles (estructura o carácter: forma, número, disposición y tamaño), elementos representativos que se articulan en cuadro, en cambio se apoya en un concepto de una índole totalmente otra: la vida.

Así, en primer lugar, destaca el carácter de organización de todo lo vivo: el órgano se define por su función; la función se determina por sus efectos. En un segundo momento, sobre la red de estos elementos que forman el proceso de lo vivo, se establecen la coexistencia de funciones, su dependencia y su jerarquía interna: a través de estas tres direcciones de análisis es posible establecer el plan de organización al que responde tal forma específica de la vida.

El método de la anatomía comparada brinda la posibilidad de generalizar este esquema analítico:

(...) los análisis de Cuvier recomponen por completo el régimen de las continuidades y de las discontinuidades naturales. La anatomía comparada permite, en efecto, establecer dos formas de continuidad perfectamente distintas en el mundo vivo. La primera concierne a las grandes funciones que se encuentran en la

¹⁰⁵ «Est-il possible d'intégrer dans un tableau, c'est-à-dire dans une structure à la fois visible et lisible, spatiale et verbale, ce qui est perçu à la surface du corps par l'oeil du clinicien, et ce qui est entendu par ce même clinicien du langage essentiel de la maladie?». Foucault, *NC*, p. 113 (trad. p. 162).

¹⁰⁶ « (...) l'oeil médical doit voir le mal s'étaler et s'étager devant lui à mesure qu'il pénètre lui-même dans le corps, qu'il s'avance parmi ses volumes, qu'il en contourne ou qu'il en soulève les masses, qu'il descend dans ses profondeurs ». Foucault, *NC*, p. 138 (trad. p. 193).

mayor parte de las especies (...) La otra continuidad es mucho más cerrada: concierne a la mayor o menor perfección de los órganos¹⁰⁷.

Entre ambas se instala un espacio de “grandes masas discontinuas”. El recurso al análisis en términos de identidades y diferencias, la ordenación en cuadros, se revela impotente para dar cuenta de esta nueva positividad:

(...) en la época clásica, los seres naturales formaban un conjunto continuo porque eran seres y no había razón alguna para la interrupción de su despliegue. No era posible representar lo que separaba al ser de sí mismo; el continuo de la representación (los signos y los caracteres) y el continuo de los seres (la proximidad extrema de las estructuras) eran, pues, correlativos. Es esta trama, ontológica y representativa a la vez, la que se desgarrará definitivamente con Cuvier: los seres vivos, por vivir, no pueden formar ya un tejido de diferencias progresivas y graduadas, deben apretarse en torno a núcleos de coherencia perfectamente distintos unos de otros y que son como otros tantos planos diferentes para mantener la vida¹⁰⁸.

En el ámbito de los seres vivientes, la historicidad hará su irrupción no sólo alterando el cuadro clásico jerárquicamente ordenado de los seres vivos, sino volviéndolo imposible. Así, la anatomía comparada se encuentra con que, respecto de las funciones vitales, no hay una graduación progresiva de los seres vivos. Ellos se agrupan en núcleos de coherencia perfectamente distintos que dependen de la temporalidad de su organización.

Es el concepto de la vida y lo vivo el que permite la introducción de la historicidad viva y de la finitud en el espacio de los seres naturales; él será el desencadenante de la fractura del *a priori histórico* que lleva de la historia natural a la biología:

¹⁰⁷ « (...) les analyses de Cuvier recomposent entièrement le régime des continuités et des discontinuités naturelles. L’anatomie comparée permet en effet d’établir, dans le monde vivant, deux formes de continuité parfaitement distinctes. La première concerne les grandes fonctions qui se retrouvent dans la plupart des espèces (...) L’autre continuité est beaucoup plus serrée: elle concerne la plus ou moins grande perfection des organes». Foucault, *MC*, p. 283 (trad. p. 265).

¹⁰⁸ « (...) à l’époque classique, les êtres naturels formaient un ensemble continu parce qu’ils étaient des êtres et qu’il n’y avait pas de raison à l’interruption de leur déploiement. Il n’était pas possible de représenter ce qui séparait l’être de lui-même; le continu de la représentation (des signes et des caractères) et le continu des êtres (l’extrême proximité des structures) étaient donc corrélatifs. C’est cette trame, ontologique et représentative à la fois, qui se déchire définitivement avec Cuvier: les vivants, parce qu’ils vivent, ne peuvent plus former un tissu de différences progressives et graduées; ils doivent se resserrer autour de noyaux de cohérence parfaitement distincts les uns des autres, et qui sont comme autant de plans différents pour entretenir la vie». Foucault, *MC*, p. 285 (trad. p. 267).

A partir de Cuvier, lo vivo se envuelve en sí mismo, rompe con sus vecindades taxonómicas, se arranca al vasto plan constrictor de las continuidades y se constituye un nuevo espacio: espacio doble a decir verdad- ya que es el espacio interior de las coherencias anatómicas y las compatibilidades fisiológicas, y el exterior de los elementos en los que reside para hacer de ellos su propio cuerpo. Pero estos dos espacios tienen un encargo unitario: no es ya el de las posibilidades del ser, sino el de las condiciones de vida. Todo el *a priori* histórico de una ciencia de lo viviente se encuentra así trastocado y renovado¹⁰⁹.

Desde el punto de vista arqueológico, entonces, el surgimiento de la biología está bordeado a un lado por el desgarramiento interno del “gran cuadro de la historia natural”, que abre su proyecto taxonómico sobre la dimensión fundamental de la organización de los seres y, al otro, por la oposición estructurante de la vida y la muerte, que recorta la de lo organizado y lo desorganizado. Esta arqueología del nacimiento de la biología moderna, a partir de la ruptura epistemológica del discurso clásico de la naturaleza, le permite así a Foucault refutar la cómoda hipótesis que sólo ve en ese nacimiento el efecto de un vitalismo finalmente victorioso del mecanismo clásico, capaz de intentar “definir la especificidad de la vida”.

Se ve cómo, al romper en su profundidad el gran cuadro de la historia natural, va a hacerse posible algo así como una biología; y también cómo va a poder surgir de los análisis de Bichat la oposición fundamental entre la vida y la muerte. No será el triunfo, más o menos precario, de un vitalismo sobre un mecanicismo; el vitalismo y su esfuerzo por definir la especificidad de la vida no son más que los efectos superficiales de estos acontecimientos arqueológicos¹¹⁰.

La arqueología, basada en el análisis de las mutaciones del saber y no en el juego tendencial de las opiniones o de doctrinas contradictorias, debe en consecuencia adoptar lo contrario de esa hipótesis del vitalismo triunfante: la biología, como análisis de un ser vivo

¹⁰⁹ «A partir de Cuvier, le vivant s’enveloppe sur lui-même, rompt ses voisinages taxinomiques, s’arrache au vaste plan contraignant des continuités, et se constitue un nouvel espace: espace double à vrai dire- puisque c’est celui, intérieur, des cohérences anatomiques et des compatibilités physiologiques, et celui, extérieur, des éléments où il réside pour en faire son corps propre. Mais ces deux espaces ont une commande unitaire: ce n’est plus celui des possibilités de l’être, c’est celle des conditions de vie. Tout *l’a priori* historique d’une science des vivants se trouve par là bouleversé et renouvelé». Foucault, *MC*, p. 287 (trad. pp. 268-269).

¹¹⁰ «On voit comment, fracturant en profondeur le grand tableau de l’histoire naturelle, quelque chose comme une biologie va devenir possible; et comment aussi va pouvoir émerger dans les analyses de Bichat l’opposition fondamentale de la vie et de la mort. Ce ne sera pas le triomphe, plus ou moins précaire, d’un vitalisme sur un mécanisme; le vitalisme et son effort pour définir la spécificité de la vie ne sont que les effets de surface de ces événements archéologiques». Foucault, *MC*, p. 245 (trad. p. 228).

destinado a morir, sólo fue posible a partir del momento en que la organización se convertía en el concepto central de la caracterización de los seres naturales.

Como señala P. Sabot¹¹¹, la apuesta arqueológica de Foucault se vuelve así claramente polémica, porque al asegurar la posición central de la obra de Cuvier en la ruptura con el saber clásico de la naturaleza y en la inauguración de la biología moderna, Foucault en realidad entiende volver al estatuto de “precursor” tradicionalmente otorgado a Lamarck en la reconstrucción histórica de la teoría de la evolución. Así, la arqueología adopta una posición contraria a la de la historia de las ciencias, al rechazar cualquier interpretación recurrente de las teorías científicas (que contribuya a restaurar entre ellas continuidades superficiales) y al poner el acento, por el contrario, en el valor fundador de las rupturas arqueológicas del saber (que iluminan la discontinuidad histórica entre regímenes epistemológicos de ese saber).

Nacieron, así, con la modernidad esas “nuevas empiricidades”¹¹² de la vida, el trabajo y el lenguaje que no existían en la época clásica, porque su modo de ser no tenía lugar en la episteme de los siglos XVII y XVIII. Y, con estas nuevas empiricidades, surgen entonces la filología, la economía política y la biología.

1.4 Muerte del hombre y advenimiento del *Übermensch*

1.4.1 El sueño antropológico

En *Les mots et les choses* se encuentra una correlación arqueológica entre el surgimiento del concepto moderno de la vida y el nacimiento de las ciencias humanas, esto es, la invención del hombre (que vive, trabaja y habla) como figura del saber.

La siguiente quizás se encuentre entre las tesis más discutidas e, incluso, malentendidas, de toda la obra de Foucault:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano (...) El hombre es una

¹¹¹ Sabot, Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, ed. Cit., pp. 93-94.

¹¹² Cfr. Foucault, *MC*, pp. 262- 265 (trad. pp. 245-248).

invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y *quizá* también su próximo fin¹¹³.

El propósito filosófico de Foucault es situar lo que denominamos “hombre” dentro de una interrogación histórica, y elucidar las condiciones que hicieron posible su aparición en el ámbito del saber, para luego abrir un signo de interrogación sobre su aparente muerte.

Foucault señala que un acontecimiento fundamental diferencia a la episteme moderna con respecto al pensamiento clásico. Dice: “Es posible que la antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros”¹¹⁴.

El lugar que ocupa la antropología, como analítica del hombre, sería el lugar que dejó vacío la representación. A partir de las cuatro preguntas kantianas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dable esperar?, ¿qué es el hombre? , se puede decir que la cuarta es la que recorre el pensamiento desde el siglo XIX hasta nuestros días. Kant, que había mostrado la diferencia entre los ámbitos empírico y trascendental, despertó a la filosofía de su sueño dogmático.

Lo que abarca el sueño antropológico moderno es la preocupación de la filosofía por asegurar las síntesis empíricas (vida, trabajo y lenguaje) fuera de la soberanía del “pienso”, es decir, en lo positivo. Estas síntesis encuentran su límite en la finitud del hombre. Fue la crítica kantiana la que prescribió como tema para la filosofía el pensamiento de la finitud¹¹⁵. Se trató, desde entonces, de definir al hombre a partir de las síntesis empíricas, mediante las cuales no se accede a un reino humano sino a una duplicación empírico-crítica (crítica no como reflexión sino como partición). Se trata de hacer valer al ser vivo que trabaja y habla como fundamento de su propia finitud.

¹¹³ «Une chose en tout cas est certaine: c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain (...) L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et *peut-être* la fin prochaine». Foucault, *MC*, p. 398 (trad. p. 375). El subrayado es mío.

¹¹⁴ «L'Anthropologie constitue peut-être la disposition fondamentale qui a commandé et conduit la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à nous». Foucault, *MC*, p. 353 (trad. p. 333).

¹¹⁵ Para profundizar este tema, véase Dekens, Olivier, *L'épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Kimé, 2003. Especialmente los capítulos 1: «Dialectique de l'humanisme. Plis et déplis de l'homme», sobre la antropología de la finitud desplegada a partir del capítulo IX de *MC*; y capítulo 3: «Méthodologie. Foucault transcendantal», sobre la relación de Foucault con Kant.

En este pliegue de lo empírico y lo trascendental la filosofía ha entrado en el “sueño antropológico”: todo conocimiento empírico, si concierne al hombre, vale como campo filosófico posible en el que se puede descubrir el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y la verdad. Este pliegue describe los límites del ámbito en el que las ciencias humanas se constituyeron (la psicología, la sociología, el análisis de los mitos y de la literatura). La interrogación sobre el fundamento, la pregunta del saber en relación con su propio fundamento se ofrece como la posibilidad de invención de una categoría que aspira a ocupar el vacío que dejó la “representación”: el hombre.

Con el término “hombre” Foucault se refiere aquí a dos figuras de la disposición de la episteme moderna: la *analítica de la finitud* y las *ciencias humanas*. Éstas se formaron hace apenas dos siglos, cuando se comenzó a pensar lo finito a partir de lo infinito, cuando desapareció la metafísica de lo infinito¹¹⁶. En esta línea interpretativa, Foucault rechaza que el “hombre”, en tanto categoría del saber humano, posea una esencia suprahistórica, y lo considera una invención reciente e inestable postulada con pretensiones de trascendentalidad. Para Foucault, la “muerte del hombre” es, en definitiva, la desaparición del sujeto moderno, tal como lo han concebido la filosofía (particularmente las diferentes formas de la fenomenología) y las ciencias humanas¹¹⁷.

Ahora bien, ¿la desaparición del hombre es un hecho verificado, ya acontecido plenamente, en su totalidad, o se trata de otro tipo de acontecimiento? ¿En qué consiste la “muerte del hombre”?

Si el orden que constituye la episteme está caracterizado por las posibles discontinuidades, la mutación y el desplazamiento, y el hombre emerge en dicho orden como un acontecimiento histórico, como correlato de las formas del saber moderno, podría pensarse la posibilidad de que una eventual desaparición de las disposiciones fundamentales que han permitido el nacimiento del hombre, conlleve la consiguiente desaparición del mismo. Sin embargo, se debe precisar la particularidad de que Foucault jamás presenta esta “muerte del hombre” como un hecho ya acontecido en su plenitud y de manera necesariamente acabada.

¹¹⁶ Cfr. Foucault, *MC*, p. 329 (trad. p. 309).

¹¹⁷ Para un análisis más detallado de la cuestión del sujeto en la obra de M. Foucault (y, más precisamente, de la relación entre sujeto e historia) ver el artículo de Edgardo Castro “Michel Foucault: sujeto e historia”, en *Tópicos (Sta. Fe)*, ene./dic. 2006, no.14, pp.171-183.

Si se analiza la cita foucaultiana con la que inicié el apartado, se hallará en la misma dos afirmaciones contenidas que vale la pena distinguir¹¹⁸. Por una parte, la arqueología describe la invención del hombre como un hecho ya desplegado, un acontecimiento del que puede indicarse la fecha de su aparición en el orden epistémico. Por otro lado, esta misma arqueología solamente sostendría como una “posibilidad” la desaparición del hombre. Se trata, entonces, de dos niveles analíticos distintos que guían la reflexión de Foucault, los que a su vez se corresponden con dos tipos de resultado diferentes. Me detendré en el segundo aspecto para dilucidar qué es lo que le permite a la arqueología señalar ese hipotético o “posible” fin del hombre.

1.4.2 La muerte del hombre: ese peligroso y prometedor quizá¹¹⁹

Durante el desarrollo del siglo XX, señala Foucault, del seno de las ciencias humanas ha emergido una serie de nuevas formas de saber, cuya importancia radica en el rol decisivo que han asumido: en ellas se realiza la experiencia de un pensamiento desplegado en las posibilidades del vacío del hombre “desaparecido”. La etnología y el psicoanálisis son dos ejemplos de estas nuevas formas del saber, cuya característica principal es conducirse por un principio perpetuo de inquietud que les dirige directamente a esa zona movediza que las ciencias humanas pretenden desconocer: los límites en que el hombre se disuelve¹²⁰.

El nacimiento de estas “contra-ciencias humanas” (el psicoanálisis, la lingüística, la etnología) nos anuncia que “el hombre está por desaparecer”¹²¹. Pero Foucault observa sobre todo en Nietzsche el primer esfuerzo por desenraizar el pensamiento de la

¹¹⁸ «Une chose en tout cas est certaine: c’est que l’homme n’est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain (...) L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et *peut-être* la fin prochaine». Foucault, *MC*, p. 398 (trad. p. 375).

¹¹⁹ Utilizamos la expresión “peligroso quizá” aludiendo a la frase que emplea Nietzsche cuando se refiere a la posibilidad de invención de un “nuevo tipo de pensamiento”, que ocurriría con los nuevos filósofos que se anuncian en el porvenir, cuyos indicios están presentes pero que todavía no han llegado. Cfr. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1980, (KSA), vol. 5: *Jenseits von Gut und Böse*, p. 17.

¹²⁰ Cfr. Foucault, *MC*, p. 385 (trad. p. 362).

¹²¹ Cfr. Gros, Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, capítulo: «Folie et finitude: les leçons de la psychanalyse», donde se analiza el estatuto de “contraciencia” que allí Foucault le otorga al psicoanálisis.

antropología¹²², por despertar al pensamiento de su “sueño antropológico”. Señala Foucault que:

(...) Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero, y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre¹²³.

Nietzsche es, en esta perspectiva, el precursor de esta reflexión que comienza a desplegarse en la contemporaneidad¹²⁴. Es la filosofía nietzscheana la que anuncia el desarraigo de la antropología al señalar la relación de fondo entre Dios y el hombre, que hace de la muerte del primero un acontecimiento equivalente a la desaparición del segundo.

Se comprende el poder de sacudida que pudo tener, y que tiene aún para nosotros, el pensamiento de Nietzsche, cuando anunció, bajo la forma de un acontecimiento inmediato, de *Promesa-Amenaza*, que el hombre dejaría de ser muy pronto- y habría un superhombre-; esto en una filosofía del Retorno quería decir que el hombre, desde hacía mucho, había desaparecido y no cesaba de desaparecer y que nuestro pensamiento moderno del hombre, nuestra solicitud por él, nuestro humanismo dormían serenamente sobre su refunfuñona inexistencia.¹²⁵

¹²² Dice Foucault: “En cualquier caso, es Nietzsche el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y la antropología” [«C’est Nietzsche, en tout cas, qui a brûlé pour nous et avant même que nous fussions nés les promesses mêlées de la dialectique et de l’anthropologie»]. Foucault, *MC*, p. 275 (trad. p. 258).

¹²³ « (...) Nietzsche a retrouvé le point où l’homme et Dieu s’appartiennent l’un l’autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d’abord et avant tout l’imminence de la mort de l’homme». Foucault, *MC*, p. 353 (trad. p. 332). El análisis foucaultiano señala un cuadrilátero formado por la analítica de la finitud (pensar al hombre desde las líneas impuestas por las cosas), la duplicidad empírico-trascendental (el ser empírico que es, a su vez, *a priori*), el juego entre el *cogito* y lo impensado (el que es desde su inconsciente) y el retroceso del origen (la búsqueda de un origen que siempre se escapa). Nietzsche atacó por este lado y encontró un punto en que Dios y hombre se corresponden. Cfr. *MC*, cap. IX, pp. 314- 354 (trad. pp. 295-333).

¹²⁴ Béatrice Han expone, en su interpretación de la tesis complementaria de doctorado de Foucault sobre Kant, que el capítulo IX de *MC* es, de alguna manera, una reescritura de la conclusión de esa tesis, donde Foucault hacía valer el repliegue antropológico de la crítica en la fenomenología y las ciencias humanas. Asimismo, hacía referencia a otra repetición posible de la crítica, cuyo modelo lo proporcionaba el pensamiento nietzscheano. No es una casualidad que vuelva a encontrarse la dupla Kant/Nietzsche a partir del capítulo IX del libro y hasta sus últimas páginas.

¹²⁵ «On comprend le pouvoir d’ébranlement qu’a pu avoir, et que garde encore pour nous la pensée de Nietzsche, lorsqu’elle a annoncé sous la forme de l’événement imminent, de la *Promesse-Menace*, que l’homme bientôt ne serait plus,- mais le surhomme; ce qui, dans une philosophie du Retour voulait dire que l’homme, depuis bien longtemps déjà, avait disparu et ne cessait de disparaître, et que notre pensée moderne de l’homme, notre sollicitude pour lui, notre humanisme dormaient sereinement sur sa grondante inexistence». Foucault, *MC*, p. 333 (trad. p. 313). El subrayado es mío.

En este sentido, cuando el hombre es/se interpretado/*interpreta* como sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, encarna, de alguna manera, la figura del Dios perdido¹²⁶. El hombre aparece como una de las “sombras” del Dios muerto. Foucault, al igual que Nietzsche, observa esta metamorfosis de la idea de Dios en el pensamiento del siglo XIX y la describe como una “teologización del hombre” (el hombre como sombra de Dios es el modo de ser de la subjetividad que recurre a la noción de sujeto como fundamento o a la interpretación de la conciencia como fuente del sentido).

Este modo de ser del hombre, convertido en “sombra de Dios”, llegaría a su agotamiento decisivo. Zarathustra en este marco afirma, entonces, que el hombre es algo que debe ser superado y proclama el advenimiento del *Übermensch*¹²⁷. Se coloca, de este modo, el umbral para un nuevo pensamiento que, según Foucault, comienza a anunciarse en los propios discursos filosóficos que alimentan los dos últimos siglos.

Analiqué anteriormente los elementos que le permitieron a Foucault pronunciar la hipótesis de la “muerte del hombre”. Pero quiero sostener que, en verdad, no se trata de un acontecimiento ya desplegado en su plenitud, sino que está atravesado, determinado por la posibilidad. Profundizaré esta interpretación.

Foucault emplea la expresión “quizá” (*peut-être*)¹²⁸ para referirse al “hipotético” fin/muerte del hombre. No estamos ante una referencia digna de ser despreciada; por el

¹²⁶ Dice Nietzsche: “Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna- una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros- ¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!”. Nietzsche, F. *KSA*, vol. 3: *Die fröhliche Wissenschaft*, §108, p. 467.

Interpretando este aforismo en el marco del desarrollo argumentativo de este apartado, es plausible afirmar que la muerte de Dios ya aconteció (“Dios ha muerto”) pero no en su plenitud, ya que los hombres buscan venerar las sombras del Dios muerto. El “hombre” es visto por Nietzsche y por Foucault como una de las “sombras” de Dios. Pero al ser el hombre una de las sombras de Dios, al haber nacido el hombre como la sombra de un muerto, inevitablemente ya se está señalando su carácter de provisoriedad y de vínculo con la muerte: si Dios ha muerto, y el hombre es una sombra de Dios (es decir, del muerto) el hombre también ha muerto. Ahora bien, como sostuve anteriormente, estas muertes nunca son acabadas y definitivas, sino que están aconteciendo como figuras de transición, de devenir, de ocaso, de sombras. Por eso el hombre, para Nietzsche, es un “tránsito y un ocaso” (Cfr. Nietzsche, *KSA*, vol. 4: *Also sprach Zarathustra*, «Vorrede», § 4, p. 17). Dios y el hombre “han muerto” (en el sentido de que sus muertes “están aconteciendo”) pero sus sombras seguirán apareciendo, con lo cual, seguiremos con-viviendo con ellos en una constante lucha (propia del devenir mundano). La filosofía del martillo tiene que destruir ídolos, es decir, acompañar, desde la crítica profunda, al “ideal” hasta su *ocaso*, ideal que halla en su procedencia inventiva un motivo humano, demasiado humano, con pretensiones de trascendentalidad y/o fundamento absoluto (por temor al devenir y al sin sentido de la existencia).

¹²⁷ “Yo os enseño el *superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?”. Nietzsche, *KSA*, vol. 4: *Also sprach Zarathustra*, «Vorrede», §3, p. 14.

¹²⁸ Cfr. Foucault, *MC*, p. 398 (trad. p. 375).

contrario, es de suma importancia. Lo mismo puede decirse del empleo del condicional en la famosa afirmación de que una mutación arqueológica similar a la de fines del siglo XVIII “*podría*” (*pourrait*; o *peute-puede*)¹²⁹ permitirnos apostar que “el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”. Tanto en el caso del “quizás” como en el del “podría”, el condicional se vuelve inteligible por el nivel epistémico en que se despliega el pensamiento de Foucault. En este sentido, podemos afirmar que la “muerte del hombre” puede verse anunciada por una retahíla de experiencias y acontecimientos que ya han sido mencionados, pero cuya realización completa se encuentra inacabada, pendiente.

Esto último me permite atisbar el siguiente sentido de “la muerte del hombre”: se trata de un acontecimiento que ya está acaeciendo pero que, sin dudas, aún no finaliza, y que todavía es *por-venir*, promesa, posibilidad. En este sentido, “la muerte del hombre” es un acontecimiento que no acaba, una finalización siempre prolongada que determina el escenario de nuestro pensamiento contemporáneo. Para decirlo de otro modo, nuestro pensamiento habita-transita en este acontecimiento inconcluso, nos hallamos instalados en una ruptura que no deja de terminar¹³⁰. Somos un pensamiento a la espera de ese otro modo de pensar al que nos conduciría la muerte del hombre, el borrado definitivo del rostro de arena.

1.4.3: El Übermensch: ¡por fin es posible pensar de nuevo!

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya *posibilidad* podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII, el suelo del pensamiento clásico, entonces *podría apostarse* a que *el hombre se borraría*, como en los límites del mar un rostro de arena¹³¹.

¹²⁹ *Ibidem*

¹³⁰ Tal como señala Nietzsche con relación a la muerte de Dios: “Este acontecimiento inaudito aún está en camino y peregrina- aún no se ha adentrado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aún después de que han sido hechos, para ser vistos y escuchados. Este hecho les es todavía más lejano que la más lejana estrella- *¡y sin embargo, ellos mismos lo han hecho!*”. Nietzsche, F. *KSA*, vol. 3: *Die fröhliche Wissenschaft*, §125, pp. 481-482.

¹³¹ «Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la *possibilité*, mais dont nous ne connaissons pour l’instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIIIe siècle le sol de la pensée classique,- alors on peut bien parier que *l’homme s’effacerait*, comme à la limite de la mer un visage de sable». Foucault,

Esta bella y precisa expresión foucaulteana nos da mucho que pensar.

En primer lugar, podemos señalar el carácter de provisoriedad del “rostro de arena”, figura por excelencia de tránsito, de devenir, de cambio. De fragilidad y fugacidad. El rostro de arena es la figura que se opone a toda “momificación del devenir”. Y así como las configuraciones de los saberes humanos no son esenciales (ni inmutables ni eternas), ya que están sometidas a las transformaciones y discontinuidades, el “hombre”, como figura correlativa a la antropología constituida en la época moderna, *podría* borrarse como lo podría hacer en los límites del mar un rostro de arena. Este “posible” borramiento no convida a un escepticismo absoluto luego de “la muerte del hombre”, sino que ilumina una posibilidad, una promesa. Dice Foucault: “No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo”¹³².

Desde la perspectiva foucaulteana, entonces, el *Übermensch* puede ser considerado como esa figura que se anuncia en el “quizás” del borramiento del hombre. Ya en su *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Foucault afirmaba: “La trayectoria de la pregunta: *Was ist der Mensch?* en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch*”¹³³. Y, como ya señalamos, en *Les mots et les choses*, la promesa del superhombre significa antes que nada la inminencia de la muerte del hombre¹³⁴.

En *Also sprach Zarathustra* Nietzsche nos dice: “Estaban ellos jugando a orillas del mar, entonces vino la ola y arrastró su juguete al fondo: ahora lloran. ¡Pero la misma ola debe traerles nuevos juguetes y arrojar ante ellos nuevas conchas multicolores!”¹³⁵ Siguiendo la perspectiva foucaulteana del posible borramiento del hombre (“el rostro de arena”), en virtud de su carácter de provisoriedad, en esta expresión de Nietzsche interpreto que el mar es la figura de ese “acontecimiento” que permite una experiencia de disolución, de pérdida y, porqué no, de desconcierto (“entonces vino la ola y arrastró su juguete al fondo: ahora lloran”). Esta experiencia de disolución provocada por la ola del mar (“el acontecimiento”)

MC, p. 398 (trad. p. 375). Los subrayados son míos.

¹³² «Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser». Foucault, MC, p. 353 (trad. p. 333).

¹³³ «La trajectoire de la question: *Was ist der Mensch?* dans le champ de la philosophie s'achève dans la réponse qui la récuse et la désarme: *der Übermensch*». Foucault, IAK, p. 79 (trad. p. 131).

¹³⁴ Cfr. Foucault, MC, p. 353 (trad. 332).

¹³⁵ Nietzsche, F. KSA, vol. 4: *Also sprach Zarathustra*, «Von den Tugendhaften», p. 123.

puede ser pensada como aquella otra experiencia de disolución que comprende la pérdida de la certeza de nuestro conocimiento a partir de la caída del humanismo y la antropología.

Ahora bien, como el mismo Nietzsche señala en la expresión citada, ese acontecimiento es también otra oportunidad, otra *tirada de dados* (“¡Pero la misma ola debe traerles nuevos juguetes y arrojar ante ellos nuevas conchas multicolores!”): la posibilidad de un *quizás* “donde por fin es posible pensar de nuevo”.

En segundo lugar, la presencia del mar en la sentencia foucaulteana es también un elemento de gran relevancia. El mar es, por excelencia, el ámbito de las aventuras, de la curiosidad y, también, de la perdición (donde se puede ser prisionero del viaje y estar encadenado- y encantado- a la encrucijada infinita de los mil caminos- en la errancia absoluta); pero, fundamentalmente, la presencia del mar indica la dimensión de apertura y posibilidad, de juego e invención, de imaginación y sueños. Ese mar (ese límite, también) es la *amenaza* dirigida al rostro del hombre que habita en la arena, en la incertidumbre y en la posibilidad de su borramiento; ese mar es, también, la *promesa* que se halla en toda disolución, en toda fuerza destructiva del oleaje, y que permite vislumbrar que siempre hay “nuevos juegos” (“nuevos juguetes”, al decir de Nietzsche) y que se puede iniciar, de nuevo, otro viaje. ¡Por fin es posible pensar de nuevo!

Nietzsche señala: “En verdad, una sucia corriente es el hombre. Es necesario ser un mar para poder recibir una sucia corriente sin volverse impuro. Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio”¹³⁶.

Foucault sigue el anhelo nietzscheano de “la muerte del hombre”. Ambos constatan que el mismo acontecimiento (o la misma ola del mar) que ha comenzado a poner en cuestión las posibilidades de un pensamiento que se sostiene en la creencia dogmática respecto del hombre como sujeto constituyente, es aquél que trae las herramientas con las cuales podemos comenzar a realizar la experiencia del *Übermensch* o de un nuevo pensar.

¿Qué podría pasar con la vida, el trabajo y el lenguaje, esas empiricidades contemporáneas de la figura del Hombre, en el caso de que la promesa del superhombre abandonase su estado de posibilidad, de “peligroso quizás”, y llegara a concretarse?

¹³⁶ *Ibidem*, «Vorrede», 3, p. 15.

Retomaremos esta cuestión en el apartado correspondiente a la muerte del Hombre, dentro de la sección dedicada a la discusión que postularemos entre Foucault y Deleuze¹³⁷.

1.5 Literatura y finitud

1.5.1 Imágenes de la experiencia de la finitud

Tomás Abraham, en el capítulo “El modelo literario: ontología y lenguaje” de su libro *Los senderos de Foucault*, se ocupó de mostrar cómo la reflexión sobre la crítica literaria y el ejercicio de la misma intervienen en la textura y configuración de *Les mots et les choses*. El trayecto arqueológico de los saberes y la problemática de la muerte del hombre no hubieran sido posible, coincido con Abraham, sin la reflexión de Foucault sobre la literatura. Este interés es anterior y paralelo a la arqueología¹³⁸.

En efecto, en el período que transcurre entre la publicación de *Histoire de la folie à l'âge classique*, por un lado, y la de *Les mots et les choses*, por otro, Foucault se ocupa tanto de la arqueología de los saberes (especialmente de los saberes de la psicología, la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas y la triada moderna biología, economía política y filología) como de la literatura, a la que aborda, sobre todo, según sostengo, a partir de las “experiencias de la finitud” constatadas por el sueño antropológico y su puesta en cuestión.

Me interesa analizar en este apartado el modo en que el pensamiento sobre la literatura, que Foucault despliega fundamentalmente en una serie de artículos y conferencias, se relaciona con la temática plasmada en la arqueología de los saberes, poniendo aquí el foco en la cuestión de la vida y su exposición a la muerte: la experiencia de la finitud. Hacia el final de *Naissance de la clinique*, afirma:

De una manera que puede parecer extraña a la primera mirada, el movimiento que sostiene el lirismo del siglo XIX forma una unidad con éste por el cual el hombre ha tomado un conocimiento positivo de él mismo; ¿pero es preciso asombrarse de que las figuras del saber y del lenguaje obedezcan a la misma ley profunda, que la irrupción de la finitud pese, de la misma manera, sobre esta relación del hombre con la muerte que, aquí, permite un discurso científico bajo una forma racional, y

¹³⁷ Capítulo 6 de esta tesis.

¹³⁸ Abraham, Tomás, *Los senderos de Foucault*, ed. Cit., p. 26.

allá abre la fuente de un lenguaje que se despliega indefinidamente en el vacío dejado por la ausencia de los dioses?¹³⁹

Como sostiene Frances Fortier, podemos afirmar que Foucault encuentra un modelo de las experiencias de la finitud, experiencias en las que las ciencias humanas hacen patente simultáneamente su espacio de emergencia histórica y su punto de desmoronamiento teórico con la muerte del hombre, en esa práctica de la escritura que denomina “literatura”¹⁴⁰. Como Jean-Paul Sartre, Foucault formula nuevamente la pregunta: ¿qué es la literatura?¹⁴¹, e intenta responder mediante una serie de artículos y conferencias, compuestos en su mayoría entre 1961 y 1966, y reunidos en el tomo I de *Dits et écrits* y en *La grande étrangère*.

Para pensar esta experiencia de la escritura, como propone Frédéric Gros, Foucault presenta una serie de imágenes más que determinaciones conceptuales precisas¹⁴². Una de estas imágenes es la del espejo, presente en textos del año 1963 tales como: «Le langage à l’infini»¹⁴³ y «Distance, aspect, origine»¹⁴⁴; a través de esta imagen, la literatura muestra esa práctica en la que las palabras remiten sólo a palabras, donde el lenguaje no habla más que de lenguaje y se sostiene sólo en el movimiento de su propia proliferación.

El lenguaje, sobre la línea de la muerte, se refleja: allí encuentra algo como un espejo; y para detener esa muerte que va a detenerlo, sólo tiene un poder: el de dar nacimiento en sí mismo a su propia imagen en un juego de espejos que, él sí, carece de límites¹⁴⁵.

¹³⁹ «D’une manière qui peut paraître étrange au premier regard, le mouvement qui soutient le lyrisme au XIXe siècle ne fait qu’un avec celui par lequel l’homme a pris une connaissance positive de lui-même; mais faut-il s’étonner que les figures du savoir et celles du langage obéissent à la même loi profonde, et que l’irruption de la finitude surplombe, de la même façon, ce rapport de l’homme à la mort qui, ici, autorise un discours scientifique sous une forme rationnelle, et là ouvre la source d’un langage qui se déploie indéfiniment dans le vide laissé par l’absence des dieux?». Foucault, *NC*, p. 202 (trad. pp. 278-279).

¹⁴⁰ Cfr. Fortier, F., *Les stratégies textuelles de Michel Foucault. Un enjeu de véridiction*, Québec, Nuit Blanché Éditeur, 1997, pp. 93-134.

¹⁴¹ Cfr. Foucault, *GE*, pp. 75-76.

¹⁴² Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, ed.cit, p. 53.

¹⁴³ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 14: «Le langage à l’infini» (1963), pp. 254-255; *OEI*, pp. 182-183.

¹⁴⁴ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 17: «Distance, aspect, origine» (1963), pp. 274-275; *OEI*, pp. 251-253.

¹⁴⁵ «Le langage, sur la ligne de la mort, se réfléchit: il y rencontre comme un miroir; et pour arrêter cette mort qui va l’arrêter, il n’a qu’un pouvoir: celui de faire naître en lui-même sa propre image dans un jeu de glaces qui, lui, n’a pas de limites». Foucault, *DEI*, n° 14: «Le langage à l’infini» (1963), p. 251; *OEI*, p. 182.

El nacimiento de la experiencia moderna de la literatura es situada por Foucault entre fines del siglo XVIII y principios del XIX. Podemos hablar estrictamente de literatura cuando el lenguaje tiene por función solamente hablar de sí mismo y remitirse a sí mismo, y en el que la semiología (la identificación de los signos) y la exégesis (la determinación de su sentido) se superponen. Se trata de un lenguaje que no está subordinado ni a los objetos ni al sujeto, y su función ya no consiste en nombrar las cosas del mundo exterior o en expresar las ideas o los sentimientos del mundo interior.

Como segunda imagen para pensar la literatura moderna podemos mencionar la de la “biblioteca” o “red de libros ya escritos”¹⁴⁶. En los libros de Mallarmé, Michel Leiris, Maurice Blanchot, Antonin Artaud, Raymond Roussel, Jorge Luis Borges, entre otros, el lenguaje opera como esa red en la que “los libros son retomados y consumidos”¹⁴⁷. Un ejemplo fundamental es “La Biblioteca de Babel” de Borges¹⁴⁸. Esta biblioteca contiene todo lo que puede ser dicho, con sentido y sin él, con coherencia y sin ella, incluso en lenguajes desconocidos o inexistentes; pero todo eso existe únicamente en el lenguaje, que de algún modo está por encima no sólo de todo lo que ha sido dicho sino también de lo que puede ser dicho, y los incluye a ambos de manera soberana en la palabra del último bibliotecario ante el abismo de la muerte.

Lo infinito de la literatura es esto: lo indefinido de su curso. En el “Posfacio a *La tentación de San Antonio* de G. Flaubert” (1964), Foucault afirma: “cada obra literaria pertenece al murmullo indefinido de lo escrito”¹⁴⁹. La literatura es murmullo, puro derrame verbal en el que las cosas y el sentido se apagan para no decir más, finalmente, que el vaciado de la trama¹⁵⁰. La referencia de Foucault a Blanchot es central¹⁵¹:

El lenguaje de Blanchot se dirige a la muerte: no para triunfar sobre ella con palabras de gloria, sino para mantenerse en esa dimensión órfica en la que el canto,

¹⁴⁶ Foucault, *DEI*, n° 17: «Distance, aspect, origine» (1963), p. 277; *OEI*, p. 256; y Foucault, *DEI*, n° 20: «Postface à Flaubert (G), Die Versuchung des Heiligen Antonius» (1964), p. 298; *OEI*, p. 232.

¹⁴⁷ Foucault, *DEI*, n° 15: «Guetter le jour qui vient» (1963), p. 261; *OEI*, p. 192.

¹⁴⁸ Foucault, *DEI*, n° 15: «Guetter le jour qui vient» (1963), p. 260; *OEI*, pp. 191-192.

¹⁴⁹ « (...) chaque oeuvre littéraire appartient au *murmure* indéfini de l'écrit». Foucault, *DEI*, n° 20: «Postface à Flaubert (G), Die Versuchung des Heiligen Antonius» (1964), p. 299; *OEI*, p. 221.

¹⁵⁰ Foucault, *DEI*, pp. 255, 257, 299, 336.

¹⁵¹ Para una profundización de los textos literarios de Foucault sobre Blanchot, y sus vínculos con Bataille, véase, por ejemplo, el artículo de Roberto Nigro: «Foucault, lecteur et critique de Bataille et Blanchot», en Artières, Philippe (dir.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris, Kimé, 2004, pp. 23-45.

hecho posible y necesario por la muerte, nunca puede mirar a la muerte a la cara ni volverla visible: hasta el punto de que le habla y habla de ella en una imposibilidad que lo consagra al infinito del murmullo¹⁵².

Sin embargo, este curso de las palabras no equivale a un fluir de la conciencia ni a un concepto ontológico de duración. Como ya puede hacerse patente con la metáfora del espejo, la literatura moderna está asociada al espacio, antes que al tiempo.

Y si el espacio es en el lenguaje de hoy la más obsesiva de las metáforas, no es porque ofrezca el ya único recurso, sino porque es en el espacio donde, de entrada, el lenguaje se despliega, se desliza sobre sí mismo, determina sus elecciones, dibuja sus figuras y sus traslaciones¹⁵³.

En el ejercicio contemporáneo de la escritura, los círculos del tiempo están desanudados; ahora, escribir ofrece una distancia¹⁵⁴, se conecta con un afuera¹⁵⁵. Después de Sade y Mallarmé, al menos, escribir ya no significa trazar la estructura curva del relato de un retorno (retorno de Ulises, en la Odisea, tras el más largo de los exilios), o del cumplimiento de una promesa primera (forma profética de la novela), o de un reencuentro con el origen (Proust descubriendo en las últimas páginas de *À la recherche du temps perdu* la posibilidad de escribirla).

En el “Prefacio” de *Les mots et les choses*, Foucault remite explícitamente a Borges y a Roussel. En este caso, el texto de Borges en cuestión es “El idioma analítico de John Wilkins” (incluido en *Otras inquisiciones*, 1952). Comentando a Borges a partir de Roussel, sostiene que lo que está en juego en la literatura moderna es la relación del lenguaje con el espacio¹⁵⁶. En la clasificación de los animales de la enciclopedia china citada por Borges, el lenguaje se convierte en el lugar de lo que no tiene otro lugar. De este modo, la literatura moderna construye sobre todo heterotopías. No se trata, propiamente hablando, de utopías, “porque habría que reservar este nombre a lo que no tiene

¹⁵² «Le langage de Blanchot s’adresse à la mort: non pour en triompher dans des mots de gloire, mais pour se maintenir dans cette dimension orphique où le chant, rendu possible et nécessaire par la mort, ne peut jamais regarder la mort face à face ni la rendre visible: si bien qu’il lui parle et parle d’elle dans une impossibilité qui le voue à l’infini du murmure». Foucault, *DEI*, n° 21: «La prose d’Actéon» (1964), p. 336; *OEI*, p. 211.

¹⁵³ Foucault, *DEI*, n° 24: «Le langage de l’espace» (1964), p. 407; *OEI*, p. 264.

¹⁵⁴ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 15: «Guetter le jour qui vient» (1963), pp. 263-267; *OEI*, pp. 194-199; y *DEI*, n° 17: «Distance, aspect, origine» (1963), pp. 273-276, 280-281; *OEI*, pp. 250-254, 257-259.

¹⁵⁵ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 38: «La pensée du dehors» (1966), pp. 521-526, 537-538; *OEI*, pp. 300-306, 316-318.

¹⁵⁶ Foucault, *MC*, p. 9 (trad. p. 3).

verdaderamente ningún lugar”, sino de heterotopías, “de espacios completamente diferentes”, de “contra-espacios”¹⁵⁷.

Ahora bien, el espacio ofrecido por la escritura es un espacio vacío: es el espacio imaginario que se compone entre dos espejos enfrentados, el agujero provocado por el “yo escribo”. En ese espacio indefinidamente ahuecado del lenguaje literario, donde todo no es más que ficción, las cosas no son más que simulacros de sí mismas.

La ficción no existe porque el lenguaje está a distancia de las cosas; sino que el lenguaje es su distancia, la luz en la que están y su inaccesibilidad, el simulacro en el que sólo se da su presencia; y todo lenguaje que, en lugar de olvidar esa distancia, se mantiene en ella y la mantiene en él, todo lenguaje que habla de esta distancia avanzando en ella es un lenguaje de ficción¹⁵⁸.

La obra literaria acaba por formar un “volumen”¹⁵⁹ en el que todo ser se desdobra. Porque, como anteriormente referíamos, respecto de la literatura, de un repliegue del lenguaje sobre sí, esta insistencia no debía entenderse como el ejercicio del comentario (dirigido a restituir con esfuerzo una significación pura en un juego de relanzamiento incesante)¹⁶⁰, sino como la producción de dobles: frases que presentan estados de cosas como sus dobles verbales y fantasmales, o incluso frases que en sí mismas (y tal será el proceder de Roussel) son el lejano eco de otras frases, etc. El lenguaje literario no es un lenguaje profundo en el sentido de que en él se reflejaría siempre la insondable unidad de un significado puro: es un lenguaje de multiplicación de superficies.

Foucault, como veremos, se opone en efecto a una lectura de Roussel que convierta sus textos en un enigma con clave. No hay nada que buscar detrás de los textos de Roussel, el enigma definitivo es el de lo que se deja leer de inmediato: “Toda interpretación esotérica del lenguaje de Roussel sitúa el secreto del lado de una verdad objetiva; pero es un lenguaje

¹⁵⁷ El 21 de diciembre de 1966, en la radio France Culture, Foucault pronuncia una conferencia titulada «Les hétérotopies». Existe una versión abreviada en la compilación *Dits et écrits*, titulada «Des espaces autres» (*DE4*, pp. 752-762). Recientemente, en 2009, se publicó la versión completa (*CUH*, pp. 23-36).

¹⁵⁸ «Il n’y a pas fiction parce que le langage est à distance des choses; mais le langage, c’est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence; et tout langage qui, au lieu d’oublier cette distance, se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction». Foucault, *DE1*, n° 17: «Distance, aspect, origine» (1963), pp. 280-281 (cfr. también p. 275); *OE1*, pp. 258. Cfr. también *DE1*, pp. 275, 326-337, 524.

¹⁵⁹ Foucault, *DE1*, pp. 261, 309, 340.

¹⁶⁰ Para el tema del comentario, véase *NC* (pp. 10-12); *MC* (p. 50) y *OD* (pp. 23-24).

que no quiere decir ninguna otra cosa que lo que quiere decir”¹⁶¹. En literatura no hay más que dobles, pero en ella todo es siempre doble de un doble.

Podemos enunciar una última serie de imágenes: el asesinato y la transgresión. La literatura arrastra al lenguaje en un movimiento de consunción, de extinción, ya se trate de decirlo todo para imposibilitar, después, cualquier empresa literaria, ya se trate de desmentir la obra en el propio momento de escribirla. La muerte no es, para la literatura, sólo una especie de obstáculo constitutivo (en el sentido de que se escribiría para no morir); ella atraviesa el espesor de la experiencia moderna de la escritura: literatura como asesinato del lenguaje (rechazo del lenguaje académico en Rimbaud), de las cosas dichas (el lenguaje poético como anonadación del mundo en Mallarmé) y, por último, del sujeto que escribe. En la escritura, el sujeto no hace la experiencia de una realización o de un redescubrimiento del sí mismo o del yo, sino de una desapropiación, de una experiencia de la finitud.

Fractura irremisible del sujeto en su unidad constitutiva: en Bataille, estallido del sujeto en el éxtasis anónimo de las palabras¹⁶²; en Blanchot, desaparición del sujeto en beneficio de una monotonía blanca¹⁶³; en Artaud, desgarradura del sujeto tras la que se perfila un cuerpo violento, múltiple y vociferante¹⁶⁴; en Klossowski, desmultiplicación del sujeto en sus novelas¹⁶⁵.

Pero esta desaparición del sujeto en el acto de escritura puede ser sólo consecuencia lejana de una ausencia más íntima, presente en el corazón mismo de la obra: la ausencia de obra. Proposición compleja de Foucault: la obra estaría amenazada por la ausencia de obra, y sin embargo, la obra llegaría a nosotros sólo desde esta ausencia.

La escritura literaria moderna no se abastece ya en una palabra divina o en una tradición de escritos anteriores: proviene exactamente de una nada que la precede y la sostiene. Hölderlin llamaba a esto rodeo de los dioses¹⁶⁶; Laporte, expectativa pura y sin objeto¹⁶⁷; y

¹⁶¹ «Toute interprétation ésotérique du langage de Roussel situe le ‘secret’ du côté d’une vérité objective; mais c’est un langage qui ne veut rien dire d’autre que ce qu’il veut dire». Foucault, *DEI*, n° 10: «Dire et voir chez Raymond Roussel» (1962), p. 210. La traducción es mía.

¹⁶² Cfr. Foucault, *DEI*, n° 13: «Préface à la transgression» (1963), p. 243; *OEI*, p. 173.

¹⁶³ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 38: «La pensée du dehors» (1966), p. 521; *OEI*, pp. 299-300.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 522; *OEI*, p. 301.

¹⁶⁵ Foucault, *DEI*, n°: 21: «La prose d’Actéon» (1964), p. 337; *OEI*, p. 212.

¹⁶⁶ Foucault, *DEI*, n°8: «Le non. du père» (1962), p. 201; *LL*, p. 122.

¹⁶⁷ Foucault, *DEI*, n° 15: «Guetter le jour qui vient» (1963), p. 265; *OEI*, p. 197.

Blanchot, vacío meticuloso de la muerte¹⁶⁸. Lo que se escribe, se escribe desde una ausencia: la obra se abastece en una ausencia de obra. De esta imposibilidad realizada de la literatura, o de esta posibilidad desmentida desde el inicio, Foucault querrá dar cuenta mediante el término transgresión¹⁶⁹.

El concepto de ausencia de obra, tan utilizado aquí, como vemos, para caracterizar el modo de ser de la escritura moderna, para Foucault denomina también, como sabemos, a la locura¹⁷⁰. Hay un lenguaje de la locura y sobre la locura, y también una falta de lenguaje, un silencio de la locura. Según Foucault, en el lenguaje de la locura y en el de la literatura encontramos una estructura simétrica: en lo que se dice hay que descubrir lo que se quiere decir. Tal como sucede con un síntoma histérico, el lenguaje de la locura y el de la literatura son un mensaje que contiene en sí mismo el código que permite descifrarlo¹⁷¹. Por un lado, para poder determinar su sentido, es necesario reconocer los signos, pero, por otro, para poder identificarlos, se requiere conocer su sentido. De este modo, la semiología (la identificación de los signos) y la exégesis (la determinación de su sentido) terminan en definitiva superponiéndose.

El punto de encuentro entre la literatura y la locura es una experiencia del lenguaje que Foucault sitúa bajo el signo de la ausencia de obra. Se trata de un lenguaje vertical que, al mismo tiempo que un mensaje, presenta su principio de desciframiento, su código único de lectura. El delirio, al menos en la experiencia del psicoanálisis, consiste en alinear vocablos “que enuncian en su enunciado la lengua en la que lo enuncian”, mientras que la literatura moderna “está convirtiéndose poco a poco en un lenguaje cuya palabra enuncia, al mismo tiempo que lo que ella dice y en el mismo movimiento, la lengua que la torna desciftable como palabra”¹⁷². Este repliegue del enunciado sobre su código de desciframiento singular hace desaparecer la función de intercambio y circulación de los vocablos, mientras centellea la soledad dispersa del delirio de los insensatos y de las escrituras literarias.

¹⁶⁸ Foucault, *DEI*, n° 38: «La pensée du dehors» (1966), p. 539; *OEI*, p. 319.

¹⁶⁹ Foucault, *DEI*, n° 13: «Préface à la transgression» (1963), pp. 236-238; *OEI*, pp. 166-169.

¹⁷⁰ Para una determinación de la locura como ausencia de obra, véase *HF*, 2, p. 302-304; *DEI*, pp. 162-163, 412-421. Esta definición será retomada como tal por M. Blanchot en *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

¹⁷¹ Foucault, *DEI*, n° 438: «Philosophie et psychologie» (1965), p. 443; *QPF*, pp. 44-45.

¹⁷² « (...) est en train peu à peu de devenir à son tour un langage dont la parole énonce, en même temps que ce qu'elle dit et dans le même mouvement, la langue qui la rend déchiffrable comme parole». Foucault, *DEI*, n° 25: «La folie, l'absence d'oeuvre» (1964), p. 418; *OEI*, p. 275.

En las obras de algunos de estos autores, como Nietzsche, Artaud y Roussel, Foucault ve, además, un retorno de la experiencia de la locura, luego del silencio clásico y de la colonización de su palabra por parte del saber médico. La literatura existe, de este modo, en los intersticios de las obras; ella no es obra, sino, como la locura, ausencia de obra, y sus figuras, como el deseo en Sade, la fuerza en Nietzsche, la materialidad del pensamiento en Artaud, la transgresión en Bataille o la atracción en Blanchot, dan cuenta de las contemporáneas muerte de Dios y desaparición del sujeto¹⁷³.

1.5.2. *La máquina Raymond Roussel y la imposible clave*

En términos generales, los artículos literarios de Foucault diseñan una constelación de temas: el espejo, la distancia, el espacio, el vacío, la muerte, la transgresión, el asesinato, el doble, la superficie, la locura, la desaparición, el simulacro, el volumen, la ausencia de origen, la fractura del sujeto, etc. Podríamos mencionar también: la laguna¹⁷⁴, el laberinto¹⁷⁵, lo lejano¹⁷⁶, la flecha¹⁷⁷.

En la obra dedicada a Raymond Roussel (1963) gran parte de estos temas fueron convocados y organizados de modo sistemático. De este libro, con su escritura brillante y barroca, tomaremos nada más que la articulación central de los temas de la muerte (para continuar con el tema de la finitud) y del doble.

Entre 1932 y 1933, Roussel había redactado un texto que se titulaba *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, donde explicaba ciertos procedimientos utilizados para la composición de sus obras, pero había prohibido que se publicara antes de su muerte¹⁷⁸. Sin embargo, en el capítulo 1 de su libro dedicado a Roussel, Foucault observa que, lejos de aportar una revelación última que inunde sus textos de una luz definitiva, el primer resultado de este trabajo póstumo es difundir por doquier algo de lo secreto, despertar la lectura de los libros de Roussel a una inquietud ilimitada, “inquietud amorfa, divergente, centrífuga, orientada no hacia el secreto más reticente, sino hacia el desdoblamiento y la

¹⁷³ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 38: «La pensée du dehors» (1966), p. 525; *OEI*, pp. 304-305.

¹⁷⁴ Foucault, *DEI*, pp. 242, 284.

¹⁷⁵ Foucault, *DEI*, pp. 212, 253.

¹⁷⁶ Foucault, *DEI*, pp. 251, 525.

¹⁷⁷ Foucault, *DEI*, pp. 280, 337.

¹⁷⁸ Cfr. Foucault, *RR*, p. 10 (trad. p. 13).

transmutación de las formas más visibles”¹⁷⁹, que a su vez contamina todo el lenguaje de Roussel.

Esta imposibilidad de elevar el libro póstumo de Roussel a “clave” del conjunto de su obra proviene en parte de que actúa primero como doble de esta: no es un principio de revelación, sino de duplicación y multiplicación. Porque, finalmente, si bien revela secretos de composición, ¿no oculta otros tantos, empezando por el suyo propio? ¿No viene a ser una trampa para la lectura justamente cuando pretende revelar secretos de escritura?

Sólo una cosa es segura: el libro ‘póstumo y secreto’ es el elemento último, indispensable, del lenguaje de Roussel. Al brindar una ‘solución’ Roussel transforma cada una de sus palabras en trampa posible, es decir en trampa real, dado que la única posibilidad de que haya un doble fondo abre, para quien escucha, un espacio de incertidumbre sin descanso¹⁸⁰.

Por otro lado, es importante señalar que el propio Roussel exigió que el texto no se publicara sino tras su muerte. Roussel se suicida, y a partir de ese momento la publicación de *Comment j’ai écrit certains de mes livres* pasa a ser posible, como si el principio de transparencia de la obra proviniera únicamente de la muerte del autor. También se podría decir que la muerte de Roussel da a la obra su completitud (se inscribe allí como un capítulo clave), al mismo tiempo que introduce en ella un equívoco irreductible¹⁸¹.

En Roussel, la articulación entre el doble y la muerte no se produce sólo en el plano de la relación del texto póstumo con el conjunto de la obra. Foucault pretende encontrarla también en la composición misma de los textos del escritor. Para escribir sus relatos de juventud, por ejemplo¹⁸², Roussel se vale de dos frases que constituirán el comienzo y el final de la narración (por ejemplo: «*les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard*», las letras del blanco sobre las bandas del viejo billar, y «*les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard*», las cartas del blanco sobre las pandillas del viejo saqueador)¹⁸³.

¹⁷⁹ « (...) inquiétude informe, divergente, centrifuge, orientée non pas vers le plus réticent des secrets, mais vers le dédoublement et la transmutation des formes les plus visibles». Foucault, *RR*, pp. 19-20 (trad. p. 21).

¹⁸⁰ «Une seule chose est certaine: le livre ‘posthume et secret’ est l’élément dernier, indispensable au langage de Roussel. En donnant une ‘solution’ il transforme chacun de ses mots en piège possible, c’est-à-dire en piège réel, puisque la seule possibilité qu’il y ait un double fond ouvre pour qui écoute un espace d’incertitude sans repos». Foucault, *RR*, p. 17 (trad. p. 19).

¹⁸¹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁸² Cfr. Foucault, *RR*, véase el capítulo 2: «Les bandes du billard», pp. 21-40 (trad. pp. 24-40).

¹⁸³ Cfr. Foucault, *RR*, pp. 21- 23 (trad. pp. 25-26).

En cada una de estas frases, Roussel toma las palabras en un sentido diferente y permuta una sola letra de una sola palabra (la primera frase nos habla de signos trazados con tiza sobre los bordes de una mesa de billar, y la segunda, del epistolario de un hombre blanco acerca de clanes de piratas). Todo el juego consistirá en escribir un relato que pueda llevarnos de la primera a la última frase: así, entonces, el ejercicio de escritura adquirirá volumen en el vacío que separa los dobles verbales.

Pero el procedimiento se complica en las grandes prosas de Roussel (*Locus solus* e *Impressions d'Afrique*). El autor continúa utilizando palabras de doble sentido, pero ya no las hace leer como tales en su texto¹⁸⁴. De estos vocablos extrae, por contigüidad de sentido, múltiples otros que a su vez deberán quedar enlazados por la ficción. O bien toma frases preconstruidas y las descompone en elementos que el relato deberá articular. Por ejemplo, «*j'ai du bon tabac dans ma tabatière*» (tengo tabaco del bueno en mi tabaquera) da: *jade* (jade), *tuve* (tubo), *onde* (onda), *aubade* (alborada), *en* (en), *mat* (mate), etc., que deberán servir al relato, como si sólo se pudiera escribir a partir de esta dislocación, de esta descomposición del lenguaje¹⁸⁵. Estas “construcciones maravillosas” (máquinas verbales estudiadas en el capítulo “Aspas, mina, cristal”), estos relatos insólitos, no los extrae Roussel de una imaginación fantástica, sino del meticuloso tejido de palabras vaciadas y vueltas a entrelazar sobre otras tramas.

Roussel inventó máquinas de lenguaje que no tienen, sin duda, fuera del procedimiento, ningún secreto que no sea el de la relación secreta y profunda que todo lenguaje mantiene, disuelto, retoma y repite indefinidamente con la muerte¹⁸⁶.

Es comprensible que Foucault pueda articular, de esta manera, los temas del doble y de la muerte. En efecto, la experiencia de la escritura parece situarse por completo bajo el signo de la repetición: escribir es siempre repetir lo ya dicho. Nunca se habla en el origen: “experiencia radical del lenguaje, que anuncia que él no es nunca contemporáneo de su sol de origen”¹⁸⁷. Nunca se dicen las primeras palabras del Ser: la literatura no hace más que

¹⁸⁴ Cf. Foucault, *RR*, véase el capítulo 3: «Rime et raison», pp. 41-64 (trad. pp. 42-61).

¹⁸⁵ Cf. Foucault, *RR*, pp. 56-59 (trad. pp. 55-57).

¹⁸⁶ «Roussel a inventé des machines à langage qui n'ont sans doute, en dehors du procédé, aucun autre secret que le visible et profond rapport que tout langage entretient, dénoué, reprend et indéfiniment répète avec la mort». Foucault, *RR*, p. 71 (trad. p. 69).

¹⁸⁷ « (...) expérience radicale du langage qui annonce qu'il n'est jamais contemporain de son soleil

alisar los pliegues gastados de los vocablos. Antes del lenguaje no hay nada más que el lenguaje mismo, y esta clausura (que es más bien derrame indefinido, repliegue incesante) define al mismo tiempo, para Foucault, el volumen de la muerte. Porque en la escritura literaria el lenguaje intenta agotarse. Porque el autor se descubre como sacrificado a la obra. Porque, al final, lo que se descubre en la paciencia fascinada de la escritura es que los signos no pueden repetirse, reflejarse, plegarse, desdoblarse sino desde el vacío abierto de la muerte:

Al hablar por primera vez de objetos nunca vistos, de máquinas jamás concebidas, de plantas monstruosas, de enfermos que Goya no hubiera podido soñar, de medusas crucificadas, de adolescentes de sangre glauca, este lenguaje oculta cuidadosamente que sólo dice lo que ya ha sido dicho. O más bien, lo ha revelado en el último momento, en la declaración póstuma, abriendo así con la muerte voluntaria una dimensión interior al lenguaje, que es la de la aniquilación del lenguaje por sí mismo y la de su resurrección a partir de los esplendores pulverizados de su cadáver. Es este vacío repentino de la muerte en el lenguaje de siempre, e inmediatamente el nacimiento de estrellas, que definen la distancia de la poesía¹⁸⁸.

Finalmente, retomando una idea de Guillaume le Blanc, que denomina “efecto literatura”¹⁸⁹, puede analizarse un pequeño texto de Foucault del año 1964: «Pourquoi réédite-t-on l’oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne». En este texto, afirma, en efecto, que:

Giradas, de entrada, por el lenguaje, las cosas ya no tienen secreto; y se dan una al lado de la otra, sin espesor, sin proporciones, en un ‘palabra por palabra’ que las deposita, todas iguales, todas semejantemente despojadas de misterio, todas laqueadas, todas igualmente inquietantes y obstinadas por estar ahí, sobre la delgada superficie de las frases¹⁹⁰.

d’origine». Foucault, *RR*, p. 205 (trad. p. 184).

¹⁸⁸ «Parlant, pour la première fois, d’objets jamais vus, de machines jamais conçues, de plantes monstrueuses, d’infirmes dont Goya n’aurait pas rêvé, de méduses crucifiées, d’adolescents au sang glauque, ce langage cache soigneusement qu’il ne dit que ce qui a été dit. Ou plutôt, il l’a révélé au dernier moment dans la déclaration posthume, ouvrant ainsi par la mort volontaire une dimension intérieure au langage qui est celle de la mise à mort du langage par lui-même, et de sa résurrection à partir des splendeurs pulvérisées de son cadavre. C’est ce vide soudain de la mort dans le langage de toujours, et aussitôt la naissance d’étoiles, qui définissent la distance de la poésie». Foucault, *RR*, p. 62 (trad. p. 59).

¹⁸⁹ Cfr. le Blanc, Guillaume, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006, pp. 70-72. A continuación, en el cuerpo del texto quedará en claro en qué consiste el “efecto literatura”.

¹⁹⁰ «Tournées, d’entrée de jeu, par le langage, les choses n’ont plus de secret; et elles se donnent l’une à côté de l’autre, sans épaisseur, sans proportions, dans un ‘mot à mot’ qui les dépose, toutes égales, toutes

El “palabra por palabra” de la literatura nos embarca en una pura experiencia de lenguaje que sólo remite a sí misma. Así, la literatura moderna, como expresábamos en el inicio de este apartado, se presenta como lo que no tiene “nada que decir ni ver”. Para ella, el hecho de no tener “nada que decir ni ver” no significa no escribir nada, sino poner en entredicho la idea de una anterioridad de las cosas sobre las palabras, así como la de un posible acceso a las primeras a partir de las segundas. Las palabras son siempre palabras por palabras, y no palabras para las cosas o a partir de las cosas.

El “efecto literatura”, en consecuencia, es una experiencia de pensamiento radical abierta por el mero juego de la escritura, y por eso puede, si no anular, sí al menos volver de manera crítica sobre la construcción de la figura del hombre que la modernidad, desde Kant, no deja de recorrer en sus diferentes aspectos, empíricos y trascendentales. La literatura ofrece, por ende, una salida inesperada con respecto a las evidencias antropológicas, porque promueve experiencias de pensamiento inéditas, posibilitadas por la nueva positividad del lenguaje.

Si nuestra modernidad comienza con el nacimiento del hombre (y con el mismo, el surgimiento de la vida como correlato de la biología), la literatura puede leerse como la consideración intempestiva que, en el propio interior de esa modernidad, desbarata la evidencia antropológica y revela una filosofía aún silenciosa cuyo valor procede de la borradura misma de la figura del hombre que ella experimenta. La literatura es así una empresa que deja de responder a la intención subjetiva de un autor para valer únicamente como práctica de pura escritura replegada sobre los juegos del lenguaje (intertextualidad, citas, bibliotecas imaginarias), y “proponer entonces el contrauso del modo de uso de nuestra modernidad, con un valor de desfiguración de la figura del hombre”¹⁹¹.

Unos años después, Foucault analizará las escrituras delirantes de J.P. Brisset, pero ya no lo hará con el objetivo de plantear una literatura que despliegue el ejercicio de una

semblablement dépouillées de mystère, toutes laquées, toutes aussi inquiétantes et obstinées à être là, sur la mince surface des phrases». Foucault, *DEI*, n° 26: «Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne» (1964), p. 422; *OEI*, pp. 280-281.

¹⁹¹ Le Blanc, Guillaume, *Op.cit*, p. 72.

experiencia de la finitud, sino que la estudiará como la expresión del surgimiento caótico de escenas de guerra¹⁹².

La genealogía foucaultiana hará su aparición y situará el análisis de las formas del saber en el marco de las luchas y las relaciones de poder. Son los años setentas.

¹⁹² Foucault, *DE2*, n° 73: «Sept propos sur le septième ange» (1970), pp. 13-25; *SSSA*, pp. 15-52.

CAPÍTULO 2: BIOPODER Y GUBERNAMENTALIDAD

Lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales y que fue ligado por el desarrollo del capitalismo, fue otro fenómeno y quizá de mayor amplitud que esa nueva moral que parecía descalificar el cuerpo; fue nada menos que *la entrada de la vida en la historia*- quiero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder-, en el campo de las técnicas políticas¹⁹³.

2. 1 Proyección inaugural y cuestiones de método

2.1.1 El orden del discurso

Entrevistado por J. G. Merquior, y ante la pregunta sobre el tema principal que expondría en su lección inaugural en el Collège de France, Foucault responde que el curso propuesto para su primer año como Profesor de esa institución consistiría en una elaboración teórica de las nociones presentadas en *L'archéologie du savoir*, pero que sin embargo sentía una cierta incomodidad respecto a la lección inaugural:

En cuanto a la lección de apertura, repito que me siento muy incómodo, quizá porque soy hostil a todas las instituciones. Todavía no encontré, como objeto de mi discurso, más que la paradoja de una lección inaugural (...) Pero la inauguración, en el sentido estricto del término, sólo tiene lugar contra un fondo de ignorancia (...) Ahora bien, una lección implica tener tras de sí todo un conjunto de saberes, de discursos ya constituidos. Creo que hablaré de esta paradoja.¹⁹⁴

Si bien en su lección inaugural en el Collège de France dictada el 2 de diciembre de 1970, publicada como *L'ordre du discours* en 1971, Foucault comienza hablando de esa paradoja,

¹⁹³ «ce qui s'est passé au XVIIIe siècle dans certains pays d'Occident, et qui a été lié par le développement du capitalisme, est un phénomène autre et peut-être d'une plus grande ampleur que cette nouvelle morale, qui semblait disqualifier le corps; ce ne fut rien de moins que *l'entrée de la vie dans l'histoire* - je veux dire l'entrée des phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir -, dans le champ des techniques politiques». Foucault, *HSI*, p. 186 (trad. p. 171). El subrayado es mío.

¹⁹⁴ «Quant à la leçon d'ouverture, je répète que je me sens très embarrassé, peut-être parce que je suis hostile à n'importe quelle institution. Je n'ai encore trouvé, comme objet de mon discours, que le paradoxe d'une leçon inaugurale (...) Mais l'inauguration, au sens strict du terme, n'a lieu que sur un fond d'ignorance (...) Or une leçon implique qu'on a derrière soi tout un ensemble de savoirs, de discours déjà constitués. Je crois que je parlerai de ce paradoxe». Foucault, *DE2*, n° 85: «Entretien avec Michel Foucault» (1971), pp. 173-174 ; *QPF*, pp. 286-287.

su objetivo central consiste en retomar las principales propuestas teóricas de *L'archéologie du savoir* y, partiendo de ellas, establecer principios concretos de método y proponer la formulación de ejes de investigación que lo guiarán en los próximos años de enseñanza en ese establecimiento. Se trata, en líneas generales, de vislumbrar los procedimientos sociales-institucionales utilizados para conjurar los poderes y peligros del discurso (enfocado en su dimensión de materialidad y acontecimiento)¹⁹⁵. Dice Foucault:

He aquí la hipótesis que querría proponer, esta tarde, con el fin de establecer el lugar- o quizás el muy provisional teatro- del trabajo que estoy realizando: supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.¹⁹⁶

Esta hipótesis inicial de trabajo había sido ya parcialmente adelantada en una conferencia dictada en Kyoto el 29 de septiembre de 1970. En la misma sostiene que en el estudio de los sistemas de pensamiento en Occidente, la orientación tradicional académica había consistido hasta ese momento en no prestar atención más que a fenómenos positivos, pero que gracias a los trabajos en etnología de Lévi-Strauss se ha explorado un método que permitía sacar a la luz la estructura negativa de toda sociedad o toda cultura. Por ejemplo, se ha demostrado que si el incesto está prohibido en el seno de una cultura, no es porque se afirme un cierto tipo de valores. Siguiendo esta postura, Foucault aduce que sus trabajos anteriores trataban no de saber lo que se afirma o valora en una sociedad o en un sistema de pensamiento, sino de estudiar lo que es rechazado y excluido¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Se puede encontrar una descripción de los soportes institucionales de la producción, de la distribución y de la valoración de los saberes en Foucault, *AS*, pp. 41-52.

¹⁹⁶ «Voici l'hypothèse que je voudrais avancer, ce soir, pour fixer le lieu- ou peut-être le très provisoire théâtre- du travail que je fais: je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquivar la lourde, la redoutable matérialité». Foucault, *OD*, pp. 10-11 (trad. p. 14).

¹⁹⁷ Cfr. Foucault, *DEI*, n° 83: «La folie et la société» (1970), p. 128; *OEI*, p. 361. Para la cuestión del estudio del orden social a partir del concepto de "exclusión", remitimos al apartado 4 de este capítulo 2 (2.4) en el que analizaremos el modo en que el propio Foucault, dos años después de esta clase inaugural, revisa y critica este uso del concepto que él mismo ha empleado y que denomina como "Hipótesis Lévi-Strauss".

En la lección inaugural, Foucault distingue tres clases de procedimientos externos de exclusión en el orden del discurso¹⁹⁸. El más evidente y familiar es lo *prohibido* [*l'interdit*]: rituales y tabúes respecto de qué objetos se puede hablar, en qué circunstancias y qué sujetos están en condiciones de hacerlo. Ámbitos como la sexualidad y la política están sometidos a regímenes de habla sumamente coercitivos. Las prohibiciones que recaen sobre el discurso muestran su vinculación con el deseo y el poder. El discurso es objeto del deseo y no sólo aquello que lo manifiesta o encubre; es también aquello por medio de, y por lo cual, se lucha, en la medida en que es objeto de apropiación y voluntad de dominio, y no sólo expresión de esas luchas o sistemas de dominación.

El segundo procedimiento externo de exclusión está constituido por una separación y un rechazo [*partage et rejet*]: separación-partición entre razón y locura, que determina siempre la asfixia de la palabra del loco en su dimensión propia. Separación entre razón y locura ya fuere porque la palabra del loco no ha sido escuchada o fue considerada nula y sin valor, sin verdad y sin importancia; ya fuere porque se la consideraba, por el contrario, poseedora de una verdad oculta, anunciadora del porvenir, con poderes extraños a cualquier persona¹⁹⁹; o, por último, porque a partir especialmente del psicoanálisis un poder institucional y una red de saber se ejerce y sigue manteniendo la separación, aun cuando el papel de la razón sea el de escuchar la palabra del loco.

Y el tercero de los procedimientos externos de exclusión es la llamada “voluntad de verdad” [*volonté de vérité*], la partición constituida históricamente entre la verdad y el error, lo verdadero y lo falso. Este último tipo de procedimiento de exclusión es el que específicamente aborda Foucault en su primer curso en el Collège de France, titulado *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971).

Como destaca D. Defert: “Las implicaciones recíprocas de la lengua y el poder, el hecho de que puedan existir dos lenguajes en el lenguaje, el de la verdad y el del error, son otras tantas coacciones que someten el discurso a un orden”.²⁰⁰

¹⁹⁸ Cfr. Foucault, *OD*, pp. 10- 23 (trad. pp. 14-25).

¹⁹⁹ Son los ejemplos dados por Foucault en *OD* refiriéndose a la Edad Media.

²⁰⁰ Defert, D., «Situation du cours», en Foucault, *LSVS*, p. 257 (trad. p. 289). Con esa expresión, Defert hace referencia al helenista Henry Joly (*Le Renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, Paris, Vrin, 1974, p. 140).

Indiquemos brevemente que este curso tiene por objeto el estudio de lo que Foucault denomina una “morfología de la voluntad de saber”, es decir, se propone analizar la relación entre la voluntad y el saber, en particular las formas en que históricamente terminó inscribiéndose o subordinándose el saber al conocimiento y a la verdad²⁰¹. Se trata de abrir el camino para un análisis histórico del saber diferente del que suelen emprender los historiadores de la filosofía y las ciencias, donde el conocimiento y la verdad de las proposiciones situadas en el interior del discurso científico son los conceptos guía²⁰². El curso plantea los siguientes interrogantes: ¿cuál fue la necesidad histórica que hizo que dividiéramos mundo y lenguaje con la bipartición verdad/error? ¿Cómo vino al mundo la “voluntad de verdad”?

Foucault explica que la separación de la verdad y la falsedad que él estudia no es una división lógica ni ontológica, ni corresponde a momentos históricos de la conciencia según la teoría hegeliana. La voluntad de verdad corresponde más bien a un acto de exclusión. Dice F. Gros: “Esta idea de una verdad que obraría como designio tiránico de dominación nunca había sido considerada por la filosofía”²⁰³.

El verdadero tema de este curso, en consecuencia, sería la posibilidad de una morfología del conocimiento con sus efectos sobre la teoría clásica del sujeto y el objeto (que es el fundamento de la teoría del conocimiento), y sobre nuestra concepción de la verdad desde Aristóteles, con quien se consolida, para Foucault, la “voluntad de verdad” a partir de un acto de exclusión aplicado sobre los sofistas²⁰⁴.

²⁰¹ “Llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber. Y llamaremos saber lo que debe arrancarse efectivamente a la interioridad del conocimiento para recuperar en ello el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el objetivo de una lucha” [«On appellera connaissance le système qui permet de donner une unité préalable, une appartenance réciproque et une conaturalité au désir et au savoir. Et qu'on appellera savoir ce qu'on doit bien arracher à l'intériorité de la connaissance pour y retrouver l'objet d'un vouloir, la fin d'un désir, l'instrument d'une domination, l'enjeu d'une lutte»]. Foucault, *LSVS*, p. 18 (trad. p. 33). El modelo del conocimiento, el primero indicado en la cita anterior, es el aristotélico; el modelo del saber, el segundo citado, es la concepción nietzscheana.

²⁰² Precisamente porque Foucault propone una “morfología de la voluntad de saber”, a partir de la genealogía, y no una historia del conocimiento científico y de la verdad interna a ese conocimiento, se equivoca Jacques Bouveresse al reprocharle a Foucault un uso incorrecto o, en el mejor de los casos, ambiguo, del concepto de verdad. Véase Bouveresse, J., *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone, 2016.

²⁰³ Gros, F., *Michel Foucault*, París, PUF, 1996, p. 77.

²⁰⁴ En *LSVS* Foucault sostiene que este acto de exclusión del sofista no se produce con Platón, sino con Aristóteles, especialmente en sus textos: *Refutaciones sofísticas* (último libro de los *Tópicos*), *Analíticos* y *Metafísica*. El tema ya no es el sofista como personaje en general (en esto queda “atrapada” la discusión de

Además de los procedimientos externos de exclusión mencionados, Foucault en *L'ordre du discours* señala tres procedimientos internos de limitación: el primero en ser mencionado es el comentario, que considera al discurso como simple superficie de inscripción para un significado puro²⁰⁵. Conjurando el azar del discurso, el comentario permite decir otra cosa aparte del texto mismo, pero con la condición de que sea ese mismo texto el que se diga y en cierta forma el que se realice. “Lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno”²⁰⁶.

La noción de autor, como segundo procedimiento de limitación, opera como principio aglutinador de una masa documental dispersa, como unidad y origen de las significaciones del discurso, como foco de su coherencia²⁰⁷. Si el comentario limita el azar del discurso por medio del juego de una identidad que tendría la forma de la repetición y de lo mismo, el principio del autor como procedimiento limita ese mismo azar por el juego de una *identidad* que tiene la forma de la *individualidad* y del *yo*²⁰⁸.

Las reglas de ciertas disciplinas (historia, botánica, etc)²⁰⁹, en tanto tercer principio de limitación, distribuyen los discursos según juegos de verdad determinados. En el interior de sus límites, cada disciplina reconoce proposiciones verdaderas y falsas; pero rechaza, al otro lado de sus márgenes, toda una “teratología del saber” (monstruos que no son errores en el sentido estricto, porque el error no puede surgir y ser designado más que en el interior de una disciplina definida). Una proposición debe cumplir complejas y graves exigencias

Sócrates-Platón con los sofistas), sino el sofisma propiamente dicho: discursos, argumentos, refutaciones.

²⁰⁵ Para el tema del comentario, cfr. Foucault, *NC*, pp. 11-13 (trad. pp. 10-12).

²⁰⁶ «Le nouveau n'est pas dans ce qui est dit, mais dans l'événement de son retour». Foucault, *OD*, p. 28 (trad. p. 29). Sobre el tema de la repetición, recuérdese la cita de René Char («L'Âge cassant», *Recherche de la base et du sommet; œuvres complètes*, Paris, Pléiade, p. 766), que Foucault usa en la contratapa de *Histoire de la sexualité* II y III: “La historia de los hombres es la larga sucesión de los sinónimos de un mismo vocablo. Contradecir esto es un deber” [«L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocablo. Y contredire est un devoir»].

²⁰⁷ Para el tema del autor, cfr. Foucault, *DEI*, n° 69: «Qu'est-ce qu'un auteur?» (1969), pp. 789-821; *OEI*, pp. 329-360.

²⁰⁸ Cfr. Foucault, *OD*, p. 31 (trad. p. 32).

²⁰⁹ El término “disciplinas” aquí, como en *MC* y *AS*, tiene un sentido preciso, distinto al que tendrá luego en la década del 70. En *MC* y *AS* se describen las redistribuciones, a la vez empíricas y trascendentales, que han sido las condiciones de transformación de una ciencia general del orden (la *mathesis* universal) en disciplinas, como el conocimiento de seres vivientes, de las leyes de la producción y de las formas del lenguaje. A partir de 1972, las disciplinas designarán sobre todo la manera como el poder se aplica e inviste a los cuerpos en la anátomo-política y tiene por resultado la singularización de los individuos. De todos modos, ambos usos del término no se oponen, sino que se complementan a la hora de pensar los regímenes de saber-poder.

para poder pertenecer al conjunto de una disciplina; antes de poder ser llamada verdadera o falsa, debe “estar en la verdad”²¹⁰.

Foucault consigna, por último, procederes que regulan esta vez la distribución de los sujetos de enunciación y la apropiación social de los discursos (impidiendo que cualquiera pueda proferir cualquier discurso; el sistema educativo es aquí emblemático), y temas filosóficos (el sujeto fundacional, la experiencia originaria, la universal mediación) que sirven de garantía teórica suprema para el conjunto de estos procedimientos de limitación del discurso.

Como lo explicita claramente Foucault, en esta lección inaugural el poder está inscripto en la trama misma del discurso, un discurso que constituye una puesta en juego de batallas y objetos de deseos. En un punto u otro, en el orden del discurso se trata siempre de esquivar la materialidad de los discursos, esa discontinuidad sellada por la eventualidad de las explosiones discursivas, esa multiplicidad irreductible de los acontecimientos de habla. Es que finalmente el discurso, capa anónima y lagunosa, está directamente articulado, al mismo tiempo, con prácticas históricas, y no puede ser referido ya a un sujeto consciente como instancia fundadora, ni tampoco a la unidad de un origen que le prescribiría su despliegue temporal reglado, ya que toda historia tradicional de los saberes se ha escrito en la denegación de la necesidad impensada, de la materialidad temible, de los angustiosos azares de ese discurso sin rostro. Por el contrario, la genealogía intentará restituirlo en su existencia propia, irreductible a síntesis antropológicas.

Por último, nos interesa destacar que en *L'ordre du discours* Foucault propone dos conjuntos de análisis en el trabajo que proyecta en el Collège de France: uno crítico y otro genealógico. El conjunto crítico pone en funcionamiento el principio de inversión [*renversement*]: ve en las figuras del autor, de la disciplina, de la voluntad de verdad un juego negativo de recorte y enrarecimiento [*raréfaction*] del discurso y no una función positiva. El conjunto genealógico, por su parte, pone en funcionamiento tres reglas metodológicas propuestas: el principio de discontinuidad (tratar los discursos como prácticas discontinuas, sin suponer que debajo de los discursos efectivamente pronunciados existe otro discurso, ilimitado, silencioso y continuo, que es reprimido o censurado); el

²¹⁰ Foucault atribuye a Canguilhem la expresión “estar en la verdad” (*OD*, p. 36), pero este último reconoce haberla tomado de Alexandre Koyré (*Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1966, p. 46).

principio de especificidad (considerar que los discursos constituyen una violencia que ejercemos sobre las cosas, y que no hay providencia prediscursiva); y el principio de exterioridad (no ir hacia el núcleo interior y escondido del discurso, el pensamiento, la significación; dirigirse hacia sus condiciones externas de aparición)²¹¹. Estas dos prácticas, crítica y genealógica, no son en realidad separables; no se trata de dos dominios distintos, sino de dos perspectivas de análisis complementarias.

La parte genealógica del análisis se concentra, por el contrario, en las series de formación efectiva del discurso, trata de aprehenderlo en su poder de afirmación. Y entiendo con ello no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podrá afirmar o negar las proposiciones verdaderas o falsas.²¹²

2.1.2 La genealogía

El método genealógico, que Foucault retoma de Nietzsche, será empleado durante buena parte de la década de 1970 en sus investigaciones, reflejadas en los cursos dictados en el Collège de France y en sus libros publicados. En una entrevista realizada en 1975, Foucault afirmaba:

Si fuese pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral. Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder.²¹³

En 1982, Dreyfus y Rabinow, a pesar de su negativa a “entrar en un juego fútil de clasificación de las obras de Foucault en tempranas, intermedias y tardías-, especialmente

²¹¹ Foucault, *OD*, pp. 53-55 (trad. pp. 51-53). Respecto de los discursos, la genealogía estudia su “formación a la vez dispersa, discontinua y regular” [«formation à la fois dispersée, discontinue et régulière»] (*OD*, p. 67; trad. p. 64).

²¹² «La part généalogique de l’analyse s’attache en revanche aux séries de la formation effective du discours: elle essaie de le saisir dans son pouvoir d’affirmation, et j’entends par là non pas un pouvoir qui s’opposerait à celui de nier, mais le pouvoir de constituer des domaines d’objets, à propos desquels on pourra affirmer ou nier des propositions vraies ou fausses». Foucault, *OD*, pp. 71-72 (trad. pp. 67-68).

²¹³ «Si j’étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais: généalogie de la morale. Nietzsche est celui qui a donné comme cible essentielle, disons au discours philosophique, le rapport de pouvoir». Foucault, *DE2*, n° 156: «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode» (1975), p. 753; *MP*, p. 109. “Sé muy bien por qué he leído a Nietzsche: he leído a Nietzsche a causa de Bataille, y a Bataille a causa de Blanchot” [«Je sais très bien pourquoi j’ai lu Nietzsche: j’ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j’ai lu Bataille à cause de Blanchot »], *DE4*, n° 330: «Structuralisme et poststructuralisme» (1983), p. 437; *OE3*, pp. 313-314.

tratándose de un corpus todavía tan joven”²¹⁴, dividieron la obra de Foucault en un período arqueológico y en otro genealógico. Consideraron que la genealogía vendría a solucionar las tensiones internas de la arqueología, que la llevaban, finalmente, a su fracaso metodológico. Con ello, concluían que la genealogía era una suerte de ruptura respecto de la arqueología²¹⁵.

Ahora bien, cabe destacarse que en el estado actual de los estudios foucaultianos (a partir de la publicación de todos sus cursos y de sus *Dits et écrits*, materiales con los que no contaban Dreyfus y Rabinow en 1982) queda claro que la genealogía no es una ruptura ni una oposición a la arqueología. A partir de notables estudios ya hechos a principios de la década de 1990, como los de Rudi Visker y Michael Mahon²¹⁶, dos razones pueden darse al respecto. En primer lugar, tanto la arqueología como la genealogía se apoyan sobre un presupuesto común, y consiste en abordar los procesos históricos sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto²¹⁷. En segundo lugar, el paso de una a la otra es una ampliación del campo de investigación para incluir, de manera más precisa, el estudio de las prácticas no discursivas y, sobre todo, la relación entre los discursos y esas prácticas. Es decir, el objetivo es analizar el saber en términos de estrategia y tácticas de poder; el saber se sitúa así en el marco de las luchas.

Como es sabido, “Genealogía” (*Genealogie*) es un concepto de la filosofía nietzscheana. Hacia 1887, F. Nietzsche le confiere al término, inicialmente extraído del lenguaje común, un sentido estrictamente técnico en su obra *Zur Genealogie der Moral*.

²¹⁴ Dreyfus, H., and Rabinow, P., *Michel Foucault, Beyond structuralism and hermeneutics*, The University Chicago Press, original edition 1982, second 1992, p. 104.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 79-100.

²¹⁶ Rudi Visker en su libro *Michel Foucault: Genealogie als Kritik* (Stuttgart, UTB, Fink, 1991) plantea a Foucault como el inventor de la genealogía, si bien retomada de Nietzsche, porque propone un nuevo tipo de análisis de los mecanismos de control y exclusión modernos, problematizando las nociones de verdad y de poder, e interrogando sobre la cuestión del método y los aspectos normativos con relación a sus consecuencias prácticas. Por su parte, Michael Mahon, en su libro *Foucault's nietzschean genealogy. Truth, power and subject* (New York, State University of New York, 1992), recorre la obra de Foucault a partir del concepto de genealogía, y especialmente se detiene en el análisis de la genealogía del alma y del “sujeto moderno”.

²¹⁷ La genealogía se define como una historia particular cuyo objeto específico sería el de dar cuenta de la constitución de los saberes y los discursos sin referirse a un sujeto fundador y trascendente. Cfr. Foucault, *DE3*, n° 192: «Entretien avec Michel Foucault» (1977), p. 147.

Foucault, en el texto «Nietzsche, la généalogie, l’histoire» (1971)²¹⁸, analiza la oposición que hace el filósofo alemán, por un lado, del término *Ursprung* (origen) y, por el otro, de los términos *Erfindung* (invención), *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia).

Según el análisis foucaultiano, Nietzsche emplea el término *Ursprung*, por lo general, para señalar el tratamiento metafísico-idealista que hace la filosofía cuando (no) se ocupa del devenir histórico. ¿En qué consiste la filosofía de la historia que piensa en términos de *Ursprung* y que Nietzsche critica radicalmente?

I- La búsqueda del “Origen” se propone conocer la esencia de las cosas, cuya identidad se considera inmutable: “Identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, forma inmóvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo”.²¹⁹ Buscar el origen es intentar encontrar aquello que estaba dado desde siempre, lo “aquello mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí. Es tener por contingentes, incluso prescindibles, todas las peripecias y accidentes que han podido tener lugar, todas las trampas y los disfraces de la historia. La búsqueda del origen se propone arrancar las máscaras, las superficies, las apariencias, para desvelar finalmente una (supuesta) primera, definitiva, identidad. Un rostro esencial.

II- El origen está postulado como lugar de la “Verdad”, único y excluyente, como principio supremo, *Arkhé*, Fundamento incommovible (léase: Idea del Bien, Primer motor inmóvil, Dios cristiano, “Yo pienso” cartesiano, Sujeto Trascendental kantiano, Idea hegeliana, etc.). Este lugar sagrado, solemnemente protegido, en el mejor de los casos es accesible a unos pocos privilegiados que pudieron contemplar el brillo de su esencia. Pero su naturaleza es tal que se presenta como:

Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladuría, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la

²¹⁸ Cfr. Foucault, *DE2*, n° 84: «Nietzsche, la généalogie, l’histoire» (1971), pp. 136-157. La BNF (Bibliothèque nationale de France) conserva una versión mecanografiada del artículo titulado «La généalogie nietzschéenne» (fonds Foucault, BNF, boîte LXXV, dossier 5, «Nietzsche»). Esta versión, en ciertos pasajes, es diferente de la publicada, en particular la quinta parte.

²¹⁹ «Identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif». *Ibidem*, p. 138; *MP*, p. 10.

verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde.²²⁰

III- La historia como disciplina tradicional, idealista, sobre todo, por ejemplo, en su vertiente más afiebrada, propia de la Alemania del siglo XIX, contemporánea de Nietzsche, se presentaría como “metafísica trascendente”, en la medida en que busca ese origen que pretende escapar de todo plano de inmanencia, y concentra su mirada sobre el despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los principios teleológicos.

Pero no sólo los alemanes, también los ingleses, como Paul Ree, se equivocan. Parecen ranas viejas y frías que se regocijan chapoteando en la ciénaga del espíritu humano, con cierta ingenuidad incluso. Describen la historia en términos de génesis lineales y ordenan, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral.

Como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas.²²¹

La disciplina histórica de los ingleses tiene el color azul del cielo utilitarista.

Nietzsche propone, en cambio, hacer genealogía, oponiéndose así a la metafísica que implica la búsqueda de todo origen.

I- La genealogía no es azul, “es gris, meticulosa y pacientemente documentalista”. Se dirige hacia lo particular, accidental, inventivo e inmanente, hacia las diferencias y las peripecias surgidas en los suelos concretos de la historia. La genealogía rechaza todo origen y toda teleología.

II- En lugar de esencias fundamentales, el genealogista encuentra máscaras, cuyo número es infinito. Detrás de cada rostro presuntamente primero, definitivo, se esconde una pluralidad de fuerzas. La verdad no es para la genealogía una entidad única y excluyente, sino un producto histórico de carácter polivalente. Si la genealogía es gris, también es roja como la sangre: lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la inmóvil

²²⁰ «Point absolument reculé, et antérieur à toute connaissance positive, c'est elle qui rendrait possible un savoir qui pourtant la recouvre, et ne cesse, dans son bavardage, de la méconnaître; elle serait à cette articulation inévitablement perdue où la vérité des choses se noue à une vérité du discours qui l'obscurcit aussitôt et la perd». *Ibidem*, p. 139; *MP*, p. 11.

²²¹ «Comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs, leur direction, les idées, leur logique; comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, luttes, rapines, déguisements, ruses». *Ibidem*, p. 136; *MP*, p. 7.

identidad aún conservada de su origen, sino la discordia, la lucha, el “disparate”. La genealogía investiga cómo las supuestas “identidades” aparecen a partir del juego azaroso de las dominaciones. Nos muestra la procedencia inventiva de toda moral, en el marco de la articulación desplegada históricamente entre el cuerpo y las formaciones de poder. La genealogía nos enseña que todo lo humano es una invención (*Erfindung*) humana, demasiado humana.

III- La genealogía es un método y una de sus armas es la risa²²². Nada mejor que reírse de las solemnidades del origen. La genealogía nos muestra la invención, la emergencia de las cosas, el comienzo histórico que siempre es “bajo”, no en el sentido de modesto o de discreto “como el paso de la paloma”, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades, como dice Blanchot²²³. El origen adorado, el Ideal máximo ante el cual los hombres se arrodillan con respeto y veneración como camellos en el desierto ante el dragón,²²⁴ se presenta como objeto de la mayor carcajada cuando descubrimos que de sagrado nada tenía, y que ha sido inventado en medio de mezquinas y oscuras relaciones de poder. “Lo alto y lo justo” tiene su procedencia de “lo bajo y lo mezquino”.

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será, entonces, buscar su “origen”, por el contrario, el genealogista se ocupará de las meticulosidades y los azares que juegan inventivamente en los comienzos; prestará una escrupulosa atención a su irrisoria mezquindad; se despojará de todo pudor para buscar los comienzos allí donde se debe revolver los bajos fondos [*fouillant les bas-fonds*].²²⁵

Finalmente, como veremos en los próximos apartados, la genealogía le permitirá a Foucault, entre otras cuestiones, analizar los regímenes de saber en términos de estrategia y tácticas de poder: el saber si sitúa así en el marco de las luchas. Como dirá en 1976:

²²² Para la cuestión de la risa en la filosofía de Nietzsche, véase, por ejemplo, el artículo de Mónica B. Cragnolini, “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en Cragnolini, M. B. y Kaminsky, G. *Nietzsche actual e inactual*, Vol. II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1996, pp. 99-122.

²²³ Dice Blanchot: “Cualquier hombre que sepa de dónde viene puede maravillarse de ser quien es, o bien si recuerda las distorsiones a las que ha sido sometido, abandonarse a un desencanto que le paralizará, a menos que a la manera de Nietzsche, recurra al humor genealógico o al desahogo de los juegos críticos”. Blanchot, M., *Michel Foucault tel que je l’imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, p. 35.

²²⁴ Véase el texto «Von den drei Verwandlungen» (“De las tres transformaciones”), en Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, KSA, vol. 4, pp. 29-31.

²²⁵ Foucault, *DE2*, n°84: «Nietzsche, la généalogie, l’histoire» (1971), p. 140; *MP*, p. 12.

Llamemos genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales.²²⁶

2. 2 Vida, cuerpo y alma en la sociedad disciplinaria

2.2.1 La disciplina

Las investigaciones genealógicas de Foucault lo llevan a caracterizar a la sociedad contemporánea como “sociedad disciplinaria”, cuya formación y consolidación se sitúan a finales del siglo XVIII y principios del XIX. *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975) está enteramente dedicado al estudio de los dispositivos²²⁷ disciplinarios, es decir, en el sentido estricto en que el término “disciplina” es empleado en este libro, al conjunto de técnicas y procedimientos con los cuales se busca producir cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables:

La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)²²⁸.

Una de las características principales de la disciplina es que delimita un campo heterogéneo, un haz de prácticas de suspicaz humildad:

La disciplina “fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fiarse en su superpotencia; es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente. Humildes modalidades, procedimientos menores, si se comparan con los rituales majestuosos de la soberanía o con los grandes aparatos

²²⁶ «Appelons ‘généalogie’ le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d’un savoir historique des luttes et l’utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles». Foucault, *IDS*, pp. 9-10 (trad. p. 22).

²²⁷ Es en la clase inicial del curso *PP* (7 de noviembre de 1973) donde aparecen por primera vez los conceptos (y los términos) de dispositivo, de dispositivo de poder y microfísica del poder. Con anterioridad a este curso, Foucault no emplea el término dispositivo, y tampoco el concepto. Discutiremos en la sección tercera de esta tesis, capítulo 6, la interpretación de Deleuze.

²²⁸ «La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps ‘dociles’. La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d’utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d’obéissance)». Foucault, *SP*, p. 140 (trad. p. 142).

del Estado. Y son ellos precisamente los que van a invadir poco a poco esas formas mayores, a modificar sus mecanismos y a imponer sus procedimientos²²⁹.

En el momento histórico ya indicado y en sectores precisos de la sociedad (ejército, escuela, hospital, taller, cárcel, etc.), se imponen esas prácticas específicas pero convergentes, y que Foucault denomina, en plural, disciplinas²³⁰. Cuando es usada en singular, la disciplina evoca el sentido genérico de un conjunto de técnicas y procedimientos²³¹. El genealogista se propone captar las disciplinas en lo que tienen de eficaz e institucional en su funcionamiento, en tanto coexisten, se apoyan unas a otras, convergen, finalmente, en ese movimiento unificador que caracterizará a toda la sociedad disciplinaria. Su emergencia histórica e institucional también afirma más su solidaridad que sus diferencias en campos diversos. Las disciplinas son móviles, desplazables, adaptables: esa plasticidad, esa ductilidad las caracteriza apropiadamente.

En *Surveiller et punir* el orden de la exposición corresponde al orden de las razones históricas: es la sociedad disciplinaria la que produce la prisión y no a la inversa, aunque una acción a la inversa también se lleva a cabo²³². El poder disciplinario, usado por el capitalismo naciente en función de sus necesidades económicas, se convierte en una técnica de administración de la vida de los hombres, de su cuerpo y de su alma²³³. Si bien al comienzo las disciplinas son tomadas a préstamo, dado que pertenecían a prácticas monásticas, se van intensificando y poco a poco se especializan en los soportes institucionales correspondientes, teniendo como efecto la producción de cuerpos

²²⁹ «La discipline ‘fabrique’ des individus; elle est la technique spécifique d’un pouvoir qui se donne les individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice. Ce n’est pas un pouvoir triomphant qui à partir de son propre excès peut se fier à sa surpuissance; c’est un pouvoir modeste, soupçonneux, qui fonctionne sur le mode d’une économie calculée, mais permanente. Humbles modalités, procédés mineurs, si on les compare aux rituels majestueux de la souveraineté ou aux grands appareils de l’État. Et ce sont eux justement qui vont peu à peu envahir ces formes majeures, modifier leurs mécanismes et imposer leurs procédures». Foucault, *SP*, p. 172 (trad. p. 175).

²³⁰ El término, en plural, “disciplinas” [*disciplines*] aparece cincuenta y cuatro veces en *SP*.

²³¹ El término, en singular, “disciplina” [*discipline*] es empleado ciento veinticuatro veces en *SP*.

²³² Se trata de la genealogía de una racionalidad punitiva, de la práctica del encarcelamiento, y no tanto de la historia de la cárcel como institución. Cfr., Foucault, *DE4*, n° 278: «Table ronde du 20 mai 1978», p. 22; *IP*, p. 57.

²³³ Foucault rechaza la explicación causal unilateral, de tradición marxista (no marxiana) que hace de las disciplinas un simple efecto de la infraestructura económica. Sobre este tema, véase el artículo de F. Ewald, «Anatomie et corps politiques», *Critique*, 31, 1975, pp. 1228-1265. Aquí Ewald explica que las disciplinas sí bien constituyeron uno de los factores más importantes en los procesos de nacimiento del capitalismo, eso no significa que puedan ser deducidas histórica y mecánicamente a partir de un análisis puramente economicista.

políticamente dóciles y económicamente rentables, como ya señalamos. El reparto de los individuos en el espacio, su constante vigilancia y finalmente la constitución de un archivo sobre cada uno de ellos son algunas de las constantes del poder disciplinario.

El control de los individuos, de los cuerpos, implica planes intermedios, relevos entre el poder central o regional y los individuos. Se trata de un poder que se ejerce al ras de las cosas y de los hombres para hacer funcionar lo cotidiano, para vigilar, controlar y corregir, y requiere la introducción de nuevos eslabones intermedios. El contraamaestre, el suboficial o el vigilador del internado son esos “pequeños cuadros” que, colocados en nuevos lugares, establecen micropoderes que acompañan el funcionamiento de la maquinaria.

Más allá de las referencias obvias y siempre citadas y comentadas del Panóptico de Bentham, queremos en este apartado destacar, por un lado, que Foucault también remite a Nicolaus Heinrich Julius y su obra *Leçons sur les prisons*²³⁴, especialmente para pensar la arquitectura de la sociedad disciplinaria en tanto “arquitectura de la vigilancia”, en clara divergencia con el modelo antiguo y medieval de la “arquitectura del espectáculo”. En verdad, Julius considera que este cambio es mucho más que arquitectónico, se trata de un “acontecimiento en la historia del espíritu humano”²³⁵. Si en la época antigua se trataba de diseñar una arquitectura que permitiera que una multitud observara a una minoría de hombres u objetos, en la época moderna de la disciplina se trata de lo inverso: una arquitectura diseñada para que un grupo pequeño, o incluso un solo individuo, pudiera observar a la gran multitud.

En el primer caso, los ejemplos pueden ser encontrados en los templos, los circos y los teatros. Con el espectáculo predominan la vida pública, la intensidad de las fiestas, la proximidad sensual. En estos rituales en los que corría la sangre, la sociedad recobraba vigor y formaba por un instante como un gran cuerpo único. En el segundo caso (la arquitectura de la vigilancia disciplinaria), a la intervención del Estado cada día más profunda en todos los detalles y todas las relaciones de la vida social, le estaba reservada aumentar y perfeccionar sus garantías, utilizando y dirigiendo hacia este gran fin la

²³⁴ Foucault utiliza la traducción francesa: *Leçons sur les prisons présentées en forme de cours au public de Berlin, en l'année 1827*, Paris, F.G. Levrault, 1831.

²³⁵ Cfr. Julius, N. H., *Op. Cit.*, 1, pp. 384-386. Citado por Foucault, *SP*, p. 218 (trad. p. 219). Véase también *DE2*, n° 139: «La vérité et les formes juridiques» (1974), pp. 607-608; *VFJ*, pp. 125-126.

construcción y la distribución de edificios destinados a vigilar al mismo tiempo a una gran multitud de hombres²³⁶.

Por otro lado, Foucault hace referencia a Jean-Baptiste Treilhard²³⁷, para pensar la “pirámide de miradas” [*pyramide de regards*], un sistema de miradas (los ojos de los “procuradores”) que permite al gran ojo del emperador la vigilancia del orden social. Los procuradores observan a sus inferiores y transmiten la información a sus superiores, de este modo una cadena de procuradores, cada vez más generales, conserva y transmite la información hasta llegar al gran ojo del emperador, que a su vez toma las decisiones que llegarán a aplicarse en la base de la pirámide gracias a la mediación de estos poderes de los procuradores, capilares, institucionales²³⁸.

Las disciplinas constituyen un conjunto de procedimientos ejercidos por poderes laterales, los micropoderes. De esta manera, pasa a ser esa modalidad que enlaza al individuo con el Estado, no directamente, sino a través del haz de poderes en que se ha convertido la sociedad.

Como subraya Jean Terrel, mientras que el poder feudal sólo individualizaba en las regiones superiores, las disciplinas se difunden ampliamente en todo el espesor del tejido social, dado que cada individuo se encuentra potencialmente vigilado por el ojo del poder²³⁹. El viejo problema de la soberanía²⁴⁰ se replantea entonces en nuevos términos:

Más que orientar la investigación sobre el poder por el lado del edificio jurídico de la soberanía, por el lado de los aparatos de Estado y las ideologías que lo acompañan, creo que el análisis del poder debe encauzarse hacia la dominación (y no la soberanía), los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de ese sometimiento y, por fin, hacia los dispositivos de saber²⁴¹.

²³⁶ Cfr. Foucault, *SP*, pp. 218-219 (trad. pp. 219-220)

²³⁷ Treilhard, J. B., «Motifs du code d’instruction criminelle», *Code d’instruction criminelle*, Paris, Le Prieur, 1808.

²³⁸ Cfr. Foucault, *SP*, pp.143, 219, 236 (trad. pp. 145, 221, 236). Véase también *DE2*, n°139: «La vérité et les formes juridiques» (1974), pp. 608-609; *VFJ*, pp. 127-128.

²³⁹ Cfr. Terrel, J., *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, especialmente el capítulo 1, apartado I.2, (pp. 21-22) en el que compara y esquematiza las diferencias entre el poder disciplinario y el poder de soberanía.

²⁴⁰ Podría pensarse que la puesta en acción de las disciplinas hizo desaparecer, entonces, la teoría de la soberanía. Pero no ha sido así en modo alguno- constata Foucault-, ya que ha persistido a título de ideología del derecho, por una parte, y a título de principio organizador de los grandes códigos jurídicos, por otra. De hecho, sirvió como fundamento ante las críticas antimonárquicas y como paraguas frente a la instalación de los sistemas disciplinarios al borrar su aspecto coercitivo.

²⁴¹ «Plutôt que d’orienter la recherche sur le pouvoir du côté de l’édifice juridique de la souveraineté, du côté

Ahora bien, Foucault se propuso investigar una grilla de inteligibilidad del poder que dé lugar al rol positivo de las disciplinas. La hipótesis del poder que sostiene que la esencia del mismo es la represión, se muestra ineficaz para describir, por ejemplo, los mecanismos de la penalidad contemporánea²⁴². Las disciplinas no deben ser consideradas, por lo tanto, solamente de manera negativa²⁴³: es lo que Foucault denomina “la inversión funcional de las disciplinas” [*l'inversion fonctionnelle des disciplines*]²⁴⁴, lo que implica analizar el poder en términos positivos y no esencialmente represivos.

El poder es demasiado complejo, demasiado difuso como para permitir que se le explique de manera tan reductora y simplificadora. El poder disciplinario se vuelve “capilar”, se regionaliza y se desarrolla más allá del marco jurídico prescripto, alcanzando a cada individuo en sus gestos, en su cuerpo²⁴⁵.

El poder disciplinario constituye la era de la ortopedia social, es decir, de la vigilancia y la corrección. Antes de *Surveiller et punir*, ya en el curso *Le pouvoir psychiatrique* dictado en el Collège de France en 1973-1974, Foucault se había encargado de elucidar las características de este tipo de poder. Se trata de una cierta forma terminal, capilar del poder, una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras²⁴⁶.

Antes que explorar abstractamente la filosofía del derecho y de exponer la teoría de la soberanía, es preciso observar al poder en su funcionamiento real y cotidiano.

Mientras los juristas o los filósofos buscaban en el pacto un modelo primitivo para la construcción o la reconstrucción del cuerpo social, los militares, y con ellos los

des appareils d'État, du côté des idéologies qui l'accompagnent, je crois qu'il faut orienter l'analyse du pouvoir du côté de la domination (et non pas de la souveraineté), du côté des opérateurs matériels, du côté des formes d'assujettissement, du côté des connexions et utilisations des systèmes locaux de cet assujettissement et du côté, enfin, des dispositifs de savoir». Foucault, *IDS*, p. 30 (trad. p. 42).

²⁴² Cfr. Foucault, *DE3*, n°197: «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» (1977), pp. 228-229; *MP*, pp. 163-164.

²⁴³ Foucault, *DE3*, n° 233: «Sexualité et pouvoir» (1978), pp. 568-569; *OE3*, pp. 144-145.

²⁴⁴ Foucault, *SP*, p. 211 (trad. p. 213).

²⁴⁵ Cfr. Foucault, *DE3*, n°195: «L'oeil du pouvoir» (1977), p. 195; *OP*, p. 5.

²⁴⁶ Cfr. Foucault, *PP*, p. 42 (trad. p. 59).

técnicos de la disciplina, elaboraban los procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos²⁴⁷.

El poder surgido de las disciplinas es pragmático, tanto en su génesis como en sus procedimientos: “Estas tácticas han sido inventadas, organizadas, a partir de condiciones locales y de urgencias concretas. Se han perfilado palmo a palmo antes de que una estrategia de clase las solidifique en amplios conjuntos coherentes”²⁴⁸. Se trata entonces de pasar de una exposición general del derecho a pensar las prácticas reales del castigo²⁴⁹. De hecho, la exigencia de una nueva grilla de análisis se ha vuelto necesaria debido a un cambio de los propios procedimientos del poder. Se debe hablar, entonces, no del poder, sino de los poderes: “El poder no existe” [*Le pouvoir, ça n'existe pas*]²⁵⁰, dice Foucault. En realidad el poder no es más que una red de relaciones, incluso anteriores a la unidad del Estado.

Esto explica la persistente metáfora del poder como máquina (tan masivamente presente en todos los textos que Foucault consagró a la cuestión de la práctica del encarcelamiento²⁵¹), metáfora que le permite romper con una personalización desmedida del poder. “El poder ya no se identifica sustancialmente con un individuo que lo ejercería o

²⁴⁷ «Pendant que les juristes ou les philosophes cherchaient dans le pacte un modèle primitif pour la construction ou la reconstruction du corps social, les militaires et avec eux les techniciens de la discipline élaboraient les procédures pour la coercition individuelle et collective des corps». Foucault, *SP*, p. 171 (trad. p. 174).

²⁴⁸ «Ces tactiques ont été inventées, organisées à partir de conditions locales et d'urgences particulières. Elles se sont dessinées morceau par morceau avant qu'une stratégie de classe les solidifie en vastes ensembles cohérents». Foucault, *DE3*, n°195: «L'oeil du pouvoir» (1977), p. 202; *OP*, p. 10.

²⁴⁹ El interés dedicado al sistema penal no era nuevo en Foucault y varios testimonios ya se encontraban en *HF*, pero el anuncio explícito de su centralidad lo hace en *OD*: “Me gustaría también repetir la misma cuestión pero desde un ángulo diferente: medir el efecto de un discurso de pretensión científica- discurso médico, psiquiátrico y sociológico también- sobre ese conjunto de prácticas y de discursos prescriptivos que constituyen el sistema penal” [«J'aimerais aussi reprendre la même question, mais sous un angle tout autre: mesurer l'effet d'un discours à prétention scientifique -discours médical, psychiatrique, discours sociologique aussi –sur cet ensemble de pratiques et de discours prescriptifs que constitue le système pénal»]. Foucault, *OD*, p. 65 (trad. p. 62).

²⁵⁰ Foucault, *DE3*, n°206: «Le jeu de Michel Foucault» (1977), p. 302. La traducción es mía.

²⁵¹ Esta metáfora recurrente de la máquina y sus derivados (veintiocho apariciones en *SP*) será violentamente criticada por el historiador J. Léonard («L'historien et la philosophie. A propos de *Surveiller et punir: naissance de la prison*», en Perrot, M., *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX*, Paris, Le Seuil, 1980, pp. 9-39). La clave sería aquí lo que dice Foucault: “Los hombres han soñado con máquinas liberadoras. Pero, por definición, no hay máquinas de libertad” [«Les hommes ont rêvé de machines libératrices. Mais il n'y a pas, par définition, de machines de liberté»]. Foucault, *DE4*, n°310: «Espace, savoir et pouvoir» (1982), p. 277; *PBM*, p. 148.

lo poseería en virtud de su nacimiento, se convierte en una maquinaria de la que nadie es titular”²⁵².

El objetivo de *Surveiller et punir* es escribir “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar”²⁵³; por eso, aunque el subtítulo de este libro sea *Naissance de la prison*, su alcance es mucho más amplio. Se trata, en rigor, de una genealogía de la sociedad disciplinaria moderna.

Esta genealogía comienza por la oposición entre dos modelos punitivos. Por un lado, el ilustrado por el terrible suplicio en el que Damiens, el 2 de marzo de 1757, es descuartizado públicamente luego de atenazarle las tetillas, arrojarle sustancias hirviendo sobre las partes desgarradas y cortarle con un puñal los tendones que unían los miembros al cuerpo. Por otro, el elaborado por Léon Faucher en 1838, con un horario que reglamenta el empleo del tiempo en una casa de detención de jóvenes en París: nueve horas de trabajo, desde las cinco en verano y las seis en invierno, descanso, comidas, estudio y prácticas religiosas perfecta y regularmente escandidas.

Más allá de las apariencias, no son las ideas o los sentimientos humanistas los que explican este cambio. Según Foucault, en el lapso de los setenta y cinco años que separan estas dos formas de castigo, asistimos más bien a un doble proceso de transformación: la desaparición del espectáculo punitivo, la pena se va a desplazar de la intensidad visible del sufrimiento a la conciencia abstracta de la certeza de ser castigado, y una modificación mayor en la finalidad explícita del sistema judicial que, en lugar de castigar, ahora dice que busca corregir y curar.

El desplazamiento punitivo de los suplicios a la prisión ha modificado la relación entre el poder y el cuerpo, entre el poder y el alma. Entre el poder y la vida.

2.2.2 *La vida en el cuerpo y el alma disciplinarios*

El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni

²⁵² «Le pouvoir n'est plus substantiellement identifié à un individu qui le posséderait ou qui l'exercerait de par sa naissance; il devient une machinerie dont nul n'est titulaire». Foucault, *DE3*, n°195: «L'oeil du pouvoir» (1977), p. 199; *OP*, p. 8.

²⁵³ «Une histoire corrélatrice de l'âme moderne et d'un nouveau pouvoir de juger». Foucault *SP*, p. 27 (trad. p. 29).

tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Se forma entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone²⁵⁴.

Como sostiene Arianna Sforzini, desde *Maladie mentale et personnalité* hasta *Le souci de soi*, pasando por *Surveiller et punir*, existe en Foucault un pensamiento del cuerpo, lugar de incesantes interrogaciones, no en sí mismo (en el sentido de un cuerpo natural, puro, virgen), sino en sus distintas formas de constitución por medio del saber, el poder, la verdad y el uso de los placeres²⁵⁵. Es un cuerpo investido, requerido, atravesado por esos procedimientos históricos que lo interpelan. Ya no es un dato de la naturaleza, sino una entidad compleja, insertada siempre en una red de saber-poder. *Surveiller et punir* constituye una etapa decisiva de esa exploración.

La historia de la penalidad a comienzos del siglo XIX no surge en lo esencial de una historia de las ideas morales; es un capítulo de la historia del cuerpo. O, dicho de otra manera, al interrogar las ideas morales a partir de la práctica y de las instituciones penales, se descubre que la evolución de la moral es ante todo la historia del cuerpo, la historia de los cuerpos²⁵⁶.

La relación entre la disciplina y el cuerpo se presenta como muy distinta a la relación que con este último anudaba la esclavitud, la domesticación, el vasallaje o el ascetismo monástico; la disciplina vuelve dócil al cuerpo, y la docilidad se caracteriza por sus cálculos de utilidad. El soldado será el ejemplo privilegiado del advenimiento del individuo

²⁵⁴ «Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui dans le même mécanisme le rend d'autant plus obéissant qu'il est plus utile, et inversement. Se forme alors une politique des coercitions qui sont un travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements. Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose». Foucault, *SP*, p. 139 (trad. p. 141).

²⁵⁵ A. Sforzini ha profundizado en el pensamiento sobre los cuerpos, recorriendo toda la obra de Foucault y proponiendo dieciséis formulaciones: “el cuerpo de la clínica”, “el cuerpo de la locura”, “el cuerpo de la historia”, “el cuerpo- signo”, “el cuerpo dócil”, “el cuerpo sexual”, “el cuerpo del contra-ataque”, “el cuerpo atlético”, “el cuerpo resistente”, “el cuerpo de la verdad”, “el cuerpo carne”, “el cuerpo de la castidad”, “el cuerpo utópico”, “el cuerpo histérico”, “el cuerpo poseído” y “el cuerpo cínico”. Cfr. Sforzini, Arianna, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, PUF, 2014.

²⁵⁶ «L'histoire de la pénalité au début du XIXe siècle ne relève pas essentiellement d'une histoire des idées morales; c'est un chapitre dans l'histoire du corps. Ou disons, d'une autre façon, que, en interrogeant les idées morales à partir de la pratique et des institutions pénales, on découvre que l'évolution de la morale, c'est avant tout l'histoire du corps, l'histoire des corps». Foucault, *SPU*, p. 267. La traducción es mía.

disciplinario; si bien el del siglo XVII muestra ante todo los signos de su coraje personal, el del siglo XVIII no deja ver más que la perfección impersonal de un aprendizaje en el que un individuo, en una tarea dada, es siempre reemplazable por otro. Los valores inherentes al mundo militar se difuminan, al resultar inútiles entonces. Se trata de la promoción de un esquema puramente mecánico. El hombre-máquina [*L'Homme-machine*] de La Mettrie será el modelo de ese cuerpo instrumentalizado, segmentado, autonomizado en regiones, que responde a diferentes órdenes, que es dócil por definición.

De este modo se realiza una “codificación instrumental del cuerpo” [*le codage instrumental du corps*]²⁵⁷. La invención del fusil, a fines del siglo XVII, exigirá otra concepción de la tropa: de masa indiferenciada que era, se convierte en un todo complejo, en un conjunto de elementos específicamente coordinados. Economizar vidas, economizar tiempo son los nuevos imperativos de esa evolución.

Ahora bien, a medida que el poder se vuelve más anónimo, surge una mayor, más intensa, necesidad de individualizar a aquellos sobre los que se ejerce. Si su objeto es el todo, será el individuo quien resulte finalmente su destinatario: “La disciplina es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos”²⁵⁸. En ese sentido, el individuo moderno, al mismo tiempo objeto e instrumento del poder, nace de las disciplinas.

La ‘invención’ de esta nueva anatomía política no se debe entender como un repentino descubrimiento, sino como una multiplicidad de procesos con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten, o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general²⁵⁹.

²⁵⁷ Foucault, *SP*, p. 155 (trad. p. 157).

²⁵⁸ «La discipline est, au fond, le mécanisme de pouvoir par lequel nous arrivons à contrôler dans le corps social jusqu’aux éléments les plus ténus, par lesquels nous arrivons à atteindre les atomes sociaux eux-mêmes, c’est-à-dire les individus». Foucault, *DE4*, n° 297: «Les mailles du pouvoir» (1981), p. 191; *OE3*, p. 243.

²⁵⁹ «L’‘invention’ de cette nouvelle anatomie politique, il ne faut pas l’entendre comme une soudaine découverte. Mais comme une multiplicité de processus souvent mineurs, d’origine différente, de localisation éparse, qui se recourent, se répètent, ou s’imitent, prennent appui les uns sur les autres, se distinguent selon leur domaine d’application, entrent en convergence et dessinent peu à peu l’épure d’une méthode générale». Foucault, *SP*, p. 140 (trad. p. 142).

Ese cuerpo que cambia de estatus a través de las diferentes prácticas disciplinarias inicia una nueva anatomía política, articulada sobre la base de una “microfísica del poder”²⁶⁰, en la que el adiestramiento pasa a ocupar una función determinante.

Adiestrar implica ante todo el estudio minucioso de las aptitudes del cuerpo: marcar, observar, analizar. Luego se trata de segmentar los gestos, de aumentar su eficacia para convertir en útil y rentable a cada individuo. Descomponer el movimiento en otros tantos segmentos operativos, luego recomponer el cuerpo como unidad de esas síntesis. El autómatas pasa a ser el modelo de la obediencia perfecta. En ese sentido:

La ‘disciplina’ no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una ‘física’ o una ‘anatomía’ del poder, una tecnología²⁶¹.

Pasar revista, el desfile, serán las nuevas ceremonias ostentatorias de las nuevas manifestaciones con las que se muestra ese “cuerpo-objeto”. Sin embargo, ese modelo puramente mecánico no debe inducir a error: constituye tan sólo la prehistoria de las disciplinas y es mucho más que el cuerpo natural lo que se requerirá. El cuerpo-objeto es solamente el proyecto de un sometimiento instrumental del cuerpo. A partir de ahí, el adiestramiento no podría entenderse únicamente como una operación mecánica. La mecánica corporal no es más que una ensoñación del poder y Foucault cita, divertido, al gran duque Michel, quien deploraba que durante las maniobras los soldados respirasen...²⁶²

Si bien el objetivo es el cuerpo, las disciplinas apuntan ante todo al alma²⁶³. El propio estatus de la obediencia sólo puede pensarse a partir de un espíritu, de una inteligencia,

²⁶⁰ “Microfísica del poder” es una expresión que aparece cinco veces en *SP*, y que señala la problemática foucaultiana de entonces. Alude a esa nueva física fundada en el detalle y en “lo infinitamente pequeño del poder político”, que se aplica al cuerpo humano, por vía de las disciplinas.

²⁶¹ «La ‘discipline’ ne peut s’identifier ni avec une institution ni avec un appareil; elle est un type de pouvoir, une modalité pour l’exercer, comportant tout un ensemble d’instruments, de techniques, de procédés, de niveaux d’application, de cibles; elle est une ‘physique’ ou une ‘anatomie’ du pouvoir, une technologie». Foucault, *SP*, p. 217 (trad. p. 218).

²⁶² Foucault, *SP*, p. 190 (trad. p. 193).

²⁶³ Georges Vigarello detecta una lectura errónea de *SP*, basada en la última plancha-ilustración del libro, que representa a un árbol curvado, atado a un tutor para enderezarlo, y que sirve para ilustrar las virtudes de la ortopedia. Subraya que ese modelo es ambiguo, y que incluso se opone al análisis interno, que pone el acento, por el contrario, en la “penalidad de lo incorporal”. El concepto de docilidad, apuesta central de la dinámica disciplinaria, requiere un sujeto obediente y, en consecuencia, la renuncia a un modelo puramente mecánico («Mécanique, corps, incorporal», en Giard, L. (dir.), *Michel Foucault, Lire l’oeuvre*, Grenoble, Jérôme

justamente definida como incorporal. Será la única de naturaleza tal como para dinamizar al cuerpo obediente, la que lo animará. La mecánica no era más que una metáfora.

La verdadera apuesta es, como lo subraya N. A. Dupont, la obediencia²⁶⁴. ¿Y cómo hacer obedecer a una mecánica? Es posible hablar de mecanización de las funciones del cuerpo en el sentido en que se trata de hacer funcionar “la maquinaria natural de los cuerpos”. Así, Foucault puede escribir que: “El poder disciplinario tiene por correlato a una individualidad no sólo analítica y ‘celular’, sino natural y ‘orgánica’”²⁶⁵. De este modo, las disciplinas abren una nueva era. Un cuerpo natural instrumentalizado y modulable sucede a una mecánica gastada, aunque animada. Se trata de un cambio decisivo que exige una sociedad en pleno cambio.

Al convertirse en objetivo para nuevos mecanismos de poder, el cuerpo se ofrece a nuevas formas de saber. Cuerpo del ejercicio, antes que de la física especulativa; cuerpo manipulado por la autoridad antes que atravesado por los espíritus animales; cuerpo del adiestramiento útil y no de la mecánica racional, pero en el que, por eso mismo, se anunciará un cierto número de exigencias naturales y de obligaciones funcionales²⁶⁶.

Apoyándose en textos de Marx²⁶⁷, Foucault demuestra que la organización del trabajo en los talleres, en las fábricas, descansa sobre ese disciplinamiento que implica el estudio del cuerpo útil. Conviene maximizar las potencialidades del cuerpo humano: estudiar el detalle de los movimientos productivos, repensar la economía de conjunto, disponer y cuadrangular el espacio, organizar piramidalmente el control del trabajo realizado, en suma, hacer de cada fuerza desplegada en el espacio de la manufactura o de la fábrica una fuerza útil. La organización de la producción no pasa solamente por los dispositivos económicos u

Millon, 1992, p. 201).

²⁶⁴ Cfr. Dupont, N. A., *L'impatience de la liberté. Étique et politique chez Michel Foucault*, Paris, Kimé, 2010, pp. 159-188.

²⁶⁵ «Le pouvoir disciplinaire a pour corrélatif une individualité non seulement analytique et ‘cellulaire’ mais naturelle et ‘organique’». Foucault, *SP*, p. 158 (trad. p. 158).

²⁶⁶ «Le corps, en devenant cible pour de nouveaux mécanismes du pouvoir, s’offre à de nouvelles formes de savoir. Corps de l’exercice, plutôt que de la physique spéculative; corps manipulé par l’autorité, plutôt que traversé par les esprits animaux; corps du dressage utile et non de la mécanique rationnelle, mais dans lequel, par cela même, s’annoncera certain nombre d’exigences de nature et de contraintes fonctionnelles». Foucault, *SP*, p. 157 (trad. p. 157).

²⁶⁷ Cfr. Foucault, *SP*, pp. 166, 177, 222 (trad. pp. 168, 180, 224). Los textos de Marx que Foucault cita son: *El capital* (libro I, sección 4, cap. XI); «Carta a Engels, 25 de septiembre de 1857» y *El 18 brumario de Luis Napoléon Bonaparte*.

organizativos abstractos, generales: pasa también por los propios individuos. La misma división del trabajo tendrá como desapercibida condición de posibilidad el previo disciplinamiento del taller²⁶⁸.

Con estas transformaciones, aunque la distinción entre lo permitido y lo prohibido siga vigente, el funcionamiento del sistema judicial-carcelario deja de estar centrado principalmente en la determinación del crimen y se orienta hacia el alma del delincuente. Nuevos saberes, como la psiquiatría y la psicología, y nuevos personajes, como los peritos forenses, comienzan a formar parte del sistema judicial-carcelario. El suplemento de poder, las formas excedentes de su ejercicio²⁶⁹, ya no se manifiesta en el exceso de fuerza física que a través de los verdugos enfrentaba al cuerpo del supliciado con el soberano, sino en ese elemento incorporal en el que es posible conocer y manejar la sustancia y la dinámica de la criminalidad, y sobre todo su peligrosidad.

En otros términos, el objeto de este nuevo dispositivo punitivo ya no es simplemente el cuerpo de los individuos, sino su vida: su cuerpo a través del alma.

Esta es la materialidad de un poder que se inmiscuye en los propios cuerpos y que se traduce en un cambio aún mayor. A partir del siglo XVIII, la vida se convierte en un objeto de poder:

Antes no había más que súbditos, sujetos jurídicos a los que, por otra parte, se podía quitar los bienes y también la vida. Ahora hay cuerpos y poblaciones. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico. Debe tratar con cosas reales como son el cuerpo y la vida. La vida entra en el dominio del poder: mutación capital, una de las más importantes sin duda en la historia de las sociedades humanas²⁷⁰.

Lo que acontece, entonces, es esa manera de investir el cuerpo individualizado, de situar a la vida como correlato del poder disciplinario. El enfoque ya no es global, masivo, como en

²⁶⁸ Cfr. Foucault, *DE4*, n°297: «Les mailler du pouvoir» (1981), pp. 188-189; *OE3*, pp. 240-241.

²⁶⁹ Foucault, *SP*, p. 34 (trad. p. 36).

²⁷⁰ «Jadis, il n'y avait que des sujets, des sujets juridiques dont on pouvait retirer les biens, la vie aussi, d'ailleurs. Maintenant, il y a des corps et des populations. Le pouvoir est devenu matérialiste. Il cesse d'être essentiellement juridique. Il doit traiter avec ces choses réelles qui sont le corps, la vie. La vie entre dans le domaine du pouvoir: mutation capitale, l'une des plus importantes sans doute, dans l'histoire des sociétés humaines». Foucault, *DE4*, n°297: «Les mailler du pouvoir» (1981), p. 194; *OE3*, p. 246. Foucault proseguirá este análisis con la aparición de *HSI* (1976), donde demostrará el surgimiento de un "biopoder" o poder sobre la vida. La salud de las poblaciones, su sexualidad, pasan a ser campos nuevos de preocupaciones producidos por el poder y los dominios del saber. Lo analizaremos en el próximo apartado de este capítulo (2.3).

el suplicio: ahora recorta, segmenta, atomiza. La disciplina es una “anatomía política del detalle”.

La minucia de los reglamentos, la mirada puntillosa de las inspecciones, la sujeción a control de las menores partículas de la vida y del cuerpo darán pronto, dentro del marco de la escuela, del cuartel, del hospital o del taller, un contenido laicizado, una racionalidad económica o técnica a este cálculo místico de lo ínfimo y del infinito.²⁷¹

Esa atención puntillosa al detalle es una herencia de la teología y del ascetismo, que aquí se ve recuperada por las prácticas de adiestramiento que requieren las disciplinas²⁷².

Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, se abren paso a través de la época clásica, llevando consigo todo un conjunto de técnicas, todo un corpus de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos. Y de estas fruslerías, sin duda, ha nacido el hombre del humanismo moderno²⁷³.

Así como en *Les mots et les choses*, las empiricidades de la vida, el trabajo y el lenguaje constituían la triada de saberes que emergieron junto a la figura epistémica del hombre en el sueño antropológico, en los análisis de la sociedad disciplinaria acerca del control del tiempo y del cuerpo de la vida de los individuos el hombre del humanismo moderno encuentra su nacimiento como efecto de estos dispositivos disciplinarios. De esta manera, la figura del hombre ha sido elucidada por Foucault desde la perspectiva de los dominios de saber y desde los análisis políticos de la década de 1970.

El detalle no es, entonces, ni accesorio ni insignificante; por el contrario, revela ser una apuesta mayor para las disciplinas que descansan en su racionalidad. El poder se ejerce a partir de esas prácticas minúsculas mediante las que somete a los cuerpos. Por eso “el poder proviene de abajo” e implica tomar en cuenta lo concreto, la materialidad de las relaciones

²⁷¹ «La minutie des règlements, le regard vétéilleux des inspections, la mise sous contrôle des moindres parcelles de la vie et du corps donneront bientôt, dans le cadre de l'école, de la caserne, de l'hôpital ou de l'atelier, un contenu laïcisé, une rationalité économique ou technique à ce calcul mystique de l'infime et de l'infini». Foucault, *SP*, p. 142 (trad. p. 144).

²⁷² Foucault dice que elegirá los ejemplos de las instituciones militares, médicas, escolares e industriales. Otros ejemplos podrían tomarse de la colonización, la esclavitud y los cuidados de la primera infancia.

²⁷³ «Une observation minutieuse du détail, et en même temps une prise en compte politique de ces petites choses, pour le contrôle et l'utilisation des hommes, montent à travers l'âge classique, portant avec elles tout un ensemble de techniques, tout un corpus de procédés et de savoir, de descriptions, de recettes et de données. Et de ces vétéilles, sans doute, est né l'homme de l'humanisme modern». Foucault, *SP*, 143 (trad. p. 145).

de poder²⁷⁴. No hay que interpretar a los sistemas punitivos ni como simple estructura jurídica ni como opciones morales, sino como fenómenos sociales. Por tanto, en cuanto al estatuto del poder, hay más para aprender de una institución real y de las prácticas punitivas que en los proyectos de un reformador.

2.2.3 *La vida en el espacio y el tiempo disciplinarios*

La Edad Media había sido un período de intensa circulación de los hombres. La historia moderna comienza con su creciente estabilización y con un acondicionamiento de los espacios (urbanización, redes de caminos, delimitación de barrios, incluso espacialización de las habitaciones dentro del hábitat privado, etc.). “La disciplina es ante todo un análisis del espacio; es la individualización por el espacio, la colocación de los cuerpos en un espacio individualizado que permite la clasificación y las combinaciones”²⁷⁵.

La disciplina va a repartir individuos dados en un espacio dado y también a ordenar sus desplazamientos. Un indefectible vínculo estructural une así el poder al espacio y la espacialidad a las estrategias. La maniobra militar, el ejercicio escolar serán la ocasión para desplazamientos ordenados y codificados, regidos por un comando que inserta minuciosamente el tiempo en el espacio. La vigilancia panóptica o el cuadrículado higiénico de las epidemias de peste hablan bastante acerca de esa preeminencia del espacio. Como fragmento del espacio en sí mismo, el cuerpo exige que le sea reservado un espacio contiguo, donde pueda desplegarse. Descompuesto en sus movimientos, analizado como suma de segmentos articulables, el cuerpo se implanta en ese espacio que es al mismo tiempo la condición de su visibilidad y la medida de su empresa.

No hay poder sin esa visibilidad esencial donde se despliegan y se distribuyen los cuerpos. Pero al igual que el cuerpo, el espacio de las disciplinas tampoco es natural. Parte

²⁷⁴ En *IDS*, Foucault explica que es preciso hacer un “análisis ascendente del poder” antes que un “análisis descendente” (que partiría de estructuras estáticas para estudiar un fenómeno como la locura o la sexualidad): “Me parece que es preciso hacer a la inversa, es decir, ver cómo han funcionado históricamente, partiendo desde abajo, los mecanismos de control en lo concerniente a la exclusión de la locura, la represión, la interdicción de la sexualidad” [«Il me semble que ce qu’il faut faire c’est l’inverse, c’est-à-dire voir comment historiquement, en partant du bas, les mécanismes de contrôle ont pu jouer quant à l’exclusion de la folie, à la répression, à l’interdiction de la sexualité»]. *IDS*, p. 28 (trad. p. 40).

²⁷⁵ «La discipline est avant tout une analyse de l’espace; c’est l’individualisation par l’espace, le placement des corps dans un espace individualisé qui permet la classification et les combinaisons». Foucault, *DE3*, n°229: «L’incorporation de l’hôpital dans la technologie moderne» (1978); p. 516; *OE3*, p. 104.

por parte, es premeditado, producido por el hombre. Espacios exteriores de ejercicios militares definidos por un estricto cuadrículado, y dedicados a las demostraciones de fuerza o de poder dominado. Espacios interiores de repliegue sobre sí mismo, dedicados a la meditación, a la enmienda, al arrepentimiento- de donde surge el modelo privilegiado del convento y la celda. Espacio serial de la escuela, donde los alumnos se disponen según jerarquías complejas y variadas. La arquitectura tendrá la misión de inscribir en la piedra las exigencias de racionalidad y de transparencia de ese nuevo poder.

Diogo Sardinha señala bien que esta preeminencia del espacio como lugar de despliegue de los cuerpos dóciles, sin embargo, no consigue hacer olvidar que las disciplinas también tienen un anclaje, más discreto pero muy determinante, en el tiempo²⁷⁶. El empleo del tiempo, vieja herencia monástica, se encuentra entonces reformulado, porque el tiempo de las disciplinas ya no es el tiempo de los monjes. La sociedad feudal arraigaba a los hombres a su tierra y les asignaba un perímetro dado. A partir del siglo XIX, el tiempo se convierte en una apuesta económica mayor que hay que rentabilizar, captar, cuantificar, a los efectos de poder convertirlo y cambiarlo.

Se trata de “economizar el tiempo de la vida, para acumularlo en una forma útil, y para ejercer el poder sobre los hombres por medio del tiempo así dispuesto”²⁷⁷. Solicitados por otras finalidades, en comparación con la sociedad feudal, los empleos del tiempo disciplinario se modifican, se afinan. Si la campana bastaba para pautar la vida de las comunidades religiosas, las disciplinas exigirán un corte en cuartos de hora, minutos y luego segundos.

La vida está, por lo tanto, dividida de acuerdo con un empleo del tiempo absolutamente estricto, bajo una vigilancia ininterrumpida; cada instante del día tiene marcada su ocupación, prescrito un tipo de actividad, y lleva consigo sus obligaciones y sus prohibiciones”.²⁷⁸

²⁷⁶ Para una profundización sobre la importancia del tiempo en el orden disciplinario y en el estatus de las tecnologías políticas del cuerpo, véase Sardinha, D., *Ordre et temps en la philosophie de Foucault*, Paris, L’Harmattan, 2011, especialmente pp. 47-60 y 136-140.

²⁷⁷ « (...) économiser le temps de la vie, à le cumuler sous une forme utile, et à exercer le pouvoir sur les hommes par l’intermédiaire du temps ainsi aménagé». Foucault, *SP*, p. 164 (trad. p. 166).

²⁷⁸ «La vie est donc quadrillée selon un emploi du temps absolument strict, sous une surveillance ininterrompue; chaque instant de la journée reçoit son affectation, prescrit un type d’activité, et porte avec soi ses obligations et ses interdictions». Foucault, *SP*, p. 126 (trad. p. 128).

En el ejército, en la escuela, en la fábrica se cronometran los ejercicios y los trabajos. El aumento de la masa de trabajadores exige esa grilla de tiempo más precisa. La exactitud se vuelve un valor nuevo. Pero también está la preocupación por hacer útil ese tiempo, por evitar en todas partes los desperdicios dispendiosos, propicios para los desórdenes y los conciliábulos. Lo que importa es no descuidar el trabajo, no ser distraído. “No hay un solo momento de la vida en el que no se puedan extraer fuerzas, con tal de que se sepa diferenciarlo y combinarlo con otros”²⁷⁹.

Ente los siglos XVII y XVIII se asiste a un cambio en la precisión con la que se definen los movimientos de los soldados: “Se define una especie de esquema anátomo-cronológico del comportamiento (...) El tiempo penetra el cuerpo y con él todos los minuciosos controles del poder”²⁸⁰. Correlación más estrecha del cuerpo y del gesto, como lo prueban en la escuela los ejercicios de escritura. En el empleo del tiempo clásico, finalmente, la lógica era solamente negativa: no desperdiciar un tiempo que le es debido a Dios. Con las disciplinas, esa lógica se vuelve positiva. No se trata del tiempo vivido de la conciencia sino del otro, del productivo y coercitivo de las disciplinas.

2.3 El biopoder

2.3.1. *La vida como realidad transaccional en la sociedad disciplinaria, y la producción de individuos.*

Como hemos señalado, la sociedad occidental del siglo XIX, de la cual la nuestra es directa heredera, se configura como una “civilización de la vigilancia”, en la que el poder se ejercita directamente sobre el cuerpo de los individuos- produciéndolos, plegándolos, administrándolos, controlándolos, utilizándolos, sujetándolos, estimulándolos, incitándolos- gracias a tres instancias de instrumentos y estrategias.

En primer lugar, gracias a una “nueva óptica”, órgano de control generalizado y constante a través del cual se establecen las condiciones para que todo pudiera ser observado, visto y

²⁷⁹ «Il n'est pas un seul moment de la vie dont on ne puisse extraire des forces, pourvu qu'on sache le différencier et le combiner avec d'autres». Foucault, *SP*, p. 167 (trad. p. 169).

²⁸⁰ «Se définit une sorte de schéma anatomo- chronologique du comportement (...) Le temps pénètre le corps, et avec lui tous les contrôles minutieux du pouvoir». Foucault, *SP*, pp. 153-154 (trad. p. 156).

transmitido. En segundo lugar, gracias a una “nueva mecánica”, encargada de aislar y reagrupar a los individuos, de localizar los cuerpos, de mejorar el rendimiento de las fuerzas productivas, en suma, de organizar “una disciplina de la vida, del tiempo, de las energías”. En fin, gracias a una “nueva fisiología” que define las normas de inclusión/exclusión, no menos que las modalidades de corrección y punición²⁸¹.

En este sentido, es importante subrayar la conexión que Foucault establece entre esas tres instancias de la “gran forma social del poder que fue puesta en pie a principios del siglo XIX”²⁸²: la vigilancia, la disciplina y la normalización²⁸³. Un vínculo que se realiza en la medida que tales instancias, a pesar de la especificidad que las distingue, tienen en común un mismo objetivo: la vida del hombre. No la vida entendida como entidad abstracta, metafísica, concepto desencarnado, sino la vida, la existencia humana en su materialidad, en su corporeidad, en todas sus múltiples dimensiones- biológicas, ciertamente, pero también sociales, culturales, éticas y políticas. Dimensiones que, en el fondo, como nos recuerda Georges Canguilhem, no pueden ser separadas o aisladas si no es de forma artificial: “la vida humana puede tener un sentido biológico, un sentido social, un sentido existencial” etc., y es de esta forma porque “un hombre no vive únicamente como un árbol o un conejo”²⁸⁴.

Es decir, lo que se intenta vigilar, disciplinar, normalizar, en la sociedad occidental moderna y contemporánea, es la existencia cotidiana de los individuos en sus múltiples dimensiones²⁸⁵, gracias a la puesta en marcha de una “serie de instituciones que van a

²⁸¹ Retomaremos la cuestión de la exclusión-inclusión en el apartado siguiente (2.4).

²⁸² «Grande forme sociale du pouvoir qui a été mis en place au début du XIXe siècle». Foucault, *DE2*, n°125: «Prisons et révoltes dans les prisons» (1973), p. 431; *OE2*, p. 165.

²⁸³ Sobre el poder de normalización, Cfr. especialmente Foucault, *AN* (sobre todo la primera clase- 8 de enero de 1975- acerca del surgimiento de dicho poder) y *SP*, pp. 180-194.

²⁸⁴ «La vie humaine peut avoir un sens biologique, un sens social, un sens existentiel. Tous ces sens peuvent être indifféremment retenus dans l’appréciation des modifications que la maladie inflige au vivant humain. Un homme ne vit pas uniquement comme un arbre ou un lapin». Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1952, p. 194.

²⁸⁵ “[El poder disciplinario] es una captura total o, en todo caso, tiende a ser una captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo (...) Todo sistema disciplinario, a mi juicio, tiende a ser una ocupación del tiempo, la vida y el cuerpo del individuo”. «[Le pouvoir disciplinaire] est une prise totale, ou tend, en tout cas, à être une prise exhaustive du corps, des gestes, du temps, du comportement de l’individu (...) Tout système disciplinaire, je crois, tend à être une occupation du temps, de la vie et du corps de l’individu». Foucault, *PP*, pp. 48-49 (trad. pp. 66-67).

encuadrar a los individuos a lo largo de su existencia”²⁸⁶: hospitales, asilos psiquiátricos, orfanatos, colegios, escuelas, reformatorios, fábricas, oficinas, prisiones, etc.

Para ser más precisos, y evitar todo malentendido “esencialista” o metafísico, se debería decir que la vida de los hombres, en nuestra sociedad, no es otra cosa que el correlato histórico de una específica tecnología del poder que la vigila, la disciplina y normaliza- en suma, que la produce y, al mismo tiempo, la administra. Se trata de una precisión fundamental, en la medida que en ella se presenta buena parte de la diferencia que existe entre nuestro punto de vista y el que caracteriza a la lectura de los vitalistas post-deleuzeanos, por un lado, y la de los autores de una biopolítica negativa, como G. Agamben²⁸⁷.

En efecto, la característica primera y central de la forma de control puesta en práctica por aquello que, a partir de 1973 en *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault comienza a llamar el “poder de la disciplina”, reside en ejercitar en cada individuo “un control que nos fabrica, imponiéndonos una individualidad, una identidad”. El individuo, en otros términos, con su cuerpo y su vida, es el resultado de una verdadera construcción operada mediante el poder disciplinario: es el objeto y, al mismo tiempo, el instrumento del ejercicio de la disciplina²⁸⁸.

El poder disciplinario fabrica la singularidad somática, el cuerpo sometido, aplicando sobre él la “función-sujeto”, y es, por esto, un poder “individualizante”.

Lo que podemos llamar individuo no es aquello a lo que se aferra el poder político; lo que debemos llamar individuo es el efecto producido, el resultado de esa fijación, por medio de las técnicas que les he indicado, del poder político sobre la singularidad somática²⁸⁹.

Son las técnicas disciplinarias las que construyen al individuo, por medio de la formación y normalización de un cuerpo y la constitución, a partir de él, de una psique²⁹⁰.

²⁸⁶ «Série d’institutions qui vont encadrer les individus au long de leur existence». Foucault, *DE2*, n°139: «La vérité et les formes juridiques» (1974), p. 593; *VFJ*, pp. 102-103.

²⁸⁷ Abordaremos ambas posiciones en el capítulo 7 de esta tesis.

²⁸⁸ Cfr. Foucault, *SP*, p. 172 (trad. p. 158).

²⁸⁹ «Et ce qu'on peut appeler l'individu, ce n'est pas ce sur quoi s'accroche le pouvoir politique; ce qu'on doit appeler l'individu, c'est l'effèt produit, le résultat de cet épinglage, par les techniques que je vous ai indiquées, du pouvoir politique sur la singularité somatique». Foucault, *PP*, p. 58 (trad. p. 78).

²⁹⁰ Cfr. Foucault, *PP*, p. 57 (trad. p. 77). “Por mi parte, empero, creo al contrario que lo esencial en todo poder

Uno de los textos más sugerentes a propósito del tema de la construcción puntual, por parte del poder disciplinario, de la existencia cotidiana de los individuos, es probablemente «La vie des hommes infâmes». De esta extraña “antología de existencias”, de “vidas ínfimas”, grises, mediocres, oscuras, banales, “convertidas en cenizas encerradas en unas pocas frases”²⁹¹, emerge, en efecto- al contraluz- “el poder que ha frustrado esas vidas, que las ha perseguido, que ha prestado atención, aunque no fuera más que por un instante, a sus quejas y a su pequeño alboroto, y que les ha marcado el rostro con un arañazo”²⁹².

Foucault precisa que, como veremos en el capítulo 3 de esta tesis, ha sido el cristianismo, gracias a la institución de la confesión obligatoria, periódica y exhaustiva, quien ha organizado en primer lugar “el desembarco del poder sobre la vida ordinaria”, pero, a partir de finales del siglo XVII, tal mecanismo ha sido absorbido y superado por otro, dando inicio a toda una serie de tecnologías disciplinarias de encuadramiento [*quadrillage*] que estaban desarrollándose en ese entonces²⁹³. Éstas también, según Foucault, continuaron (y continúan todavía) ejerciéndose “en el nivel de la vida cotidiana”, gracias a “una red fina, diferenciada, continua, donde se vinculan las instituciones diversas de la justicia, de la policía, de la medicina, de la psiquiatría”²⁹⁴.

Las tecnologías disciplinarias de vigilancia, control y corrección puestas en marcha en las mencionadas instituciones fabrican la vida ordinaria de los individuos, a los que, al mismo tiempo, administran, fijándolos en “un aparato de normalización”²⁹⁵. El funcionamiento de estas “instituciones de secuestro”, precisa Foucault en la quinta conferencia pronunciada en Río de Janeiro el 25 de mayo de 1973, implica una verdadera “disciplina general de la

es que su punto de aplicación siempre es, en última instancia, el cuerpo. Todo poder es físico, y entre el cuerpo y el poder político hay una conexión directa” [«Il me semble au contraire que ce qu’il y a d’essentiel dans tout pouvoir, c’est que son point d’application, c’est toujours, en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique, et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct»]. *PP*, p. 15 (trad. p. 31). Cf. también *SP*, pp. 30-34 (trad. pp. 32- 36).

²⁹¹ « (...) vies infimes devenues cendres dans les quelques phrases». Foucault, *DE3*, n°198: «La vie des hommes infâmes» (1977), p. 238; *OE2*, p. 390.

²⁹² «Le pouvoir qui a guetté ces vies, qui les a poursuivies, qui a porté, ne serait-ce qu’un instant, attention à leurs plaintes et à leur petit vacarme et qui les a marquées d’un coup de griffe». *Ibidem*, p. 240; *OE2*, p. 393.

²⁹³ *Ibidem*, pp. 245-246; *OE2*, pp. 398-399

²⁹⁴ « (...) un réseau fin, différencié, continu, où se relaient les institutions diverses de la justice, de la police, de la médecine, de la psychiatrie». *Ibidem*, p. 250; *OE2*, p. 404.

²⁹⁵ « (...) un appareil de normalisation des individus». Foucault, *DE2*, n°139: «La vérité et les formes juridiques» (1974), p. 614; *VFJ*, p. 135.

existencia” [*discipline générale de l’existence*]²⁹⁶ que se ejercita sobre el cuerpo del individuo, con el fin de formarlo, constituirlo y corregirlo.

Tenemos una producción de individuos, una producción de las capacidades de los individuos, de la productividad de los individuos; todo eso ha sido logrado por mecanismos de poder en los que las prohibiciones existían, pero existían simplemente a título de instrumentos. Lo esencial de esta disciplinarización de los individuos no era negativo²⁹⁷.

En síntesis, el individuo no es otra cosa que el efecto del poder disciplinario, el efecto de sus procedimientos de individualización²⁹⁸. Como Foucault explica en otro texto (una entrevista realizada en 1977), el dispositivo disciplinario tiende a controlar y gobernar a los individuos “en su vida concreta”; por eso le es necesario realizar “una verdadera incorporación del poder, en el sentido de que ha debido llegar hasta los cuerpos de los individuos, a sus gestos, actitudes, comportamientos cotidianos”²⁹⁹. El poder disciplinario funciona sólo bajo esta condición de actuar continuamente, cotidianamente, sobre la vida ordinaria de los individuos, tendiendo a vigilar, ordenar, normalizar hasta los mínimos detalles, los comportamientos más simples, más comunes y, en apariencia, insignificantes³⁰⁰.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 617; *VFJ*, p. 139.

²⁹⁷ «Vous avez une production des individus, une production des capacités des individus, de la productivité des individus; tout cela a été acquis par des mécanismes de pouvoir dans lesquels les interdits existaient, mais existaient simplement à titre d’instruments. L’essentiel de toute cette disciplinarisation des individus n’était pas négative». Foucault, *DE3*, n°233: «Sexualité et pouvoir» (1978), p. 569; *OE3*, p. 146.

²⁹⁸ “Así pues, creo que no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido” [«Il ne faut donc pas, je crois, concevoir l’individu comme une sorte de noyau élémentaire, atome primitif, matière multiple et muette sur laquelle viendrait s’appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les individus ou les briserait. En réalité, ce qui fait qu’un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c’est précisément cela l’un des effets premiers du pouvoir. C’est-à-dire que l’individu n’est pas le vis-à-vis du pouvoir; il en est, je crois, l’un des effets premiers. L’individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais: le pouvoir transite par l’individu qu’il a constitué»]. Foucault, *IDS*, p. 27 (trad. p. 38). La tesis foucaultiana, en realidad, es mucho más general, ya que no son sólo los individuos los que son “efectos” del poder, sino también los grupos, las colectividades y las instituciones.

²⁹⁹ « (...) une véritable incorporation du pouvoir, en ce sens qu’il a dû arriver jusqu’au corps des individus, à leurs gestes, à leurs attitudes, à leurs comportements de tous les jours». Foucault, *DE3*, n°192: «Entretien avec Michel Foucault» (1977), p. 153. La traducción es mía.

³⁰⁰ Cfr. Foucault, *AN*, p. 150 (trad. pp. 154-155).

2.3.2. Anatomopolítica de los cuerpos y biopolítica de la población

Como es sabido, y ya lo hemos indicado en el capítulo 1 de esta tesis (apartado 1.2), Foucault emplea por primera vez el término biopolítica en la conferencia dictada en octubre de 1974, en Río de Janeiro, y titulada «La naissance de la médecine sociale». El uso del término es empleado para subrayar que hay una dimensión biológica, somática y corporal del poder, aduciendo que el cuerpo es una realidad biopolítica y la medicina, una estrategia biopolítica.³⁰¹

Sin embargo, ya se puede encontrar en 1969, en *L'archéologie du savoir*, una conceptualización que podríamos llamar “biopolítica”, aunque no aparezca el término. En medio de una observación sobre la relación entre las prácticas políticas y los objetos médicos, aduce Foucault que si bien la política no impuso a la medicina nuevos objetos, sin embargo ha abierto nuevos campos de localización para esos objetos. Y dice que:

Estos campos están constituídos por la masa de la población administrativamente encuadrada y vigilada, estimada de acuerdo con ciertas normas de vida y de salud, analizada de acuerdo con formas de registro documental y estadístico.³⁰²

Al lado del “arte del cuerpo humano”, junto a esa “anatomía política del detalle” [*anatomie politique du détail*]³⁰³ que es el dispositivo disciplinario, Foucault comienza a hablar, entonces, de una “biopolítica de la población”, y será en 1976 que lo hará con mayor detalle, tanto en el curso «*Il faut défendre la société*» como en *La volonté de savoir*, el primer volumen de *Histoire de la sexualité*.

La problemática de la biopolítica en Foucault³⁰⁴ remite, necesariamente, al concepto de biopoder³⁰⁵. Éste es empleado con un sentido amplio y con otro más específico. En su

³⁰¹ Foucault, *DE3*, n° 207: «La naissance de la médecine sociale» (1977), p. 210; *OE2*, p. 366.

³⁰² «Ces champs sont constitués par la masse de la population administrativement encadrée et surveillée, jaugée selon certaines normes de vie et de santé, analysée selon des formes d'enregistrement documentaire et statistique». Foucault, *AS*, p. 214 (trad. p. 275).

³⁰³ Foucault, *SP*, p. 141 (trad. p. 145).

³⁰⁴ Si quisiéramos sumar la cantidad de libros, capítulos de libro, artículos, ponencias en congresos, jornadas, simposios, coloquios y mesas redondas, y todo tipo de comunicación académica y extra-académica, que se han realizado y publicado en los últimos veinte años en todo el mundo sobre la cuestión de la biopolítica en Foucault, seguramente tendríamos miles de textos. Tomaremos para nuestros fines muchas de esas

sentido amplio o general, el biopoder incluye dos perspectivas que se entrelazan: (I) las disciplinas o la anátomo-política del cuerpo de los individuos y (II) la biopolítica de la población³⁰⁶.

Como sostiene Tomás Abraham, “la disciplina para Foucault es un dispositivo cuyo objeto es el cuerpo y su lugar de construcción, la institución. Es la anátomo-política de los cuerpos organizada en cuarteles, fábricas, hospitales, asilos, escuelas y prisiones”. Como vimos, esta anatomía política implica: vigilancia y control de los cuerpos, es decir, un arte de reparto de los individuos en el espacio, el control de la actividad y la organización y composición de las fuerzas. El poder inviste así al cuerpo como parte del espacio, como núcleo de comportamientos, como duración interna y como suma de fuerzas. “Mientras que la biopolítica es la presencia de los aparatos de Estado en la vida de las poblaciones. Los procesos biológicos se convierten en un asunto de Estado. Se analizan los estados globales de la población, sus ritmos, cadencias”³⁰⁷. Es decir, el objeto de la biopolítica es la “población”, considerada desde el punto de vista de sus procesos biológicos, bajo las

publicaciones, especialmente aquellas que consideramos de gran calidad académica, a lo largo de este trabajo. En principio, mencionaremos los siguientes autores y libros: Cutro, Antonella (dir.), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte, 2005; Bazzicalupo, Laura, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2012 y *Il governo delle vite*, Roma, Laterza, 2006; Esposito, Roberto, Bazzicalupo, Laura (dirs.), *Politica della vita*, Roma, Laterza, 2003; Matucci, Natascia, Vagnarelli, Gianluca (dirs.), *Medicalizzazione sorveglianza e biopolitica. A partire da Michel Foucault*, Milano, Mimesis, 2012; Vaccaro, Salvo, *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del GIP*, Milano, Mimesis, 2005; Amato, Pierandrea (dir.), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Milano, Mimesis, 2004; Possenti, Vittorio, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Torino, Lindau, 2013; Lemm, Vanessa, Vatter, Miguel (dirs.), *Foucault, biopolitics, and neoliberalism*, New York, Fordham University Press, 2014; Cisney, Vernon, Morar, Nicolae, *Biopower. Foucault and beyond*, University Chicago Press, 2016; Binkley, Sam, Capetillo-Ponce, Jorge (dirs.), *A Foucault for the 21st century. Governmentality, biopolitics and discipline in the new millennium*, Cambridge Scholars, 2009; Nilsson, Jakob, Wallenstein, Sven (dirs.), *Foucault, biopolitics and governmentality*, Södertörn philosophical studies, 2012; AAVV, *Biopolitique et gouvernement des populations. Perspectives autres*, Paris, L'Harmattan, 2010; Kiefer, Andrey, Risse, David (dirs.), *La biopolitique outre-atlantique après Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2012; Razac, Olivier, *Avec Foucault. Après Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2008; Castro, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, UNIPE, 2012.

³⁰⁵ El término “biopoder” aparece en los siguientes textos:

HSI: 184-186, 189; *IDS*: 213, 216, 220-221, 226-234; *DE3*: 231; *DE4*: 198, 386; *NB*: 3, 23, 25.

Y el de “biopolítica” en los siguientes:

DE3: 95, 97, 723, 818; *DE4*: 193-194, 826; *HSI*: 183, 185, 188; *IDS*: 216-219, 234; *NB*: 23, 25, 53-54, 86, 124, 225-226, 339, 368-370.

³⁰⁶ En otros textos, por ejemplo en *IDS*, Foucault emplea el concepto de biopoder en su sentido más específico, como sinónimo de biopolítica. Por otro lado, para hablar del biopoder en general, Foucault suele también utilizar la expresión “somato-poder”.

³⁰⁷ Abraham, Tomás, “Prólogo a *Genealogía del racismo* de Michel Foucault”, en Foucault, M., *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Altamira (Caronte), 1992, reed. 2000, p. 10.

modalidades indicativas de las estadísticas: nacimiento, mortalidad, alimentación, nivel de salud, longevidad, según las condiciones específicas de cada caso.

Antes de profundizar, es preciso realizar una aclaración. Los estudiosos que, sobre la base de las observaciones foucaultianas a propósito de la “biopolítica”, han desarrollado un discurso filosófico autónomo sobre la misma, aislándola del análisis de los dispositivos disciplinarios³⁰⁸, realizaron, hasta cierto punto, una operación al menos cuestionable, en la medida que puede afirmarse que no se han movido en la dirección indicada por Foucault. En los textos foucaultianos de aquellos años, en efecto, nada deja entrever la posibilidad de considerar la “biopolítica” como un mecanismo de poder en sí y autónomo: al contrario, junto con el poder disciplinario (la anátomo-política) constituyen los dos rostros articulados y complementarios del biopoder³⁰⁹.

Tan sólo al actuar conjuntamente, estos dos mecanismos han podido constituir la “nueva” forma de poder característica de la sociedad moderna y contemporánea: un poder “destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a eliminarlas, plegarlas o destruirlas”. Se trata de un poder que “gestiona la vida”, que se ejercita positivamente sobre la vida de los individuos a lo largo de todo su desenvolvimiento- una vida que (y aquí reside el elemento novedoso) no es ya sólo existencia individual, sino también existencia “biológica de una población”. Foucault lo explica de forma muy clara:

Concretamente, este poder sobre la vida se ha desarrollado desde el siglo XVII en dos formas principales; éstas no son antitéticas, sino que constituyen más bien dos polos de desarrollo vinculados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de estos polos, el primero, según parece, en haberse formado, se ha centrado sobre el cuerpo entendido como máquina: su adiestramiento, la optimización de sus actitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y

³⁰⁸ Me refiero a autores que, en general, siguen la línea deleuzeana, por un lado, y agambeneana, por otro. Discutiré sus ideas en el capítulo 7.

³⁰⁹ Ya en *SP*, aún sin utilizar el término “biopolítica”, Foucault afirma claramente que el examen “abre dos posibilidades que son correlativas: la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable (...) para mantenerlo en sus rasgos singulares, en su evolución particular, en sus aptitudes o capacidades propias, bajo la mirada de un saber permanente; y de otra parte la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una ‘población’” [«ouvre deux possibilités qui sont corrélatives: la constitution de l’individu comme objet descriptible, analysable (...) pour le maintenir dans ses traits singuliers, dans son évolution particulière, dans ses aptitudes ou capacités propres, sous le regard d’un savoir permanent; et d’autre part la constitution d’un système comparatif qui permet la mesure de phénomènes globaux, la description de groupes, la caractérisation de faits collectifs, l’estimation des écarts des individus les uns par rapport aux autres, leur répartition dans une ‘population’»]. Foucault, *SP*, p. 192 (trad. p. 195).

docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos; todo esto ha sido asegurado por procedimientos de poder que caracterizan las disciplinas: anátomo-política del cuerpo humano. El segundo, que se formará un poco más tarde, hacia la mitad del siglo XVIII, está centrado sobre el cuerpo-especie, sobre el cuerpo atravesado por la mecánica del ser viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; su toma en consideración se opera por toda una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población³¹⁰.

Las disciplinas del cuerpo individual y las regulaciones de la población constituyen, por lo tanto, los dos polos en torno a los cuales se ha organizado, en el curso del siglo XIX, un poder sobre la vida (al que Foucault denomina “biopoder”) que se orienta y aspira a ocupar por entero la existencia humana, en todas sus múltiples dimensiones, y que ha representado un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo³¹¹. Este poder sobre la vida es un poder que utiliza los instrumentos científicos puestos a su disposición para hacer entrar en el campo del conocimiento y del control la dimensión biológica de grupos humanos completos, pero que conserva como objetivo esencial la acción sobre cada unidad somática-para forjarla, transformarla y administrarla³¹².

En efecto, si la biopolítica de la población, por primera vez en la historia de la política occidental³¹³, asume como objeto de poder-saber al hombre en su especificidad de ser

³¹⁰ «Concrètement, ce pouvoir sur la vie s’est développé depuis le XVIIe siècle sous deux formes principales; elles ne sont pas antithétiques; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations. L’un des pôles, le premier, semble-t-il, à s’être formé, a été centré sur le corps comme machine: son dressage, la majoration de ses aptitudes, l’extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines: anatomo-politique du corps humain. Le second, qui s’est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIIIe siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques: la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier; leur prise en charge s’opère par toute une série d’interventions et de contrôles régulateurs: une bio-politique de la population». Foucault, *HSI*, pp. 182-183 (trad. p. 168). Para una argumentación análoga, cfr. también Foucault, *DE4*, n°297: «Les mailles du pouvoir» (1982), pp. 191-194; *OE3*, pp. 243-247. Foucault introduce el término “biopolítica” hablando, inicialmente, de «’biopolitique’ de l’espèce humaine», pero en seguida preferirá hablar de “biopolítica de la población”, quizá para subrayar mejor el elemento innovador de este poder que, a diferencia de la teoría del derecho y de la práctica disciplinaria (que reconocen tan sólo al individuo y la sociedad), hace emerger «un nouveau corps», un «corps multiple» específico de la “población”. Cf. Foucault, *IDS*, pp. 216-220 (trad. pp. 220-224).

³¹¹ Foucault, *HSI*, pp. 184-185 (trad. pp. 168-169). Cf. también Foucault, *DE3*, n°196: «La naissance de la médecine sociale» (1977), pp. 209-210; *OE2*, pp. 365-366.

³¹² Foucault, *HSI*, p. 188 (trad. p. 173).

³¹³ En el curso *Subjectivité et vérité (1980-1981)*, Foucault señala que los griegos tenían dos verbos que nosotros traducimos en un solo y único término: vivir. A diferencia del verbo *zen* que designa el simple hecho

viviente³¹⁴, necesita, no obstante, ser “apoyada” y “complementada” por una serie de tecnologías (anátomo-políticas) que “a partir de ella van a ocuparse del cuerpo, de la salud, de las formas de alimentación y alojamiento, de las condiciones de vida, del espacio por entero de la existencia”³¹⁵.

La disciplina nunca había sido tan importante y valorada como en el momento en que se intenta gestionar la población. Gestionar la población no quiere decir simplemente gestionar la masa colectiva de los fenómenos o gestionarlos simplemente al nivel de sus resultados globales; gestionar la población quiere decir, a la vez, gestionarla en profundidad, con refinamiento y en cada detalle.³¹⁶

Es por esto que la “normalización” permanece en el centro de los mecanismos continuos, reguladores y correctivos puestos en marcha por el poder sobre la vida. En 1976, Foucault desarrolla el análisis del biopoder señalando, entonces, que las disciplinas individualizadoras del cuerpo no constituyen la “totalidad” de los poderes modernos y contemporáneos sobre la vida³¹⁷, sino que se han combinado muy pronto con un tipo inédito de tecnología política que las ha embestido, incorporado e integrado. Esta nueva tecnología política, utilizando los instrumentos masificantes de la regulación estadística, demográfica, sanitaria, urbanística y económica (aplicados a la “población” y al “hombre-

de vivir, de ser vivo- propiedad que los hombres comparten con los animales-, el verbo *bioun* refiere a una forma de vida, a la manera de llevar, de conducir la misma vida- la cual puede recibir en lo sucesivo una calificación más o menos buena, más o menos mala, dichosa o desgraciada, mientras que la vida simple de viviente no merece ninguna calificación. Debemos tener en cuenta, digámoslo rápidamente, que Foucault no usa nunca esta distinción para articular su noción de biopolítica. Más precisamente recurre a esta distinción, como veremos en el capítulo 3 de esta tesis (3.4), en el marco de otro contexto y con otra finalidad: para hablar de las artes de existencia.

³¹⁴ Foucault, *IDS*, p. 213 (trad. p. 217). Cfr., también *DE4*, n°297: «Les mailles du pouvoir» (1982), p. 194; *OE3*, p. 246. Por lo demás, como Foucault precisa en diversas ocasiones, la noción misma de “vida biológica” ha sido creada, es el efecto (y no la causa) de un discurso científico que ha de ser situado históricamente: “A mi juicio la noción de vida no es un concepto científico, sino un indicador epistemológico, un clasificador y diferenciador cuyas funciones tuvieron un efecto sobre los debates científicos, pero no sobre su objeto” [«À mon avis, la notion de vie n'est pas un concept scientifique, mais un indicateur épistémologique classificateur et différenciateur dont les fonctions ont un effet sur les discussions scientifiques, mais non sur leur objet»]. Foucault, *DE2*, n°132: «De la nature humaine: justice contre pouvoir» (1974), p. 474; *OE2*, p. 60.

³¹⁵ « (...) qui à partir de là vont investir le corps, la santé, les façons de se nourrir et de se loger, les conditions de vie, l'espace tout entier de l'existence». Foucault, *HSI*, p. 189 (trad. p. 174).

³¹⁶ «La discipline n'a été plus importante et plus valorisée qu'à partir du moment où on essayait de gérer la population. Gérer la population ne veut pas dire gérer simplement la masse collective des phénomènes ou les gérer simplement au niveau de leurs résultats globaux; gérer la population, ça veut dire la gérer également en profondeur, en finesse et dans le détail». Foucault, *DE3*, n°239: «La “gouvernementalité”» (1978), p. 654; *OE3*, p. 194. Cfr. también Foucault, *STP*, p. 110 (trad. pp. 134-135).

³¹⁷ Foucault, *DE4*, n°281: «Entretien avec Michel Foucault» (1978), p. 90; *IV*, pp. 93-94.

especie”), se orienta sin embargo al mismo objetivo de las disciplinas: administrar la vida cotidiana de los individuos, para maximizar sus fuerzas y extraerlas³¹⁸.

El interés del “poder sobre la vida” del que habla Foucault en 1976, del “biopoder” fundado en la combinación de estrategias anátomo y bio-políticas³¹⁹, reside más bien en el intento de mantener unidas estas dos dimensiones y no en aislarlas una de otra; de lo contrario, se termina situando el tema de la “biopolítica” en el (presunto) paradigma unitario del poder moderno y contemporáneo- o, peor aún, de la política occidental *tout court*³²⁰.

La sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder, en el siglo XIX, ha tomado posesión de la vida, decir al menos que el poder, en el siglo XIX, ha tomado la vida en consideración, es decir que ha llegado a cubrir toda la superficie que se extiende del orgánico al biológico, del cuerpo a la población, por el doble juego de las tecnologías de la disciplina, por una parte, y de las tecnologías de la regulación, por otra.³²¹

Es legítimo afirmar, por consiguiente, que los nuevos poderes anátomo y biopolíticos- a través de mecanismos y estrategias, instituciones y saberes, muy diversos entre sí- tienen como objetivo común la producción y el gobierno de la vida, de la existencia cotidiana de los individuos, en toda su multiplicidad de dimensiones y hasta en sus detalles más ínfimos.

En un artículo polémico, el sociólogo Didier Fassin sostiene que lo que le interesa a Foucault en sus análisis sobre el biopoder es el gobierno de los cuerpos y el gobierno de las poblaciones, antes que (propriadamente hablando) el gobierno de la vida³²². Contrariamente,

³¹⁸ Foucault, *IDS*, pp. 215-216, 219 (trad. pp. 218-220, 222-223).

³¹⁹ «Ces deux ensembles de mécanismes, l'un disciplinaire, l'autre régularisateur, ne sont pas de même niveau. Ce qui leur permet, précisément, de ne pas s'exclure et de pouvoir s'articuler l'un sur l'autre». Foucault, *IDS*, p. 223 (trad. p. 225).

³²⁰ Cfr. Agamben, G., *Homo sacer*, ed. Cit., pp. 9-10.

³²¹ «La société de normalisation, c'est une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation. Dire que le pouvoir, au XIXe siècle, a pris possession de la vie, dire du moins que le pouvoir, au XIXe siècle, a pris la vie en charge, c'est dire qu'il est arrivé à couvrir toute la surface qui s'étend de l'organique au biologique, du corps à la population, par le double jeu des technologies de discipline d'une part, et des technologies de régulation de l'autre». Foucault, *IDS*, p. 225 (trad. pp. 228-229).

³²² « (...) on pourrait dire que, plus que la vie en tant que telle, ce qui intéresse alors Michel Foucault, ce sont les pratiques sociales qui s'exercent sur les corps et les populations et qui, bien entendu, influent sur le cours des existences individuelles et histoires collectives: c'est donc le gouvernement des corps et le gouvernement des populations, plutôt que le gouvernement de la vie- du vivant et des vivants- en somme». Fassin, E., «La biopolitique n'est pas une politique de la vie». *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 2, 2006 (pp. 35-48), p. 36.

sostengo que lo que Foucault denomina biopoder, a diferencia del poder de la soberanía (un tipo de poder negativo, sustractivo), es un poder fundamentalmente productivo, incitador, intensificador de la vida de los cuerpos (poder de hacer vivir), con la finalidad de constituirlos dóciles y útiles. Se trata de un poder productivo de lo productivo de la vida.

2.3.3 Poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte/ de hacer vivir y dejar morir [de faire vivre ou de rejeter dans la mort/ de faire vivre et de laisser mourir].

En «*Il faut défendre la société*» el término biopolítica está referido a una problemática peculiar: el nacimiento del racismo del Estado moderno. O dicho más claramente, el análisis de la emergencia del biopoder en las sociedades modernas, del tipo de poder que tomó a su cargo la vida de los hombres, se hace en el marco de un esquema que pone en el centro del análisis al discurso o relato histórico de la guerra.

En este texto, Foucault trata de hacer inteligibles las relaciones de poder y los procesos históricos a partir del discurso de la guerra y, en este sentido, después de establecer algunas precauciones de método, realiza un pormenorizado recorrido por los siglos XVIII y XIX francés alrededor del saber histórico de la guerra en sus tres focos de despliegue: primero centrado en las nacionalidades, después en las clases sociales y finalmente en la raza. Entre otras cosas, muestra cómo se estatizó la guerra, esto es, cómo quedó en manos de un poder central y ya no como una cuestión entre individuos y cómo fue apelando cada vez más a hechos que llegan a considerarse “brutos” físico-biológicos hasta dar lugar al discurso de la guerra de razas. En el marco de este análisis, sitúa hacia fines del siglo XIX un fenómeno fundamental para entender el biopoder moderno: la estatización de lo biológico, el surgimiento de “un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente”³²³.

A diferencia del poder de soberanía (ejemplificado por Foucault con la teoría clásica de la soberanía) vigente en las sociedades monárquico-medievales que podía “hacer morir y dejar vivir” [*faire mourir et laisser vivre*], esto es, que tenía derecho de dar muerte a los súbditos, aparece el poder “de hacer vivir y dejar morir” [*de faire vivre et de laisser mourir*] no sólo como una transformación a nivel teórico del derecho político del siglo XIX

³²³ « (...) une prise de pouvoir sur l’homme en tant qu’être vivant ». Foucault, *IDS*, p. 213 (trad. p. 217).

sino también como una transformación a nivel práctico de las técnicas, mecanismos y tecnologías de poder.

El poder soberano se ejercía sobre todo como derecho de apropiación o mecanismo de sustracción de las cosas, del tiempo, de los bienes y que culminaba en la posibilidad de apoderarse de la vida para suprimirla.

En cierto sentido, decir que el soberano tiene derecho de vida y de muerte significa, en el fondo, que puede hacer morir y dejar vivir; en todo caso, que la vida y la muerte no son esos fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político (...) En todo caso, la vida y la muerte de los súbditos sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad soberana (...) El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar (...) No es el derecho de hacer morir o hacer vivir. No es tampoco el derecho de dejar vivir y dejar morir. Es el derecho de hacer morir o dejar vivir³²⁴.

Pero durante la edad clásica va a suceder una profunda transformación teórico-práctica a través de la que van a establecerse otros mecanismos de poder que van a tener como tarea incitar, reforzar, controlar, vigilar, aumentar, multiplicar y organizar las fuerzas corporales vitales antes que doblegarlas o suprimirlas. Se trata de un poder que administra la vida en todas sus aristas y pormenores.

Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía- hacer morir o dejar vivir- con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de vivir y morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir³²⁵.

³²⁴ «En un sens, dire que le souverain a droit de vie et de mort signifie, au fond, qu'il peut faire mourir et laisser vivre; en tout cas, que la vie et la mort ne sont pas de ces phénomènes naturels, immédiats, en quelque sorte originaires ou radicaux, qui tomberaient hors du champ du pouvoir politique (...) En tout cas, la vie et la mort des sujets ne deviennent des droits que par l'effet de la volonté souveraine (...) L'effet du pouvoir souverain sur la vie ne s'exerce qu'à partir du moment où le souverain peut tuer (...) Ce n'est pas le droit de faire mourir ou de faire vivre. Ce n'est pas non plus le droit de laisser vivre et de laisser mourir. C'est le droit de faire mourir ou de laisser vivre». Foucault, *IDS*, p. 214 (trad. p. 218).

³²⁵ «Et je crois que, justement, une des plus massives transformations du droit politique au XIXe siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer, mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté - faire mourir ou laisser vivre - par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse: pouvoir de 'faire' vivre et de 'laisser' mourir. Le droit de souveraineté, c'est donc celui de faire mourir ou de laisser vivre. Et puis, c'est ce nouveau droit qui s'installe: le droit de faire vivre et de laisser mourir». Foucault, *IDS*, p. 214 (trad. p.

Si como parte de este nuevo poder, constatamos, dice Foucault, la aparición de las disciplinas en los siglos XVII y XVIII, además durante la segunda mitad del XVIII apareció un tipo de poder que no sustituye a las disciplinas sino que las engloba e integra en una tecnología que es de otro nivel y que “tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos”³²⁶. A diferencia de la disciplina que se dirige al cuerpo individual, la nueva técnica de poder se aplica ahora a la vida de los hombres en tanto especie, no en tanto cuerpos individuales sino en tanto forman “una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc”³²⁷.

“Biopolítica de la especie humana” que tiene como objeto a la población en todos sus procesos y para lo cual desarrolló sus propios mecanismos de regulación; los cuales pretendieron regularizarla y constituyeron, junto con los mecanismos disciplinarios, la sociedad de normalización. Juntos, mecanismos disciplinarios y mecanismos de regulación, conforman el biopoder, tecnología de poder disciplinario-regulador que emergió para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización.

En *La volonté de savoir*, Foucault nombra a las dos vertientes del biopoder: a los mecanismos disciplinarios que se ejercen sobre el cuerpo del individuo los llama “anatomopolítica del cuerpo humano” y a los mecanismos de seguridad que toman al hombre en tanto especie “la biopolítica de la población”³²⁸.

Después de haber hecho una historia arqueológico-genealógica de la noción de sexo y haber puesto de relieve mediante ello el despliegue histórico de lo que llama “el dispositivo de sexualidad”, Foucault en el capítulo final de esta obra retoma brevemente la comparación planteada en «*Il faut défendre la société*» entre el antiguo poder de muerte de las sociedades medievales y monárquicas de soberanía y el poder sobre la vida de las sociedades moderno-disciplinarias.

218).

³²⁶ « (...) elle a une autre surface portante, et elle s'aide de tout autres instruments». Foucault, *IDS*, p. 216 (trad. p. 219).

³²⁷ « (...) une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc.». Foucault, *IDS*, p. 216 (trad. p. 220).

³²⁸ Cfr. Foucault, *HSI*, pp. 182-183 (trad. p. 168).

Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue remplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte³²⁹.

Es de suma importancia destacar la siguiente diferencia en la expresión que usa Foucault para describir el biopoder en *La volonté de savoir* respecto de «*Il faut défendre la société*». En el primer tomo de *Histoire de la sexualité*, Foucault dice que el biopoder es el poder de hacer vivir o de *rechazar* hacia la muerte (o “arrojar a la muerte”) [*de faire vivre ou de rejeter dans la mort*], mientras que en el curso del mismo año afirma sobre el biopoder que ejerce el derecho “de hacer vivir y *dejar* morir” [*de faire vivre et de laisser mourir*].

En ambos se encuentra el “hacer vivir” [*faire vivre*], pero mientras que en *La volonté de savoir* el biopoder se ejerce al rechazar o arrojar a la muerte [*rejeter dans la mort*], en el curso se ejerce al dejar morir [*laisser mourir*]. La diferencia entre rechazar/arrojar y dejar (podríamos decir también “abandonar”) es importante. Rechazar/arrojar a la muerte puede conducir, en términos históricos, y por los caminos de las contingencias, por ejemplo, a un campo de concentración. Mientras que dejar/abandonar, no implica el campo de concentración, en todo caso se trata de una vida que se abandona, y que constituye un problema para pensar. Esta es una de las razones por las cuales el campo de concentración no puede ser el paradigma biopolítico; de todos modos, la tarea de pensar ese “dejar/abandonar en la muerte” debe mantenerse, y será incluida en el capítulo 6, en el marco de la discusión con el vitalismo deleuziano.

Continuando con *La volonté de savoir*, la sexualidad (aunque se trata, en realidad, de un apartado programático, cuya problemática, el biopoder, desarrolló y amplió en los cursos lectivos que dictó en el Collège de France) es presentada como el primer objeto de control en ambos registros disciplinarios y regulatorios. Tanto el control sobre el cuerpo como sobre las poblaciones se implementaría a partir de la configuración histórica de la experiencia de sexualidad moderna³³⁰.

³²⁹ «On pourrait dire qu’au vieux droit de faire mourir ou de laisser vivre s’est substitué un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort». Foucault, *HSI*, p. 181 (trad. p. 167).

³³⁰ Para un análisis crítico de la noción de “dispositivo de sexualidad”, véase Mazaleigue, Julie, «Le corps sexual, entre discipline et biopouvoir. Une lecture critique du dispositif de sexualité» (en Kiéfer, A., et Risse, D., *La biopolitique outre-atlantique après Foucault*, Paris, L’Harmattan, 2012, pp. 29-35).

Con el biopoder, entonces, ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad. Un poder semejante debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino; no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma³³¹.

Foucault sostiene que habría que hablar de biopolítica para designar lo que incorpora a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y hace del saber-poder un agente de administración y transformación de la vida humana³³². En la Modernidad, la vida biológica de los hombres no es simplemente un dato originario que se pueda reprimir, algo que pueda reclamar por sí el derecho de ser lo que es o lo que está como tal en juego cuando se exige la muerte para enfrentar al enemigo. En la Modernidad, a la vida biológica se la produce y se la administra: la vida es concebida como objeto de biologización, de normalización.

Como veremos en el apartado 2.5, en el curso *Sécurité, territoire, population*, Foucault continúa el análisis del biopoder, pero ahora cambia la grilla de análisis, ya no utiliza la guerra como analizador, ahora la “gubernamentalidad” es la noción que le sirve de clave para explicar los mecanismos del biopoder. Ya no se trata de hacer inteligibles los procesos históricos a partir del discurso de la guerra, ahora se trata de reconstruir la emergencia del biopoder a partir del análisis del liberalismo como forma concreta de gubernamentalidad de las sociedades modernas; a la vez que se empieza a dejar de lado la caracterización de los dispositivos disciplinarios y el análisis se aboca de lleno a los mecanismos de regularización (o dispositivos de seguridad como los llama también) en su gestión administrativa de las poblaciones. David Alesio menciona además otro deslizamiento, ya no se habla de una “estatización” en el análisis de la biopolítica sino que ahora a ésta se la

³³¹ «Il ne s'agit plus de faire jouer la mort dans le champ de la souveraineté, mais de distribuer le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité. Un tel pouvoir a à qualifier, à mesurer, à apprécier, à hiérarchiser, plutôt qu'à se manifester dans son éclat meurtrier; il n'a pas à tracer la ligne qui sépare, des sujets obéissants, les ennemis du souverain; il opère des distributions autour de la norme». Foucault, *HSI*, pp. 189-190 (trad. p. 174).

³³² Dice Foucault en un ya célebre pasaje: “Durante milenios, el hombre permaneció lo que era para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente” [«L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question»]. *HSI*, p. 188 (trad. p. 173).

toma como una estrategia general de poder, lo que implica una mayor amplitud en el análisis al referir una descentralización creciente en el ejercicio de la biopolítica³³³.

2. 4 Hipótesis sobre el poder: hacia la gubernamentalidad

2.4.1. La crítica al concepto de exclusión en el marco de la sociedad punitiva

Si, como dejamos establecido, la vida es una realidad transaccional, es decir que se forma y se modifica por el juego de una determinada formación de saber-poder, entonces la cuestión de la relación entre el poder y la vida debe ser considerada también en función del modo en que Foucault analiza y critica diversas hipótesis sobre el poder para finalmente proponer la noción de gubernamentalidad. Porque en la medida en que se produce esta torsión conceptual en el pensamiento de Foucault, a partir del uso de la noción de gubernamentalidad, será distinto también el modo en que aparecerá la cuestión de la vida en sus textos. Por ello, es necesario dedicar este apartado a las diversas concepciones acerca del poder que Foucault analiza y critica, varias de ellas fueron por él empleadas y luego descartadas, hasta finalmente dar la torsión hacia el concepto de gubernamentalidad.

La apuesta del método en las diversas genealogías realizadas por Foucault en sus años de profesor en el Collège de France remite, como bien lo explicita, a la cuestión del poder³³⁴. Pero lejos de formular la pregunta: ¿qué es el poder?, es decir, preguntar por la esencia, lo que implicaría ir a la búsqueda metafísica de una sistematización de conjunto, de la constitución de un Fundamento, de hallar una sustancia fundante, Foucault en cambio se pregunta: ¿cómo funciona el poder, cuáles son sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, los diferentes dispositivos que se ejercen en niveles y ámbitos diversos de la sociedad? No el qué, sino “el cómo del poder” [*comment du pouvoir*]³³⁵.

³³³ Cfr. Alesio, D., “La biopolítica foucaultiana: desde el discurso de la guerra hacia la grilla de la gubernamentalidad”, en *A Parte Rei. Revista de filosofía*, n°60, noviembre de 2008, p. 6. Véase también Serratore, C., “La violencia y la vida”, en *Red de Investigadores de biopolítica*, septiembre de 2009.

³³⁴ Si bien propondré una tesis muy distinta, sugiero, para un análisis respecto del lugar que tiene la cuestión del poder en la obra de Foucault, especialmente en la década de 1970, a Chevallier, P., *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Paris, PUF, 2014.

³³⁵ Foucault, *IDS*, p. 21 (trad. p. 33).

En el curso *La société punitive*, dictado en 1972-1973 y publicado en el año 2013, Foucault realiza una crítica al concepto de exclusión y señala su relación con las prácticas penales como grilla de análisis del poder. Por un lado, sostengo que tal crítica debe ser puesta en relación con otros textos suyos cercanos en el tiempo y afines a la temática de estudio (como «La vérité et les formes juridiques» y *Surveiller et punir*). Por otro, es necesario situar la crítica al mencionado concepto en un marco más general, el que corresponde a la serie de investigaciones realizadas por Foucault en la primera mitad de la década de 1970, y que los cursos dictados en el Collège de France nos ayudan a esclarecer en gran medida.

Sostengo que la crítica al concepto de exclusión integra una serie de críticas realizadas por Foucault a diversas nociones, las cuales aspiraban a dar cuenta de la naturaleza del poder en función de las teorías que las proponían. Si el concepto de exclusión se vincula con lo que Foucault denomina la “hipótesis Lévi-Strauss”, propongo situar esta hipótesis junto a las otras que Foucault también critica, tales como: la “hipótesis Hobbes”, la “hipótesis del marxismo académico”, la “hipótesis Reich” y la “hipótesis Nietzsche”. Se trata de una serie de hipótesis que Foucault analiza, varias de ellas utiliza en diversos momentos, para finalmente descartarlas y dar una suerte de torsión hacia los conceptos de gobierno y de gubernamentalidad.

La société punitive comienza, como ya indicamos, con una crítica al concepto de exclusión. Para ello, Foucault pregunta si en lugar de clasificar a las sociedades en dos tipos según la manera en que trataban a sus muertos (en sociedades incinerantes y sociedades inhumanas³³⁶), se podría tratar de diferenciar a las sociedades según la suerte que les reservan, no ya a los difuntos, sino a los vivientes [*vivants*], a quienes la sociedad quiere señalar, distanciar, y al mismo tiempo controlar en el marco de relaciones de poder. Vivientes que han puesto en cuestión esas relaciones de poder o, al menos, han quebrantado una serie de normas que rigen el orden social.

En este marco, Foucault cita una hipótesis de Lévi-Strauss, quien en el capítulo 38 de *Tristes Tropiques* (1955), titulado “Un vasito de ron”, en el marco del análisis de la cuestión de la antropofagia compara a las sociedades que realizan esa práctica con las costumbres

³³⁶ Tal como las clasificaban los historiadores, los antropólogos y los arqueólogos en el siglo XIX y hasta mediados del XX.

judiciales y penitenciarias de nuestras sociedades. Lévi-Strauss dice que para desprenderse de un individuo peligroso, poseedor de una supuesta fuerza temible y hostil, las sociedades finalmente encontraron dos medios. Empleando una metáfora digestiva, el antropólogo describe, por un lado, las comunidades antropofágicas, que asimilan las fuerzas peligrosas y hostiles, neutralizándolas; por otro lado, con una estrategia inversa, se encuentran las comunidades antropoémicas (del griego *émein*, vomitar), es decir, aquellas que expulsan (excluyen) con el fin de neutralizar la hostilidad o, al menos, vencerla y asegurarse el control sobre la misma. Para Lévi-Strauss, nuestras sociedades contemporáneas pertenecerían a esta segunda categoría³³⁷.

Foucault reconoce que el concepto de exclusión puede tener un valor descriptivo cuando se trata de analizar cuestiones como la antropofagia o el rito del chivo expiatorio en determinadas comunidades³³⁸. Pero desde un punto de vista histórico, sostiene que no es útil ni operativo, por varias razones.

En primer lugar, considera que el concepto de exclusión es demasiado “amplio” y “artificial”³³⁹, y no da cuenta de la dinámica propia de las sociedades, de sus cambios y de sus relaciones de poder. Foucault mismo reconoce haber usado y abusado de este concepto en algunas de sus investigaciones anteriores³⁴⁰. Sirvió en efecto para caracterizar el estatuto que es dado en una sociedad como la nuestra a las minorías étnicas, religiosas y sexuales, a los enfermos mentales, a los individuos que caen fuera de los circuitos de producción o de consumo, a los que se les suele denominar anormales y desviados, “excluidos” en un sentido general.

En un momento dado, la categoría de “exclusión” pudo desempeñar una función útil

³³⁷ Dice Lévi- Strauss: “Estudiándolas desde afuera, uno se siente tentado a oponer dos tipos de sociedades: las que practican la antropofagia, es decir, que ven en la absorción de ciertos individuos poseedores de fuerzas temibles el único medio de neutralizarlas y aun de aprovecharlas, y las que, como la nuestra, adoptan lo que se podría llamar la *antropoemia* (del griego *émein*, 'vomitar'). Ubicadas ante el mismo problema han elegido la solución inversa que consiste en expulsar a esos seres temibles fuera del cuerpo social manteniéndolos temporaria o definitivamente aislados, sin contacto con la humanidad, en establecimientos destinados a ese uso”. Lévi- Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955, p. 448.

³³⁸ Según los editores del curso, especialmente de acuerdo a las indicaciones de quien estuvo a cargo de la redacción de la “Situación del curso”, Bernard H. Harcourt, Foucault estaría aludiendo a los trabajos de René Girard, específicamente el titulado *La violence et le sacré* (1972).

³³⁹ Cfr. Foucault, *SPU*, p. 4.

³⁴⁰ Véanse los diversos usos del concepto de exclusión, por ejemplo en *HF*, en *OD* y en *LSVS*. Escapa a los objetivos de este apartado analizar de qué manera aparece el concepto de exclusión específicamente en tales textos.

cuando se trataba con ella de criticar ciertas nociones psicológicas y sociológicas o psicosociológicas que habían invadido el campo de las ciencias humanas, como las de desviación, inadaptación, anomalía, categorías cuyo contenido psicológico escondía una función muy precisa y definida: enmascarar las técnicas, los procedimientos, los aparatos por los cuales la sociedad excluía a un cierto número de individuos, para denominarlos luego como anormales y desviados.

Fue importante, entonces, la función crítica de esta noción de exclusión con relación a las nociones psicosociológicas de desviación o de inadaptación. Pero en la medida que el concepto de exclusión quedó encerrado dentro del ámbito de representaciones al que pertenecen también las mismas categorías a las cuales se opone, en la medida que “la exclusión sería el efecto representativo general de un cierto número de estrategias y tácticas de poder”³⁴¹, se vuelve insuficiente si se quiere profundizar en el análisis de los dispositivos, de los mecanismos, de las operaciones específicas de los poderes que producen instancias de exclusión. En definitiva, advierte Foucault, el concepto de exclusión remite a una instancia social general, la sociedad, que mediante su aparato jurídico-político-institucional castiga con la exclusión a tales individuos alteradores del orden, pero no ilumina aquellas instancias específicas del poder, instancias constituídas históricamente y ejercidas en el plano de una microfísica o micromecánica del poder.

En segundo lugar, cuando se estudian analíticamente los procedimientos históricos-políticos de exclusión, éstos no se oponen a las técnicas de asimilación. La hipótesis de Lévi-Strauss opone dos técnicas supuestamente diferentes y heterogéneas: de exclusión y de asimilación. Sin embargo, para Foucault los procedimientos de exclusión no son heterogéneos con los de la asimilación: “No hay exilio ni encierro que no comporte, además de lo que se caracteriza de manera general como expulsión, una transferencia, una reactivación de este poder que impone, constriñe y expulsa”³⁴².

Por ejemplo, el hospital psiquiátrico³⁴³ es el lugar institucional donde habita el loco que ha sido expulsado, excluido; pero al mismo tiempo, y con relación a este procedimiento de

³⁴¹ «L'exclusion serait l'effet représentatif général d'un certain nombre de stratégies et de tactiques de pouvoir». Foucault, *SPU*, p. 5. La traducción es mía.

³⁴² «Il n'y a pas d'exil, de renferment qui ne comporte, outre ce qu'on caractérise de manière générale comme expulsion, un transfert, une réactivation de ce pouvoir même qui impose, contraint et expulse». Foucault, *SPU*, p. 5. La traducción es mía.

³⁴³ Ejemplo dado por Foucault, *SPU*, pp. 5-6.

exclusión, el hospital psiquiátrico se convierte en una instancia institucional de constitución de subjetividad, como también de producción de una racionalidad y de un saber que son instaurados en el marco de relaciones de poder, disciplinamiento de los cuerpos, medicalización de la vida del enfermo, etc. Este saber que se impone como autoridad dentro de la institución, fuera de la misma circula bajo la forma de un discurso científico sobre la locura, discurso que legitimará los procedimientos de poder dentro del hospital mismo.

El loco aparece dentro del hospital como el blanco de determinados procedimientos de poder (diagnósticos, decisiones, medicalización de su vida, etc.) y al mismo tiempo como el objeto de un saber, de un discurso científico integrado en un sistema de racionalidad general. Foucault deja bien en claro que una relación de poder, que es política en su núcleo, atraviesa toda la institución psiquiátrica y se articula con una racionalidad que a su vez refuerza tales relaciones de poder. Dicho brevemente: el hospital psiquiátrico no excluye a los individuos, sino que los vincula (incluye) a un aparato de corrección y normalización.

El poder que excluye, entonces, excluye para incluir. De esta manera, la crítica al concepto de exclusión se presenta como uno de los objetivos claves de este curso, porque la crítica de tal concepto permitiría iluminar las relaciones de poder subyacentes a las prácticas de exclusión-inclusión.

Un concepto con suerte similar al de exclusión es el de transgresión, porque este concepto ha cumplido, también, una función crítica frente a categorías como las de ley, anomalía, falta, etc.³⁴⁴. Exclusión y transgresión cumplieron una función histórica y crítica importante en el ámbito de la representación jurídica, política y moral; pero han quedado encerrados, clasificados y ordenados dentro del sistema general de representaciones que también incluye a esas categorías a las que pretendían oponerse. Foucault propone volver a pensar estos conceptos, hacer una crítica de los mismos, no en términos de ley y de representación, sino en términos de relaciones de poder y de dominios de saber.

En esta línea argumentativa, Foucault justifica el título del curso. Su propósito es el análisis de las “tácticas punitivas” [*tactiques punitives, tactiques fines de la sanction*] desde una perspectiva histórica, y encuentra cuatro grandes formas de castigo a las que cita empleando los verbos antes que los sustantivos³⁴⁵: I- Exclure [*Exclure*]. II- Organizar un

³⁴⁴ Cfr. Foucault, *SPU*, p. 7.

³⁴⁵ Cfr. Foucault, *SPU*, pp. 8-13.

rescate, imponer una compensación [*Organiser un rachat, imposer une compensation*]. III- Marcar [*Marquer*]. IV- Encerrar [*Enfermer*]. Muy brevemente mencionaremos de qué trata cada una de estas tácticas.

I- Excluir: se trata de expulsar, desterrar, enviar fuera de las fronteras, impedir el paso a determinados lugares, destruir la casa, borrar el lugar de nacimiento, confiscar los bienes y las propiedades. II- Imponer una recompensa, un rescate, es convertir el daño infligido en una deuda de reparación, reconvertir el delito en obligación pecuniaria. III- Marcar implica exponer a la vista pública, herir, amputar, señalar con una cicatriz, marcar con un signo el rostro o la espalda, imponer una tara de un modo artificial y visible, en suma, apoderarse del cuerpo y grabar en él las marcas del poder. IV- Encerrar: se trata de la táctica punitiva que practicamos en nuestras sociedades, a partir de finales del siglo XVIII, porque la detención y la condena a prisión no formaban parte del sistema penal europeo con anterioridad a las grandes reformas que tuvieron lugar entre 1780 y 1820³⁴⁶.

Foucault distingue cuatro clases de sociedades, en razón de los tipos de castigo señalados y a modo de hipótesis de investigación a desplegar: I- sociedades de destierro (p.e., la sociedad griega), II- sociedades de recompensa o rescate (p.e., las sociedades germánicas), III- sociedades que imponían marcas en el cuerpo (p.e., las sociedades occidentales a finales de la Edad Media) y IV- sociedades que encierran (como la nuestra).

Dos años después, en su libro *Surveiller et punir*, Foucault afirma:

Desaparece, entonces, en los comienzos del siglo XIX, el gran espectáculo de la pena física; se disimula el cuerpo supliciado; se excluye del castigo el aparato teatral del sufrimiento. Se entra en la era de la sobriedad punitiva³⁴⁷.

La finalidad de Foucault, en *La société punitive*, no es tratar de considerar estas prácticas o técnicas punitivas para reconstituir el sistema jurídico que las fundaría, sino mostrar cuáles son las relaciones de poder subyacentes a esas prácticas, especialmente con respecto a la última (la prisión). El objetivo es estudiar el funcionamiento efectivo del poder.

Como afirma en una entrevista del año 1981, con André Berten:

³⁴⁶ Como vimos en el apartado 2.2 de este capítulo, este tema es el objeto de análisis fundamental de *SP*, y de la cuarta y quinta conferencias dadas en Río de Janeiro en mayo de 1973 (*VFJ*).

³⁴⁷ «S'efface donc, au début du XIXe siècle, le grand spectacle de la punition physique; on esquivé le corps supplicié; on exclut du châtement la mise en scène de la souffrance. On entre dans l'âge de la sobriété punitive». Foucault, *SP*, pp. 19-20 (trad. pp. 21-22).

Otro tanto sucede con el crimen respecto de la ley: en vez de interrogar la ley misma y ver qué puede fundarla, tomar el crimen como punto de ruptura con respecto al sistema y adoptar ese punto de vista para preguntar: “¿qué es entonces la ley?” Tomar la prisión como lo que debe enseñarnos qué es el sistema penal, en vez de tomar el sistema penal, examinarlo desde dentro, saber cómo se fundó, cómo se funda y se justifica, para, a continuación, deducir de ello qué ha sido la prisión³⁴⁸.

De esta manera es la penalidad como un analizador del poder el tema de este curso³⁴⁹, cuya última clase fue el 28 de marzo de 1973. Dos meses después, Foucault brindó una serie de cinco conferencias en la Universidad católica de Rio de Janeiro (entre los días 21 y 25 de mayo). Sostenemos que los temas allí desarrollados deben ser puestos en conexión con lo que hemos destacado del curso, para obtener una mayor riqueza interpretativa acerca de los temas que Foucault estaba investigando en ese momento, y en especial respecto de la crítica al concepto de exclusión³⁵⁰.

Partiendo de la tesis que sostiene que las múltiples prácticas sociales generan dominios de saber (objetos, conceptos, técnicas), que, a su vez, producen efectos, modificaciones en las prácticas sociales, Foucault inicia la cuarta conferencia situando su objeto de estudio a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, en el momento en que se constituye lo que denomina como “sociedad disciplinaria”, “donde reina el panoptismo”, objeto de análisis también de la quinta conferencia. El propósito en ambas conferencias es mostrar cuáles son las formas penales que caracterizan a esta sociedad, cuáles son las relaciones de poder que subyacen a estas prácticas penales, y cuáles son los dominios de saber, los tipos de sujetos de conocimiento que emergen a partir y en el espacio de la sociedad disciplinaria, que es la nuestra³⁵¹.

³⁴⁸ «Même chose pour le crime par rapport à la loi: au lieu d’interroger la loi elle-même, et qu’est-ce qui peut fonder la loi, prendre le crime comme le point de rupture par rapport au système, et prendre ce point de vue-là pour interroger: Qu’est-ce que c’est donc que la loi? Prendre la prison comme ce qui doit nous éclairer sur ce que c’est que le système pénal plutôt que de prendre le système pénal, de l’interroger de l’intérieur, de savoir comment il s’est fondé, comment il se fonde et se justifie, pour en déduire ensuite ce qu’a été la prison». Foucault, *MFDV*, p. 238 (trad. p. 254).

³⁴⁹ Cfr. Foucault, *SPU*, p. 14.

³⁵⁰ No es el propósito de este apartado el realizar comparaciones con otros autores (por ejemplo, Giorgio Agamben) según la manera en que piensan el concepto de exclusión, aunque sin dudas es una tarea sumamente fértil.

³⁵¹ Cfr. Foucault, *DE2*, n°139: «La vérité et les formes juridiques» (1974), pp. 588-589. En las conferencias anteriores, luego de la explicitación del método genealógico, tomado de Nietzsche, Foucault analiza el

Por medio de este análisis, Foucault muestra que no es posible de manera clara y distinta plantear el concepto de exclusión en oposición al de inclusión. Los dos esquemas (inclusión-exclusión) cohabitan y se co-pertenecen. El encierro como práctica de las sociedades capitalistas se muestra como una reclusión de inclusión, que Foucault denomina secuestro (*séquestration*). El término secuestro es un concepto técnico en Foucault. Es el término que enlaza la exclusión y la asimilación (inclusión). Ya no se trata de excluir a los individuos, sino de fijarlos en instituciones de secuestro. Se trata de espacios de exclusión, que ya no tienen la forma del destierro y del exilio, y que son al mismo tiempo espacios de inclusión y de control del tiempo, en tanto tiempo productivo, y del cuerpo, en tanto fuerza de trabajo al servicio de la producción y del consumo.

En la sociedad disciplinaria, las instituciones- fábrica, escuela, hospital psiquiátrico, hospital, prisión- no tienen por finalidad excluir, sino, por el contrario, fijar a los individuos. La fábrica no excluye a los individuos, los liga a un aparato de producción. La escuela no excluye a los individuos, aun cuando los encierra, sino que los fija a un aparato de transmisión del saber. El hospital psiquiátrico no excluye a los individuos, los vincula a un aparato de corrección y normalización³⁵².

Si bien podría suceder que los efectos de estas instituciones sean la exclusión de los individuos, su finalidad primera es fijarlos a un aparato de normalización, la fábrica, la escuela, la prisión o los hospitales tienen por objetivo ligar al individuo al proceso de producción, formación o corrección de la fuerza de trabajo que habrá de garantizar la producción en función de una determinada norma.

Las instituciones disciplinarias, entonces, combinan las dos lógicas, individualizan para marcar las exclusiones. Dice Foucault, posteriormente, en una entrevista realizada en 1978, refiriéndose al momento histórico que estamos analizando: “De ahí nace la necesidad de crear espacios de exclusión, que ya no adoptan la forma del exilio, ni del destierro y que, al

conocimiento como invención, la figura de Edipo, la historia de la práctica judicial en Grecia y la evolución de las prácticas judiciales entre el Medioevo y el Renacimiento a partir de la *inquisitio* (investigación).

³⁵² Cfr. Foucault, *DE2*, texte n°139: «La vérité et les formes juridiques» (1974), p. 614. A diferencia de lo que se expresaba en *Histoire de la folie*, en el curso *Le pouvoir psychiatrique*, de 1973-1974 (publicado en 2003), el surgimiento de las prácticas psiquiátricas ya no se explica ni por la influencia del poder estatal ni por la reproducción del modelo familiar, sino por la formación de una forma específica de poder, ni estatal ni familiar, que es el poder disciplinario, cuyos mecanismos son descritos un año después en *SP* (véase apartado 2.2 de esta tesis).

mismo tiempo, son espacios de inclusión: deshacerse encerrando”³⁵³.

Así, Foucault opone la reclusión del siglo XVIII, que excluye a los individuos del círculo social, a la que aparece en el siglo XIX, que tiene por función ligar a los individuos a los aparatos de producción a partir de la formación y corrección de los productores: se trata, entonces, de una inclusión por exclusión. He aquí por qué Foucault opone la reclusión (*réclusion*) al secuestro (*séquestration*): la reclusión del siglo XVIII, dirigida esencialmente a excluir a los marginales o reforzar la marginalidad, y el secuestro nacido en el siglo XIX cuya finalidad es la inclusión y la normalización.

Como lo desarrolla magistralmente en *Surveiller et punir*, casi dos años después de los textos ya mencionados, en el caso de la prisión, ésta deja de ser el lugar “natural” en el que se encierra- excluye- al delincuente para convertirse en un dispositivo de potenciación de fuerzas productivas, de reforma moral, de prevención de desvíos de conducta, de organización de la sociedad de acuerdo a una arquitectura que permite la transparencia y hace visible los cuerpos, de una nueva política correccional que a la vez es productora de ilegalismos. Para esto se necesita el concurso de una serie de saberes, en especial aquellos destinados al estudio de la conducta humana como la psiquiatría, la pedagogía y la sociología. Situar a las ciencias humanas en un rol domesticador al servicio de sistemas de control y disolver la idea de poder sostenida por sus estructuras macropolíticas en una red molecular de poderes institucionales, son algunos de los efectos teórico-políticos de este texto.

Por lo dicho hasta aquí, y como bien lo señala F. Boullant en su libro *Michel Foucault et les prisons*, Foucault no es el pensador del puro encierro ni de la exclusión³⁵⁴; de lo contrario se termina sosteniendo una lectura demasiado estrecha y poco atenta a las torsiones del pensamiento foucaultiano, en este caso si se comprende bien el período que recorre desde *Histoire de la folie* hasta mediados de la década del 70. Recientemente, en su libro *Abécédaire Foucault* (2014), Alain Brossat presenta un texto llamado “Inclusion/exclusion- la question du cloaque”, donde también da cuenta de la imposibilidad de establecer de manera tajante la oposición entre los términos de la exclusión y de la

³⁵³ «D’où la nécessité de créer des espaces d’exclusion mais qui n’ont plus la forme du bannissement et de l’exil, et qui sont en même temps des espaces d’inclusion: se débarrasser en enfermant». Foucault, *DE3*, n°: 234: «La scène de la philosophie» (1978), p. 577; *OE3*, p. 156.

³⁵⁴ Cfr. Boullant, F., *Michel Foucault et les prisons*, Paris, PUF, 2003, p. 25.

inclusión³⁵⁵. Como afirma Foucault en una entrevista de 1976, con P. Werner:

Los discursos apresuradamente izquierdistas, líricamente antipsiquiátricos o meticulosamente históricos no son más que maneras imperfectas de abordar esa brasa incandescente (...) Es ilusorio creer que la locura- o la delincuencia o el crimen- nos hablan a partir de una exterioridad absoluta. No hay nada más interior a nuestra sociedad, nada más interior a los efectos de su poder que el infortunio de un loco o la violencia de un criminal (...) El margen es un mito. La palabra del afuera es un sueño que no deja de prorrogarse³⁵⁶.

Fue Gilles Deleuze quien ha visto con lucidez implacable esta cuestión en la obra de Foucault. En su artículo titulado «Un nouveau cartographe», publicado por primera vez en la revista *Critique* (1975) y luego revisado e incluido en su libro *Foucault* (1986), se opone a aquellos comentaristas, como Paul Virilio, que han calificado a Foucault como un pensador del encierro y de la exclusión. Esto no es así, y Deleuze entiende que este malentendido nos impide captar el proyecto general de investigación de Foucault³⁵⁷, tal como lo hemos señalado. De todos modos, Deleuze sostiene que existe en Foucault una noción para pensar el afuera del poder, y es aquí donde me distancio de su interpretación. Estas cuestiones serán abordadas y discutidas en los capítulos 5 y 6 de esta tesis.

2.4.2. Breve alusión a la cuestión de la exclusión en la literatura

Ahora bien, antes de situar la crítica al concepto de exclusión en el marco de la crítica a otros conceptos que pretendían dar cuenta del funcionamiento del poder (represión, contrato, economía, guerra), nos detendremos brevemente en la consideración de una entrevista a Foucault realizada por Claude Bonnefoy, situada sin fecha exacta en el verano-otoño de 1968, con miras a la publicación de un libro, proyecto finalmente abandonado.

³⁵⁵ Cfr. Brossat, A., *Abécédaire Foucault*, Paris, Éditions Demopolis, 2014, pp. 125-134.

³⁵⁶ «Les discours hâtivement gauchistes, lyriquement antipsychiatriques, ou méticuleusement historiques, ne sont que des manières imparfaites d'aborder ce foyer incandescent (...) C'est illusion de croire que la folie - ou la délinquance, ou le crime - nous parle à partir d'une extériorité absolue. Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence d'un criminel (...) La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire». Foucault, *DE3*, n°173: «L'extension sociale de la norme» (1976), p. 77. La traducción es mía.

³⁵⁷ Deleuze, *FO*, pp. 49-50 (trad. pp. 68-69). El libro de Virilio que Deleuze cita es *Vitesse et Politique*, Paris, Galilée, 1977.

Nos interesa de esta entrevista, publicada recién en el año 2011 con el título *Le beau danger*, una breve pero contundente reflexión de Foucault respecto del tema que estamos analizando en torno de la crítica al concepto de exclusión, pero en este caso en función de los escritos literarios.

En esta entrevista, Foucault destaca su interés muy constante y obstinado por obras como las de Roussel y de Artaud, como también por las de Goya. Pero el modo en que el filósofo francés se interroga sobre éstas es distinta respecto de la manera tradicional que se emplea para abordarlas. En general, los análisis suelen poner el acento en la posibilidad de que un hombre considerado como un enfermo mental por la sociedad y la medicina de su tiempo, escriba una obra que inmediatamente o años, decenios, siglos más tarde sea reconocida verdaderamente como una obra y de las mayores de la literatura y de la cultura en general. Esta pregunta se sitúa en una preocupación más global: la posibilidad de que la locura devenga creadora y reconocida socialmente en sus producciones.

Ahora bien, Foucault deja bien en claro que esa no es ni ha sido su preocupación. Sostiene que él nunca se interrogó sobre la naturaleza de la enfermedad de que pudieron verse afectados autores como Roussel y Artaud (si eran neuróticos obsesivos o esquizofrénicos, por ejemplo), ni tampoco qué relación de expresión puede haber entre la locura y su obra. Su problema es: ¿cómo es posible que la obra literaria de un individuo que la sociedad ha desclasado, excluido como enfermo, sin embargo pueda funcionar “positivamente” en el interior de una cultura?

Esto es lo que Foucault denomina “funcionamiento positivo de lo negativo” [*fonctionnement positif du négatif*]³⁵⁸. No se trata de plantearse el tema de la relación obra-enfermedad, sino de la relación exclusión- inclusión: exclusión del individuo, de sus gestos, de su comportamiento, de su carácter, de lo que es, pero al mismo tiempo inclusión muy rápida y factible de su escritura en virtud de las reglas del discurso de una época determinada. La obra de Roussel y la de Artaud funcionaron de una manera positiva en el interior de nuestra cultura. De inmediato o casi de inmediato formaron parte de nuestro universo discursivo.

Tomando los textos de Raymond Roussel, Foucault se pregunta: ¿cómo funcionaba el sistema de regulación interna de la literatura para que los ejercicios increíblemente

³⁵⁸ Foucault, *BD*, p. 51. La traducción es mía.

ingenuos y patológicos de Roussel hayan podido figurar positivamente en la literatura?

En consecuencia, ve usted que mi problema, que no es en absoluto un problema psicológico sino un problema mucho más abstracto: es el de la posición y de la función del lenguaje loco en el interior mismo de un lenguaje regular y normativo³⁵⁹.

En una época, en una cultura, en cierta forma de práctica discursiva, el discurso y las reglas de posibilidades son tales que un individuo puede ser psicológicamente considerado loco, pero su lenguaje puede funcionar- en virtud de las reglas del discurso de la época en cuestión- de una manera positiva. Dicho de otro modo: la posición de la locura se encuentra reservada y como indicada en cierto punto del universo posible del discurso en un momento determinado. Es ese lugar posible de la locura, esa función de la locura en el universo del discurso lo que Foucault trató de identificar.

2.4.3 Usos y abandonos de diversas hipótesis sobre el poder

Como ya lo indicamos, la crítica al concepto de exclusión debe ser enmarcada en una serie de críticas realizadas por Foucault a varios conceptos que según diversas corrientes filosóficas pretendían dar cuenta de la naturaleza del poder, tales como: represión, contrato, economía y guerra. La clase del 7 de enero de 1976, la primera del curso *«Il faut défendre la société»*, explicita claramente lo que estamos señalando. Expondremos a continuación el esquema argumentativo ofrecido por Foucault.

En primer lugar, nuestro autor reconoce que las investigaciones realizadas en los años anteriores en el Collège de France, desde diciembre de 1970, quizás se presenten de manera dispersa, sin subordinarse a una teoría general o sistemática. Las investigaciones sobre la voluntad de saber, las instituciones penales, el poder psiquiátrico, etc., han sido, dice Foucault, “investigaciones fragmentarias” [*recherches fragmentaires*]³⁶⁰. Pero éstas deben ser puestas en relación con dos fenómenos que fueron muy importantes en los últimos diez

³⁵⁹ «Vous voyez donc que mon problème, qui n'est pas du tout un problème psychologique, mais un problème beaucoup plus abstrait: est celui de la position et de la fonction du langage fou à l'intérieur même d'un langage régulier et normatif». Foucault, *BD*, p. 53. La traducción es mía.

³⁶⁰ Foucault, *IDS*, p. 5 (trad. p. 17).

o quince años.

Uno de ellos está constituido por lo que Foucault denomina “eficacia de las ofensivas dispersas y discontinuas” [*l’efficacité des offensives dispersées et discontinues*]³⁶¹. Se trata de un período histórico que comprendió diversas prácticas, tales como: el intento de poner un freno al funcionamiento de la institución psiquiátrica, mediante los discursos propios de la denominada antipsiquiatría (discursos que no constituían sistema alguno), a través de la referencia de origen (el movimiento psiquiátrico definido mediante el análisis existencial o “fenomenología antropológica”) o de referencias contemporáneas tomadas del marxismo o del freudo-marxismo (autores como W. Reich y H. Marcuse); las críticas al aparato judicial y penal que algunos movimientos remitían a una noción general como la de “justicia de clase”, o se apoyaban en temáticas anarquistas; el libro-acontecimiento de Deleuze y Guattari, *L’Anti-Œdipe* (1972), con su crítica al discurso dominante del psicoanálisis y el planteamiento de una nueva concepción del deseo, etc.

Lo que estos movimientos expresaban era “la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas, los discursos; una especie de desmenuzamiento general de los suelos”³⁶². La crítica se ejercía de manera local, es decir, se trataba de una producción teórica autónoma (y no un empirismo obtuso, en absoluto) pero no centralizada, sin necesidad de un régimen común, global y englobante que le dé validez.

El segundo aspecto propio de los últimos quince años es lo que Foucault denomina “retornos de saber” [*retours de savoir*], o “insurrección de los saberes sometidos” [*insurrection des savoirs assujettis*]³⁶³. Esta expresión comprende dos cuestiones: I- Contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados, subordinados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Son bloques de saberes históricos que estaban presentes pero bajo el dominio de los grandes conjuntos sistemáticos, y que la crítica, por medio de la erudición, hizo aparecer. Ni una sociología de la delincuencia ni un análisis del fundamento de los aparatos jurídicos, sino estos contenidos históricos fueron los que permitieron hacer una crítica, por ejemplo, de la racionalidad de la práctica punitiva del encierro. II- Toda la serie de saberes que estaban descalificados como saberes no

³⁶¹ Foucault, *IDS*, p. 6 (trad. p. 18).

³⁶² «L’immense et proliférante criticabilité des choses, des institutions, des pratiques, des discours; une sorte de friabilité générale des sols». Foucault, *IDS*, p. 7 (trad. p. 20).

³⁶³ Foucault, *IDS*, p. 8 (trad. pp. 20-21).

conceptuales, deslegitimados desde el punto de vista científico, jerárquicamente inferiores (el saber del enfermo, del delincuente), constituye lo que Foucault llama “saber de la gente” [*savoir des gens*]³⁶⁴, saber local, regional, diferencial, emergido en luchas determinadas, descalificado por los poderes institucionalizados del saber científico, de ninguna manera sistematizado. Este es el segundo aspecto de los saberes sometidos. Saber de la gente que no remite de ninguna manera a un sentido común o buen sentido, ni a un saber consensuado en una determinada clase social.

La conjunción de estos dos fenómenos (el saber histórico de la erudición y el saber local, regional, vinculado a las luchas) le permiten a Foucault formular una definición de su método genealógico³⁶⁵.

Como ya señalamos, Foucault se pregunta: ¿cómo funciona el poder, cuáles son sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, los diferentes dispositivos que se ejercen en niveles y ámbitos diferentes de la sociedad? No el qué, sino “el cómo del poder”³⁶⁶. Y en este marco conceptual, por medio de la crítica serán descartados diversos conceptos que aspiraban a dar cuenta de la naturaleza del poder.

Primeramente, Foucault descarta la concepción jurídico-liberal. Según esta concepción, el poder es considerado un derecho poseído como un bien y que puede ser transferido o enajenado, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o fundador de derecho (contrato, cesión), para constituir un poder o soberanía política. El poder es pensado aquí como una propiedad, un bien que se posee, y que mediante un intercambio contractual, puede ser transferido o enajenado. En definitiva, el poder en la perspectiva del liberalismo funciona en términos economicistas, de bienes que se intercambian.

Foucault ubica a la concepción marxista del poder, y a pesar de sus diferencias, en la misma línea del liberalismo: ambos conciben el poder político en términos economicistas. El marxismo (al menos, lo que Foucault denomina “marxismo académico”) sostendría una funcionalidad económica del poder, en la medida en que su función sería legitimar el modo de producción capitalista de la sociedad; el poder político sería la instancia legitimante para continuar con la dominación y explotación de clase. El aparato jurídico-político, una

³⁶⁴ Foucault, *IDS*, p. 9 (trad. p. 21).

³⁶⁵ Ver el apartado 2.1 de esta tesis.

³⁶⁶ Foucault, *IDS*, p. 21 (trad. p. 33).

estructura al servicio del capital.

Foucault intenta salir de esta concepción del poder, la considera estrecha porque reduce el poder a una simple función económica. Para analizar el poder, hay que poner en acción otros instrumentos, distintos al funcionalismo económico. Desde luego, las relaciones de poder están profundamente imbricadas en y con las relaciones económicas, pero las relaciones de poder constituyen, efectivamente, un tipo de relaciones con su propia especificidad.

Realizar un “análisis no económico del poder”³⁶⁷, quiere decir no reducir las relaciones de poder a conceptos puramente económicos, ni hacer del poder un simple títere de la economía. El poder no es un bien ni una propiedad ni una sustancia, no se da ni se intercambia, sino que se ejerce y sólo existe en acto. Foucault se pregunta: ¿en qué consiste ese ejercicio de las relaciones de poder?

Para responder esta cuestión, Foucault hace referencia a dos hipótesis. La primera es denominada “Hipótesis Reich”³⁶⁸. La misma sostendría que el poder es esencialmente aquello que reprime. El objeto de la represión pueden ser la naturaleza, los instintos, los deseos, los individuos, una clase social. Esta hipótesis no es nueva, dice Foucault, podría remontarse a Freud y a Hegel. Para la misma, entonces, analizar los ejercicios del poder consistiría en elucidar los mecanismos de la represión.

La segunda es denominada “Hipótesis Nietzsche”³⁶⁹. Ésta afirmaría que si el poder es puesta en juego y despliegue de relaciones de fuerza, habría que analizarlo en términos bélicos, como enfrentamiento, batalla, combate, guerra. La grilla de inteligibilidad del poder sería la guerra. En este marco conceptual, se invertiría el famoso aforismo de Clausewitz, para finalmente decir: “la política es la continuación de la guerra por otros medios”. Esto querría decir tres cosas: I- la política sería el mantenimiento y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra; II- la paz civil, las luchas políticas, las modificaciones de las relaciones de fuerza serían secuelas de la guerra, diversos episodios de esa guerra misma, guerra maquillada con instituciones, y paz disimuladora de la lucha; III- la decisión final sólo podría provenir de la guerra, de una prueba de fuerzas donde las

³⁶⁷ Foucault, *IDS*, p. 15 (trad. p. 27).

³⁶⁸ Foucault, *IDS*, p. 15 (trad. p. 28).

³⁶⁹ Foucault, *IDS*, pp. 16-17 (trad. pp. 28-29).

armas serán quienes decidan como jueces.

Ambas hipótesis, dice Foucault, no son inconciliables, sino que pueden ser incluso puestas en relación. La represión podría verse como una consecuencia de la guerra, la puesta en acción de una relación de fuerzas que busca perpetuarse en el clima de una paz política apoyada en la guerra³⁷⁰.

Con respecto al concepto de represión, varios son los textos donde Foucault expresa su crítica y su distancia. Pero tanto en *Surveiller et punir* (1975) como en *La volonté de savoir* (1976) esta crítica se hace explícita y con argumentos precisos. Podríamos decir, como lo señala Edgardo Castro³⁷¹, que la tesis fundamental de Foucault al respecto es que el poder debe ser visto como una realidad positiva, es decir, como fabricante o productor de individualidades (lo hemos desarrollado en los apartados anteriores: 2.2 y 2.3). El individuo no es algo dado de antemano, pasivo, sobre lo cual se aplica el poder y lo reprime, sino que es receptor y emisor de poder³⁷². La imagen que mejor describe el funcionamiento del poder es la de una red. En todo caso, la represión es uno de los efectos de las relaciones de poder, pero no su esencia.

Además, siguiendo lo afirmado, la categoría de represión tiene el doble inconveniente de referirse oscuramente a cierta teoría de la soberanía (la de los derechos soberanos del individuo, pasivo, que es reprimido por el poder) y de poner en juego al ser utilizada toda una referencia psicológica tomada de las ciencias humanas, es decir, de los discursos y prácticas que dependen y legitiman el ámbito disciplinario. Esta doble referencia del concepto a las teorías jurídicas y a las ciencias humanas hace del mismo un concepto que está dentro del sistema representativo que pretende criticar³⁷³. Carece de utilidad para elucidar los procesos históricos y las relaciones de poder que subyacen a determinadas prácticas sociales, como dijimos anteriormente respecto de la categoría de exclusión.

Por último, Foucault reconoce que sus investigaciones hasta ese momento- 1976- han intentado explorar las relaciones de poder mediante la “hipótesis Nietzsche”. Pero es un gran error afirmar que esa es la versión definitiva sostenida por Foucault acerca del poder. En el mismo texto que estamos analizando ahora, esta primera clase de 1976, Foucault

³⁷⁰ Cfr. Foucault, *IDS*, p. 17 (trad. p. 30).

³⁷¹ Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Autores, temas, conceptos*, ed. Cit, p. 306.

³⁷² Cfr. Foucault, *IDS*, pp. 26-27 (trad. p. 38).

³⁷³ Cfr. Foucault, *IDS*, p. 36 (trad. p. 47).

sostiene que la “hipótesis Nietzsche” debe ser también puesta en cuestión, e incluso abandonada, como lo está la hipótesis de la represión. Dice Foucault sobre la “hipótesis Nietzsche”:

Este es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado- diría, incluso, que carece por completo de elaboración- y también porque creo que las nociones de ‘represión’ y de ‘guerra’ deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse³⁷⁴.

La concepción bélica del poder, entendido como batalla, enfrentamiento, la guerra como grilla de inteligibilidad del poder, será abandonada por Foucault en los cursos siguientes dados en el Collège de France, fundamentalmente en los ya clásicos: *Sécurité, Territoire, Population (1977-1978)* y *Naissance de la biopolitique (1978-1979)*. Foucault encontrará en los conceptos de “gobierno” y de “gubernamentalidad” instrumentos más útiles para analizar las relaciones de poder, así como determinadas formas de resistencia entendidas como “contra-conductas”.

La noción de gubernamentalidad, en clave política y en clave ética, esta última vinculada a las prácticas de subjetivación (desarrolladas en los últimos dos volúmenes de *Histoire de la sexualité- L’usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, ambos publicados en 1984-, y en los cursos dictados en la década de 1980 en el Collège de France), nos conducirá, finalmente, a los conceptos de *bíos* y de estética de la existencia: maneras en que la vida será pensada en los trabajos del último período de Foucault.

³⁷⁴ «C’est ce schéma-là que, de fait, j’ai essayé de mettre en œuvre. Or, à mesure que je le mettais en œuvre, j’ai été amené tout de même à le reconsidérer; à la fois, bien sûr, parce que sur tout un tas de points il est encore insuffisamment élaboré- je dirais même qu’il est tout à fait inélaboré- et aussi parce que je crois que ces deux notions de ‘repression’ et de ‘guerre’ doivent être considérablement modifiées, sinon peut-être, à la limite, abandonnées». Foucault, *IDS*, pp. 17-18 (trad. p. 30).

2.5 La gubernamentalidad política

2.5.1 El hombre que vive, habla y trabaja como figura de la población

La problemática del gobierno y de la gubernamentalidad en Foucault es, como la de la biopolítica, objeto de numerosas investigaciones en los últimos veinte años, con un pico en los últimos diez. Si bien los cursos *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique* permanecieron inéditos hasta el año 2004, con excepción de la cuarta clase (1 de febrero de 1978) del primero³⁷⁵ y de algunos extractos del segundo³⁷⁶, la problemática de la gubernamentalidad, sobre todo a partir del resumen presentado por Foucault en sus conferencias de 1979 en Stanford³⁷⁷, dio origen desde hace unos veinte años a un vasto campo de investigaciones, especialmente en los países anglosajones y más recientemente en Alemania³⁷⁸: los *governmentality studies*. En algunas universidades, éstos llegaron a incluirse en los departamentos de sociología o ciencias políticas.

El punto de partida del movimiento fue la publicación en 1991 del libro *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, de Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller³⁷⁹, que contenía, además de la clase de Foucault sobre el sujeto, una extensa introducción de Colin Gordon, en la que se proponía una detenida síntesis de los cursos de 1978 y 1979, y un conjunto de estudios centrados sobre todo en la noción de riesgo (concepción del riesgo

³⁷⁵ Publicada en italiano en *Aut-Aut*, n° 167 y 168 (1978), y luego en francés, *Actes*, 54, verano de 1986. Este texto es el reproducido en *DE3*, n° 239: «La gouvernementalité», pp. 635-657. Una traducción inglesa de esta misma clase apareció en la revista *Ideology and Consciousness*, 6, 1979.

³⁷⁶ Michel Foucault, extracto de *NB*, clase del 31 de enero de 1979, con el título de «La phobie d'État», *Libération*, 967, 30 de junio- 1 de julio de 1984 (texto traducido al alemán en Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke (dirs.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 68-71); extracto de *NB*, clase del 24 de enero de 1979, con el título de «Michel Foucault et la question du libéralisme», *Le Monde*, suplemento de la edición del 7 de mayo de 1999. Recordemos, además, que la primera clase de cada uno de los cursos fue objeto de una edición en casetes, con el título de *De la gouvernementalité* (París, Seuil, 1989).

³⁷⁷ Foucault, *DE4*, n° 291: «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique» (1981), pp. 134-161. Texto incluido en español en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Madrid, Paidós, varias ediciones.

³⁷⁸ Además de la obra colectiva ya citada, cfr. los numerosos artículos de Thomas Lemke, que siguen a su notable obra: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlín y Hamburgo, Argument Verlag, 1997.

³⁷⁹ Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (dirs.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1991.

social, modalidades de prevención del riesgo, desarrollo de las técnicas de seguros, filosofía del riesgo, etcétera)³⁸⁰.

De ello resultó el desarrollo de considerables publicaciones, en el campo de las ciencias sociales, la economía política y la teoría política, cuyo inventario, desde luego, es imposible de establecer en el marco de este apartado. Para tener una visión de conjunto conviene remitirse, por ejemplo, al libro de Mitchell Dean, *Governmentality*³⁸¹, y al artículo de Thomas Lemke, «*Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien*»³⁸². La aplicación reciente del concepto de gubernamentalidad a ámbitos tan alejados de los centros de interés de Foucault como la gestión de recursos humanos³⁸³ o la teoría de las organizaciones³⁸⁴ da testimonio de la plasticidad de ese esquema de análisis y de su capacidad de circulación en los espacios más diversos.

Si nos remitimos propiamente a los cursos de Foucault, y partiendo de «*Il faut défendre la société*» (1976) aunque éste se refiriera, en apariencia, a un conjunto de objetos muy distintos de los examinados en los cursos de 1970 a 1975, se inscribía inicialmente, en lo fundamental, como una continuidad del mismo programa de investigación. Como lo anunciaba Foucault el año precedente, en *Les anormaux*, debía poner “término a ese

³⁸⁰ Véanse los artículos de Jacques Donzelot, «The mobilisation of society» (pp. 169-179); François Ewald, «Insurance and risk» (pp. 197-210); Daniel Defert, «Popular life and insurance technology» (pp. 211-233); y Robert Castel, «From dangerousness to risk» (pp. 281-298). El texto de Daniel Defert constituye una introducción general a los trabajos del grupo de investigación «on the formation of the insurance apparatus, considered as a schema of social rationality and social management» [“sobre la formación del dispositivo asegurador, considerado como un programa de racionalidad y gestión sociales”] (p. 211), conformado en 1977 con Jacques Donzelot, François Ewald y otros investigadores, que dio origen a la redacción de varios informes, entre ellos: «Socialisation du risque et pouvoir dans l'entreprise» (dactilografiado, Ministère du Travail, 1977) y «Assurance-Prévoyance-Sécurité: formation historique des techniques de gestion dans les sociétés industrielles» (dactilografiado, Ministère du Travail, 1979). Para una discusión de esta serie de trabajos, cfr. P. O'Malley, «Risk and responsibility», en: Andrew Barry, Thomas Osborne y Nicolas Rose (comps.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, Londres, University College, 1996, pp. 189-207.

³⁸¹ Dean, Mitchell, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks-Sage Publications, 1999.

³⁸² Lemke, Thomas, «Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies», en *Politische Vierteljahresschrift*, 41(1), 2000, pp. 31-47.

³⁸³ Cfr. en especial Townley, Barbara, *Reframing Human Resource Management: Power, Ethics and the Subject at Work*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks-Sage Publications, 1994, y Barratt, Edward, «Foucault, HRM and the ethos of the critical management scholar», en *Journal of Management Studies*, 40 (5), julio de 2003, pp. 1069-1087.

³⁸⁴ Cfr. Alan McKinlay y Ken Starkey (comps.), *Foucault: Management and Organization Theory, from Panopticon to Technologies of the Self*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks-Sage Publications, 1998, y el coloquio «Organiser après Foucault», celebrado en la École des Mines de París el 12 y el 13 de diciembre de 2002.

ciclo”³⁸⁵. Su proyecto era estudiar, como prolongación de sus trabajos anteriores sobre la “formación de un saber y un poder de normalización a partir de los procedimientos jurídicos tradicionales del castigo”, “los mecanismos por medio de los cuales se pretende defender la sociedad desde fines del siglo XIX”³⁸⁶. Se trataba entonces de analizar la teoría de la defensa social aparecida en Bélgica alrededor de 1880, para descriminalizar y medicalizar a los delincuentes juveniles³⁸⁷.

Pero el curso de 1976, en realidad, presenta un contenido muy diferente, porque se ocupa de la guerra en el discurso o relato histórico y ya no de la defensa social. Este objetivo, de todos modos, no desaparece por completo, pero queda resituado en una perspectiva genealógica más general: la que permite explicar el “gran trastocamiento de lo histórico a lo biológico [...] en el pensamiento de la guerra social”³⁸⁸. Así, la defensa de la sociedad se asimila a la guerra por el hecho de que, a fines del siglo XIX, se la piensa como “una guerra interna”³⁸⁹, contra los peligros originados en el propio cuerpo social.

Como vimos en el apartado 2.3 de esta tesis, en este curso de 1976 Foucault plantea el concepto de biopolítica, retomado ese mismo año en *La volonté de savoir*, e introduce la noción de población (“masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la reproducción, la enfermedad, etc.”³⁹⁰), y muestra que las técnicas de la disciplina se articulan con los dispositivos de regulación.

Sobre la base de las conclusiones del curso de 1976, y luego de un año sabático, el curso de 1978 se propone prolongar y profundizar ese desplazamiento teórico. El título del curso, *Sécurité, territoire, population*, describe con mucha exactitud el problema planteado. En efecto, se trata de saber en qué consiste esa nueva tecnología de poder surgida en el siglo XVIII, cuyo objeto es la población y que “aspira (...), por medio (...) del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros

³⁸⁵ Foucault, *AN*, p. 311 (trad. p. 301).

³⁸⁶ « (...) des mécanismes par lesquels, depuis la fin du XIXe siècle, on prétend «défendre la société». Foucault, *ibidem*.

³⁸⁷ Información aportada por D. Defert, en Zancarini, J.C. (comp.), *Lectures de Michel Foucault*, Fontenay-aux-Roses, ENS, 2000, p. 62.

³⁸⁸ « (...) le grand renversement de l'historique au biologique (...) dans la pensée de la guerre sociale». Foucault, *IDS*, p. 194.

³⁸⁹ *ibidem*

³⁹⁰ « (...) une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc». Foucault, *IDS*, p. 216.

internos”³⁹¹. Tecnología de seguridad que Foucault opone a los mecanismos por cuyo conducto el soberano, hasta la edad clásica, se esforzaba por garantizar la seguridad de su territorio³⁹².

“Territorio” y “población” funcionan de este modo como los polos antitéticos entre los cuales se desplegará la investigación. ¿Cómo se pasó de la soberanía sobre el territorio a la regulación de las poblaciones? ¿Cuáles fueron los efectos de esa mutación en el plano de las prácticas gubernamentales? ¿Qué nueva racionalidad las rige de allí en más? Con ello se define claramente el objetivo del curso: a través de la historia de las tecnologías de seguridad, “tratar de ver si se puede hablar realmente de una sociedad de seguridad”³⁹³. Objetivo a la vez político e histórico, porque concierne al diagnóstico del presente: “¿podemos decir que en nuestras sociedades la economía general de poder está pasando a ser del orden de la seguridad?”³⁹⁴

Foucault sigue con este programa hasta la clase del 1 de febrero, a partir de tres ejemplos tomados de los siglos XVII y XVIII: los espacios de seguridad, con el problema de la ciudad, que lo lleva a destacar las relaciones entre una población y su “medio”; el tratamiento de lo aleatorio, con el problema de la escasez y la circulación de los granos, que le permite ligar la cuestión de la “población” a la economía política liberal; y por último, la forma de normalización específica de la seguridad, con el problema de la viruela y la inoculación, que lo induce a distinguir normación disciplinaria y normalización en sentido estricto³⁹⁵.

³⁹¹ «C’est une technologie qui vise donc (...) par l’équilibre global, à quelque chose comme une homéostasie: la sécurité de l’ensemble par rapport à ses dangers internes». Foucault, *IDS*, p. 222.

³⁹² Sobre la correlación, constante en el curso, de las nociones de “territorio” y “soberanía”: “el problema tradicional de la soberanía, y por lo tanto del poder político ligado a la forma de la soberanía, siempre fue hasta entonces conquistar nuevos territorios o, al contrario, conservar el territorio conquistado (...) En otras palabras, se trataba de algo que podríamos llamar precisamente seguridad del territorio o seguridad del soberano que reina sobre éste” [«le problème traditionnel de la souveraineté, et par conséquent du pouvoir politique lié à la forme de la souveraineté, a été jusque-là toujours ou bien de conquérir des territoires nouveaux, ou bien au contraire de garder le territoire conquis (...) Autrement dit, il s’agissait de quelque chose que l’on pourrait appeler précisément la sûreté du territoire ou la sûreté du souverain qui règne sur le territoire»]. Foucault, *STP*, pp. 66-67 (trad. p. 85).

³⁹³ « (...) essayer de repérer si on peut effectivement parler d’une société de sécurité». Foucault, *STP*, p. 12 (trad. p. 26).

³⁹⁴ « (...) peut-on dire que dans nos sociétés l’économie générale de pouvoir est en train de devenir de l’ordre de la sécurité?» *Ibidem*.

³⁹⁵ En *IDS* (pp. 216-218) Foucault distinguía tres grandes ámbitos de intervención de la biopolítica entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX: 1) los procesos de natalidad y mortalidad, que inducen un nuevo enfoque del problema de la morbilidad; 2) los fenómenos de la vejez, los accidentes, las discapacidades, etc.,

En la primera lección (11 de enero de 1978), realiza una descripción de los dispositivos de seguridad, señalando sus tres características específicas (en cuanto corresponden al espacio, al tiempo y a la forma de normalización) a partir de la comparación con los mecanismos de la soberanía y de la disciplina.

Como explica Edgardo Castro³⁹⁶, a cada uno de estos dispositivos les corresponde una determinada relación entre multiplicidad y espacialidad. El espacio propio de la soberanía es el territorio dentro de cuyos límites está sometida a ella la multiplicidad de los sujetos de derecho o la multiplicidad de un pueblo. También la disciplina, aunque se ejerza sobre los cuerpos individuales, debe hacer frente a una multiplicidad: como desarrollamos en los apartados 2.2 y 2.3 de esta tesis, los individuos no son un punto de partida, sino el producto que las disciplinas obtienen a partir de una cierta multiplicidad orgánica. La distribución del espacio es una de las técnicas que utilizan los dispositivos disciplinarios para individualizar los cuerpos. Pero en el caso de los dispositivos de seguridad, el espacio no tiene que ver ni con el territorio soberano o su reticulación jerárquica disciplinaria ni con la multiplicidad de los sujetos-súbditos o la multiplicidad de los organismos susceptible de individualización; sino con lo que se denomina técnicamente “el medio”. Es aquí donde aparece otra forma de multiplicidad: la población.

La regulación de los acontecimientos en la espacialidad propia del medio es el objetivo de la normalización biopolítica. Es un concepto técnico para Foucault. Ya en *Surveiller et punir* se había ocupado de mostrar a partir de las formas de normalización disciplinaria, cómo la norma se distingue de la ley³⁹⁷. En *Sécurité, territoire, population* su preocupación es, más bien, distinguir dos formas diferentes de normalización, la que tiene lugar a través de los mecanismos disciplinarios y la que producen los dispositivos de seguridad. La diferencia fundamental entre estas dos formas de vinculación con la norma radica en que, en el caso de las disciplinas, la norma precede a lo normal y lo anormal. En el caso de los dispositivos de seguridad, en cambio, nos encontramos con un funcionamiento inverso: la

que modifican la aptitud de los individuos; 3) las relaciones entre los hombres, en cuanto seres vivos, y su medio, esencialmente a través del problema de la ciudad. La gran diferencia entre esta descripción y los ejemplos elegidos en *STP* reside, desde luego, en la ausencia del problema de los granos. En otras palabras, lo que carece de formulación en el curso de 1976 es la cuestión del liberalismo como nueva racionalidad gubernamental.

³⁹⁶ Cfr. Castro, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, ed. Cit., pp. 174-175.

³⁹⁷ Véase también, Foucault, *DE3*, pp. 75, 274-275.

norma es fijada a partir de las normalidades diferenciadas, es decir, del establecimiento de las diferentes curvas de normalidad.

Al término de este planteo, Foucault anuncia llegar a lo que debía ser, según su juicio:

el problema preciso de este año, la correlación entre la técnica de seguridad y la población, como objeto y sujeto a la vez de esos mecanismos de seguridad, vale decir, el surgimiento no sólo de la noción sino de la realidad de la población³⁹⁸.

Así, nació la población. El surgimiento de ésta, en cuanto concepto y realidad, no sólo es importante en el plano político. Tiene también una significación decisiva en el plano epistemológico, como lo testimonia la reformulación foucaultiana, a la luz de la población, de la arqueología de las ciencias humanas expuesta en *Les mots et les choses*:

(...) la temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto hablante, debe comprenderse a partir del surgimiento de la población como correlato de poder y objeto de saber. El hombre [...] no es, en definitiva, otra cosa que una figura de la población³⁹⁹.

El hombre que vive, habla y trabaja ahora debe ser situado como figura de la población, y ya no sólo como efecto de la sociedad disciplinaria. La vida del hombre, entonces, en tanto realidad transaccional, que se forma y se modifica según una determinada formación de poder-saber, se presenta en esta nueva torsión del pensamiento foucaultiano como correlato de la forma de gubernamentalidad surgida en la modernidad. Para pensar la vida, entonces, será necesario en esta instancia analizar los diversos regímenes de gubernamentalidad de los cuales es correlato.

³⁹⁸ « (...) le problème précis de cette année, la corrélation entre la technique de sécurité et la population, comme à la fois objet et sujet de ces mécanismes de sécurité, c'est-à-dire l'émergence non seulement de cette notion, mais de cette réalité de la population». Foucault, *STP*, p. 13 (trad. p. 27).

³⁹⁹ « (...) c'est que la thématique de l'homme, à travers les sciences humaines qui l'analysent comme être vivant, individu travaillant, sujet parlant, il faut la comprendre à partir de l'émergence de la population comme corrélatif de pouvoir et comme objet de savoir. L'homme (...) n'est rien d'autre, finalement, qu'une figure de la population». Foucault, *STP*, p. 81 (trad. p. 108).

2.5.2 Gobierno y gubernamentalidad

El análisis de los dispositivos de seguridad relativos a la población llevó a Foucault a poner de relieve, progresivamente, el concepto de “gobierno”. Si bien en un principio éste se utiliza en su sentido tradicional de autoridad pública, poco a poco adquiere, a favor del concepto fisiocrático de “gobierno económico”, un valor determinado que designa las técnicas específicas de manejo de las poblaciones. En ese contexto, el “gobierno” toma entonces el sentido restringido de “arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía”⁴⁰⁰, lo cual permite a Foucault definir el liberalismo económico como un arte de gobernar.

De este modo, el triángulo problemático- seguridad-territorio-población- que servía de marco inicial a la investigación es sustituido por la serie sistemática seguridad-población-gobierno. Por eso Foucault, el 1 de febrero de 1978, decide consagrar la clase al análisis del tercer término. Esta clase, que se inscribe en la prolongación lógica de las precedentes, marca en realidad una torsión en la orientación general del curso. Así es: Foucault introduce en ella el concepto de “gubernamentalidad”, mediante el cual, en una suerte de golpe de efecto teórico, desplaza de manera repentina el objetivo de su trabajo.

Por gubernamentalidad, entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque compleja, de poder que tiene como objetivo principal la población; como forma mayor, la economía política; como instrumento técnico fundamental, los dispositivos de seguridad⁴⁰¹.

Tras haber desvinculado el problema del gobierno, tal como se plantea en el siglo XVI, de las estratagemas del príncipe hábil descritas por Maquiavelo, y mostrado que la “población” permitió el desbloqueo del arte de gobernar con respecto al doble modelo, jurídico y doméstico, que le impedía encontrar su dimensión propia, vuelve al título del curso, que ya no le parece apropiado para su proyecto:

⁴⁰⁰ « (...) l'art précisément d'exercer le pouvoir dans la forme et selon le modèle de l'économie ». Foucault, *STP*, p. 98 (trad. p. 121).

⁴⁰¹ « Par 'gouvernementalité', j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité ». Foucault, *STP*, p. 111 (trad. p. 136).

(...) si hubiese querido dar al curso propuesto este año un título más exacto, con seguridad no habría elegido ‘Seguridad, territorio, población’. Lo que querría hacer ahora, si tuviera verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la ‘gubernamentalidad’⁴⁰².

La invención del concepto de “gubernamentalidad” procede a la vez del desarrollo de un plan preestablecido (que corresponde, como se ha comprobado, a las cuatro primeras clases) y de un pensamiento en movimiento que decide, a partir de sus descubrimientos, reactivar ciertos análisis anteriores (a propósito del arte de gobernar y la pastoral de las almas)⁴⁰³, en una perspectiva teórica ampliada.

Es necesario, antes de avanzar, realizar una aclaración. Sostengo que, en contra de la interpretación propuesta por algunos comentaristas alemanes⁴⁰⁴, la palabra “gubernamentalidad” [«*gouvernementalité*»] no puede ser la resultante de la contracción de “gobierno” y “mentalidad”. “Gubernamentalidad” deriva de “gubernamental” como “musicalidad” de musical o “especialidad” de “especial” y designa, según los casos, el campo estratégico de las relaciones de poder o los caracteres específicos de la actividad de gobierno. La traducción de la palabra por *Regierungsmentalität*, que aparece en el texto de presentación del coloquio «*Governmentality Studies*» reunido en Viena el 23 y el 24 de marzo de 2001, es, por lo tanto, un contrasentido.

Con el concepto de gubernamentalidad se abre, entonces, un nuevo campo de investigación- ya no la historia de las tecnologías de seguridad, que queda provisoriamente en un segundo plano, sino la genealogía del Estado moderno-, cuyos supuestos metodológicos y teóricos explicita la clase siguiente. Se trata de aplicar al Estado el “punto de vista” que durante los años anteriores se había adoptado en el estudio de las disciplinas, para liberar a las relaciones de poder de todo enfoque institucionalista o funcionalista. Por eso Foucault redefine así el objetivo del curso:

⁴⁰² « (...) si j'avais voulu donner au cours que j'ai entrepris cette année un titre plus exact, ce n'est certainement pas ‘sécurité, territoire, population’ que j'aurais choisi. Ce que je voudrais faire maintenant, si vraiment je voulais le faire, ce serait quelque chose que j'appellerais une histoire de la ‘gouvernementalité’.

Foucault, *STP*, p. 111 (trad. pp. 135-136).

⁴⁰³ Uno y otro ya fueron objeto de la atención de Foucault en *Les anormaux*.

⁴⁰⁴ Cfr. por ejemplo, Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke [dirs.], *Gouvernementalité der Gegenwart. Studien zur Okonomisierung des Sozialen*, ed. Cit., p. 8.

¿Es posible resituar el Estado moderno en una tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento? ¿Se puede hablar de una ‘gubernamentalidad’, que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas?⁴⁰⁵

Conviene, al respecto, hacer algunas observaciones. En primer lugar, la problemática de la gubernamentalidad puede muy bien responder a la objeción frecuentemente planteada a Foucault, en el sentido de ignorar el Estado en su análisis del poder⁴⁰⁶. Ahora bien, el análisis foucaulteano no excluye el Estado pero tampoco se le subordina. No se trata de negar el Estado ni de situarlo en posición predominante, sino de mostrar que el análisis de los micropoderes, lejos de limitarse a un dominio preciso que se defina por un sector de la escala, debe considerarse “como un punto de vista, un método de desciframiento que puede ser válido para toda la escala, cualquiera sea su magnitud”⁴⁰⁷.

En segundo lugar, este interés de Foucault por el Estado deriva asimismo de la ampliación del campo de análisis llevada a cabo al final del curso de 1976. En efecto, el manejo de los “procesos biosociológicos de las masas humanas”, a diferencia de las disciplinas, puestas en práctica en el marco de instituciones limitadas (escuela, hospital, cuartel, taller, etcétera), implica el aparato estatal. Los “órganos complejos de coordinación y centralización” necesarios para este fin se encuentran en el nivel del Estado. La biopolítica, en consecuencia, sólo puede concebirse como “una biorregulación por el Estado”⁴⁰⁸.

Tercero, en Foucault, la consideración de la cuestión del Estado es indisociable de la crítica de sus representaciones corrientes: el Estado como abstracción atemporal⁴⁰⁹, realidad

⁴⁰⁵ «Est-ce qu'il est possible de replacer l'État moderne dans une technologie générale de pouvoir qui aurait assuré ses mutations, son développement, son fonctionnement? Est-ce qu' on peut parler de quelque chose comme une ‘gouvernementalité’, qui serait à l'État ce que les techniques de ségrégation étaient à la psychiatrie, ce que les techniques de discipline étaient au système pénal, ce que la biopolitique était aux institutions médicales?». Foucault, *STP*, p. 124 (trad. p. 146).

⁴⁰⁶ Cfr. por ejemplo, los artículos de Dominique Lecourt (“¿Microfísica del poder o metafísica?”) y de Massimo Cacciari (“Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”), incluidos en la compilación realizada por Horacio Tarcus: *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto, 1993.

⁴⁰⁷ « (...) comme un point de vue, une méthode de déchiffrement qui peut être valable pour l'échelle tout entière, quelle qu'en soit la grandeur». Foucault, *NB*, p. 192 (trad. p. 218).

⁴⁰⁸ Foucault, *IDS*, p. 223.

⁴⁰⁹ Cfr. Foucault, *NB*, p. 4 (trad. p. 17). A propósito de los universales a los cuales Foucault decide oponer el punto de vista de un nominalismo histórico y metodológico, pp. 78-79.

trascendente [*réalité transcendante*]⁴¹⁰, instancia de reproducción de las relaciones de producción [*reproduction des rapports de production*]⁴¹¹ o monstruo frío [*monstre froid*]⁴¹², formas todas ellas, a su juicio, de “sobrevaloración del problema del Estado” [*survalorisation du problème de l'État*]⁴¹³, y a las cuales opone la tesis de que éste, “realidad compuesta” [*réalité composite*]⁴¹⁴, no es otra cosa que “el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples” [*l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples*]⁴¹⁵. Este mismo enfoque le permite, en 1979, vincular la cuestión del Estado a la de la “fobia del Estado” [*phobie d'État*]⁴¹⁶, cuyos “efectos inflacionarios” pone en evidencia⁴¹⁷.

Las etapas de esta “gubernamentalización del Estado” son el objeto de las nueve últimas clases del curso, a través del análisis del pastorado cristiano (clases 5, 6, 7 y 8) y del paso del pastorado al gobierno político de los hombres (clase 9), el arte de gobernar según la razón de Estado⁴¹⁸ (desde el final de la clase 9 hasta la clase 11) y los dos conjuntos tecnológicos que lo caracterizan: el sistema diplomático militar apuntado al mantenimiento

⁴¹⁰ Foucault, *STP*, p. 366 (trad. p. 409).

⁴¹¹ Foucault, *STP*, p. 112 (trad. p. 136).

⁴¹² *Ibidem*, y *NB*, p. 7 (trad. p. 21).

⁴¹³ Foucault, *STP*, p. 112 (trad. p. 136).

⁴¹⁴ Foucault, *STP*, p. 112 (trad. p. 137).

⁴¹⁵ Foucault, *NB*, p. 79 (trad. p. 96). De ese modo debe entenderse la expresión, un poco oscura a primera vista, de “gubernamentalización del Estado” [«gouvernementalisation de l'État»], utilizada por Foucault al final de la cuarta clase de *STP*, p. 112 (trad. p. 137).

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ Foucault, *NB*, pp. 192-196. A esta crítica de la “fobia del Estado” hacen eco, de manera invertida, las cuestiones que Foucault se plantea entonces (pero que no formula en el curso) sobre el “deseo de Estado” en la época clásica. Cfr. Foucault, *DE3*, n° 235: «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme», entrevista con Ryumei Yoshimoto (1978), pp. 617 y 618: “Este año doy un curso sobre la formación del Estado y analizo, digamos, las bases de los medios de realización estatal en un período que se extiende desde el siglo XVI hasta el siglo XVII en Occidente, o más bien el proceso en cuyo transcurso se forma lo que llamamos razón de Estado. Pero he chocado contra una parte enigmática que ya no puede resolverse mediante el simple análisis de las relaciones económicas, institucionales o culturales. Hay en ello una especie de sed gigantesca e imposible de reprimir que obliga a volverse hacia el Estado. Podríamos hablar de deseo del Estado”.

⁴¹⁸ En estas clases, la fuente principal de Foucault es el libro de Etienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Armand Colin, 1966. Al parecer, por entonces no ha leído la obra clásica de Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Munich y Berlín, Oldenburg, 1924; versión francesa: *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, trad. de M. Chevallier, Ginebra, Droz, 1973 [trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983], mencionada en octubre de 1979 en su conferencia «'Omnes et singulatim'...», op. cit., p. 150. De manera general, Foucault no toma en cuenta los numerosos trabajos alemanes e italianos aparecidos sobre el tema desde la década de 1920. Para una bibliografía completa sobre la cuestión, con anterioridad y posterioridad a 1978, cfr. Gianfranco Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 312-360.

del equilibrio europeo (clase 11) y la policía, en el sentido clásico del “conjunto de los medios necesarios para acrecentar, desde adentro, las fuerzas del Estado”⁴¹⁹ (clases 12 y 13). La última clase concluye con un retorno al problema de la población, cuyo lugar de surgimiento Foucault puede definir mejor ahora, “como derivado de la tecnología de la ‘policía’ y en correlación con el nacimiento de la reflexión económica”⁴²⁰. Toda vez que ese problema está en el centro de la crítica del Estado de policía por la economía política, el liberalismo aparece como la forma de racionalidad propia de los dispositivos de regulación biopolítica. Tal es precisamente la tesis que se propone desarrollar el curso siguiente, titulado *Naissance de la biopolitique* (1979).

Ahora bien, en el curso de 1975, *Les anormaux*, se perfila por primera vez la problemática del arte de gobernar. Al oponer el modelo de exclusión de los leprosos al modelo de inclusión de los apestados⁴²¹, Foucault atribuye a la era clásica la invención de tecnologías positivas de poder, aplicables a niveles diversos (aparato de Estado, instituciones, familia):

La era clásica elaboró, por ende, lo que puede llamarse un arte de gobernar, en el sentido en que precisamente se entendía en ese momento el gobierno de los niños, el gobierno de los locos, el gobierno de los pobres y, pronto, el gobierno de los obreros⁴²².

Por “gobierno”, aclaraba Foucault, había que entender tres cosas: la nueva idea de un poder fundado en la transferencia, la alienación o la representación de la voluntad de los individuos; el aparato de Estado introducido en el siglo XVIII, y, por último, una “técnica general de gobierno de los hombres” que constituía “el reverso de las estructuras jurídicas y políticas de la representación y la condición de funcionamiento [...] de esos aparatos”⁴²³.

⁴¹⁹ « (...) l'ensemble des moyens nécessaires pour faire croître, de l'intérieur, les forces de l'État». Foucault, *STP*, p. 375 (trad. p. 413).

⁴²⁰ « (...) en derivation par rapport à la technologie de ‘police’ et en corrélation avec la naissance de la réflexion économique». Foucault, *STP*, p. 377 (trad. p. 414).

⁴²¹ Modelos que en 1978 Foucault resitúa en el marco de su análisis de las tecnologías de seguridad. Cfr. *STP*, pp. 11-13 (trad. pp. 25-26).

⁴²² Foucault, *AN*, p. 45.

⁴²³ *Ibidem*

Técnica cuyo “dispositivo tipo” consistía en la organización disciplinaria descrita el año anterior⁴²⁴.

El análisis del “gobierno”, en ese mismo curso, no se limitaba a las disciplinas: se extendía a las técnicas del gobierno de las almas forjadas por la Iglesia en torno del ritual de la penitencia⁴²⁵. Disciplina de los cuerpos y gobierno de las almas aparecían así como las dos caras complementarias de un mismo proceso de normalización:

En el momento en que los Estados están planteándose el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos [...], la Iglesia, por su lado, elabora una técnica de gobierno de las almas que es la pastoral, definida por el Concilio de Trento y retomada, desarrollada a continuación por Carlos Borromeo⁴²⁶.

El curso de 1978 vuelve a desplegar los hilos del arte de gobernar y la pastoral, pero con unas cuantas diferencias significativas. Extensión considerable, en primer lugar, del marco cronológico: la pastoral ya no se constituye en el siglo XVI como reacción a la Reforma, sino en los primeros siglos del cristianismo, cuando los Padres definen el gobierno de las almas como “el arte de las artes” o la “ciencia de las ciencias”⁴²⁷. Foucault, por lo tanto, reinscribe la pastoral tridentina en la larga duración del pastorado cristiano. A continuación, recentramiento del arte de gobernar en el funcionamiento mismo del Estado: el gobierno, en su sentido político, ya no designa las técnicas mediante las cuales el poder se conecta con los individuos, sino el ejercicio mismo de la soberanía política⁴²⁸. Para terminar, desplazamiento del análisis de los mecanismos concretos del poder a la “conciencia de sí del gobierno”⁴²⁹. Ese gesto, de todos modos, no rompe con el enfoque “microfísico” de los trabajos anteriores.

⁴²⁴ Cfr. Foucault, *PP*, clases 21 y 28 noviembre de 1973.

⁴²⁵ Cfr. Foucault, *AN*, pp. 158-180.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 165.

⁴²⁷ Foucault, *STP*, p. 154 (trad. p. 180).

⁴²⁸ Foucault, *NB*, p. 4, donde Foucault explica que por “arte de gobernar” entiende “la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política”.

⁴²⁹ Foucault, *NB*, pp. 3-4. “No estudié ni quiero estudiar la práctica gubernamental real, tal como se desarrolló determinando aquí y allá la situación por tratar, los problemas planteados, las tácticas elegidas, los instrumentos utilizados, forjados o remodelados, etc. Quise estudiar el arte de gobernar, es decir, la manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, y al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar. Traté, entonces, de aprehender la instancia de la reflexión en la práctica de gobierno y sobre la práctica de gobierno”.

Formulado por primera vez en la cuarta clase del curso de 1978 (1º de febrero), el concepto de “gubernamentalidad” sirve, en efecto, como ya señalamos, para denominar el régimen de poder introducido en el siglo XVIII, que “tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”⁴³⁰, así como el proceso que llevó a “la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina”, etc⁴³¹. Designa entonces un conjunto de elementos cuya génesis y articulación son específicas de la historia occidental.

Ahora bien, puesto que, en esta instancia, ya no es la guerra sino la categoría de gobierno la que constituye, para Foucault, la “grilla de inteligibilidad” del poder; y puesto que por gobierno es necesario entender las prácticas de conducir conductas contando necesariamente con la libertad de los sujetos, entonces, el horizonte de la gubernamentalidad no puede agotarse en la gubernamentalidad política (definida *supra*). Veremos en el capítulo siguiente, en los apartados dedicados a los procesos de subjetivación, de qué trata lo que podría denominarse una “gubernamentalidad ética”. Esto nos permitirá pensar la vida a partir de su relación con el régimen de gubernamentalidad del que forma parte y con las formas de veridicción. La vida y la verdad se entrelazan.

⁴³⁰ « (...) a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité». Foucault, *STP*, p. 111 (trad. p. 136).

⁴³¹ « (...) la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le 'gouvernement' sur tous les autres: souveraineté, discipline». *STP*, p. 112 (trad. p. 136). Proceso que se resume en la secuencia: poder pastoral-dispositivo diplomático militar-policía (*STP*, pp. 111- 113; trad. pp. 135-138).

CAPÍTULO 3: VIDA Y VERDAD. ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA

El combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real, teniendo como horizonte o como objetivo cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*) y, al mismo tiempo y por ello mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir.⁴³²

3.1 El *homo œconomicus*.

3.1.1 *El liberalismo como marco de racionalidad política del biopoder: gobierno, economía y verdad.*

Foucault inicia así el resumen presentado en el Collège de France una vez concluido su curso dictado en 1978-1979 y titulado *Naissance de la biopolitique*:

El curso de este año se dedicó finalmente, en su totalidad, a lo que sólo debía ser su introducción. El tema seleccionado era, entonces, la ‘biopolítica’; yo entendía por ello la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas... Es sabido el lugar creciente que esos problemas ocuparon desde el siglo XIX, y se conoce también cuáles fueron las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días.

Me parece que no se puede disociar esos problemas del marco de racionalidad política dentro del cual se manifestaron y adquirieron su agudeza. A saber, el ‘liberalismo’, pues fue con respecto a éste que aquéllos tomaron la apariencia de un desafío. En un sistema preocupado por respetar a los sujetos de derecho y la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo puede tomarse en cuenta el fenómeno ‘población’, con sus efectos y sus problemas específicos? ¿En nombre de qué y de acuerdo con qué reglas se lo puede manejar?⁴³³

⁴³² «Le combat cynique est un combat, une agression explicite, volontaire et constante qui s’adresse à l’humanité en général, à l’humanité dans sa vie réelle avec comme horizon ou objectif de la changer, la changer dans son attitude morale (son *ethos*) mais, en même temps et par là-même, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre». *Ibidem*, p. 258 (trad. p. 293).

⁴³³ «Le cours de cette année a été finalement consacré, en son entier, à ce qui devait n’en former que l’introduction. Le thème retenu était donc la ‘biopolitique’: j’entendais par là la manière dont on a essayé, depuis le XVIIIe siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population: santé, hygiène, natalité, longévité, races... On sait

Como ya lo afirma desde la primera clase (10 de enero de 1979) Foucault dice que sólo hasta que se elucide el marco de racionalidad política que llamamos liberalismo se podrá comprender qué es la biopolítica⁴³⁴. Y en la clase del 31 de enero de 1979 (la cuarta), en el momento en que da un salto de dos siglos y se dispone a hablar del neoliberalismo contemporáneo, justifica otra vez el rodeo que hace en el texto como una necesidad metodológica para poder aprehender correctamente el problema de la biopolítica⁴³⁵.

Foucault analiza extensamente la cuestión del liberalismo y sobre todo del neoliberalismo (entre otros, la Escuela de Friburgo, la Escuela de Chicago, la teoría del capital humano) a partir, entonces, de la hipótesis que sostiene que, para comprender la biopolítica, resulta necesario estudiar el marco general de la racionalidad política del liberalismo⁴³⁶, porque el liberalismo no se reduce a ser una teoría económica, sino que es, sobre todo, una concepción político-antropológica⁴³⁷. Así, este curso profundiza los estudios de Foucault sobre biopolítica, y no los cierra como afirman algunos intérpretes (Agamben, por ejemplo).

¿Por qué sólo después de hacer un análisis de la gubernamentalidad clásica y contemporánea es posible comprender la biopolítica? Porque es condición de inteligibilidad del análisis de la política de la vida. Al enmarcar la posibilidad del análisis de la biopolítica dentro del análisis general más amplio del (neo) liberalismo, lo que se establece en este

quelle place croissante ces problèmes ont occupée depuis le XIXe siècle, et quels enjeux politiques et économiques ils ont constitués jusqu'à aujourd'hui. Il m'a semblé qu'on ne pouvait pas dissocier ces problèmes du cadre de rationalité politique à l'intérieur duquel ils sont apparus et ont pris leur acuité. À savoir le 'libéralisme', puisque c'est par rapport à lui qu'ils ont pris l'allure d'un défi. Dans un système soucieux du respect des sujets de droit et de la liberté d'initiative des individus, comment le phénomène 'population' avec ses effets et ses problèmes spécifiques peut-il être pris en compte? Au nom de quoi et selon quelles règles peut-on le gérer?». Foucault, *NB*, p. 323 (trad. p. 359).

⁴³⁴ Cfr. Foucault, *NB*, p. 24 (trad. p. 41).

⁴³⁵ Cfr. Foucault, *NB*, p. 80 (trad. pp. 96-97).

⁴³⁶ Cfr. Foucault, *NB*, p. 24 (trad. 41).

⁴³⁷ Encontramos notables estudios sobre la cuestión del análisis foucaulteano acerca del liberalismo, véanse: Bonnafous-Boucher, Maria, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, Paris, L'Harmattan, 2001; de Lagasnerie, Geoffroy, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012; Zamora, Daniel (dir.), *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Paris, Aden, 2014; Audier, Serge, *Penser le 'néolibéralisme'. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialismo*, Le bord de l'eau, 2015; Barry, Andrew, Osborne, Thomas, Rose, Nikolas (dirs.), *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, The University Chicago Press, 1996; AAVV, *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Raisons politiques, Paris, SciencesPo, 2013.

texto es la necesidad teórico-metodológica de una articulación entre la biopolítica y lo que él llama la economía política.

Se trata, entonces, de entender en el texto de Foucault la articulación, primero, entre la biopolítica y la economía política en el marco del liberalismo clásico y, después, entre biopolítica y el neoliberalismo contemporáneo.

Sobre este primer asunto, en la clase del 10 de enero de 1979 ya hay una breve indicación anticipatoria: la economía política es un principio de limitación interna de la razón gubernamental. En primer lugar, entiende por razón gubernamental un cierto arte de gobernar a los hombres, sus conductas, sus acciones y reacciones como un ejercicio propio de la soberanía política. Si lo que caracterizó a la racionalidad gubernamental moderna llamada razón de Estado, constituida durante el siglo XVI, fue, por el lado económico, el mercantilismo⁴³⁸, y por el lado político, el Estado de policía, durante mediados del siglo XVIII, sostiene Foucault, esta manera de gobernar que llamamos razón de Estado sufrió una transformación importante a través de la que se va a establecer una regulación interna y a partir de la cual va a surgir aquello que llamamos liberalismo.

Hasta entonces, existía un principio de limitación externo a dicha racionalidad gubernamental, constituido por el derecho, que planteaba desde antaño un cierto límite al soberano con la cuestión y el problema de la legitimidad. Pero durante mediados del siglo XVIII aparece una limitación intrínseca a esta racionalidad que va a tener en la economía política su instrumento intelectual principal⁴³⁹. En lo fundamental, fue esta economía política la que delimitó la razón gubernamental desde dentro.

⁴³⁸ Cfr. Foucault, *NB*, pp. 7-8 (trad. pp. 20-21). Una forma de gobierno que para Foucault no fue una mera doctrina económica sino una determinada forma de organización de la producción y los circuitos comerciales, una reglamentación de la vida de los súbditos, de su actividad económica, de su producción, del precio al cual van a vender su mercancía y el precio al cual van a comprarse de acuerdo con el principio de que el Estado debe enriquecerse, en primer lugar, mediante la acumulación monetaria para fortalecer el crecimiento de la población.

⁴³⁹ Cfr. Foucault, *NB*, pp. 15-19 (trad. pp. 30-34). Limitación intrínseca caracterizada por ser: i) una limitación de hecho, antes que de derecho y por más que se inscriba eventualmente en reglas de derecho; b) por unos principios uniformes, que no toman la forma de consejos de prudencia ni tienen su origen en la voluntad de los sujetos ni en la voluntad divina, sino en los objetivos del gobierno. Por esto, la limitación intrínseca se presenta muchas veces como el medio fundamenetal para alcanzar dichos objetivos; c) en tercer lugar, esta limitación de hecho que se plantea en función misma de la práctica gubernamental va a establecer una distinción entre lo que es preciso hacer y lo que conviene no hacer, entre las operaciones que pueden hacerse y las que no pueden hacerse; división que se establecerá en el dominio mismo de la práctica gubernamental, antes que en la práctica de los sujetos; d) finalmente, dicha división, no de los sujetos, sino de las cosas por hacer, dicha limitación interna no será decidida por los que gobiernan, pero tampoco por los gobernados,

¿Cómo delimita Foucault el concepto de economía política?

‘Economía política’: los equívocos mismos de la expresión y de su sentido en la época indican, por otro lado, de qué se trataba fundamentalmente todo esto, porque ustedes bien saben que entre 1750 y 1810-1820 la expresión oscila entre diferentes polos semánticos. A veces apunta a cierto análisis estricto y limitado de la producción y la circulación de las riquezas. Pero ‘economía política’ también alude, de una manera más amplia y más práctica, a todo método de gobierno en condiciones de asegurar la prosperidad de una nación. Y por último [la] economía política- son, por otra parte, las palabras que utiliza Rousseau en su famoso artículo «Économie politique» de la *Encyclopédie*- es una suerte de reflexión general sobre la organización, la distribución y la limitación de los poderes en una sociedad. En lo fundamental, creo que la economía política es lo que permitió asegurar la autolimitación de la razón gubernamental⁴⁴⁰.

La economía se configuró como racionalidad del gobierno, es decir, como “lugar de veridicción, y con ello quiero decir un lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental”⁴⁴¹. Ahora bien, ¿por qué y cómo ocurrió ésto? Foucault aquí establece cinco razones fundamentales.

(i) En primer lugar, habría que decir que la economía política, a diferencia del pensamiento jurídico, no se desarrolló por fuera de la razón de Estado para limitarlo, al contrario, se formó en el mismo marco de los objetivos de la razón de Estado. La economía política se proponía el enriquecimiento del Estado y el crecimiento correlativo y ajustado de la población y de los artículos de subsistencia. Retomó punto por punto, entonces, los objetivos del mercantilismo y de la razón de Estado que los siglos XVI y XVII habían definido.

obedece en realidad, dice Foucault, a toda una transformación de conjunto de la sociedad.

⁴⁴⁰ «‘Économie politique’, les équivoques mêmes du mot et de son sens à cette époque-là indiquent d’ailleurs de quoi fondamentalement il était question dans tout cela, puisque vous savez bien que l’expression ‘économie politique’, vous la voyez entre 1750 et 1810-1820 osciller entre différents pôles sémantiques. Tantôt il s’agit, à travers cette expression, de viser une certaine analyse stricte et limitée de la production et de la circulation des richesses. Mais par ‘économie politique’ on entend aussi, d’une façon plus large et plus pratique, toute méthode de gouvernement susceptible d’assurer la prospérité d’une nation. Et finalement, [l’] économie politique - c’est d’ailleurs le mot que vous trouvez utilisé par Rousseau dans son fameux article «Économie politique» de l’*Encyclopédie* —, l’économie politique, c’est une sorte de réflexion générale sur l’organisation, la distribution et la limitation des pouvoirs dans une société. L’économie politique, je crois que c’est fondamentalement ce qui a permis d’assurer l’autolimitation de la raison gouvernementale». Foucault, *NB*, p. 15 (trad. p. 30).

⁴⁴¹ «Lieu de véridiction, je veux dire un lieu de vérification-falsification pour la pratique gouvernementale». Foucault, *NB*, pp. 33-34 (trad. p. 49).

(ii) La economía política no fue nunca una objeción externa a la razón de Estado y su autonomía política. El despotismo, definido como aquel gobierno sin limitación externa que propusieron los fisiócratas dice mucho sobre esto: el despotismo absoluto es un gobierno económico.

(iii) La economía política reflexionó sobre las prácticas gubernamentales pero no desde el punto de vista del derecho, no se preguntó por su legitimidad o ilegitimidad, sino por sus efectos: qué va a pasar si se establece un impuesto sobre cierta categoría de personas en un determinado momento, por ejemplo.

(iv) Sobre esta base, la economía política descubrió ciertos fenómenos, mecanismos, regularidades del mercado que van a ser considerados como la naturalidad propia de la acción gubernamental. Así, por ejemplo, los economistas explicarán como una ley de la naturaleza el hecho de que la población se desplace en procura de salarios más elevados o el hecho de que tal o cual arancel aduanero protector de los altos precios de los artículos de subsistencia implique un fenómeno como la escasez.

(v) Y, en último lugar, si hay una naturaleza que es propia a la gubernamentalidad, a sus objetivos y operaciones, es que debe ceñirse y atenerse a esta economía política en todo momento.

La economía política fue, entonces, la forma primera de esta nueva racionalidad gubernamental autolimitativa, es decir, que estableció una limitación interna a la razón de Estado en función de la naturaleza de lo que hace y aquello sobre lo cual recae. Con la economía política ingresamos a un gobierno que se autolimita en función de la verdad, de cierto “régimen de verdad”, a partir de los mecanismos naturales que los economistas encuentran y aducen a los gobiernos. Este momento tan importante de transformación por el que pasa la razón de Estado, y cuyo componente principal es la economía política, se va a cristalizar, dice Foucault, en lo que conocemos como liberalismo⁴⁴².

Esta nueva racionalidad gubernamental (el liberalismo) que se establece a partir del siglo XVIII y que instituye al mercado como lugar de su verdad, que limita al ejercicio del poder desde adentro, no se opone, como es evidente ya, a la razón de Estado, sino que se convierte en una suerte de refinamiento interno a esta propia razón⁴⁴³.

⁴⁴² Cfr. Foucault, *NB*, pp. 23 y ss (trad. pp. 39 y ss).

⁴⁴³ Cfr. Foucault, *NB*, 31 y ss (trad. 45 y ss). Razón de Estado y economía política: conexión entre ambas, dice

En esta nueva órbita, el derecho ya no tenía como problema la legitimidad del soberano, sino la limitación jurídica del poder público para defender, desde luego, al mercado de la intervención gubernamental⁴⁴⁴.

Otro aspecto importante del nuevo arte de gobernar, aparte de la constitución del mercado como lugar de veridicción y del problema de la limitación jurídica del poder público, fue el problema de la libertad. Cuando Foucault habla de liberalismo, no estima que históricamente hubo una ruptura en términos absolutos de una monarquía administrativa autoritaria a un sistema político-económico de mayor libertad; sobre todo porque el régimen liberal se hizo cargo (biopolíticamente) de manera más minuciosa y eficazmente de la vida de los individuos, de su bienestar, de su salud, de su trabajo, su manera de ser y hasta su manera de morir. Cuando Foucault retoma el término, es sólo en el sentido de que el nuevo arte de gobernar fue un administrador de libertades en tanto que produjo las condiciones (económicas) para que se pudiera ser libre (económicamente), pero con la salvedad de que también se establecieron limitaciones, coerciones, controles y obligaciones apoyadas en amenazas, peligros, etc⁴⁴⁵. El crimen, la sexualidad, la enfermedad, la degeneración han sido los temas clásicos a propósito de los cuales la gubernamentalidad

Foucault, que no quiere decir que la segunda propuso e impuso determinada forma de gobierno ni que los hombres de Estado se iniciaron en la ciencia de la economía política o que empezaron a escuchar a los economistas. Lo que Foucault señala es que el mercado se convierte en un ámbito y en un mecanismo de formación de verdad, y entonces se reconoce que en vez de seguir saturando ese lugar de una reglamentación gubernamental indefinida hay que dejarlo actuar con la menor cantidad posible de intervenciones para que pueda decir su verdad y proponerla como regla y norma a la práctica gubernamental. Hasta entonces, tal como funcionó en el Medioevo y en los siglos XVI y XVII, el mercado era esencialmente un lugar de justicia y jurisdicción, por lo menos a nivel teórico, en varios sentidos: sobreinvestido por una reglamentación proliferante y estricta acerca de los objetos que debían llevarse a los mercados, al tipo de fabricación de esos objetos, a los procesos mismos de venta y los precios- se estimaba que el precio de venta debía ser justo (esto es, un precio que debía estar en una relación determinada con el trabajo realizado, con las necesidades de los comerciantes y con las posibilidades y necesidades de los consumidores) para asegurar que al menos algunos pobres pudieran comprar cosas al igual que los más ricos. Por otra parte, lo que debía asegurarse también a través de la reglamentación del mercado no era la verdad de los precios, sino la ausencia de fraudes. Ahora bien, en este aspecto se produjo un cambio sustancial; a mediados del siglo XVIII se hizo evidente que el mercado ya no debía ser un lugar de jurisdicción y se vio entonces como algo que obedecía a mecanismos naturales y espontáneos que no se debían modificar ni desnaturalizar y se vio, por otra parte, que cuando se deja actuar a estos mecanismos naturales, ellos mismos ponen en evidencia el precio natural o verdadero, precio justo que deja de tener las connotaciones de justicia de antaño. El mercado se convierte entonces en un lugar de veridicción, de verificación y falsificación de la práctica gubernamental, que puede revelar un patrón de verdad sobre el cual se calificará a ésta como errónea o correcta.

⁴⁴⁴ Cfr. Foucault, *NB*, pp. 40 y ss. (trad. pp. 58 y ss). Esta será la cuestión central del derecho tanto en el radicalismo jurídico francés como en el radical utilitarismo inglés.

⁴⁴⁵ Cfr. Foucault, *NB*, pp. 66 y ss. (trad. pp. 85 y ss.). El liberalismo, dice Foucault, no es el sistema que acepta la libertad como si esta fuera un dato previo, es lo que se propone fabricar y suscitar a cada instante con todo el conjunto de coacciones, desde luego, para poder gobernar.

biopolítica vio oportunidades de intervenir mediante la vigilancia y la práctica gubernamental frugal, cuando los comportamientos de la producción y de los individuos no fuesen de acuerdo a lo que se considera su mecánica natural.

Es por eso que Foucault estima que para hacer el análisis de la biopolítica, el análisis de todos esos problemas que tienen como núcleo y contorno a la vida de la población, hace falta trazar previamente un análisis general sobre esta nueva razón gubernamental moderna, que tuvo como principio de autolimitación a la economía política, y como régimen una verdad económica.

3.1.2 El neoliberalismo y el homo œconomicus: la vida como empresa.

Esa es la fundamentación realizada por Foucault para articular biopolítica y economía política. En la clase del 31 de enero de 1979, da un salto de dos siglos y empieza a hacer el análisis del neoliberalismo actual. Sobre el neoliberalismo alemán, Foucault nos cuenta cómo en el contexto de posguerra, Alemania, ocupada y dividida, adopta el neoliberalismo económico como una estrategia de unificación y legitimación política, en pleno contexto europeo y norteamericano volcado hacia la política económica keynesiana (de economía dirigida, planificada, con intervencionismo estatal, pleno empleo, objetivos y asistencia social, etc.)⁴⁴⁶.

Mientras el problema clásico del liberalismo era: dado un Estado existente y legítimo, funcionando en su plenitud, cómo limitarlo y dar lugar a la necesaria libertad económica; para los alemanes de posguerra el problema fue exactamente el inverso: dado un Estado casi inexistente, cómo hacer que exista a partir de un espacio no estatal como el mercado. El problema de este neoliberalismo no es el problema de cómo es posible una libertad económica en un régimen gubernamental como el Estado de policía que restringía las libertades, sino cómo hacer posible una libertad económica que a la vez que asegure el Estado sea su caución y limitación⁴⁴⁷.

Y la manera que encuentran de hacerlo es mediante la liberación económica. Mientras la mayoría de los gobiernos europeos tenían una política de intervención, Alemania poco a

⁴⁴⁶ Cfr. Foucault, *NB*, pp. 80 y ss. (trad. pp. 97 y ss.).

⁴⁴⁷ Foucault, *NB*, pp. 105 y ss. (trad. pp. 123 y ss.).

poco arribó al liberalismo económico, liberó a la economía y en base a ello logró crear en lo sucesivo un Estado económico en sentido radical, esto es, un aparato estatal que nació y creció del orden económico⁴⁴⁸.

Para poder lograrlo, los partidarios del liberalismo en Alemania primero tuvieron que enfrentar teórica y prácticamente todas las posiciones partidarias del intervencionismo estatal. Para hacerlo, los ordoliberales lograron cambiar la configuración teórica de discusión e imponer, como una especie de presupuesto de esta nueva configuración, la idea de que la verdadera distinción no es entre socialismo y capitalismo, ni siquiera entre éstos y el nazismo, sino entre intervencionismo económico (del que los anteriores no serían sino variantes) y la política liberal, esto es, entre la posición antiliberal y el liberalismo económico.

Si hasta entonces se creía que la economía de mercado en su relativa libertad tenía una serie de defectos intrínsecos que el Estado debía reparar, los ordoliberales lograron cambiar la perspectiva de debate e imponer como una especie de presupuesto compartido que la economía de mercado no tiene vicio alguno por sí misma, sino sólo por los defectos que tiene el propio Estado. Lo que piden los ordoliberales no es una libertad de mercado definida y custodiada por el Estado, sino un espacio de libertad económica que funcione como principio de regulación interna de la propia acción gubernamental (un Estado bajo la vigilancia del mercado). Y es en esta inversión, dice Foucault, que encontraron la solución a su problema: se dieron la libertad de mercado como un mecanismo que fundó, legitimó y controló a un Estado alemán del cual todos los socios comerciales y las instancias internacionales estaban recelosos y desconfiados por la experiencia nazi inmediatamente anterior.

A partir de esta inversión que lograron imponer los ordoliberales es que- estima Foucault- no es posible sostener que el neoliberalismo actual es el resurgimiento, la reactualización por parte del capitalismo de las formas clásicas del liberalismo de los siglos XVIII y XIX, porque de hecho en este neoliberalismo actual está en juego otra cosa muy distinta: lo que tenemos aquí no es un gobierno que encuentra su verdad y su principio de actuación y limitación en la economía política, sino un gobierno biopolítico que funciona según los

⁴⁴⁸ Y a esto se sumaron, dice Foucault, todas las fuerzas políticas, incluso la socialdemocracia que poco a poco fue renunciando a las ideas marxistas de socialización de los medios de producción.

principios formales de la economía de mercado de competencia⁴⁴⁹. El neoliberalismo actual es la formalización de la organización social y del Estado sobre la base de una economía de mercado de competencia, dice Foucault.

Así las cosas, mediante esta transformación se llega, no a un gobierno que encuentra su razón de actuación en el mercado, como sucedía en el liberalismo clásico, sino a un gobierno para la economía en el sentido de que se trata ahora de organizar, asegurar e instituir mediante mecanismos formales gubernamentales las condiciones necesarias para que se dé, no el intercambio (“esa especie de situación primitiva y ficticia imaginada por los economistas liberales del siglo XVIII”⁴⁵⁰ como lo más esencial del mercado, dice Foucault), sino la competencia.

Ahora bien, ¿cómo se logra producir y asegurar una economía de competencia en y desde el gobierno? Interviniendo, no sobre los mecanismos económicos del mercado, sino, dice Foucault, asegurando las condiciones del mismo, los marcos institucionales, por ejemplo, que permitan la competencia. En una primera instancia, mediante la acción reguladora gubernamental que tendrá por tarea estabilizar los precios (no en el sentido de fijeza, sino como control de la inflación), nunca el mantenimiento del poder adquisitivo, del pleno empleo ni siquiera el equilibrio de la balanza de pagos⁴⁵¹. En una situación de desempleo, por ejemplo, no debe intervenir directamente mediante mecanismos que aseguren la creación sistemática de empleos, sino estabilizando los precios, lo cual mantendría el poder adquisitivo y, así se cree, la existencia de un nivel más elevado de empleo que en una crisis de desocupación.

En segunda instancia, mediante acciones ordenadoras cuya función es intervenir y asegurar las condiciones más fundamentales, más estructurales y generales del mercado⁴⁵². ¿Cuáles son esas condiciones sobre las que actúan las acciones ordenadoras? Las condiciones de existencia del mercado, “lo que los ordoliberales llaman el marco”⁴⁵³, dice

⁴⁴⁹ Ya no se trata de asegurar mediante la acción gubernamental el intercambio sino la competencia, definida ya no como un dato natural dado, sino como la forma organizadora principal del mercado y que es, en realidad, un juego formal entre desigualdades y no un juego natural entre individuos, apetitos, instintos y comportamientos que haya que respetar como pensaba el liberalismo clásico.

⁴⁵⁰ «Cette espèce de situation primitive et fictive que les économistes libéraux du XVIIIe siècle se donnaient». Foucault, *NB*, p. 122 (trad. 151).

⁴⁵¹ Cfr. Foucault, *NB*, pp. 143 y ss. (trad. pp. 169 y ss.)

⁴⁵² Cfr. Foucault, *NB*, pp. 146 y ss. (trad. Pp. 172 y ss.)

⁴⁵³ « (...) ce que les ordolibéraux appellent le ‘cadre’ ». Foucault, *NB*, p. 145 (trad. p. 172).

Foucault: sobre la población, sobre el plano de las técnicas y herramientas como sobre la formación y enseñanza, sobre el régimen jurídico, sobre la legislación, las instituciones y estructuras de la sociedad, sobre todos estos elementos que no son directamente económicos pero que es necesario intervenir sobre ellos, para que hagan posible la economía de mercado de competencia⁴⁵⁴.

El neoliberalismo no supone, entonces, una intervención gubernamental menos densa, menos continua, menos frecuente y menos activa que otros sistemas; todo lo contrario es lo que sucede, sólo que el punto de aplicación cambia respecto a otros sistemas. En el fondo, el arte neoliberal de gobierno interviene sobre la sociedad y sobre la vida para que se pueda constituir al mercado de competencia como regulador general de la misma sociedad, para que aparezcan los mecanismos competitivos a cada instante y a cada punto del espesor social. Se actúa biopolíticamente sobre la sociedad para que el mercado pueda actuar como mecanismo general regularizador. El neoliberalismo se visualiza, de este modo, como todo un proyecto de sociedad.

Aunque Foucault reconoce que este modelo neoliberal no se logró imponer en Alemania de forma pura, sino en ligazón con algunos de los elementos de las políticas económicas tradicionales, su difusión, nos dice, encontró un campo inmejorable en las crisis recurrentes del capitalismo, en la medida que con el paso del tiempo la mayoría de los gobiernos terminaron practicando este nuevo arte de gobierno⁴⁵⁵.

Ahora bien, ¿qué significa para Foucault constituir al mercado como mecanismo y principio regulador general de la sociedad? El principio que regula a la sociedad según el mercado no debe ser el intercambio de mercancías, sino el mecanismo de la competencia. Estos mecanismos deben tener la mayor espesura y espesor posibles y también ocupar el mayor volumen de espacio en la sociedad.

⁴⁵⁴ Foucault pone como ejemplo el caso de la agricultura europea tradicional, que todavía hacia 1952 no estaba integrada a la economía de mercado por las medidas aduaneras proteccionistas. En este caso, el gobierno neoliberal no intervino sobre los precios sino sobre el marco: sobre la población agrícola que había que reducir mediante migraciones forzadas, sobre el plano de las técnicas agrícolas y la formación de los agricultores que les permitieron modificar sus técnicas tradicionales, sobre el régimen jurídico de alquiler de tierras, de la herencia, explotaciones, sobre todas estas condiciones sociales que hacen posible funcionar a la agricultura como un mercado.

⁴⁵⁵ Por ejemplo en Francia, donde poco a poco llegó a establecerse de manera hegemónica frente a los otros sistemas. En EEUU pasó algo similar, se implementó en plena época de crisis, pero aquí adquirió unos ciertos rasgos y características tan singulares, que es preciso pensarlo como un fenómeno endógeno propiamente dicho, con la teoría del desarrollo del capital humano a la cabeza.

La conformación de esta sociedad de competencia se realiza, según Foucault, en primer término, por una suerte de multiplicación y generalización de la forma empresa por todo el cuerpo social, creando una sociedad ajustada a multiplicación y diferenciación de las empresas.

De este modo, la economía se constituye en el ámbito a partir del cual “se dice la verdad acerca del hombre”. No en vano Foucault lo presenta a través de la idea de una mutación epistemológica esencial en la medida en que los análisis neoliberales “pretenden cambiar lo que constituyó de hecho el objeto, el dominio de objetos, el campo de referencia general del análisis económico”⁴⁵⁶. Si antes éste venía dado por el estudio de los mecanismos de producción, los mecanismos de intercambio y los hechos de consumo dentro de una estructura social dada; ahora el análisis económico no debe consistir en el estudio de esos mecanismos, sino en el de la naturaleza y las consecuencias de las decisiones sustituibles.

En este sentido,

la economía, por lo tanto, ya no es el análisis de procesos, es el análisis de una actividad. Y ya no es entonces el análisis de la lógica histórica de procesos, sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos⁴⁵⁷.

Foucault muestra cómo, en las teorías del capital humano, se aplica el principio de racionalidad empresarial al análisis de las conductas de los individuos y de la población. De modo que, en este marco, toda conducta, racional o irracional, que responda de manera sistemática a las modificaciones variables del medio se convierte en objeto de la economía⁴⁵⁸.

Para explicar cómo esto es posible, Foucault apela al pensamiento de la escuela neoliberal norteamericana. Ésta define como conducta racional toda aquella que sea sensible a las modificaciones en las variables del medio y que responda a ellas de manera no aleatoria y

⁴⁵⁶ «C'est qu'elles prétendent changer ce qui avait constitué de fait l'objet, le domaine d'objets, le champ de référence general de l'analyse économique». Foucault, *NB*, p. 228 (trad. p. 259).

⁴⁵⁷ «L'économie ce n'est donc plus l'analyse de processus, c'est l'analyse d'une activité. Ce n'est donc plus l'analyse de la logique historique de processus, c'est l'analyse de la rationalité interne, de la programmation stratégique de l'activité des individus». Foucault, *NB*, p. 229 (trad. p. 261).

⁴⁵⁸ Cfr. Foucault, *NB*, p. 273 (trad. pp. 307-308).

por lo tanto sistemática. “En otras palabras, cualquier conducta que, como dice Becker, ‘acepte la realidad’”⁴⁵⁹.

Esta última frase es capital y podría reformularse del siguiente modo: ¿quién es el que acepta la realidad? El *homo œconomicus*, dice Foucault, es quien acepta la realidad o responde de manera sistemática a las modificaciones en las variables del medio, y así aparece justamente como un elemento manejable. “El *homo œconomicus* es un hombre eminentemente gobernable”⁴⁶⁰. Dicho de otra manera, el *homo œconomicus* es manejable y gobernable en la medida en que se presenta como una determinada forma de la subjetividad pasible de cálculo, es decir, aquel que actuando libremente se inscribe, a través de sus comportamientos, en una curva estadística.

El modo de vida del hombre económico es para Foucault el correlato de la gubernamentalidad neoliberal: “el *homo œconomicus* pasa a mostrarse ahora como el correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente sus variables”⁴⁶¹.

El *homo œconomicus* es concebido por la escuela neoliberal como un “empresario de sí mismo”. “No es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción”, sostiene Foucault⁴⁶².

Entonces, el análisis nos muestra la conformación de la sociedad según el modelo de la empresa que se complementa, en segundo término, por toda una serie de transformaciones institucionales del ámbito jurídico, de las reglas del derecho y del intervencionismo jurídico del Estado, que son necesarias en una sociedad regulada a partir de la economía competitiva de las empresas⁴⁶³.

Foucault sostiene que es mediante estas dos operaciones que la gubernamentalidad biopolítica neoliberal logra crear y mantener, como política de la sociedad y política de la

⁴⁵⁹ «Autrement dit toute conduite, comme dit Becker, ‘qui accepte la réalité’». Foucault, *NB*, p. 273 (trad. 308).

⁴⁶⁰ «L’*homo œconomicus*, c’est celui qui est éminemment gouvernable». Foucault, *NB*, p. 274 (trad. p. 310).

⁴⁶¹ «L’*homo œconomicus* apparaît maintenant comme le corrélatif d’une gouvernementalité qui va agir sur le milieu et modifier systématiquement les variables du milieu». Foucault, *NB*, p. 274 (trad. p. 310).

⁴⁶² «Ce n’est pas l’homme de l’échange, ce n’est pas l’homme consommateur, c’est l’homme de l’entreprise et de la production. Foucault, *NB*, p. 152 (trad. p. 182).

⁴⁶³ Esta redefinición y transformación institucional tendrá, a juicio de Foucault, en el Estado de derecho o imperio de la ley uno de sus principales instrumentos. Se trata, por ejemplo, de que la juridización estatal sirva de condición de posibilidad a la lógica de la empresa.

vida a la vez, al mercado para que éste funcione como un regulador social general e instituya de este modo la sociedad de competencia.

Más allá de las críticas parciales que eventualmente se le hacen al discurso foucaultiano (como, por ejemplo, que el tema general de su discurso se desborda continuamente tanto semánticamente como en los objetos mismos de análisis⁴⁶⁴, o que su discurso tiende a dispersarse en encadenamientos conceptuales muy variopintos, o que su marco teórico es escaso para el análisis del neoliberalismo)⁴⁶⁵, queda claro que, como Foucault explica, el neoliberalismo no es un proyecto estrictamente económico, sino todo un proyecto de sociedad, en el que se gobierna sobre la población y sobre la sociedad, sobre la vida de las personas, fabricando como correlato un nuevo tipo de subjetividad, a la que llama *homo oeconomicus*, y cuya vida debe analogarse al funcionamiento de una empresa.

Estamos entrando en la problemática de la gubernamentalidad ética (el gobierno de sí mismo), de la relación entre la vida, la verdad y los procesos de subjetivación, en el marco de una determinada racionalidad política.

3.2 El gobierno de los vivos por la verdad

3.2.1 La verdad inútil en todo gobierno

El curso siguiente a *Naissance de la biopolitique* es *Du gouvernement des vivants*, dictado en el Collège de France en 1979-1980, y publicado en 2012. En la primera de las lecciones de este curso, Foucault hace referencia a sus dos últimos cursos en los que:

Traté entonces de esbozar en parte la noción de gobierno, que me parece mucho más operativa que la noción de poder, si entendemos ‘gobierno’, claro está, no en el sentido restringido y actual de instancia suprema de las decisiones ejecutivas y

⁴⁶⁴ Véase Donnelly, M., “Sobre los diversos usos de la noción de biopoder”, en Balbier, E., Deleuze, G. (y otros): *Michel Foucault. Filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 193-197.

⁴⁶⁵ Moreno Pestaña, J., “Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación”, en Arribas, S., Cano, G, Ugarte, J. (dirs.): *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, La Catarata, 2010, pp. 85-108. A juicio de este autor, el texto de Foucault se mueve en una sutil administración de la frontera entre el análisis y las evaluaciones positivas de la gubernamentalidad neoliberal que emergía durante los años setenta. Por mi parte, sostengo que Foucault se mueve en un claro nivel de análisis, y de ningún modo puede afirmarse que ve con buenos ojos al neoliberalismo, como tampoco puede decirse que se muestra crítico en términos negativos con esta forma de gubernamentalidad. Foucault sabe desmarcarse hábilmente de las identidades político-ideológicas.

administrativas en los sistemas estatales, sino en el sentido lato- y antiguo, además- de mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres⁴⁶⁶.

Haciendo uso de esta noción de gobierno, nos recuerda que se propuso dos objetivos de estudio: el nacimiento de la razón de Estado en el siglo XVIII, como arte de gobernar, como racionalidad que elabora la práctica misma del gobierno; y el neoliberalismo contemporáneo, estadounidense y alemán, entendido no como pura teoría económica, sino como cierto arte racional de gobernar. En este marco, afirma que el objetivo de este curso es: “elaborar la noción de saber en la dirección del problema de la verdad”⁴⁶⁷.

Así, plantea un nuevo desplazamiento [*déplacement*] para poder dar cuenta de lo que considera su objeto de estudio. El objetivo, finalmente, es elaborar la noción de gobierno de los hombres por la verdad. Para ello, como paso teórico necesario, Foucault propone cuestionar la noción de saber-poder que él mismo había forjado y que, a su vez, le había permitido criticar en sus trabajos anteriores a la de “ideología dominante”. Se trata de concebir una relación entre el poder y el saber, replanteada en términos de la relación entre el gobierno y la verdad, que fuera más allá de las formas en que en los últimos trescientos años se habían formulado. Si la verdad había sido pensada en términos de un saber útil y necesario para el gobierno eficaz, tema que venía de tratar en sus cursos anteriores, el propósito en este curso es interrogarse por el juego de la verdad y el gobierno más allá de los planteos utilitarios.

Foucault sostiene en este curso la necesidad de una cuota de verdad en todo poder, pero no solamente de una verdad útil o utilitaria sino, además, de una verdad aparentemente inútil, superflua, innecesaria, un

gasto puro de verdad o de manifestación pura de verdad. Allí donde hay poder, allí donde es necesario que haya poder, allí donde se quiere mostrar efectivamente que allí reside el poder, es necesario que haya verdad⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ «J’ai donc essayé d’esquisser un peu cette notion de gouvernement, qui me paraît être beaucoup plus opératoire que la notion de pouvoir, ‘gouvernement’ étant entendu bien sûr, non pas au sens étroit et actuel d’instance suprême des décisions exécutives et administratives dans les systèmes étatiques, mais au sens large, et ancien d’ailleurs, de mécanismes et de procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes». Foucault, *DGV*, pp. 13-14 (trad. p. 31).

⁴⁶⁷ « (...) élaborer la notion de savoir dans la direction du problème de la vérité ». Foucault, *DGV*, p.14 (trad. p. 32).

⁴⁶⁸ “Dépense pure de vérité ou de manifestation pure de vérité. Là où il y a du pouvoir, là où il faut qu’il y ait

A esta manifestación de la verdad la va a denominar *alethurgía*. La palabra, inusual, proviene de un gramático griego aparentemente del siglo I, que conocemos como Pseudo-Heráclito, que en sus *Alegorías de Homero* habla del *alethes ergon* para afirmar que alguien dice la verdad. Foucault es quien inventa la palabra “aleturgia” [*alèthurgie*] y va a considerar que no hay ejercicio del poder, hegemonía, sin ella, siendo el conocimiento objetivo sólo una de sus formas⁴⁶⁹.

Etimológicamente, entonces, el *alethourgés* es quien dice, afirma, obra la verdad, y por lo tanto la aleturgia es el procedimiento por el cual la verdad se pone en acto, es decir se hace actual, se realiza. La definición que da Foucault es:

Se podría llamar ‘alethurgía’ al conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo así como una aleturgia⁴⁷⁰.

Foucault, en la primera clase, con el objetivo de mostrar- porque efectivamente se trata de mostrar- esta verdad en apariencia superflua, inútil, innecesaria, utiliza un pasaje mínimo de Dión Casio que le permite traer a colación la historia de Septimio Severo y su famoso cielo estrellado:

Sabía esto [...] principalmente por los astros bajo los cuales había nacido, porque los había hecho pintar en los techos de los salones de su palacio donde solía administrar justicia y de esta manera eran visibles para todos, salvo la parte del cielo que, como dicen los astrólogos, ‘guardaba la hora’ cuando vio por primera vez la luz, ya que esa parte no estaba pintada de la misma manera en ambas salas⁴⁷¹.

Se trata de una alusión a una pintura que probablemente alguna vez estuvo en el *Septizonium* y que no podemos ya ver pero cuyos vestigios eran visibles hasta el siglo XVI.

du pouvoir, là où l’on veut montrer effectivement que c’est là que réside le pouvoir, il faut qu’il y ait du vrai”. Foucault, *DGV*, p. 10 (trad. p. 27).

⁴⁶⁹ Cfr. Foucault, *DGV*, p. 8 (trad. p. 24).

⁴⁷⁰ «On pourrait appeler ‘alèthurgie’ l’ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l’indicible, à l’imprévisible, à l’oubli, et dire qu’il n’y pas d’exercice du pouvoir sans quelque chose comme une alèthurgie». Foucault, *DGV*, p. 8 (trad. p. 24).

⁴⁷¹ Dión Casio, *Historia de Roma*, Madrid, Gredos, 2004, XXVI, 11.

Mezcla rara de estoicismo y de astrología oriental, la obra de Septimio Severo, emperador de Roma y bereber, anudaba el curso de las cosas a su destino personal.

La referencia es una imagen. Señalemos de pasada que Foucault se refirió en muchas ocasiones al tema de las imágenes. Podemos mencionar: (i) el texto, realmente espléndido, acerca de *Las meninas* de Velázquez en *Les mots et les choses* (1966)⁴⁷²; (ii) la reseña de 1967, «Les mots et les images», en ocasión de la edición que hace Bourdieu de *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico* de Panofsky y la publicación de los tardíamente traducidos al francés *Ensayos de iconología* del mismo autor⁴⁷³; (iii) el texto acerca de Magritte, «Ceci n'est pas une pipe», del 68, aumentado en la edición del libro de Fata Morgana del 73⁴⁷⁴; (iv) la conferencia acerca de la pintura de Manet, dictada en Túnez en 1971 y publicada en 2004⁴⁷⁵; (v) el cuadernillo impactante que abría el libro *Surveiller et punir*, multiplicación de imágenes que hace del texto un relato violento, como destaca Arlette Farge⁴⁷⁶; (vi) por último, ese curso acerca de la pintura del *quattrocento* que no tenemos y que emprendió también en Túnez en 1968.

Pero en *Du gouvernement des vivants*, la imagen de la que se ocupa Foucault es el cielo estrellado en el salón en donde el emperador romano Septimio Severo impartía justicia⁴⁷⁷, cielo de su nacimiento que el mismo Septimio había hecho representar, la conjunción de estrellas que presidió su nacimiento y su destino. El objetivo era inscribir las sentencias particulares y coyunturales que él dictaba dentro del sistema mismo del mundo, y mostrar que el *logos* que regía ese orden mundial era el mismo que organizaba, fundaba y justificaba las sentencias por él pronunciadas. El orden del mundo se manifestaba en cada caso, en cada pronunciamiento, en cada sentencia.

En primer lugar, se trata de una verdad sin palabras, el orden del mundo está sobre las cabezas del gobernante y de los gobernados: la contingencia de un fallo era legitimada por el cielo estrellado, la suerte de quienes eran gobernados y la suerte (la fortuna) de un

⁴⁷² Foucault, *MC*, pp. 19- 31 (trad. pp. 13-25).

⁴⁷³ Foucault, *DEI*, n°51: «Les mots et les images» (1967), pp. 620-623; *OEI*, p. 321-324.

⁴⁷⁴ Foucault, *DEI*, n°53: «Ceci n'est pas une pipe» (1968), pp. 635-650, y Montpellier, Fata Morgana, 1973 (trad. *NEP*).

⁴⁷⁵ Foucault, *La peinture de Manet* (PM), Paris, Seuil, 2004.

⁴⁷⁶ Farge, A. «Un récit violent», en *Foucault. Lire l'oeuvre*, J. Millón, 1992. Otros autores insisten en ese rol que se adjudica a la imagen en otras obras: F. Gros (*Foucault et la folie*, op. cit.) y M. Gay, «Sous l'empire du regard», en *Foucault, lectures critiques* (De Boeck Université, 1989).

⁴⁷⁷ Septimio Severo (Lucius Septimius Severus, 146-211) fue emperador romano entre los años 193 y 211.

emperador que había llegado a serlo por la fuerza- eran una y la misma. Esa manifestación de la verdad, esa ostensiva y ostentosa imagen del cielo implicaba a los hombres o, mejor, ellos estaban implicados en esa manifestación de verdad por la fuerza de la verdad. Manifestación pura, poder fascinante de la verdad que a contracara de lo que va a ser la verdad objetiva, no intenta probar nada, no demuestra, no niega lo que se adujese como falso: simplemente se muestra.

En segundo lugar, ese cielo estrellado mostraba que su reino había sido fundado en los astros, y que él, que había tomado el poder por la fuerza y la violencia, no lo hizo por error, por azar o por cualquier otro equívoco; era la necesidad misma del *logos* la que lo había colocado allí. Así, el hecho aparentemente fortuito de su ascenso al poder y todo de lo que de ello se seguía, no era en realidad azaroso sino que estaba determinado por la propia fuerza de las cosas. Es decir, se trataba de mostrar, de hacer ostensible, fundamentalmente, la fatalidad de lo que es y de lo que será.

“Lo que se manifestaba aquí, abajo, iba a decir en el suelo, como poder, podía y debía ser descifrado en verdad en la noche del cielo”⁴⁷⁸. Verdad rotunda, que no se decía sino que se mostraba, despertando en quienes la veían, emperador o súbditos, el asentimiento de lo que acaece. Manifestación de una verdad que no necesita decirse porque está allí, mostrándose, con la pesantez de la cosa. Todo eso estaba allí, patencia sin resto. Mundo plegado y santificado por su propia presencia. Duplicación necesaria porque implica decir sí al hado. Aceptarlo.

Y, en tercer lugar, no obstante algo se ocultaba en ese cielo, algo no estaba representado allí: el cielo de la muerte, el destino final del emperador que, sin embargo, estaba representado en otro aposento, la cámara misma del emperador a la que únicamente tenían acceso él y sus íntimos.

El ejemplo del cielo estrellado, entonces, le permite a Foucault hacer referencia a una verdad que no es discursiva y que da cuenta de esa suerte de exceso, de gasto necesario en todo ejercicio de poder.

Paul Veyne, diez años después, por ejemplo, siguiendo esta línea foucaultiana, abordando el problema de las imágenes, elige también una obra romana, la columna de Trajano, para

⁴⁷⁸ «Ce qui se manifestait ici, en bas, j'allais dire au plancher, comme pouvoir pouvait et devait être déchiffré en vérité dans la nuit du ciel». Foucault, *DGV*, p. 4 (trad. p. 19).

sostener que esos relieves no informan, no intentan convencer, y por lo tanto no son propaganda, no comunican, no reflejan, no están en lugar de otra cosa.

La columna expresa la gloria de Trajano, lo mismo que el cielo (que es inútil detallar estrella por estrella) expresa la gloria de Iahweh; en los dos casos, es necesario que haya exceso de estrellas y exceso de escenas esculpidas: la expresión de una superioridad no se impone más que si es desbordante⁴⁷⁹.

El análisis iconológico es superfluo aquí, ya que no se trata de símbolos del poder, sino de evidencias. La columna es sólo, y no es poco, constatación de la gloria. Manifestación prístina de la verdad. Exceso, gasto. Fuerza entonces de la verdad en un planteo similar al de Foucault, que no implica develamiento de originarios, por otra parte, sino un obrar que pone a la luz la verdad.

Por su parte, Giorgio Agamben en *Il Regno e la Gloria* (2007) retoma la inquietud foucaultiana, aunque sus investigaciones tengan otros objetivos:

Si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a un inaccesible ceremonial y a un protocolo inmutable; en una palabra, inmovilizarse hieráticamente en la gloria: él, que es esencialmente operatividad y *oikonomía*?⁴⁸⁰

Pero más allá de Septimio Severo y de la peculiar coyuntura histórica en la que se arraiga su forma de hegemonía (orientalización de las costumbres, su propia condición de provinciano, el hecho de haber conseguido ser emperador por la fuerza de las armas, el que desde Marco Aurelio hasta él, todos quienes detentaron el poder, menos uno- Lucio Verohubiesen sido asesinados), Foucault sostiene que “nos costaría mucho encontrar el ejemplo de un poder que no se ejerza sin acompañarse, de una manera o de otra, de una manifestación de verdad”⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ «La colonne exprime la gloire de Trajan, de même que le ciel (qu'il est inutile de détailler étoile par étoile) exprime la gloire de Iahweh; dans les deux cas, il faut qu'il y ait trop d'étoiles et trop de scènes sculptées: l'expression d'une supériorité ne s'impose que si elle est débordante». Veyne, Paul, «Propagande expression roi, image idole oracle», *L'Homme*, 1990, 30, n°114, pp. 7-26, p. 14. La traducción es mía.

⁴⁸⁰ Agamben, G., *El reino y la gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, p. 343

⁴⁸¹ « (...) on aurait bien du mal à trouver l'exemple d'un pouvoir qui ne s'exercerait pas sans s'accompagner, d'une manière ou d'une autre, d'une manifestation de vérité». Foucault, *DGV*, p. 6 (trad. p. 22).

El intento de este “último Foucault” es desanudar el lazo que entre saber y poder había estado planteando en sus trabajos anteriores. Se trata, fundamentalmente, de desatar al saber de su cuota de utilitarismo en tanto determinante de su alianza con el poder.

En otras palabras, no se trata simplemente de la necesidad- e iba a decir económica- de conocer lo que se gobierna y cómo gobernar, no se trata simplemente de la necesidad utilitaria que puede permitir apreciar la importancia del fenómeno que intentaba indicar, a saber, la relación entre el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad⁴⁸².

La propuesta es que más allá del conocimiento útil y necesario para poder gobernar a los hombres y a las cosas, hay una suerte de “ritual de manifestación de la verdad” que no puede ser entendido sólo en términos racionales. O dicho de otra manera, la verdad presente en el ejercicio del poder no es sólo aquella que se afirma, oponiéndose a lo falso, sino también aquella que aparece como un jirón arrancado de lo oculto, por procedimientos que intentan conjurar lo no previsible, hacer presente lo olvidado. *Incipit* la aleturgia.

Esta idea de que no hay hegemonía, conducción, ejercicio del poder, sin aleturgia, implica el considerar que los saberes hoy implícitos en este ejercicio no son sólo aquellos que han vencido a las formas pre-rationales (sostener, por ejemplo, que hubiese un progresivismo en las formas del ejercicio del poder, por el cual la economía política, la demografía, la sociología, el conocimiento objetivo y su verdad, ocupasen hoy el lugar de esas formas arcaicas que se evidencian en el cielo estrellado de Septimio Severo y que hubiese habido un pasaje neto de unas a otras).

Foucault insiste en que “las cosas han durado mucho más de lo que se cree” y encuentra en esas formas residuales una clave heurística para inteligir la hegemonía, no sólo en la Roma tardía sino en la modernidad. Y aún más, las formas que amanecen con la razón de Estado no serían más que otras formas de aleturgia. Con lo cual, pareciera que no puede haber poder sin pompa, sin ese gasto, sin esas “operaciones siempre excedentarias en relación con lo que es útil y necesario para gobernar de una manera eficaz”⁴⁸³.

⁴⁸² «Autrement dit, que ce n'est pas simplement le besoin, j'allais dire économique, de connaître ce qu'on gouverne et comment gouverner, ce n'est pas simplement ce besoin utilitaire qui peut permettre de prendre la mesure de ce phénomène que j'essayais d'indiquer, à savoir la relation entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de la vérité». Foucault, DGV, p. 6 (trad. p. 22).

⁴⁸³ « (...) opérations toujours excédentaires par rapport à ce qui est utile et nécessaire pour gouverner d'une

El problema central planteado en el curso, según nuestro criterio, es el desplazamiento hacia lo excedentario de las relaciones saber-poder, que le permite tomar como eje las relaciones entre el ejercicio del poder y la verdad que van más allá de una gubernamentalidad racional y que le abren el camino para indagar en la historia antigua de los procedimientos por los cuales los hombres gobiernan a los hombres, y más aún, dar cuenta de las maneras en que los hombres en Occidente se han ligado o han sido llevados a ligarse a manifestaciones de la verdad que pueden implicar incluso el considerarse objeto de esa verdad: la relación entre la subjetividad y la verdad será la deriva, entonces.

Es este el único ejemplo en que se trata de una verdad obrada para ser vista que aparece en este curso de Foucault. La otra visión que implica la verdad, la otra figura que tematiza Foucault a propósito de la aleturgia se propone en la historia de quien se presenta como la contracara, una suerte de negativo, de Septimio Severo: Edipo. Hay allí alguien que “ve” la verdad y es compelido a decirla, pero no es el Edipo ciego por sus manos del final ni el del comienzo, cegado por su poder, el que ve, sino el pastor, y Edipo- siempre ciego a su destino- no puede sino ser herido por el rayo de la verdad.

Foucault ironiza: “Se darán cuenta entonces de que el anti-Edipo existe, sin duda. Dión Casio ya lo conocía”⁴⁸⁴. Y en Edipo se trata de una verdad que se dice. De una palabra que da cuenta de algo que se ha visto, de un minúsculo fragmento espacio-temporal que puede ser elevado a palabra.

En los dos casos se trata de hacer surgir la verdad, de hacer ser la verdad que ya no es adecuación ni tiene que ver por antonomasia con el discurso, aunque pueda evidenciarse en él.

3.2.2. Proyecto de una anarqueología de los saberes

En este curso Foucault no sólo emprende una lectura de su obra anterior desde estos parámetros nuevos sino que nos propone un método: a éste lo designa como anarqueología.

façon efficace». Foucault, *DGV*, p. 18 (trad. p. 37).

⁴⁸⁴ «Vous voyez donc que l’anti-Oedipe, bien sûr, existe. Dion Cassius l’avait déjà rencontré». Foucault, *DGV*, p. 5 (trad. p. 21).

Juego de palabras entre anarquía y arqueología. La actitud metodológica propuesta por Foucault no excluye la anarquía, pero no la implica necesariamente ni se identifica con ella. Se diferencia de la anarquía porque, a diferencia de ella, no hay aquí ninguno *télos* signado por una sociedad donde toda relación de poder fuese abolida, ni está presente la tesis de que el poder sea, por esencia, malo⁴⁸⁵.

Se trata de poner el no poder y la no aceptabilidad del poder, no al término de la empresa, sino al comienzo del trabajo, bajo la forma de un cuestionamiento de todos los modos conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder. En segundo lugar, no se trata de decir que todo poder es malo, sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, sea cual fuere, que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable⁴⁸⁶.

La propuesta foucaultiana nos invita a ejercer esa actitud teórico-práctica que consiste en empezar considerando en todo análisis que ningún poder es evidente, inevitable, aceptable de suyo, que no hay naturaleza humana ni una esencia dada que lo haga inteligible; que ningún poder es necesario, y que no se lo puede tomar como principio de inteligibilidad del saber y que es en las canchales de lo contingente y lo frágil de la historia que se puede echar un poco de luz sobre las relaciones entre el poder y la verdad.

Por último, Foucault define el campo de estudio de esta arqueología de los saberes. Se trata de estudiar los regímenes de verdad, esto es, los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos. La arqueología excluye por completo una partición entre saberes “científicos” e “ideológicos”, en la medida en que tiene en cuenta la multiplicidad de los regímenes de verdad. En este sentido, la especificidad de la ciencia deberá ser considerada como un régimen de verdad más posible y existente.

Foucault se pregunta:

⁴⁸⁵ Como veremos, en el caso de Deleuze hay referencias textuales que permiten sostener una interpretación del poder como aquello que es en sí mismo algo negativo o capturador de la potencia de la vida.

⁴⁸⁶ «Il s’agit au contraire de mettre le non-pouvoir ou la non-acceptabilité du pouvoir, non pas au terme de l’entreprise, mais au début du travail, sous la forme d’une mise en question de tous les modes selon lesquels effectivement on accepte le pouvoir. Deuxièmement, il ne s’agit pas de dire que tout pouvoir est mauvais, mais de partir de ce point qu’aucun pouvoir quel qu’il soit n’est de plein droit acceptable et n’est absolument et définitivement inévitable». Foucault, *DGV*, p. 77 (trad. p. 100).

¿Cómo se ligaron o se vieron en la necesidad de ligarse los hombres a manifestaciones muy particulares de verdad, manifestaciones de verdad en las cuales eran justamente ellos mismos quienes debían manifestarse como verdad? ¿Cómo se ligó el hombre occidental a la obligación de manifestar como verdad lo que él mismo es? (...) ¿Cómo se ligaron a la obligación de ligarse ellos mismos como objeto de saber?⁴⁸⁷

A partir de estas problematizaciones, estudiará al cristianismo desde el punto de vista de los regímenes de verdad. El dispositivo de la confesión será un modo de conectar la vida y la verdad, el deber de decir la verdad de la propia vida.

3.3 Poder pastoral y dispositivo de la confesión

3.3.1. *El poder pastoral*

La presencia del dispositivo de la confesión, en la obra de Foucault, remite a localizaciones múltiples y amplios dominios, además de las prácticas religiosas y de la medicina de la sexualidad, las instituciones pedagógicas, el aparato judicial, la psiquiatría, la psicología, el psicoanálisis, etc. En sus palabras, “la confesión fue, y continúa siendo todavía hoy, la matriz general que rige la producción del discurso verdadero acerca del sexo”⁴⁸⁸, en la medida que “el hombre, en Occidente, se ha convertido en un animal que confiesa”⁴⁸⁹. Por esta razón, repetidas veces, como veremos, Foucault se ocupa de la historia, el significado y el alcance del dispositivo confesional. Me interesa abordar este dispositivo en la medida que implica cierto relato sobre la propia vida en términos de verdad y de constitución de identidad.

Así, el mencionado curso de 1974-1975, *Les anormaux*, se detiene en los desarrollos de la pastoral cristiana⁴⁹⁰ en la época de la Reforma y de la Contrarreforma a partir del siglo

⁴⁸⁷ «Comment les hommes, en Occident, se sont-ils liés ou ont-ils été amenés à se lier à des manifestations bien particulières de vérité, manifestations de vérité dans lesquelles, précisément, ce sont eux-mêmes qui doivent être manifestés en vérité? Comment l’homme occidental s’est-il lié à l’obligation de manifester en vérité ce qu’il est lui-même? (...) Comment se sont-ils liés à l’obligation de se lier eux-mêmes comme objet de savoir?». Foucault, *DGV*, p. 99 (trad. pp. 124-125).

⁴⁸⁸ «L’aveu a été, et demeure encore aujourd’hui, la matrice générale qui régit la production du discours vrai sur le sexe». Foucault, *HSI*, p. 84 (trad. p. 79).

⁴⁸⁹ «L’homme, en Occident, est devenu une bête d’aveu». Foucault, *HSI*, p. 80 (trad. p. 75).

⁴⁹⁰ Quizás el mejor estudio sobre el cristianismo en general, y en particular el cristianismo como gubernamentalidad y como régimen de verdad sea el libro de Chevallier, Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Paris, ENS, 2011.

XVI, para mostrar de qué modo, mediante las prácticas de la confesión y la dirección de conciencia, el cuerpo fue descalificado y culpabilizado como carne, es decir, como cuerpo atravesado por el deseo libidinoso. Los manuales de confesión y de dirección de conciencia muestran con claridad cómo el deseo y particularmente el deseo sexual fue hilvanando el cuerpo⁴⁹¹. En estos manuales se ve la necesidad de rastrear, exhaustivamente, la génesis del deseo sexual, establecer cómo éste había asaltado el pensamiento, determinar los movimientos de la voluntad que habían acompañado esas sensaciones y esos pensamientos, etc.

En este contexto, Foucault sitúa la epidemia de poseídos y, sobre todo, de poseídas del siglo XVII- de la que la de Loudun, estudiada por Michel de Certeau, fue sin duda de las más impactantes- como una forma de resistencia corporal a la pastoral de la carne. Y muestra cómo el recurso a la medicina, por parte de la Iglesia, para afrontar las convulsiones de los endemoniados, aparece entonces como una de las primeras formas de la neurología moderna.

Como hemos visto, los cursos biopolíticos- *«Il faut défendre la société»*, *Naissance de la biopolitique* y *Sécurité, territoire, population*- pueden ser considerados, en su conjunto, como una genealogía de la racionalidad política moderna, en la que Foucault muestra cómo el ejercicio del poder político en el marco de la estatalidad trasciende los límites del dispositivo soberano. En efecto, el funcionamiento del poder político no se reduce a los mecanismos jurídicos a través de los cuales la ley se formula y se aplica; se ejerce también a través de los dispositivos del poder disciplinario y de los dispositivos de seguridad que describen el funcionamiento del biopoder. Retomando una fórmula clásica, podría decirse, entonces, que el ejercicio moderno del poder político no consiste simplemente en reinar, en establecer leyes generales, sino sobre todo en gobernar, en conducir las conductas individuales y colectivas.

Guiado por la pregunta acerca de las formas históricas que adoptó la tarea de conducir conductas, de gobernar a los hombres, Foucault llega al análisis del poder pastoral. Su respuesta se remonta mucho más allá de la Modernidad, hasta la Antigüedad griega y judeocristiana, más precisamente a la oposición entre esas dos concepciones del poder expresadas mediante la figura griega del político y la judeocristiana del pastor.

⁴⁹¹ Cfr. Foucault, *AN*, p. 175 (trad. p. 181).

El político de los griegos ejerce el poder sobre un territorio y establece leyes que deben perdurar luego de su desaparición. La finalidad que persigue como político es el honor, sobre todo después de su muerte. Esta figura encuentra, entonces, una expresión adecuada en la imagen del timonel de una nave, donde el timón sirve para ejemplificar la función de la ley. A través de las leyes, como hace el timonel con el movimiento del timón, el político conduce la ciudad como si fuese una nave, en su conjunto, colectivamente.

El pastor del judeocristianismo, en cambio, no ejerce su poder sobre un territorio, sino sobre un rebaño: reúne a individuos esparcidos y sin él el rebaño se dispersa; el pastor es capaz de abandonar a su rebaño para salir a la búsqueda de la oveja perdida y da su propia vida por cada una de sus ovejas⁴⁹².

A decir verdad, la idea de un poder que se ejerce del mismo modo en que un pastor conduce a sus ovejas no es una imagen desconocida para el pensamiento griego. Se encuentra presente en Homero, que habla del rey como pastor de los pueblos, y en la tradición pitagórica, que establece una relación etimológica entre las palabras “ley” (*nomos*) y “pastor” (*nomeus*). Pero en el primer caso se trata de una imagen arcaica y, en el segundo, de una tradición marginal. En el pensamiento político griego, en cambio, la imagen del pastor está ausente, pero con una excepción mayor: Platón⁴⁹³.

Sobre todo en el *Político*, Platón se pregunta si se puede definir al político como pastor de los hombres. En un primer momento del diálogo, parecería que el político es una especie de pastor, como el médico o el maestro, pero luego, a partir del mito del mundo que comienza a girar en sentido contrario, esta primera aproximación al problema es finalmente abandonada. Para Platón, el político no puede ser definido a partir del arte de pastorear ovejas, porque a diferencia de los pastores que se ocupan de los hombres individualmente, el político lo hará sólo colectivamente y en su conjunto. El arte apropiado para definir la función del político, en cambio, es el de tejer, porque su función consiste en tramar la urdimbre de la polis mediante las leyes y a partir de su conocimiento de lo inmutable.

Ahora bien, estrictamente hablando, tampoco en la tradición judía el político es el pastor, porque sólo Dios es el único y verdadero pastor. El poder pastoral, en realidad, es una figura que toma forma con el cristianismo a partir de las tradiciones hebrea y oriental, y de

⁴⁹² Cfr. Foucault, *DE4*, n° 306: «Le sujet et le pouvoir» (1982), pp. 229-230.

⁴⁹³ Cfr. Foucault, *STP*, pp. 140-141, 143 (trad. pp. 162-163, 166).

ciertas técnicas de vida de la tradición griega, sobre todo de la filosofía de la época helenística. Con el monaquismo estas dos tradiciones se conjugan para constituir la primera versión del poder pastoral.

A partir de la literatura cristiana de los primeros siglos (Crisóstomo, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Benito de Nursia), Foucault enumera cuatro elementos característicos de esta nueva forma de poder: i) La responsabilidad del pastor no sólo concierne a la vida de las ovejas, sino a todas sus acciones. Los pecados del rebaño son imputables, en última instancia, al pastor. ii) La relación entre el pastor y sus ovejas es individual y total. iii) El pastor debe conocer lo que pasa en el fuero más íntimo de cada una de sus ovejas. Aquí van a reunirse dos prácticas que ya existían en las tradiciones pitagórica, estoica y epicúrea: el examen y la dirección de conciencia. En esta reunión adquirirá forma la doctrina de la obediencia concebida como sumisión total. iv) El pastor debe conducir a sus ovejas por el camino de la mortificación, una especie de muerte cotidiana en este mundo⁴⁹⁴. El poder pastoral es, en definitiva, una técnica política de individualización.

El poder pastoral, explica Foucault, era una práctica propia de las comunidades monásticas que tuvo un importante desarrollo en la literatura cristiana de los primeros siglos. En principio, se trataba de una experiencia típicamente comunitaria, incompatible con las condiciones de la vida rural y que exigía cierto nivel de formación cultural. Con el fin del feudalismo y el abandono del ideal de un sacro imperio, la Reforma protestante y la llamada Contrarreforma católica condujeron a una reactivación profunda de las técnicas del poder pastoral. La pastoral de la confesión a partir del siglo XVI es uno de los ejemplos por demás elocuente. En resumen, retomando las expresiones de Foucault, “la Iglesia cristiana coaguló todos estos temas del poder pastoral en mecanismos precisos y en instituciones bien definidas; ella es la que realmente organizó un poder pastoral a la vez específico y autónomo”⁴⁹⁵.

En relación con las formas políticas de la Modernidad, la tesis foucaultiana consiste en sostener que las prácticas del poder pastoral constituyen un preludio de la

⁴⁹⁴ Cfr. Foucault, *DEA*, n° 291: «‘Omnes et singulatim’: vers une critique de la raison politique» (1981), pp. 144-148; y n° 306: «Le sujet et le pouvoir» (1982), pp. 229-230.

⁴⁹⁵ «L’Église chrétienne, c’est elle qui a coagulé tous ces thèmes de pouvoir pastoral en mécanismes précis et en institutions définies, c’est elle qui a réellement organisé un pouvoir pastoral à la fois spécifique et autonome». Foucault, *STP*, pp. 133-134 (trad. p. 159).

gubernamentalidad. En primer lugar, por la forma que tomaron las problemáticas de la salvación, la ley y la verdad. En el poder pastoral, la salvación reviste un carácter individual e implica un análisis minucioso de los méritos y deméritos, la obediencia a la ley implica la sumisión total a la voluntad de otro, y la verdad debe estar orientada hacia el modo de conducirse en la vida cotidiana. En segundo lugar, porque a través de estos modos de relacionarse con la salvación, con la ley y con la verdad se constituye un modelo de subjetividad que es “típico del sujeto occidental moderno” [«*typique du sujet occidental moderne*»]⁴⁹⁶.

Esto no significa, sin embargo, que el paso del gobierno de las almas al gobierno de los cuerpos, del poder pastoral a la gubernamentalidad deba ser interpretado como una transferencia “global y masiva”⁴⁹⁷ del poder de la Iglesia y de sus técnicas de gobierno de los hombres al Estado. Se trata de un proceso mucho más complejo, en el que la apropiación de estas técnicas por parte del Estado es acompañada de modificaciones a través de las cuales, en la época de la Razón de Estado, los procedimientos del poder pastoral comienzan a integrarse con las estructuras jurídicas de la estatalidad moderna. De este modo, toma forma un poder político que es, a la vez, totalizante e individualizante, que se ejerce sobre todos y cada uno o- según una expresión latina retomada por Foucault- *omnes et singulatim*.

Ni el poder pastoral ni la gubernamentalidad dejaron de suscitar, sin embargo, contraconductas que, estrictamente hablando, no constituían un simple rechazo al hecho de ser gobernados, sino un cuestionamiento al modo en que se lo hacía y un reclamo de ser gobernados de manera diferente. Entre las contraconductas respecto del pastorado cristiano, Foucault enumera el ascetismo que recusa la presencia autoritaria del otro en la relación consigo mismo; las experiencias comunitarias, que niegan la división binaria entre quienes dirigen y quienes son dirigidos, es decir, la autoridad del pastor; la mística, cuyas experiencias no pueden encuadrarse en los mecanismos del poder pastoral; la interpretación personal de la Biblia, sin mediación doctrinal; y los movimientos esperanzados en la venida escatológica de un verdadero pastor. Los objetores de conciencia, las sociedades secretas o

⁴⁹⁶ Foucault, *STP*, p. 187 (trad. p. 219).

⁴⁹⁷ Cfr. Foucault, *STP*, p. 235 (trad. p. 266).

las resistencias a la medicalización, por su parte, constituyen formas de contraconducta respecto de la gubernamentalidad política moderna.

3.3.2. *El dispositivo de la confesión*

Una de las piezas centrales del poder pastoral es, sin lugar a dudas, el dispositivo de la confesión. Foucault ya se había ocupado de él en su curso *Les anormaux* y en *La volonté de savoir*. Algunos años más tarde, en el curso de 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, el tema se retoma, pero en un marco histórico mucho más amplio. Foucault, en efecto, recorre un camino que va desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo, analizando el surgimiento de la práctica de la dirección de conciencia y del gobierno de las almas en las instituciones monásticas. Al año siguiente, 1981, en un curso en la Universidad Católica de Lovaina, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, el análisis histórico del dispositivo de la confesión se extiende nuevamente hasta alcanzar las prácticas terapéuticas, judiciales y criminológicas del siglo XX.

Considerando todo este material en su conjunto, puede decirse que Foucault no le ha dedicado a ninguna otra práctica un estudio tan vasto, ampliando además la perspectiva teórica del análisis. En efecto, en estos dos cursos de 1980 y 1981, la confesión ya no es abordada principalmente en relación con la cuestión de la sexualidad, sino desde la perspectiva más general de la producción de discursos verdaderos en el marco de las técnicas de gobierno de los hombres.

Como ya mencionamos, no hay gobierno sin veridicción y el ejercicio del poder en la forma del gobierno requiere de un régimen de producción de discursos verdaderos. Ciertamente, esta tesis foucaultiana puede ser entendida en varios sentidos. De hecho, casi al inicio de su curso *Du gouvernement des vivants*, Foucault enumera algunas de estas posibilidades a modo de ejemplos⁴⁹⁸: (i) el principio de racionalidad, representado por la razón de Estado que reclama, para poder gobernar, un conocimiento de la estructura y de la naturaleza del aparato estatal (Giovanni Botero); (ii) el principio de evidencia, que exige que en la acción de gobernar aparezca la racionalidad misma de las cosas, particularmente de las leyes de la economía (François Quesnay y los fisiócratas); (iii) el principio de

⁴⁹⁸ Cfr. Foucault, *DGV*, p. 17 y ss. (trad. p. 32 y ss.)

competencia, que sostiene la necesidad de un saber científico y especializado acerca del gobierno (Saint-Simon); (iv) el principio de la conciencia general, para el que gobernar consiste en ocultar cosas y persigue que todos las conozcan, de modo que el gobierno se vuelva imposible (Rosa Luxemburgo); (v) y el principio del terror, que, al revés del anterior, supone que el gobierno funciona porque todos saben lo que este quiere ocultar (Alexander Solzhenitsyn).

A pesar de ello, la posición de Foucault avanza en otro sentido: se interesa por las manifestaciones ritualizadas de la verdad. En primer lugar, a partir de un fondo “oculto”, “invisible” o “imprevisible”; en segundo lugar, de conocimientos “marginales”, “residuales” o “suntuarios”⁴⁹⁹, pero que son requeridos para el funcionamiento de los dispositivos de poder, aunque carezcan de un carácter inmediata y necesariamente utilitario, como vimos en el apartado anterior (3.2). Por último y en tercer lugar, analiza las formas de manifestación de la verdad en las que está implicado el elemento del yo o de la subjetividad. En resumen, la cuestión que le interesa es “el gobierno de los hombres mediante la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad”⁵⁰⁰. Para referirse a estas formas de manifestación de la verdad se sirve del término aleturgia, compuesto por las palabras griegas *alethes* y *ergon* (literalmente, el actuar veraz o franco).

En *Du gouvernement des vivants*, como señalamos, las prácticas aletúrgicas son estudiadas en un período histórico que se extiende desde la Antigüedad clásica hasta el cristianismo. En este contexto, Foucault vuelve nuevamente sobre el Edipo de Sófocles, del que ya se había ocupado en las *Leçons sur la volonté de savoir* y en «La vérité et les formes juridiques», pero la perspectiva de lectura, sin contradecir sus análisis anteriores, ha cambiado. La interpretación sobre el personaje se mantiene: Edipo no es una figura literaria del inconsciente sino un “supernumerario del saber” [«*surnuméraire du savoir*»]⁵⁰¹, alguien que conoce de manera excesiva. Sin embargo, ya no se interesa por mostrar cómo, en la historia de Edipo, es posible leer el enfrentamiento entre diferentes procedimientos para alcanzar la verdad, sino en la manera en la que, en la manifestación de la verdad, está implicada la propia subjetividad de Edipo (él debe reconocer como suya una verdad que

⁴⁹⁹ Cfr. Foucault, *DGV*, pp. 7-8 (trad. pp. 22-24).

⁵⁰⁰ «Le gouvernement des hommes par la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité». Foucault, *DGV*, p. 79 (trad. p. 103).

⁵⁰¹ Foucault, *DGV*, p. 66 (trad. p. 90).

otros ya sabían) y en los efectos que produce esta manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad (la salvación de Tebas). De este modo, la tragedia de Edipo le permite a nuestro autor abordar el problema, histórico y político, que realmente le interesa:

¿Cómo sucedió que, en una sociedad como la nuestra, el poder no puede ejercerse sin que la verdad tenga que manifestarse, y tenga que hacerlo en la forma de la subjetividad, y sin que, por otro lado, se espere que esta manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad produzca efectos que van más allá del orden del conocimiento, que son del orden de la salvación y de la liberación para cada uno y para todos?⁵⁰²

Para responder a esta pregunta, Foucault se embarca en una historia del cristianismo, ciertamente fragmentaria, para analizar aquellas prácticas en las que el sujeto se encuentra vinculado con una verdad acerca de sí mismo que debe manifestar cumpliendo con determinados rituales, a fin de obtener un efecto de purificación (como el perdón de los pecados). En esta historia del cristianismo desde la perspectiva de los regímenes de verdad, la intención general de Foucault es mostrar las diferencias entre, por un lado, la penitencia (*exomologesis*), el hecho de reconocerse pecador y vivir como tal (durante los siglos II-IV) y, por otro, la confesión (*exagoreusis*), la verbalización analítica de los pecados, y su posterior conjunción (a partir de los siglos VII-VIII), que ha sido posible por la articulación de la disciplina monástica y las formas heredadas del derecho germánico⁵⁰³.

En este marco, las últimas lecciones del curso *Du gouvernement des vivants* están dedicadas a la práctica monástica de la dirección de conciencia. Según Foucault, esta práctica puede resumirse como la obediencia total del dirigido con la condición, como parte de esta obediencia, de decir permanentemente la verdad acerca de sí mismo y de hacerlo en forma de confesión⁵⁰⁴. La obediencia se define a través de tres cualidades: (i) la sumisión (*subditio*): todo debe ser vivido como una orden; (ii) la paciencia (*patientia*); (iii) la pasividad, la no resistencia y la humildad (*humilitas*): el situarse a sí mismo lo más bajo posible. En cuanto concierne a la forma de la verbalización permanente de sí mismo, ella

⁵⁰² «Comment se fait-il que, dans une société comme la nôtre, le pouvoir ne puisse s'exercer sans que la vérité ait à se manifester et à se manifester dans la forme de la subjectivité et sans, d'autre part, qu'on attende de cette manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité». Foucault, *DGV*, pp. 73-74 (trad. p. 96).

⁵⁰³ Cfr. Foucault, *DGV*, p. 191 (trad. p. 224).

⁵⁰⁴ Cfr. Foucault, *DGV*, p. 302 (trad. pp. 352-353).

no tiene por objeto exclusivamente los actos, sino sobre todo los pensamientos (*cogitationes*), lo que pasa en el alma.

Repetidas veces, a lo largo de sus cursos del período 1979-1984, Foucault confronta las prácticas del cristianismo de los primeros siglos con las que existían en el mundo pagano y especialmente en las corrientes filosóficas de la época helenística, como el estoicismo y el epicureísmo. Como veremos en el apartado 3.4, la dirección de conciencia existía, de hecho, antes del cristianismo, pero con un sentido diferente. Su objetivo no era la obediencia total a otro, sino alcanzar el dominio sobre la propia vida.

Jurisdicción de los actos con fines de autonomización del sujeto, tal es la meta de la dirección antigua; obediencia al otro con una veridicción de sí mismo por instrumento, tal es, creo, la fórmula de la dirección [cristiana].⁵⁰⁵

Por otro lado, el examen de sí mismo estaba dirigido principalmente a los actos y no a los pensamientos o a los movimientos del alma. El cristianismo retoma esta y otras prácticas de subjetivación de la filosofía pagana, pero modifica su finalidad y sus contenidos.

En cuanto concierne a las transformaciones de la práctica de la confesión en la historia del cristianismo, antes de la formación de la pastoral de la carne a partir de los siglos XVI y XVII, es necesario tener en cuenta dos momentos decisivos. En primer lugar, la llegada de los monjes irlandeses al continente europeo en los siglos VI y VII. Con ellos, la práctica monástica de la confesión se articula con el modelo laico y jurídico del derecho penal germánico. En líneas generales, del mismo modo que el derecho penal estipula una correlación entre delitos y penas, ahora se establece una correlación entre los pecados y la penitencia, que en esta época se denomina tarifa. A partir de este momento cualquier sacerdote, no sólo el obispo como en los primeros siglos, escucha la falta e impone la penitencia.

Un segundo momento es la introducción de una serie de cambios que, a partir de los siglos XII y XIII, persiguen el objetivo de recuperar eclesiásticamente la práctica de la confesión y la convierten en una obligación regular, continua y exhaustiva para todos los creyentes. Por esta época aparece también un sistema preciso de interrogación, a través del

⁵⁰⁵ «Jurisdiction des actes à fin d'autonomisation du sujet, tel est le but de la direction antique; obéissance à l'autre avec pour instrument une véridiction de soi-même, telle est, je crois, la formule de la direction [chrétienne]». Foucault, DGV, p. 302

cual verbalizar las propias faltas: según los mandamientos, los pecados capitales, las virtudes teologales y las virtudes cardinales.

La confesión, como dijimos, es también el eje del curso *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Algunos temas se superponen con los desarrollados en *Du gouvernement des vivants*, pero con varias diferencias. En primer lugar, el período histórico abordado se extiende desde Homero en un extremo hasta el siglo XX en el otro. En segundo lugar, el encuadre teórico de este recorrido histórico trasciende el ámbito de la historia del cristianismo. El objetivo de este curso ya no es fundamentalmente una historia del cristianismo como religión de confesión, sino una historia política de las formas de veridicción, cuyo eje es el dispositivo de la confesión.

Este curso de 1981 comienza con el relato de una escena psiquiátrica del siglo XIX en la que François Leuret intenta conseguir que su paciente confiese estar loco, para lo cual lo somete a sucesivas duchas frías. De este modo, el conocimiento que el paciente tiene de sí mismo se convierte en el eje de la terapia. A partir de esta escena y de otros ejemplos, Foucault lleva a cabo un análisis de la confesión como acto de habla (*speech act*), en el que se delimitan sus cuatro elementos esenciales:

i) El acto de confesión difiere de una declaración o una simple constatación. Mientras que en este género de actos lingüísticos se trata de pasar de lo desconocido o lo invisible a lo conocido y lo visible, en el acto lingüístico de la confesión, en cambio, se trata de pasar del no decir al decir. Leuret ya sabía que su paciente estaba loco; su confesión, desde este punto de vista, no conllevaba una ampliación del conocimiento, pero sí implicaba un esfuerzo, un costo por parte de quien confesaba.

ii) Quien confiesa, además, a través de su acto de confesión, establece una relación respecto de lo que dice de sí mismo y asume una obligación con lo que dice, como, por ejemplo, cuando se le confiesa a alguien “te amo”.

iii) Este acto tiene lugar en el marco de una determinada forma de ejercicio de poder. Al confesar, quien confiesa le da al destinatario de la confesión la posibilidad de ejercer algún tipo de acción sobre él, como aceptar o rechazar el amor que se le confiesa.

iv) Quien confiesa, además, no sólo establece una relación de obligación respecto de lo que dice, sino que también adquiere determinada calificación; se convierte, por ejemplo, en un amante declarado o en un enfermo consciente de su enfermedad.

En *Mal faire, dire vrai*, recapitulando el sentido de sus investigaciones acerca de la formación y extensión del dispositivo de la confesión, Foucault sostiene:

Cuando se rastrea la historia de las técnicas de sí se comprende mucho mejor la valoración de la sexualidad y la mezcla de interés, angustia y preocupación que suscita el comportamiento sexual. El problema será saber por qué, especialmente a partir de los siglos XVII y XVIII, esas técnicas de sí concernientes a la sexualidad actuarán al margen del monacato. Para comprender mejor el estado del dispositivo moderno de la sexualidad, es necesario vincularlo a la historia de las tecnologías de sí. El esquema de la represión es insuficiente: nos hace falta otra clave. Yo ya había esbozado todo esto en mi primer libro sobre la sexualidad, pero probablemente de manera demasiado negativa⁵⁰⁶.

En las prácticas cristianas del examen de conciencia y de la confesión nos encontramos, en resumen, con una triple exigencia: buscar la verdad en sí mismo, descifrar esta verdad a través de los obstáculos para alcanzarla y manifestarla en forma de confesión, es decir, de manera analítica a otro⁵⁰⁷. A propósito de estas prácticas, en que la relación del sujeto consigo mismo pasa a través del conocimiento de la verdad que el sujeto debe descubrir en sí mismo y descifrar, Foucault habla de hermenéutica del sujeto. Su curso en el Collège de France de los años 1981-1982 lleva precisamente como título *L'herméneutique du sujet*, pero este no es el tema de las lecciones de Foucault. En las casi quinientas páginas que componen la versión impresa en lengua original, de hecho, ni la noción de hermenéutica del sujeto ni el concepto más general de hermenéutica son retomados en ningún momento. La problemática que le interesa a Foucault sigue siendo la de la relación entre el sujeto y la verdad, pero esta relación que incluye el conocimiento de sí mismo es encuadrada ahora en el marco más general del cuidado de sí mismo.

Este curso es, en efecto, una historia de las prácticas del cuidado de sí mismo o, simplemente, retomando las expresiones utilizadas por nuestro autor, de la época o de la cultura del cuidado de sí mismo que se extiende a lo largo de un milenio, desde los tiempos de Sócrates hasta las escuelas filosóficas del helenismo y de la época romana.

⁵⁰⁶ «En suivant l'histoire des techniques de soi, on comprend beaucoup mieux la valorisation de la sexualité et le mélange d'intérêt, d'angoisse, de préoccupation que le comportement sexuel suscite. Le problème va être de savoir pourquoi, à partir du XVIIe-XVIIIe siècle surtout, ces techniques de soi concernant la sexualité vont jouer en dehors du monachisme. Pour mieux comprendre l'état du dispositif moderne de la sexualité, il faut le relier à l'histoire des technologies de soi. Le schéma de la répression est insuffisant: il nous faut une autre clé. J'avais déjà esquissé tout cela dans mon premier livre sur la sexualité, mais de manière sans doute trop négative». Foucault, *MFDV*, p. 252 (trad. pp. 268-269).

⁵⁰⁷ Cfr. Foucault, *MFDV*, p. 90 (trad. p. 107).

Para dar cuenta de este desplazamiento, casi al comienzo de la exposición se introduce una distinción entre filosofía y espiritualidad; por filosofía se entiende la forma de pensamiento que determina las condiciones cognitivas a través de las cuales el sujeto puede alcanzar la verdad (la aplicación de un método, el consenso científico, la honestidad intelectual, etc.) y por espiritualidad, las prácticas por las cuales el sujeto se modifica a sí mismo para tener acceso a la verdad⁵⁰⁸.

Estas prácticas implican un esfuerzo de conversión por parte del sujeto que puede tener diferentes formas (la erótica o la ascesis) y que producen en él determinados efectos (la beatitud, la tranquilidad, etc.). Sin embargo, es necesario tener presente que, aunque podamos distinguir filosofía y espiritualidad en estos términos, ello no significa que se trate de dos formas de relación entre el sujeto y la verdad que se hayan dado necesariamente de manera separada. La lectura foucaultiana de la filosofía griega y romana tiende a mostrar, precisamente, cómo la espiritualidad formaba parte de la práctica filosófica. También señala que en la filosofía moderna podemos encontrar formas de espiritualidad, como en el siglo XVII en el pensamiento de Spinoza o en el siglo XIX en Hegel, y a su vez, formas de exigencia de espiritualidad en el marxismo (en este caso retomadas en su registro sociológico, como el identificarse con una clase) y en el psicoanálisis. Dentro de este último, Foucault reconoce en particular el trabajo de Lacan y su esfuerzo por tematizar de manera explícita esta exigencia⁵⁰⁹.

La separación entre la filosofía y la espiritualidad responde a una serie de factores históricos: la forma que tomó la moral con el cristianismo y la Modernidad y, en particular, lo que se denomina el “momento cartesiano” [«*moment cartésien*»]⁵¹⁰, es decir, cuando la evidencia de la existencia del sujeto se convierte en la puerta de acceso a la verdad y el método para acceder a ella se define a partir de reglas de orden epistemológico. En lo que concierne a la época del cuidado de sí mismo (*epimeleia heautou*), en la que la filosofía y la espiritualidad formaban parte de una misma práctica, Foucault distingue tres etapas: el momento socrático, en el que la exigencia del cuidado de sí hace su aparición en la reflexión filosófica; la edad de oro del “cuídate a ti mismo” en los siglos I y II (desde el

⁵⁰⁸ Cfr. Foucault, *HS*, pp. 16-17 (trad. pp. 33-34).

⁵⁰⁹ Cfr. Foucault, *HS*, p. 31 (trad. pp. 43-44).

⁵¹⁰ Cfr. Foucault, *HS*, p. 29 (trad. p 41).

estoicismo romano, representado por Musonius Rufus, hasta Marco Aurelio); y, finalmente, el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano en los siglos IV y V.

En este marco, las prácticas de subjetivación y el concepto de “estética de la existencia” serán claves para pensar la relación entre la vida y la verdad.

3.4 Estética de la existencia

3.4.1. *El bíos*

En *L'usage des plaisirs* (1984) Foucault sostiene que por estética de la existencia

hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en los límites que se observan, en la jerarquía que se respeta⁵¹¹.

Ahora bien, la cuestión de la estética de la existencia remite, necesariamente, al concepto de *bíos*. Por ello, en primer lugar tendremos en cuenta el curso *Subjectivité et vérité*, dictado en el Collège de France entre 1980-1981 y publicado recientemente en el año 2014⁵¹², ya que está dedicado, entre otros temas, al estudio de la experiencia griega de la *aphrodisia* como contrapunto de la idea cristiana de una hermenéutica del deseo⁵¹³; y es en su segunda lección (14 de enero de 1981) que Foucault analiza por primera vez de manera relativamente sistemática la noción de *bíos*.

Como el marco en el que aparece formará parte finalmente de la temática de una constitución ética de la existencia, el material privilegiado por Foucault para su estudio es, en efecto, la literatura “menor” de los pequeños tratados de existencia, los ensayos de buena conducta, esas “artes de vivir” que conciernen al modo de comportarse, de ejercitar el modo

⁵¹¹ « (...) il faut entendre une façon de vivre dont la valeur morale ne tient ni à sa conformité à un code de comportement, ni à un travail de purification, mais à certaines formes ou plutôt à certains principes formels généraux dans l'usage des plaisirs, dans la distribution qu'on en fait, dans les limites qu'on observe, dans la hiérarchie qu'on respecte». Foucault, *HS2*, p. 103 (trad. p. 87). Cfr. También *HS2*, pp. 13-14, 27, y *DE4*, pp. 384, 671, 731.

⁵¹² Los principales resultados de este curso serán retomados más adelante en los dos últimos tomos de *Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs y Le souci de soi*, ambos publicados en 1984.

⁵¹³ Véase: Gros, Frédéric, *Foucault et la folie*, ed. Cit., p. 97.

de vivir, donde se muestran estilos de vida y modalidades de experiencia; aquí la experiencia antigua de la *aphrodisia* se presenta de manera particularmente clara. En estos tratados, *bíos* designa, precisamente, el objeto o, más bien, el soporte de estas “artes de vivir”⁵¹⁴.

Foucault señala que los griegos tenían dos verbos que nosotros traducimos en un solo y único término: vivir. A diferencia del verbo *zen* que designa el simple hecho de vivir, de ser vivo- propiedad que los hombres comparten con los animales-, el verbo *bioun* refiere a una forma de vida, a la manera de llevar, de conducir la misma vida- la cual puede recibir en lo sucesivo una calificación más o menos buena, más o menos mala, dichosa o desgraciada, mientras que la vida simple de viviente no merece ninguna calificación.

Debemos tener en cuenta, digámoslo rápidamente, que Foucault no usa nunca esta distinción para articular su noción de biopolítica. Más precisamente recurre a esta distinción, como podemos ver, en el marco de otro contexto y con otra finalidad: para hablar de las artes de existencia. Dice Foucault:

El *bíos* es la vida calificable, la vida con sus accidentes, con sus necesidades, pero también la vida tal como se la puede hacer por uno mismo, decidirla uno mismo (...) El *bíos* es el correlato de la posibilidad de modificar su vida, de modificarla de una manera razonable y en función de los principios del arte de vivir. Todas estas artes, estas *tekhnai* que los griegos, y los romanos después, desarrollaron tanto, estas artes de vivir se refieren al *bíos*, a esta parte de la vida que depende de una técnica posible, de una transformación reflexiva y racional⁵¹⁵.

Con el fin de precisar mejor la noción, Foucault retoma un texto breve de Héraclides Póntico⁵¹⁶, transmitido por Cicerón y Diógenes Laercio, entre otros: “La vida se parece a un panegírico; unos vienen allí para luchar, otros a comprar y vender (al mercado), y otros para ver (contemplar)”⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Con relación a estos tratados de existencia, véase la clase del 14 de enero de 1981, especialmente pp. 28-35.

⁵¹⁵ «Le *bíos*, c'est la vie qualifiable, la vie avec ses accidents, avec ses nécessités, mais c'est aussi la vie telle qu'on peut la faire soi-même, la décider soi-même (...) Le *bíos*, c'est le corrélatif de la possibilité de modifier sa vie, de la modifier d'une façon raisonnable et en fonction des principes de l'art de vivre. Tous ces arts, toutes ces *tekhnai* que les Grecs, et les Latins après eux, ont tellement développés, ces arts de vivre portent sur le *bíos*, sur cette partie de la vie qui relève d'une technique possible, d'une transformation réfléchie et rationnelle. Foucault, *SV*, pp. 37-38. La traducción es mía.

⁵¹⁶ Héraclide du Pont ou Héraclide le Pontique (en griego antiguo *Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός*).

⁵¹⁷ «La vie ressemble à une panégyrie; les uns y viennent pour rivaliser à la lutte, les autres y viennent pour

Y más adelante, comentando esta metáfora del panegírico- de “esta fiesta donde mucha gente es reunida, donde muchas cosas pasan, que es la misma fiesta para todos, con las mismas cosas para todos”- añade respecto de lo que definirá al *bíos*:

El *bíos* es la forma de relación que decidimos tener cada uno con las cosas, la manera en la que cada uno se sitúa con relación a ellas (...) la manera en la que se inserta su propia libertad, sus propios fines, su propio proyecto en las cosas mismas, la manera en la que en cierto modo las pone en perspectiva y las utiliza⁵¹⁸.

El *bíos* presupondrá, según Foucault⁵¹⁹: (i) Un fin inmanente y singular (fin que cada uno se da a sí mismo, sin principio universal y trascendente). (ii) Un trabajo de sí sobre sí para acercarse a este fin (sin conversión de una vida vuelta hacia el más allá). (iii) La ausencia de término en este trabajo permanente de transformación de sí (sin una noción de autenticidad, en el sentido de esencia, sin un fondo al cual volver, sin un secreto que haya que descubrir)⁵²⁰.

Bíos, entonces, no hace referencia a la vida en el sentido puramente biológico del término. Pero tampoco remite a un principio secreto, único y subsistente que determinaría, “desde el fondo auténtico de nuestro ser”, el curso de nuestra existencia y nuestra identidad (como sí lo será el deseo, la clave y principio de nuestra subjetividad desde el cristianismo monástico hasta el psicoanálisis). Puntualmente, el concepto de *bíos* remite al conjunto totalmente superficial y contingente de peripecias que componen una biografía- curso modificable, maleable, y que constituye el objeto posible de una *tekhnè*.

faire du marché, et d’autres [encore], pour faire du spectacle». Foucault, *SV*, p. 254. La traducción es mía. Esta comparación Foucault la toma de tres textos: Cicerón (*Tusculanes*, V, 9), Diogène Laërce (*Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VIII, 1, 6- es el texto específicamente citado por Foucault y traducido al francés por Festugière) y Jamblique (*Vie de Pythagore*, 58).

⁵¹⁸ «Le *bíos* est la forme de rapport qu’on décide d’avoir soi-même avec les choses, la manière dont on se place par rapport à elles (...) la manière dont on insère sa propre liberté, ses propres fins, son propre projet dans ces choses elles-mêmes, la manière dont en quelque sorte on les met en perspective et on les utilise». Foucault, *SV*, p. 255. La traducción es mía.

⁵¹⁹ Cfr. Foucault, *SV*, p. 256.

⁵²⁰ Según Foucault (*SV*, p. 255), la matriz general de la subjetividad occidental constituida a partir del cristianismo implicará: (i) Una relación con un “más allá” (un tipo de fin absoluto, válido para todos, más allá de cada uno, más allá de la historia, y que debe ser el polo de nuestra existencia). (ii) Una conversión hacia este más allá (una necesidad de arrancarnos de lo que somos para conducirnos hacia este absoluto). (iii) La idea de una autenticidad (de la verdad profunda que hay que descubrir gracias a este giro hacia el más allá y que constituiría el fondo, el suelo, el zócalo de nuestra subjetividad). Ahora bien, si hay en el estoicismo una idea de conversión (*epistrophè*), se trata de una conversión en sí, o hacia sí, operada en la inmanencia de este mundo, distinta de la conversión platónica (que se dirige de este ámbito de apariencias al ámbito eidético del Bien) y de la conversión cristiana (*metanoia*).

Por otra parte, para referirse a las biotécnicas Foucault introduce el neologismo de “técnicas de sí” o “tecnologías del yo” [*techniques de soi ou technologies du soi*] que remite, afirma, a estos procedimientos reflexivos, elaborados y sistematizados que se les enseña a los individuos con el fin de que puedan alcanzar un cierto estilo de ser (la ataraxia, la tranquilidad del alma, etc.) por la gestión de su propia vida, por el control y la transformación de sí y por sí.

La noción misma de *bíos* reenvía, entonces, a la idea de una vida “superficial”, sin un más allá trascendente y sin la profundidad de la esencia, es decir, sin trascendencia ni autenticidad, pero que mantiene una relación constante y estrecha con las formas.

Por último, el *bíos* se caracteriza por la ausencia de una relación estrictamente gnoseológica respecto de sí y del mundo: a diferencia del hombre concebido como doble empírico-trascendental, el *bíos* como forma de vida es materia de transformación antes que de desciframiento; es obra antes que enigma.

3.4.2 *El uso de los placeres como forma de vida bella*

Respecto de las artes de vivir y de la relación entre la verdad, la vida y los procesos de subjetivación, hay que realizar la siguiente interrogación: ¿Cuáles son las transformaciones sobrevenidas en la moral sexual entre el período pagano y el cristiano?

Para Foucault no se trata principalmente de oponer a una supuesta edad de oro de la sexualidad griega el régimen represivo de la sexualidad cristiana. Por el contrario, no deja de proclamar cierta mezcla de paganismo y cristianismo que aparece cada vez que se adopta el punto de vista de las obligaciones y prescripciones⁵²¹. La inquietud ante el peligro del acto sexual (miedo al agotamiento progresivo causado por el dispendio sexual), la exaltación de la fidelidad conyugal (ejemplaridad de la buena sexualidad del elefante recalcada una y otra vez)⁵²², la cuestión del vínculo con los muchachos (el sentimiento de

⁵²¹ Sobre este punto, véase la clase del 7 de enero de 1981, especialmente pp. 18-22.

⁵²² La fábula del elefante es objeto de la primera clase de *SV*. Foucault recuerda que el elefante fue presentado como modelo de virtud sexual: muy rara vez penetra a su compañera y lo hace con el solo fin de la reproducción; cumple su deber conyugal siempre en la oscuridad; corre a lavarse apenas consumado el acto; por otra parte, es un ejemplo de fidelidad y abstinencia. Esto también aparece mencionado por Foucault en *DE4*, n°: 295: «Sexualité et solitude» (1981), pp. 172-173; *OE3*, pp. 229-230. Esta mitología de una sexualidad de elefantes ejemplar para los humanos es hallada por Foucault en textos del Renacimiento, de la

extrañeza que suscitan los afeminados y sus retratos irónicos), la glorificación de una abstinencia que daría el único acceso a la verdad: todos estos temas⁵²³ parecen atravesar la historia de occidente y repetirse, desde los primeros escritos de los médicos griegos hasta los tratados de la vida devota de San Francisco de Sales, pasando por los maestros de la virtud del período helenístico y los primeros cristianos⁵²⁴.

Estos cuatro grandes temas de austeridad sexual recortan, al mismo tiempo, cuatro dominios que le servirán a Foucault como encabezamiento de cada capítulo de *L'usage des plaisirs*: i- el problema de la relación con el cuerpo, del régimen médico (la dietética); ii- el problema de la relación con la esposa y de la vida matrimonial (lo económico); iii- el problema de la relación con los muchachos y de la pedagogía (lo erótico); iv- el problema, por último, de la relación con la verdad.

Pero, sobre todo, estos cuatro grandes temas no recortan, al menos para la cultura antigua, prohibiciones sociales o religiosas. No se trata de una codificación de los comportamientos que reglamentaría la sexualidad y distinguiría lo permitido de lo prohibido. Para la moral antigua, se trata de prescripciones que se dirigen a hombres libres- por consiguiente a aquellos a quienes se reconoce el derecho imprescriptible de una sexualidad activa. En lo referido a los controles sociales, estaríamos, sin duda, en presencia de mecanismos de tolerancia. Pero donde se expresa la exigencia de prescripciones es en el espacio abierto por una libertad sexual reconocida.

Ahora bien, esta exigencia no adopta la forma de un código de prohibiciones, sino de una estilización [*stylisation*]. Por ejemplo, la fidelidad será recomendada, no porque constituyera una obligación (o porque el adulterio estuviera prohibido), sino sólo en la medida en que es signo de una bella vida, de una existencia correctamente ordenada. No es según el reparto de lo permitido o lo prohibido como se opera la elección de sexualidad⁵²⁵, sino según los cánones de una estética de la existencia.

Edad Media y hasta en el período helenístico. Como se ve, las fronteras del paganismo y el cristianismo pueden confundirse precisamente en el punto de la vida sexual ejemplar. En esta clase Foucault anuncia que va a estudiar la conformación, en los dos primeros siglos de nuestra era, por parte de los moralistas paganos, de una ética sexual austera que el cristianismo hereda y a la que le prestará significados diferentes.

⁵²³ Expuestos por Foucault en *HS2*, pp. 16-26.

⁵²⁴ No se debería buscar, entonces, en la Grecia clásica una edad de oro de la sexualidad que habría sido arruinada por la tradición judeocristiana: se trataría más bien de dos estilos diferentes de austeridad.

⁵²⁵ Se advierten, entonces, los límites de una historia que tomó como grilla de inteligibilidad los sistemas de prohibición impuestos a una sexualidad salvaje: el problema reside, precisamente, en comprender de qué

Dice Foucault:

El ser humano es tal, su *bíos*, su vida, su existencia son tales, que los humanos no pueden vivir la vida sin referirse a cierta articulación racional y prescriptiva que es la de la *tekhne*. Tocamos con ello, sin duda, uno de los grandes núcleos de la cultura, el pensamiento y la moral griegos. Por apremiante que sea la ciudad, por importante que sea la idea de *nomos*, por ampliamente difundida que esté la religión en el pensamiento griego, la estructura política, la forma de la ley y el imperativo religioso jamás son capaces, para un griego o un romano- pero sobre todo para un griego-, de decir qué hay que hacer concretamente a lo largo de la vida. Y en particular, no son capaces de decir qué hay que hacer con la propia vida. En la cultura griega clásica, la *tekhne tou biou* se inscribe, me parece, en el hueco que dejan tanto la ciudad y la ley como la religión en lo que hace a esta organización de la vida. Para un griego, la libertad humana acierta a servirse, no tanto o no sólo en la ciudad, no tanto ni exclusivamente en la ley, no en la religión, sino en la *tekhne* (el arte de sí mismo) que uno mismo practica⁵²⁶.

La interrogación de Foucault respecto de la vida y del tema de los placeres carnales, de su problematización en el pensamiento antiguo, es presentada ya en el inicio desde una perspectiva ética. Para él no se trata de estudiar ni los códigos de comportamiento o sistemas de prohibición tal como habían sido dictados por instancias sociales o institucionales, ni las grandes teorías que pudieron dar a la sexualidad una inscripción conceptual. Tampoco se trata de hacer la historia de las prácticas sexuales reales de los individuos a lo largo de la historia⁵²⁷. Lo que Foucault investiga es la puesta en forma del

modo los puntos de problematización mencionados (el acto sexual, el adulterio, la homosexualidad, la abstinencia) se conformaron a lo largo de una experiencia histórica singular (el cristianismo), bajo la forma de códigos y prohibiciones. Pero es indudable que habría que introducir más matices, puesto que Foucault interpreta finalmente todo el montaje de la verbalización de los pecados por Casiano, no como la introducción de una codificación de las existencias, sino como la apertura positiva, la invención de un campo nuevo y de técnicas nuevas (*DE4*, n° 312: «Le combat de la chasteté» (1982), pp. 306-307; *OE3*, pp. 272-274).

⁵²⁶ «L'être humain est tel, son *bíos*, sa vie, son existence sont tels qu'ils ne peuvent pas, ces humains, vivre leur vie sans se référer à une certaine articulation rationnelle et prescriptive qui est celle de la *tekhne*. On touche là un des gros noyaux sans doute de la culture, de la pensée et de la morale grecques. Aussi pressante que soit la cité, aussi importante que soit l'idée de *nomos*, aussi largement diffusée que soit la religion dans la pensée grecque, ce n'est jamais ni la structure politique, ni la forme de la loi, ni l'impératif religieux qui sont capables, pour un Grec ou pour un Romain, mais surtout pour un Grec, de dire ce qu'il faut faire concrètement tout au long de sa vie. Et surtout, ils ne sont pas capables de dire ce qu'il faut faire de sa vie. La *tekhne tou biou* s'inscrit, je crois, dans la culture grecque classique, dans le creux qui est laissé aussi bien par la cité, la loi, que la religion quant à cette organisation de la vie. La liberté humaine trouve à s'obliger, pour un Grec, non pas tellement, ou non pas seulement dans la cité, non pas tellement ni seulement dans la loi, non pas dans la religion, mais dans cette *tekhne* (cet art de soi-même) que l'on pratique soi-même». Foucault, *HS*, p. 429 (trad. p. 426).

⁵²⁷ Sobre el rechazo por Foucault de una historia de la sexualidad como historia de los comportamientos o de las representaciones, o historia de las prohibiciones, véase *HS2*, pp. 9-10; y *DE4*, pp. 286, 381, 397, 610, 618, 674.

uso de los placeres, la manera en que un sujeto se constituye en una relación determinada con su sexo. La problemática de la sexualidad interviene en el marco más general de las técnicas de elaboración del sí mismo.

Esta subjetivación⁵²⁸ de la experiencia sexual define el nivel ético del análisis. Es aquí donde se vuelve pertinente la distinción fundamental de Foucault entre moral y ética. La primera concierne a los códigos, y la segunda a las formas de subjetivación respecto de estos códigos, las condiciones en las cuales se va a poder constituir el *bíos* con relación a un código.

Para dar razón de estos procesos de subjetivación (que constituyen un dato histórico) se distinguen cuatro ángulos de estudio⁵²⁹: (i) la sustancia ética, que remite a esa parte en el individuo requerida por la experiencia ética; (ii) el modo de sujeción propio del estilo de obligación desde el cual el individuo ético se somete a una regla de comportamiento; (iii) el trabajo ético, del que resulta el nivel de las técnicas implementadas para la constitución del sujeto moral; por último, (iv) la teleología del sujeto moral, que señala el fin, el ideal puesto en el horizonte de las conductas éticas.

3.4.3 Vida y verdad: uso de los placeres y hermenéutica del deseo

La historicidad de una ética de los placeres se precipita en el nivel de estas cuatro modalidades de experiencia. Solamente aquí podrá intervenir la oposición entre una experiencia griega de las *aphrodisia* (cosas del amor) y una experiencia cristiana de la carne⁵³⁰. A partir de los cuatro tipos de perspectivas de análisis, se distinguen:

(i) Sustancia ética: La experiencia griega postula como sustancia ética las *aphrodisia*⁵³¹. Éstas remiten a actos, y lo que se indaga es la dinámica de tales actos de amor. La línea divisoria no pasa entre amores homosexuales y amores heterosexuales, o entre actos permitidos y actos prohibidos, sino entre actividad medida y descontrolada, o incluso entre actividad y pasividad en el acto sexual. Estos actos están inscritos en una naturalidad

⁵²⁸ Además, debería distinguirse entre procesos de subjetivación por parte de instancias exteriores (objetivación de los sujetos por las ciencias humanas) y procesos de autosubjetivación como los que Foucault comenzó a tratar examinando las formas de la confesión.

⁵²⁹ Cf. Foucault, *HS2*, pp. 27-30, y *DE4*, pp. 396-400.

⁵³⁰ Cf. Foucault, *DE4*, pp. 215, 377-379, 672.

⁵³¹ Cf. Foucault, *HS2*, pp. 35-91.

primera que los asigna a placeres intensos. No hay, sin embargo, idea alguna de una culpabilidad original, ni una experiencia de la carne. Simplemente, la naturaleza ha depositado en la raíz de estos actos una fuerza, una energía, siempre susceptibles de exceso. Con esta noción de *aphrodisia*, estamos lejos del tema cristiano de un deseo como marca indeleble de la finitud y la culpabilidad, como potencia sorda y multiforme.

(ii) Modos de sujeción: Estos actos acompañados de placer dieron lugar, en la Grecia antigua, a técnicas que regulaban su buen uso: determinación de los justos momentos del amor, exigencia de una sexualidad que encuentra su medida de estricta necesidad natural, imposición de un régimen particular de restricciones para los gobernantes. La actividad amorosa está regida por un arte de los placeres. Así, en materia de buena sexualidad, no se trata de obedecer a una ley universal que gobernaría nuestra condición de pecadores, sino de perseguir un uso de los placeres ajustado a las necesidades naturales, a los momentos oportunos, al estatus social del sujeto. Foucault sitúa el modo de sujeción, entonces, en una cuestión político-estética: en materia de sexualidad, no se trata, para el griego, de obedecer una ley universal que establece una serie de prohibiciones con el fin de salvar un alma esencialmente pecadora, sino de hacer un buen uso de los placeres con el fin de llevar una vida medida, armoniosa, saludable y bella.

(iii) Trabajo ético: El buen uso de los placeres exige, además, un trabajo de entrenamiento en quien los practica: trabajo de autodomínio, donde la templanza adquiere aires de victoria, donde la virtud se comprende como dominación de uno sobre sí. Esta relación consigo mismo según el modo del dominio viril está muy alejada de lo que propondrá el cristianismo, que será el trabajo de desciframiento de los pensamientos y actos para acorrallar en ellos el peligro de la concupiscencia de la carne.

(iv) Teleología: Todo este trabajo de autogobierno conduce, en la experiencia griega, a la afirmación de una libertad activa como única cosa que permite acceder a lo verdadero. Las figuras que el cristianismo situará en el horizonte de las técnicas ascéticas serán muy diferentes de esta asunción del sí mismo en la rectitud de su conducta: serán figuras de la renuncia de sí, de la virginidad reencontrada en un segundo nacimiento. Pero para los griegos la verdad no es pura: es libre.

Así, desde la Antigüedad griega hasta cristianismo los temas parecen permanecer: el temor a los efectos del acto sexual, el estímulo de la fidelidad, el cuestionamiento hacia el

tema de los muchachos, la exaltación de la abstinencia. Pero detrás de esta aparente permanencia, se oculta la historicidad fundamental de las formas de experiencia en las que se involucraban estos regímenes de restricción, la historicidad de los sujetos éticos que ellos convocaban a tomar cuerpo.

La austeridad sexual griega se expresa en la forma capital de una estilización de la existencia, y su sujeto ético se caracteriza por el preciso dominio de sus placeres. La austeridad cristiana se dejará pensar bajo la forma de un corpus rector de lo permitido y lo prohibido para un sujeto ético consagrado a descifrar las latencias de sus deseos⁵³².

Detrás de la permanencia de los puntos de problematización se diseñan, entonces, dos experiencias éticas muy diferentes y, sobre todo, dos tipos de relaciones divergentes respecto de la relación entre la norma, la verdad y la vida. Señalemos que podría esclarecerse así la fórmula enigmática que en 1976 concluía el primer tomo de *La volonté de savoir*: “Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres”⁵³³.

Resta, sin embargo, precisar positivamente la relación propiamente griega entre vida y verdad. En efecto, hasta aquí sólo insistí en la ausencia de una hermenéutica del deseo- es decir, de la verdad que tiene el sujeto como objeto en el marco de la experiencia clásica de la *aphrodisia*. Tal será sin duda la principal aportación de *L'herméneutique du sujet*, el curso dictado por Foucault en 1982 en el Collège de France. En efecto, si el problema del curso de 1981 era sobre todo el de la vida bella en la Grecia clásica, el del año siguiente será más bien el de la verdadera vida- es decir, una vida que sería la encarnación de principios verdaderos- en la filosofía helenística y romana.

L'herméneutique du sujet se ocupa de poner a la luz la preeminencia- en la cultura griega en general y, más particularmente, en el marco de su filosofía- del motivo de la *epimeleia heautou* (del cuidado de sí) con relación al motivo del *gnôthi seauton* (del conocimiento de sí). La tesis central es que, para el griego, el acceso a la verdad aparece como subordinado, desde un punto de vista ético y epistemológico, a un trabajo de transformación del sí

⁵³² El cristianismo hace aparecer la cuestión de la verdad del deseo como condición de acceso a la verdad; establece el fundamento de la subjetividad en una relación entre la vida y la verdad a través del deseo, según un esquema que será característico de toda la historia de occidente cristiano y moderno. Cfr. Foucault, *SV*, pp. 292-293.

⁵³³ «Contre le dispositif de la sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs». Foucault, *HSI*, p. 208 (trad. p. 191).

mismo: “La *epimeleia heautou* constituye el verdadero sostén del imperativo ‘conócete a ti mismo’”⁵³⁴.

El cristianismo monástico (formado a partir de los siglos III y IV) marcará el primer punto de ruptura con esta tradición. Por cierto, la hermenéutica cristiana del deseo quedará vinculada a la idea de una transformación necesaria de sí (movimiento de purificación del cuerpo) a partir de una cierta relación con la verdad (la palabra divina)⁵³⁵. Pero esto, afirma Foucault, introducirá un elemento nuevo, haciendo por primera vez del sujeto mismo (de su interioridad psicológica) un objeto a la vez primordial y oscuro de conocimiento.

Tal como lo destaca Béatrice Han, el sujeto cristiano mismo sería análogo, quizás, a la figura antropológica del hombre, consagrado a un conocimiento a la vez indispensable e imposible⁵³⁶.

Pero en el marco antiguo de la *epimeleia heautou* no había, en el sentido estricto, conocimiento del sí mismo. Si se piensa en el Sócrates del *Alcibíades*, se trata más bien del conocimiento de lo divino en sí, y no del individuo Sócrates⁵³⁷. Como testimonia el análisis foucaulteano de *Apología* y *Alcibíades*, Sócrates aparece como el heraldo del cuidado de sí, antes que ser el hombre del conocimiento de sí.

Es, de todas maneras, a partir de los textos de los filósofos del período helenístico y romano (Epicuro, Epicteto, Séneca, Plutarco) que la centralidad antigua del cuidado de sí será puesta en evidencia por Foucault. Y afirmará que la verdad, en el mundo helenístico, se define no por su capacidad puramente gnoseológica de adecuación al objeto (o para el sujeto objetivado), sino, más profundamente, por su potencia «*éthopoiétique*», por su aptitud para encarnarse en una vida y en el hecho de transformarse.

En toda la filosofía antigua el cuidado de sí mismo fue considerado, a la vez, como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados⁵³⁸.

⁵³⁴ «C'est l'*epimeleia heautou* qui constitue le vrai support de l'impératif 'connais-toi toi-même'». Foucault, *HS*, p. 443 (trad. 439).

⁵³⁵ Cfr. Foucault, *HS*, p. 245 (trad. p. 250).

⁵³⁶ Cfr. Han, B., «Analytique de la finitude et histoire de la subjectivité», Le Blanc, G., Terrel, J.(dirs), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Bordeaux, Press universitaires de Bordeaux, 2003, p. 190.

⁵³⁷ Cfr. Foucault, *HS*, p. 182 (trad. p. 189).

⁵³⁸ «Dans toute la philosophie antique, le souci de soi a été considéré à la fois comme un devoir et comme une technique, une obligation fondamentale et un ensemble de procédés soigneusement élaborés». Foucault, *HS*, p. 475 (trad. p. 469).

Dicho esto, para concluir este apartado y en función del próximo, nos oponemos a la lecturas que hacen del *bíos*, por un lado, un concepto monolítico, y por otro, un tema que sería objeto de la exaltación romántica de Foucault.

En primer lugar, hay toda una historia del *bíos* griego (desde Platón a los cínicos, pasando por los estoicos y los epicúreos) a lo largo de la cual la noción sufre desplazamientos importantes. Así, por ejemplo, no debe confundirse el *bíos* como objeto de una *tekhnè*, analizado por Foucault en *Subjectivité et vérité* en 1981, con el *bíos* como “prueba de sí” estudiado en el curso *Le courage de la vérité* de 1984 a propósito de los cínicos.

En segundo lugar, esta historia no es objeto de ninguna glorificación: es en efecto a través de la *tekhnè tou biou* que se operará, según Foucault, el pasaje de una experiencia de la sexualidad como “uso de los placeres” a una experiencia de la sexualidad fundamentada en una “hermenéutica del deseo”. Por ello, Foucault diferencia bien sus análisis sobre la antigüedad greco-romana de cualquier glorificación de la sabiduría de los antiguos, y afirma:

No busco una solución de recambio; la solución de un problema no se halla en la solución de otro planteado en otra época por gente diferente. Lo que quiero hacer no es una historia de las soluciones (...) Creo que no hay un valor ejemplar en un período que no es el nuestro... No se trata de volver a un estado anterior.⁵³⁹

La noción de *bíos* permite, en todo caso, poner en cuestión las certezas y señalar las aporías a las que se enfrenta nuestra actualidad, siempre desde la posibilidad que nos brinda el estudio de una experiencia muy diferente a la nuestra, y que nos muestra claramente que nuestra contemporaneidad es histórica y contingente, como también lo ha sido el mundo greco-romano, el Medioevo y la Modernidad. En definitiva, el trabajo de Foucault es “un trabajo de problematización y de perpetua reproblemalización”.⁵⁴⁰

⁵³⁹ «Je ne cherche pas une solution de rechange; on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents. Ce que je veux faire, ce n'est pas une histoire des solutions (...) Je pense qu'il n'y a pas de valeur exemplaire dans une période qui n'est pas la nôtre... Il ne s'agit pas de retourner à un état antérieur». Foucault, *DE4*, n° 344: «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» (1984), pp. 611-612; *IV*, p. 198.

⁵⁴⁰ «Je crois que le travail qu'on a à faire, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation». *Ibidem*, p. 612; *IV*, p. 199.

3.5 La parresía y el *bíos* cínico

3.5.1 *Vidas que se arriesgan a decirlo todo: formas de la parresía*

El primer gran análisis de la parresía⁵⁴¹ se efectúa a partir de 1982 (clase del 10 de marzo en el Collège de France, curso *L'herméneutique du sujet*)⁵⁴², en el marco del estudio del gobierno de la conciencia en el mundo antiguo. Foucault, interesándose por las prácticas de subjetivación o “tecnologías del yo”, se dispone a demostrar la importancia de la figura del otro (el maestro, el director) en el proceso de formación del sí mismo.

La parresía hace su irrupción en el contexto del estudio de las prácticas del cuidado de sí mismo, para calificar el discurso que dirige el maestro al discípulo.

El término parresía se refiere a la vez, según creo, a la calidad moral, a la actitud moral, al *ethos*, si lo prefieren, y por otra parte al procedimiento técnico, a la *tekhne*, que son necesarios, indispensables para transmitir el discurso de verdad a quien lo necesita para su autoconstitución como sujeto de soberanía sobre sí mismo y sujeto de veridicción de sí para sí. En consecuencia, a fin de que el discípulo pueda efectivamente recibir como, cuando y en las condiciones que corresponde el discurso de verdad, es preciso que ese discurso sea pronunciado por el maestro en la forma general de la parresía⁵⁴³.

Hablar con parresía consiste en hablar francamente, con sinceridad, sin adulaciones y sin servirse de las técnicas retóricas que, en lugar de apuntar a la verdad, sólo buscan

⁵⁴¹ Es la cuestión de la parresía, como la de la biopolítica, objeto de profundos y numerosos estudios (que han comenzado hace ya un poco más de treinta años). Los libros de Abraham, Tomás (*Foucault y la ética*, Buenos Aires, Letra Buena, reedición de 1993; y *El último Foucault*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003) han sido pioneros en el campo de las investigaciones sobre la estética de la existencia, es decir, la ética foucaultiana; los libros de Gros, Frédéric, Lévy, Carlos, *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003; Gros, Frédéric (dir.), *Foucault, le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2003; los libros de Lorenzini, Daniele (dir.), *Foucault, la sexualité, l'antiquité*, Paris, Kimé, 2016; Lorenzini, D., Revel, A., Sforzini (dirs.), *Michel Foucault: étique et vérité: 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013; McGushin, Edward, *Foucault's Askesis. An introduction to the philosophical life*, Northwestern University Press, 2007; Detel, Wolfgang, *Foucault und die Klassische Antike*, Suhrkamp, 2006.

⁵⁴² Cfr. Foucault, *HS*, pp. 355-395 (trad. p. 353-389)

⁵⁴³ «Ce terme de parrhêsia se réfère, me semble-t-il, à la fois à la qualité morale, à l'attitude morale, à l'*êthos* si vous voulez, d'une part, et puis à la procédure technique, à la *tekhne*, qui sont nécessaires, indispensables pour transmettre le discours vrai à celui qui en a besoin pour la constitution de lui-même comme sujet de souveraineté sur lui-même et sujet de veridiction de lui-même à lui-même. Donc il faut, pour que le disciple puisse effectivement recevoir comme il faut, quand il faut, dans les conditions qu'il faut, le discours vrai, que ce discours soit prononcé par le maître dans la forme générale de la parrhêsia». Foucault, *HS*, p. 356 (trad. p. 354).

convencer. Junto con esta parresía del maestro respecto del discípulo, en algunos círculos epicúreos de la época nos encontramos también con una práctica parresiástica entre discípulos. Foucault encuentra aquí un antecedente del dispositivo de la confesión⁵⁴⁴.

En este nivel de generalidad, todavía no se distingue la subjetivación cristiana de la subjetivación antigua, ya que en una y otra se impone idéntica necesidad de dirección, como fundamento de una práctica de sí. Sin embargo, en ambos casos, el régimen de la palabra será irreductible, se trata de una oposición entre la confesión y la parresía, que permite a Foucault establecer un punto de ruptura entre el sí mismo antiguo y el sujeto cristiano.

La confesión caracteriza, en efecto, la palabra del dirigido, en tanto que tiene que producir un discurso verdadero sobre sí mismo, sobre su propia vida, destinado a otro (su director de conciencia, su confesor, etc.). El dirigido debe captarse él mismo como referente de un discurso verdadero y revelar a otro, esencialmente silencioso, lo concerniente a sus deseos, a sus pensamientos, etc. La parresía, por el contrario, es una modalidad en la que el maestro toma la palabra, y es el discípulo en esta ocasión el que debe callarse. El director de la existencia antigua se caracteriza en efecto por tomar la palabra directa, francamente, y para autentificar la verdad de lo que defiende avala con su propia conducta: la verdad de lo que presenta resplandece en sus actos de vida⁵⁴⁵.

En las clases del 10 de marzo de 1982 (*L'herméneutique du sujet*) y del 1 de febrero de 1984 (*Le courage de la vérité*), Foucault diferencia a la parresía de la retórica. Se trata de oponer el “decir verdadero” del parresiasta al “decir bien” del retórico. Si bien la parresía, en su oposición a la confesión, hacía sobre todo valer la palabra del maestro autentificada por los actos, frente a la palabra del discípulo, dirigida a producir una identidad personal y secreta, la parresía, en su enfrentamiento con la retórica, se presenta como palabra verdadera, comprometida y arriesgada.

Es una palabra verdadera porque la parresía destaca como prioritaria la separación entre lo verdadero y lo falso, mientras que la retórica se concentra en la manera del “bien decir” antes que en la “verdad del decir”. En el ejercicio de la parresía se trata de decir una cosa de la manera más clara y directa, sin falsos brillos ni efectos ostentosos.

⁵⁴⁴ Cfr. Foucault, *HS*, p. 373 (trad. p. 373).

⁵⁴⁵ Cfr. Foucault, *HS*, pp. 389- 391 (trad. pp. 387-389).

Es una palabra comprometida porque la parresía supone la adhesión del locutor a su enunciado; se trata de enunciar una verdad que constituye una convicción personal, mientras que el problema del retórico es hacer creer (el paso de la convicción a la persuasión).

Y, por último, se trata de una palabra arriesgada: la parresía requiere coraje, porque se trata generalmente de una verdad que hiere al otro, y que corre el riesgo de una reacción negativa por su parte, mientras que la retórica, como sabemos, persigue halagar al otro, hacerle depender de un discurso engañoso.

En la clase del 1 de febrero de 1984 (*Le courage de la vérité*), Foucault constata la existencia en la cultura antigua de cuatro grandes modalidades del decir verdadero. Una modalidad profética, en la que el discurso verdadero del oráculo opera una mediación entre los hombres y los dioses, el presente y el futuro, bajo una forma enigmática⁵⁴⁶. Una modalidad de sabiduría, en la que el discurso verdadero poseído por un sabio que vive en un retiro esencial descubre el ser necesario de las cosas del mundo⁵⁴⁷. Una modalidad técnica, en la que se trata de transmitir los conocimientos positivos y consolidar así una comunidad de enunciados⁵⁴⁸. La última modalidad es la de la parresía, que diverge de las anteriores: el parresiasta habla en su propio nombre y su discurso conduce hacia una situación actual, singular. Su lugar natural es la plaza pública, y puede conducir a la relación con el otro hasta la extrema tensión de la posible ruptura.

En suma, para que haya parresía es necesario que en el acto de la verdad haya: en primer lugar, manifestación de un lazo fundamental entre la verdad dicha y el pensamiento de quien la ha expresado; [en segundo lugar,] cuestionamiento del lazo entre los dos interlocutores (el que dice la verdad y aquel a quien ésta es dirigida). Por eso este nuevo rasgo de la parresía: ella implica cierta forma de coraje, cuya forma mínima consiste en el hecho de que el parresiasta corre el riesgo de deshacer, de poner fin a la relación con el otro que, justamente, hizo posible su discurso. De alguna manera, el parresiasta siempre corre el riesgo de socavar la relación que es la condición de posibilidad de su discurso⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ Cfr. Foucault, *CV*, pp. 16-17 (trad. pp. 34-35).

⁵⁴⁷ Cfr. Foucault, *CV*, pp. 17-19 (trad. pp. 35-38).

⁵⁴⁸ Cfr. Foucault, *CV*, pp. 20-25 (trad. pp. 38-41).

⁵⁴⁹ «En somme, pour qu'il y ait parrèsia, il faut que, dans l'acte de vérité, il y ait: premièrement, manifestation d'un lien fondamental entre la vérité dite et la pensée de celui qui l'a dite; [deuxièmement], mise en question du lien entre les deux interlocuteurs (celui qui dit la vérité et celui auquel cette vérité est adressée). D'où ce nouveau trait de la parrèsia: elle implique une certaine forme de courage, courage dont la forme minimale consiste en ceci que le parrésiate risque de défaire, de dénouer cette relation à l'autre qui a rendu possible

La parresía es una toma de la palabra pública ajustada a la exigencia de la verdad, que, por una parte, expresa la convicción personal de aquel que la sostiene, y por otra, entraña para él un riesgo, el peligro de una reacción violenta del destinatario.

Literalmente, la palabra parresía significa “decir todo”⁵⁵⁰. Se trata del hablar franco y sincero, de decir toda la verdad.

El término parresía está tan ligado a la elección, la decisión, la actitud de quien habla, que los latinos, justamente, lo tradujeron por la palabra *libertas*. El decir todo de la parresía se vierte como *libertas*: la libertad de quien habla. Y muchos traductores franceses, para traducir parresía- o para traducir *libertas* en el mismo sentido-, utilizan la expresión «*franc-parler*» [“hablar claro”], que me parece la más justa⁵⁵¹.

En la veracidad de lo que se dice, el sujeto de la enunciación pone en juego su propia vida, pues el acto de decir la verdad tiene o puede tener consecuencias costosas. Por ejemplo, cuando se trata de decirle al poderoso de turno y en la cara la verdad acerca de lo que se piensa de él. En relación con este sentido de parresía, nuestro autor esboza lo que denomina una “dramática del discurso”⁵⁵².

Foucault analiza la parresía, también, desde un punto de vista histórico, localizando cuatro momentos:

(i) El momento político, que estudia el papel de la parresía en la democracia griega, comprende la totalidad del año 1983 en el Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres*, así como la clase del 8 de febrero de 1984 en *Le courage de la vérité*.

précisément son discours. En quelque sorte, le parrésiasite risque toujours de saper cette relation qui est la condition de possibilité de son discours». Foucault, *CV*, p. 13 (trad. p. 30).

⁵⁵⁰ Foucault era consciente de que aquí había un problema, en la medida en que para poder decir, es necesario un recorte, una selección: todo no se puede decir, porque si se quiere decir todo ya no se puede decir nada, sólo es posible el decir algo.

⁵⁵¹ «Ce terme de parrhêsia est tellement lié à ce qui est le choix, la décision, l’attitude de celui qui parle, que justement les Latins ont traduit parrhêsia par le mot *libertas*. Le tout-dire de la parrhêsia est rendu par la *libertas*: la liberté de celui qui parle. Et beaucoup de traducteurs français utilisent pour traduire parrhêsia - ou traduire *libertas* en ce sens - l’expression ‘*franc-parler*’, et cette traduction me paraît la plus juste». Foucault, *HS*, p. 356 (trad. p. 354).

⁵⁵² Cfr. Foucault, *GSA*, p. 65 (trad. p. 84).

(ii) El momento socrático de una parresía calificada como ética, para oponerla a la precedente, es estudiado en las clases del 15 y del 22 de febrero de 1984. Allí Foucault analiza *Apología de Sócrates, Critón, Fedón y Laques*.

(iii) La parresía cínica es estudiada en la clase del 29 de febrero y durante todo el mes de marzo de 1984, y está enmarcada en el *bíos* cínico, ya que lo que le interesa fundamentalmente a Foucault es la implicación recíproca entre un estilo de vida y una forma de veridicción. Nos ocuparemos de ello en el próximo apartado (3.5.2).

(iv) El momento helenístico es analizado en la clase del 10 de marzo de 1982 sobre la parresía en Filodemo, Galeno y Séneca, en el marco de la dirección de la existencia. Ya hemos hecho referencia al momento helenístico cuando diferenciamos parresía de confesión.

No nos detendremos más que en lo esencial en lo referente a las parresías política y ética, con el fin de aplicarnos mejor a la caracterización de la parresía cínica y de la relación estrecha entre estilo de vida y forma de veridicción.

En *Le gouvernement de soi et des autres*, el interés de Foucault en la práctica de la parresía se focaliza, en gran medida, en la parresía política, en el derecho que tienen los ciudadanos atenienses de poder usar públicamente la palabra en las asambleas políticas y en la manera en que, sobre todo en Platón, la tarea de la filosofía puede ser definida en términos parresiásticos, es decir, a partir de esa relación entre el discurso y la verdad en la que el sujeto de la enunciación pone en juego su propia vida. La filosofía se definiría, entonces, por la manera en que el individuo se constituye como sujeto de un discurso verdadero. En el caso de Platón, esta misma exigencia es válida y necesaria para quien ejerce el poder. El análisis de los textos de Platón y en especial de la figura de Sócrates se continúa en *Le courage de la vérité*, donde el tema del cuidado de sí mismo se retoma en términos parresiásticos.

Foucault define a la parresía, en principio, en su dimensión positiva original, como fundamento ético de la democracia: es ese privilegio, atribuido al ciudadano bien nacido, de tomar la palabra, de poder hablar con franqueza, de ejercer su influencia sobre los otros. Es el caso de *Ión* en la tragedia de Eurípides del mismo nombre, buscando sus orígenes, pues sólo la certeza de haber nacido de madre ateniense le podría otorgar la seguridad de la libertad de palabra frente a sus conciudadanos. Es también el caso de Pericles, dirigiéndose

valientemente a sus soldados para expresarles verdades difíciles de entender (el discurso recogido por Tucídides).

Pero a esta edad de oro le sigue un intenso período crítico en el que la parresía, el decir verdadero, parece incompatible con la estructura misma de la democracia. Es Demóstenes, cuando señala que se arriesga a la muerte y al exilio en cuanto dirige a la asamblea verdades difíciles de entender y le objeta su cobardía y su falta de lucidez frente a las intrigas de Filipo de Macedonia. Decir la verdad en democracia es arriesgarse a la muerte. Es Platón, para quien el decir todo de la parresía se ha convertido en las democracias en “un decir no importa qué”, decir todo y su contrario.

Las cosas han llegado a tal punto que quien tratara de hacer oír la voz de la verdadera democracia, en esa democracia ahora perdida, correría el riesgo de todos los parresiastas, pero un riesgo que ya no merece la pena correr, porque no puede haber acción posible, cambio posible. Uno se pondría en peligro para nada, y eso es lo que Platón [se] niega a hacer⁵⁵³.

Esta gran crisis de la parresía en la Atenas del siglo IV ofrece a la filosofía política un cuestionamiento general de la democracia. En el fondo, se podrían destacar enunciados fundamentales de la filosofía antigua: la idea de una separación necesaria de los individuos en *polloi* (la masa) y *aristoi* (los mejores); la idea, por otro lado, de que el buen régimen político requiere la excelencia ética de los gobernantes y su capacidad para discernir lo verdadero. En todas partes encontramos un criterio de diferenciación ética que se afirma, se repite, se reitera. Porque esta diferenciación es imposible en democracia: imposible imaginar una masa virtuosa. El concepto de buena democracia es una aberración conceptual, y sobre todo una imposibilidad práctica, como lo demuestran las crisis de la parresía, las dificultades para decir la verdad en una democracia gangrenada por los aduladores.

Foucault expone, a partir de esto, que se abren dos posibilidades al pensamiento político. Por una parte, la solución platónica, que consiste en hacer de nuevo posible el decir

⁵⁵³ Les choses en sont arrivées au point que celui qui essaierait de faire entendre la voix de la vraie démocratie, dans cette démocratie désormais perdue, celui-là courrait le risque de tous les parrésistes, mais un risque qu’il ne vaut plus la peine de courir puisqu’il ne peut plus y avoir d’action possible, il ne peut plus y avoir de changement possible. On se mettrait en danger pour rien, et c’est ce que Platon [se] refuse à faire Foucault, *GSA*, p. 197 (trad. p. 224).

verdadero, pero en el marco estricto y limitado de una educación del alma de los gobernantes, cuidadosamente elegidos y seleccionados. Por otra parte, la solución aristotélica, en la que se preserva la democracia, abandonando los presupuestos éticos, para no conservar más que la alternancia formal de las relaciones entre los gobernantes y los gobernados. En todo caso, esta crisis de la parresía habrá constituido para Foucault el lugar de nacimiento de la filosofía occidental: lugar de un decir verdadero que intenta reinventarse ligando educación ética de las almas, verdad del discurso y política de los individuos.

Y Sócrates aparece aquí, en el momento de esta reinención de una palabra libre para malos momentos de democracia, que es al mismo tiempo invención de la filosofía. En las clases del 15 y del 22 de febrero de 1984, Foucault insiste en hacer de Sócrates la ilustración del coraje de la verdad. Figura mayor, incluso hasta en la muerte. Pero el objetivo de esta parresía no es tanto la salud de la ciudad, sino la exploración de las almas.

Foucault pretende demostrar cómo Sócrates es el que articula la exigencia de parresía en los asuntos referentes al cuidado de sí y a la técnica de la existencia. Al principio, sólo retoma y prolonga los análisis ya realizados en la clase del 6 de enero de 1982⁵⁵⁴: Sócrates, en la *Apología*, aparece como ese hombre que ha recibido como misión divina el cuidarse del cuidado de sí de los otros, incitar a cada cual a ocuparse de sí, en lugar de los placeres, los honores o las riquezas. Es este cuidado el que estructura la parresía.

Foucault se concentra entonces en poner de manifiesto el despliegue de una veridicción propiamente socrática que no consiste en la afirmación perentoria, brillante y pública de una verdad hiriente en contra de la colectividad de los ciudadanos, sino en un movimiento atrevido de búsqueda y de examen de las almas a través de su verdad, movimiento de búsqueda que no tiene su lugar natural en la tribuna política, sino en la plaza pública (clase del 15 de febrero de 1984).

En la clase siguiente, 22 de febrero, Foucault analiza el *Laques* de Platón, con la intención de ampliar el tema del cuidado de sí a las dimensiones de la técnica de la existencia. De hecho, se trata de precisar el objeto de este cuidado, todavía impreciso en *Apología*. La tesis de Foucault es la siguiente: el platonismo sería el lugar de una

⁵⁵⁴ Cfr. Foucault, *HS*, pp. 3-20 (trad. pp. 15-38).

ramificación fundamental para la filosofía occidental, ilustrada por la oposición entre *Laques* y *Alcibiades*.

Creo, no obstante, que, aunque no haya ninguna incompatibilidad, aunque, sobre todo en Platón, las dos cosas estén profundamente ligadas, tenemos allí el punto de partida de dos aspectos, dos perfiles, en cierto modo, de la actividad filosófica, de la práctica filosófica en Occidente. Por un lado, una filosofía que tiene que situarse bajo el signo del conocimiento del alma, y que hace de este conocimiento del alma una ontología del yo. Y además una filosofía como prueba de la vida, del *bíos* que es materia ética y objeto de un arte de sí mismo⁵⁵⁵.

El *Alcibiades* sería el diálogo en el que el sí mismo que hace de objeto del cuidado se determinaría como alma, mientras que la forma del cuidado vendría a ser la del conocimiento. Desde entonces, la filosofía se realizaría como metafísica, ontología del alma, contemplación.

La segunda gran línea de desarrollo está ilustrada por el *Laques*. En él, el cuidado de sí no consiste en el conocimiento del alma como parte divina de sí mismo, sino que el objeto del cuidado es el *bíos*, la vida, la existencia, y cuidarse de sí significará dar forma a la propia existencia, someter la propia vida a las reglas, a una técnica, ponerla a prueba según ciertos procedimientos: es la filosofía como arte de la vida, técnica de existencia, estética de sí.

El *Laques* habla de este coraje y de este riesgo: no el de situar más allá del cuerpo una realidad ontológica distinta (el alma), sino el de saber lo que le cuesta al que quiere dar su vida inmanente un cierto estilo metódico. No es el tema de una “bella existencia” lo que es nuevo aquí (después de todo, ya constituía un tema recurrente en Homero y Píndaro), sino la interferencia entre la preocupación por una vida bella y la práctica de la veridicción. Una determinada filosofía que se dedica a pensar que no es el discurso metafísico sobre la verdad divina del alma sino una cierta práctica de la verdad la que lleva emparejada una práctica de sí.

⁵⁵⁵ «Mais je crois cependant que, bien qu’il n’y ait aucune incompatibilité, bien que, chez Platon en particulier, les deux choses soient profondément liées, il y a là le point de départ de deux aspects, de deux profils en quelque sorte de l’activité philosophique, de la pratique philosophique en Occident. D’un côté, une philosophie qui a à se placer sous le signe de la connaissance de l’âme, et qui fait de cette connaissance de l’âme une ontologie du soi. Et puis une philosophie comme épreuve de la vie, du *bíos* qui est matière éthique et objet d’un art de soi-même». Foucault, *CV*, pp. 118-119 (trad. p. 141).

3.5.2: *La producción de verdad en la forma misma de la vida.*

Lo que me interesa analizar en este apartado es la parresía cínica, en tanto representa de forma evidente la implicación recíproca entre un estilo de vida y una forma de veridicción.

En *Le courage de la vérité*, su último curso en el Collège de France, Foucault define al cínico como parresiasta, porque la parresía, como dijimos, se define por el hablar directo, franco, sin ornamentos, y se produce en una situación en la que quien habla lo hace ante un hombre con poder e investidura que pone en peligro su misma vida. Es una toma de la palabra pública ajustada a la exigencia de verdad, que, por una parte, expresa la convicción personal de aquel que la sostiene y, por otra, entraña para él un riesgo, el peligro de una reacción violenta del destinatario.

El cinismo es el acontecimiento de lo elemental, del pensamiento crudo, la irrupción de la palabra-gesto. Es aquello que hace de la filosofía un modo de vida. Para Foucault, la existencia misma como problema, la llamada estética de la existencia es un modo de relacionarse con los otros. Se trata, fundamentalmente, del cínico como el filósofo que interpela a sus semejantes, aquel que pone en tela de juicio sus pretensiones de saber, quien cuestiona las credenciales del poder, quien pone en juego una intensidad vital para subvertir las costumbres y el orden de sus contemporáneos.

Foucault señala las dificultades que encontramos cuando queremos definir con precisión la fisonomía de los cinismos antiguos. Por un lado, la variedad de actitudes que han sido incluidas en este modo de vida, desde Peregrinus a Demetrius, dos personajes que ilustran la dificultad de esta variedad. Por otro, el cinismo ha despertado diversas reacciones y actitudes, desde el elogio hasta la aversión más cruda. Finalmente, los pocos textos que se heredaron de la tradición cínica.

La filosofía cínica, más allá de la diversidad de sus ilustraciones, contiene dos núcleos firmes: un concreto uso de la palabra (una franqueza ruda, áspera, provocativa) y un modo de vida particular, inmediatamente reconocible. Hay una relación estrecha entre un estilo de vida (una forma de subjetividad, un determinado proceso de subjetivación) y un régimen de verdad.

En la clase del 29 de febrero de 1984, Foucault destaca tres grandes funciones del modo de vida cínico con relación a la parresía, como bien esquematiza F. Gros⁵⁵⁶: una función instrumental (para correr el riesgo de hablar francamente es necesario no estar atado a nada); una función de reducción (se trata de emprender un despojamiento general de la existencia que la libere de todas las convenciones inútiles y del resto de las opiniones infundadas); una función de exploración (la vida debe aparecer en su verdad, en sus condiciones fundamentales).

El *ethos* cínico hace estallar la verdad en la vida como escándalo. Se patentiza la relación entre el decir verdadero y el *bíos* de manera inmediata, sin ninguna mediación doctrinal o sistema teórico de proposiciones. Es el cuerpo mismo de la verdad lo que se transmite en cada uno de los gestos del filósofo cínico. Es la vida misma la que funciona a modo de sistema de prueba, de examen de lo que se hace o se dice. Es “la producción de verdad en la forma misma de la vida”⁵⁵⁷.

No se busca regular la vida a través de un discurso, y por ejemplo seguir un comportamiento justo según una idea trascendente (Ideal) de justicia, sino hacer directamente legible en el cuerpo la presencia de la verdad desnuda: la existencia es un teatro provocador, allí se despliega el escándalo de la verdad.

Se trata de la dramatización existencial de la verdad, la puesta en escena de esa verdad en el teatro de la vida: para ello es necesaria, no una complicada doctrina coherente, sino la expresión inmediata de la verdad en la materialidad de la existencia. “La vida del cínico carece de disimulo en el sentido de que es real, material, físicamente pública”⁵⁵⁸.

La vida cínica es aquella que sin adecuarse a nada, a ninguna realidad extra-vital, extra-vivida, acepta como propia la vida vivida en su contingencia, la acepta plenamente. De esta manera, el sentido de la vida se presenta como fenómeno de superficie, y no en tanto ideal ni donación originaria; lo vital acontece en una multiplicidad de actos y discursos y no bajo la totalización de una unidad.

La ética cínica es una prueba de la vida por la verdad: se trata de ver hasta qué punto las verdades soportan ser vividas, y de hacer de la existencia el lugar de manifestación

⁵⁵⁶ Cfr. Gros, F., *Foucault: El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Arena libros, 2010, p. 137.

⁵⁵⁷ « (...) la production de vérité dans la forme même de la vie ». Foucault, CV, p. 200 (trad. p. 232).

⁵⁵⁸ «La vie du cynique est non dissimulée en ce sens qu'elle est réellement, matériellement, physiquement publique». *Ibidem*, p. 233 (trad. p. 265).

intolerable de la verdad. Al rescatar este aspecto del cinismo, Foucault sigue las huellas de Nietzsche, quien afirmó:

La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas - búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral (...) ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (el creer en el ideal) no es ceguera, el error es *cobardía*...⁵⁵⁹

Foucault había hablado de Sócrates como *básanos*, como piedra de toque que permitiría saber acerca del alma de los otros⁵⁶⁰; con Diógenes, el cínico, se trata de una metáfora similar aunque con sus diferencias: dirimir ante la moneda falsa. Reevaluar la moneda propia. Transvalorar. No sólo se da cuenta de la falsedad como en el caso del básanos, sino que se plantea una nueva moneda que la circulante. Se trata de una transgresión de los valores establecidos (¡transvaloración de todos los valores!, usando la expresión nietzscheana), pero después de un movimiento interno de exageración y de caricatura de los sentidos de la verdad.

Así es como la vida no disimulada hace actuar en los cínicos un principio de desnudez. Consiste en hacer todo en público: Diógenes come y se masturba en público, Crates fornicaba en medio de la multitud. Se trata de la existencia que no se avergüenza de sí misma.

Pero la vida cínica no es una vida obscena. El obsceno es el poder al que el cínico denuncia y enfrenta en tanto parresiasta. Dice Tomás Abraham:

El cínico muestra el escándalo del poder, su obscenidad. Escandaloso y obsceno es el poder, y no las masturbaciones públicas de Diógenes. Pero esta obscenidad no responde a un platonismo tantas veces criticado por Foucault. A este poder no se le opone una verdad sin poder y virginal. Es otro poder, de calidad diferente: la verdad aparece aquí como el resultado de una situación estratégica. Se enuncia en una situación de peligro, y en una particular relación con lo que se dice.⁵⁶¹

El *bíos* cínico hace valer un principio puro de renuncia: la vida de pobreza activa. No solamente se despoja de los bienes materiales, sino que los rechaza de manera

⁵⁵⁹ Nietzsche, F. *KSA*, vol. 6: *Ecce Homo*, p. 258.

⁵⁶⁰ Cf. Foucault, *CV*, p. 77 (trad. p. 100).

⁵⁶¹ Abraham, Tomás. *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Letra Buena, tercera edición, 1992, p. 35.

contundente. Vida sin mezcla y vida recta, ya que otorga un valor a la conformidad con la naturaleza, pero tras la afirmación de un principio de animalidad. Toda la serie de gestos cínicos podrían ser leídos como una serie de gestos inadecuados, de faltas contra las normas aceptadas para la existencia humana: como “gestos perrunos que, de algún modo, recuperan la animalidad censurada a través de todas las producciones culturales”⁵⁶².

Se hace patente el escándalo de la animalidad: los animales aparecen en la tradición cínica como ejemplos de vida, existencias despreocupadas y desatentas a las convenciones sociales. Pero la animalidad cínica no es algo que venga dado esencialmente, sino que es una cuestión ética: el efecto de un trabajo filosófico existencial. Desde luego, viene dada en la medida en que siempre es concebida como una posibilidad de la naturaleza, pero es un desafío permanente al que necesariamente hay que responder con coraje, un objetivo para cuya consecución es requisito indispensable aplicarse.

El *bíos philosophikos* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo⁵⁶³.

La práctica del despojamiento, de la no posesión, es en sí misma una virtud, pero también es un ejercicio de entrenamiento en la no necesidad, en la independencia respecto de toda posesión material. Quizás donde con más radicalidad se muestre esto, señala Foucault, sea en la constante búsqueda del deshonor que los filósofos cínicos practican. Contra la pretensión de gloria, tan extendida entre los griegos, el filósofo cínico se ejercita en la *adoxia*, la mala reputación. “Para los cínicos, la práctica sistemática del deshonor es, al contrario, una conducta positiva, una conducta que tiene sentido y valor”⁵⁶⁴.

Ahora bien, es necesario distinguir, como hace Foucault, entre las prácticas de “humillación” cínicas y las posteriores (aunque aparentemente inspiradas en aquellas) prácticas de humildad cristiana. Mientras que el cristianismo pretende mostrar, a través de

⁵⁶² Lópiz Cantó, Pablo, “Michel Foucault y la República cínica”, en *Foucault desconocido*, Castro Orellana, R., y Fortanet Fernández, J. (editores), Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2011, p. 358.

⁵⁶³ «Le *bíos philosophikos* comme vie droite, c’est l’animalité de l’être humain relevée comme un défi, pratiquée comme un exercice, et jetée à la face des autres comme un scandale». Foucault, *CV*, p. 245 (trad. p. 279).

⁵⁶⁴ «Pour les cyniques, la pratique systématique du déshonneur est au contraire une conduite positive, une conduite qui a sens et valeur». *Ibidem*, p. 240 (trad. p. 274).

la pobreza o la humillación, la omnipotencia de Dios frente a lo humano y así devaluar la existencia actual mundana en beneficio de esa otra vida (el más allá); los cínicos desarrollan la estrategia contraria al practicar la humillación como forma de entrenamiento y de resistencia a toda posibilidad de humillación que pueda dirigirse contra ellos. Es la vía regia para mostrar la soberanía frente a las convenciones, frente a las opiniones del resto.

Contra el miedo a ser despreciado, el filósofo cínico se ejercita en el deshonor hasta alcanzar la indiferencia respecto de las costumbres asentadas. No se trata, por lo tanto, de una forma de auto-humillación, sino, por el contrario, de una reivindicación de la propia soberanía, de una transmutación de los valores instituidos, de una radical crítica a las normas sociales que diferencian entre lo que se debe hacer y lo que no. Se trata de ejercitarse en el dominio de sí para alcanzar una vida soberana.

El cínico, en el momento mismo en que juega el rol más deshonoroso, hace valer su orgullo y su supremacía. El orgullo cínico encuentra apoyo en estas pruebas. El cínico afirma su soberanía, su dominio a través de estas pruebas de humillación, mientras que la humillación o, mejor, la humildad cristiana será una renuncia a sí mismo.⁵⁶⁵

La vida cínica es una vida soberana. Con las prácticas parresiásticas en las que la vida se expone, la producción de la verdad por parte del sujeto se convierte en un desafío y un límite para el ejercicio político del poder. Diógenes frente a Alejandro, el perro frente al rey soberano. Pero, en realidad, el perro es el verdadero rey, porque la vida cínica no tiene ataduras y sólo depende de ella misma.

El cínico mismo es un rey, él es incluso el único rey. Los soberanos coronados, los soberanos en cierto modo visibles, no son más que la sombra de la monarquía verdadera. El cínico es el único rey verdadero. Y, al mismo tiempo, frente a los reyes de la tierra, los reyes coronados, los reyes sentados en el trono, él es el rey anti-rey, que demuestra en qué medida la monarquía de los reyes es vana, ilusoria y precaria.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ «Le cynique, au moment même où il joue le rôle le plus déshonorant, fait valoir son orgueil et sa suprématie. L'orgueil cynique prend appui sur ces épreuves. Le cynique affirme sa souveraineté, sa maîtrise à travers ces épreuves de l'humiliation, alors que l'humiliation ou plutôt l'humilité chrétienne sera une renonciation à soi-même». *Ibidem*, p. 242 (trad. p. 275).

⁵⁶⁶ «Le cynique lui-même est un roi, il est même le seul roi. Les souverains couronnés, les souverains visibles en quelque sorte, ne sont que l'ombre de la vraie monarchie. Le cynique est le seul vrai roi. Et en même temps, vis-à-vis des rois de la terre, des rois couronnés, des rois assis sur le trône, il est le roi anti-roi, qui montre combien la monarchie des rois est vaine, illusoire et précaire». *Ibidem*, p. 252 (trad. p. 287).

Foucault ha observado cómo el estilo de vida cínico, la elección existencial que supone esta filosofía, al introducir el tema de la vida verdadera llega hasta el punto de proponer una vida escandalosamente diferente: una existencia soberana al margen de y contra todas las formas convenidas, y que, por tanto, se desarrolla como práctica de una combatividad en cuyo horizonte se sitúa un mundo radicalmente diferente.

El combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real, teniendo como horizonte o como objetivo cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*) y, al mismo tiempo y por ello mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir.⁵⁶⁷

La vida conforme a la naturaleza de los cínicos se despliega como una vida otra [*vie autre*] que es expresión inmediata, ya realizada, de la posibilidad de un mundo otro [*monde autre*], que es intervención sobre la humanidad para modificarla conforme a la virtud, y sobre todo, a la verdad:

(...) a través de la imagen y la figura del rey de miseria, [el cínico] traspone de nuevo la idea de la vida otra en el tema de una vida cuya alteridad debe conducir al cambio del mundo. Una vida otra para un mundo otro.⁵⁶⁸

La revelación escandalosa de la verdad a través de la existencia, la constitución de una vida que es expresión impúdica de una verdad en tanto crítica de las costumbres, como también de los modos de vida instituidos y del orden político jerárquico, resulta una práctica de subjetivación ejemplar para la posibilidad de una humanidad transvalorada. La reivindicación de esa soberanía miserable, irrisoria, antimonárquica que se ocupa de la bienaventuranza de todos, de la comunidad humana, le parece a Foucault la apertura de un mundo trastocado, de un orden político radicalmente revolucionado.

⁵⁶⁷ «Le combat cynique est un combat, une agression explicite, volontaire et constante qui s'adresse à l'humanité en général, à l'humanité dans sa vie réelle avec comme horizon ou objectif de la changer, la changer dans son attitude morale (son *ethos*) mais, en même temps et par là-même, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre». *Ibidem*, p. 258 (trad. p. 293).

⁵⁶⁸ « (...) à travers l'image et la figure du roi de misère, il [cynique] transpose une nouvelle fois cette idée de la vie autre en thème d'une vie dont l'altérité doit conduire au changement du monde. Une vie autre pour un monde autre». *Ibidem*, p. 264 (trad. p. 301).

A partir de las *Disertaciones* de Epicteto (libro III, 22), Foucault plantea la soberanía del cínico como misión. El cínico debe cuidar de todos los hombres, hagan lo que hagan; debe golpear las puertas y verificar lo que está bien y lo que está mal.

El cínico es, por tanto, responsable de la humanidad (...) Y he aquí que el cínico aparece ahora, él que no ha sido más que un rey de miseria y rey oculto y desconocido, como aquel que ejerce la verdadera función del *politeuesthai*, la verdadera función de la *politeia*, entendida en el verdadero sentido del término, una *politeia* donde no se trata simplemente de la cuestión de la guerra y la paz, de los impuestos, de las tasas y los ingresos en una ciudad, sino de la dicha y del infortunio, de la libertad y la servidumbre de todo el género humano.⁵⁶⁹

La soberanía cínica funda una misión y también una práctica manifiesta de la verdad, una parresía, por su conducta, conforme a la aceptación del destino, a través del conocimiento de sí y el trabajo sobre sí mismo, mediante la atención cuidadosa de los otros, etc. Para el cínico, esta parresía no sólo busca un cambio en la conducta de los individuos, sino también en la configuración general del mundo.

La actitud cínica, indica Foucault, puede ser considerada como una categoría transhistórica. De esta manera, es posible volver a encontrarla, por ejemplo, en una cierta mística ascética de la renuncia y del escándalo en el cristianismo medieval, en determinados movimientos revolucionarios del siglo XIX (corrientes anarquistas, militancia de izquierdas, etc), en el arte moderno, en aquellos que no establecen con lo real una relación de imitación o de ornamentación, sino de reducción a lo elemental tras el contundente rechazo de las normas sociales (Baudelaire, Flaubert, Manet).

En cuanto a la supervivencia del cinismo en las formas revolucionarias del siglo XIX, Foucault distingue tres momentos diferentes. En primer lugar, la sociabilidad secreta de los movimientos revolucionarios a comienzos de ese siglo. En segundo, “el arte es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con cualquier otra, una forma que es la de la verdadera vida”⁵⁷⁰. El arte moderno rehúsa y rechaza toda forma adquirida; se opone así al consenso

⁵⁶⁹ «Le cynique est donc responsable de l’humanité (...) Voilà que le cynique apparaît maintenant, lui qui n’a été qu’un roi de misère et un roi caché et méconnu, comme celui qui exerce la véritable fonction du *politeuesthai*, la véritable fonction de la *politeia*, entendue au vrai sens du terme, cette *politeia* où il n’est pas simplement question de la guerre et de la paix, des impôts, des taxes et des revenus dans une cité, mais du bonheur et de l’infortune, de la liberté et de la servitude avec le genre humain tout entier». *Ibidem*, pp. 277-278 (trad. pp. 315-316).

⁵⁷⁰ « (...) l’art est capable de donner à l’existence une forme en rupture avec toute autre, une forme qui est

de la cultura. En tercer lugar, en el siglo XIX, este cinismo del arte se combinó con otro estilo de vida filosófica heredado de los griegos, el escepticismo, dando forma, de este modo, al nihilismo. En este sentido, Foucault se distancia de las concepciones habituales respecto del nihilismo contemporáneo. No se trata de un destino inscripto en la historia de la metafísica occidental, como para Heidegger o Derrida, sino de una manera de sacar a la luz, como hemos visto, el nexo entre vida y verdad.

Detengámonos en la cuestión del nihilismo. El cínico no es el que no cree en nada; el cínico cree, sí, pero en la nada, cree que la vida hay que inventarla desde la nada y no desde un poder legitimado desde el saber, ni desde un idolatrar. El poder de la nada que muestra con su risotada la impostura del monarca solemne legitimado por el relato del poder. El poder de la nada que le dice al rey Alejandro que se corra porque le tapa la luz del sol. El único que se anima a decirle al soberano que su propiedad más importante es la de ser opaco.

¿Cuál es la vida que se necesita una vez que la verdad no es necesaria? ¿Cómo vivir? Foucault agrega que lo que el cinismo muestra es que para vivir con autenticidad no hace falta mucha verdad, y que cuando nos preocupamos verdaderamente por la verdad, pocas lecciones de vida son necesarias.

RESULTADOS GENERALES DE LA PRIMERA SECCIÓN

La primera sección de esta tesis se ocupó de recorrer las obras de Foucault tomando como hilo conductor el concepto de “vida”. La tesis propone pensar este concepto como “realidad transaccional”, es decir, aquello que se forma y surge *entre* los dominios de saber, las relaciones de poder y los juegos de gubernamentalidad. Como indiqué en la “Introducción”, no hemos formulado la pregunta ¿qué es la vida para Foucault?, lo que equivaldría a formular una pregunta por la esencia, la búsqueda de un Fundamento, de una sistematización de conjunto. Del mismo modo que Foucault pensó al poder, es decir, no como sustancia, no el qué del poder, sino el cómo: efectos, funcionamientos, dispositivos, etc., en esta tesis me propuse pensar el “cómo” de la vida (su nacimiento histórico como realidad transaccional, sus desplazamientos en función de los dominios de saber y las relaciones de poder, los diversos regímenes de veridicción de los que forma parte, etc.), teniendo en cuenta tres “torsiones” propias del pensamiento de Foucault, lo que me llevó a dividir esta primera sección en tres capítulos.

El primer capítulo de esta primera sección estuvo dedicado a la arqueología foucaultea de los saberes, focalizando en el surgimiento de la vida en la Modernidad. Desde sus primeras obras, Foucault se encargó de mostrar que “la” vida es una realidad históricamente constituida (como lo demuestran los análisis de las obras de Bichat en *Naissance de la clinique* y de Cuvier en *Les mots et les choses*). Entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, a partir de la Modernidad, la vida aparece como pieza constitutiva de la figura del Hombre que se encuentra en el centro de nuestros dispositivos de saber y de poder. En este sentido, la vida es presentada por Foucault como un “indicador epistemológico”, constitutivo del orden del discurso de la biología surgido de la ruptura epistemológica que dio inicio a la Modernidad.

Por otro lado, el nacimiento de la vida como objeto del saber de la biología es correlativo del sueño antropológico. Por eso, consideré necesario iniciar el capítulo con una serie de consideraciones cuyo objetivo era situar correctamente los inicios de las investigaciones de Foucault sobre la analítica de la finitud y la interrogación acerca de las condiciones históricas que hicieron emerger la figura del Hombre. Me detuve en su lectura de Kant, en la medida en que es la base teórica de toda su arqueología de la figura del Hombre, y de la

disposición antropológica que rige la cultura moderna. Indiqué, además, cómo el problema antropológico ya estaba presente en *Histoire de la folie*, en la medida que en la locura se objetiva una verdad antropológica, ya que por medio de la psicología el hombre fija una relación con su verdad científica a partir del loco. Encuentra el primer acceso a su ser verdadero desde una experiencia de locura como objetivación espontánea de un enunciado antropológico. Ésto fue retomado en el análisis que emprendí de *Naissance de la clinique*, al señalar el valor antropológico de la medicina: su carácter fundador del espacio antropológico contemporáneo. La mirada clínica sobre la vida se deja informar por la experiencia de la muerte, del mismo modo que las psicologías encuentran sus condiciones de nacimiento en la experiencia histórica de la locura. Históricamente las ciencias humanas hallaron sus condiciones de aparición en experiencias en las que el hombre atravesaba la prueba de su desaparición.

La cuestión de la muerte del Hombre fue analizada en este marco, y con la hipótesis de que no se trata de una muerte que ya aconteció de manera plena, sino que se encuentra en proceso, en el marco de una posibilidad, de una promesa en la que se vislumbra una instancia para “pensar de nuevo”.

Por estas razones, finalmente, fue imprescindible realizar la conexión entre la cuestión de la vida y las experiencias de la finitud, es decir, el problema de la muerte, constante que recorre el pensamiento de Foucault durante la década de 1960, no sólo en su arqueología de los saberes, sino también en sus escritos sobre el pensamiento literario. Dicho de otra manera, en este período la vida como realidad transaccional debe ser pensada sobre un fondo de mortalismo.

En el segundo capítulo se abordó, como temática central, la relación entre el poder y la vida a partir del concepto de biopoder con sus dos aspectos: la anatomopolítica y la biopolítica. Para ello fue imprescindible comenzar el capítulo con un apartado dedicado a la metodología que Foucault emplea para realizar sus investigaciones durante la década de 1970: la genealogía. Me detuve en el modo en que Foucault se apropia del concepto nietzscheano y lo modifica en función de sus propios intereses. Sostuve que la genealogía no implica una ruptura de la arqueología, sino una ampliación en los objetos de análisis: se trata de situar los dominios de saber en el marco de las luchas, en estrategias de poder.

Las investigaciones genealógicas que se ven plasmadas en las clases de sus cursos en el Collège de France y en sus libros publicados, llevó a Foucault a denominar “biopoder” a la formación moderna constituida por las disciplinas y la biopolítica. En el desarrollo del capítulo, me opuse a considerar por separado ambos aspectos del biopoder, ya que si bien en los niveles de análisis se distinguen (las disciplinas se ocupan de los cuerpos de los individuos, en su constitución, en su ordenamiento espacio-temporal para formarlos económicamente útiles y políticamente dóciles; mientras que la biopolítica se ocupa de la vida de la población) en ambos casos se trata de un poder que, antes que ser represivo o extractivo como la soberanía, se propone aumentar las fuerzas de la vida, su productividad. Ambos aspectos del biopoder no son sucesivos desde un punto de vista histórico, según Foucault, sino complementarios, lo que me llevará a discutir en los capítulos siguientes con las tesis de Deleuze y de los vitalistas que han visto, más que complementariedad, una ruptura en esos dos aspectos del biopoder.

Por otro lado, y en estrecha conexión con el núcleo del capítulo, a partir de las investigaciones realizadas por Foucault en la década de 1970 con el método genealógico, la figura del hombre que vive, habla y trabaja se presenta ahora como el efecto de la sociedad disciplinaria, del mismo modo que las ciencias humanas aparecen como el correlato de la moderna sociedad de normalización disciplinaria o de “ortopedia social”. Finalmente, a partir de sus cursos biopolíticos, el hombre será pensado a partir de la figura de la población.

En el desarrollo del capítulo también fue necesario realizar una esquematización y un balance de las diversas hipótesis sobre el funcionamiento del poder que Foucault analiza, varias de ellas utilizadas por él en diversos momentos de su obra, para finalmente abandonarlas y dar una suerte de torsión hacia los conceptos de gobierno y de gubernamentalidad, cuestión de la que me ocupé en el último apartado del capítulo. Esto fue necesario ya que si el tema central es la relación entre el poder y la vida, se torna imprescindible elucidar qué entiende Foucault con el término y el concepto de poder.

Y en el tercer y último capítulo de esta sección se analizó la relación entre la vida, la verdad y los procesos de subjetivación, en tanto define el eje de las investigaciones de Foucault a partir de la introducción de la categoría de gubernamentalidad en sus investigaciones a fines de los años setentas. Por un lado, desde los conceptos de saber-

poder, Foucault propone un cierto desplazamiento hacia las nociones de gobierno y verdad. Verdad que no se reduce a su carácter utilitario y racional para fortalecer o legitimar las formaciones de poder, sino en su peculiaridad de ser inútil, superflua, adorno, oropel, pero imprescindible, sin embargo, para el ejercicio del gobierno. En este sentido, como el mismo Foucault propone, pensar la biopolítica implica considerar el marco de racionalidad gubernamental del que forma parte, esto es, el liberalismo, primero, y el neoliberalismo después. En este sentido, he señalado el nacimiento del *Homo œconomicus*, que acepta la realidad o responde de manera sistemática a las modificaciones en las variables del medio, y así aparece justamente como un elemento manejable. “El *homo œconomicus* es un hombre eminentemente gobernable”, en la medida en que se presenta como una determinada forma de vida pasible de cálculo, es decir, aquel que actuando libremente se inscribe, a través de sus comportamientos, en una curva estadística. Además, es el hombre de la empresa, el empresario de sí mismo.

Por otro lado, el desplazamiento hacia las nociones de gobierno y de verdad, poniéndose como uno de los objetivos pensar cómo el hombre occidental se ha convertido en objeto de sí mismo, de una verdad que la encuentra objetivándose, las investigaciones de Foucault nos llevan al dispositivo de la confesión en el poder pastoral, por medio del cual se le exige al sujeto la producción de la verdad acerca de sí mismo, acerca de su propia vida, como condición para poder ser gobernado en la forma de la obediencia.

Y finalmente, abordando la cuestión de la estética de la existencia (el uso de los placeres como forma de vida bella en los griegos, y los puntos de contacto y de ruptura que luego la hermenéutica del deseo cristiano implicará), señalé de qué manera las prácticas parresiásticas permiten ver una oposición respecto de la relación entre vida y verdad con la confesión: en la parresía, la producción de la verdad por parte del sujeto que expone su vida se convierte en un desafío y un límite para el ejercicio político del poder.

Por ello, me detuve específicamente en el concepto de *bíos*, y especialmente en el del *bíos* cínico ya que permite evidenciar una estrecha relación entre un estilo de vida y una forma de veridicción. De este modo, Foucault plantea los conceptos de *bíos* cínico y de parresía como instancias de resistencia y de desafío a los poderes, no a partir de una exterioridad pura, sino como perteneciendo a la dinámica misma del poder. Las prácticas de resistencia no pueden ser pensadas como el afuera del poder, sino como elementos de su propia

dinámica y transformación. Esto es importante, sobre todo porque me permite polemizar con las corrientes biopolíticas contemporáneas que abordan el problema de la vida desde una perspectiva ontológica, tal como lo desarrollaré en los capítulos siguientes.

SEGUNDA SECCIÓN:
LA VIDA DELEUZEANA Y SU INTERPRETACIÓN
DE FOUCAULT

CAPÍTULO 4: LA VIDA EN DELEUZE

No hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre los adoquines. Todo cuanto he escrito- al menos así lo espero- ha sido vitalista⁵⁷¹.

4.1 El vitalismo deleuziano

4.1.1 Inmanencia y estratificaciones

La perspectiva filosófica deleuziana está constituida, en términos generales, por el género de sus rupturas, por aquello que rompe de raíz: la dialéctica y la unidad externa de lo real. Deleuze sitúa una síntesis de los contrarios en tanto que tales contrarios o “síntesis disyuntiva”, allí donde la tradición hablaba de dialéctica; una multiplicidad real e inmanente de niveles, complejidades e intensidades de individuación reemplaza a la idea metafísica de unidad externa de lo real. La ontología deleuziana es una multiplicidad de procesos de actualización en el que las “esencias” son, más que estable determinación de las cosas, “haecceidades” definidas como elementos últimos de libre relacionalidad, como “individuaciones sin sujeto”⁵⁷².

Una vez que, como sostenía Nietzsche, “el mundo verdadero se ha convertido en una fábula”, el mundo de la representación que le ha acompañado como doble “se desmorona o tiende a desmoronarse”⁵⁷³, permitiéndonos entrever, aquí y allá, fragmentos de un cosmos no representativo que es puramente productivo, compositivo, maquínico, deseante en sí mismo: “campo sub-representativo”⁵⁷⁴, mundo como “elemento molecular no-humano”⁵⁷⁵ compuesto por “objetos parciales y flujos”⁵⁷⁶.

Esta perspectiva deleuziana de un “mundo de producción salvaje y de deseo explosivo” o

⁵⁷¹ Il n'y a pas d'œuvre qui n'indique une issue à la vie, qui ne trace un chemin entre les pavés. Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère». Deleuze, *PP*, p. 196 (trad. p. 202).

⁵⁷² Cfr. Deleuze, *DR*, p. 43; *IM*, p. 74; *IT*, pp. 57-58.

⁵⁷³ Deleuze, *ACE*, p. 359.

⁵⁷⁴ Deleuze, *ACE*, p. 357.

⁵⁷⁵ Deleuze, *ACE*, p. 473.

⁵⁷⁶ Deleuze, *ACE*, p. 63.

de “comunicaciones transversales”⁵⁷⁷, perspectiva de un inconsciente “bio-cósmico”⁵⁷⁸, responde a una pregunta de extrema importancia: ¿qué condiciones debemos considerar adquiridas de entrada para que los auténticos problemas puedan surgir? Esas condiciones previas, para Deleuze, están constituidas por la inmanencia, los acontecimientos virtuales o singularidades y las relaciones que éstas establecen como fuerzas de la vida. Como sostiene Moisés Barroso Ramos, “en cierto modo son condiciones pre-filosóficas las que determinan el destino, el estilo y la potencia de una filosofía”⁵⁷⁹. Y la condición pre-filosófica de la filosofía de Deleuze, el modo en que hincra la estaca en el corazón de la negación es que no comprenderemos nada si no nos damos el “plano de inmanencia” desde el principio y coexistiendo con sus conceptos⁵⁸⁰. Ésta es su manera de pensar en el límite de lo pensable.

Alain Badiou considera que la vida es el nombre que Deleuze da al “ser” en su “ontología vitalista”⁵⁸¹. El concepto de lo vital podría ser una llave para poder entrar- aunque no sea la única- y recorrer esa auténtica madriguera [*terrier*] conceptual⁵⁸² que es la filosofía de Deleuze. Si seguimos, al menos inicialmente, la tesis de Badiou, podríamos entender la filosofía de Deleuze como una *lebensphilosophie*.

Inscribiéndose en las huellas nietzscheanas, Deleuze propone una “unidad compleja” entre la vida y el pensamiento, a raíz de la cual la primera tiene el poder de activar el pensamiento, y el segundo, el papel- no menos esencial- de afirmar la vida. Puede verse aquí el componente altamente vitalista que inerva su obra: “los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir”⁵⁸³. Y, como él mismo afirma: “no hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre los adoquines”; y agrega: “todo cuanto he escrito- al menos así lo espero- ha sido vitalista”⁵⁸⁴.

⁵⁷⁷ Deleuze, *ACE*, pp. 64, 381.

⁵⁷⁸ Deleuze, *ACE*, p. 336.

⁵⁷⁹ Barroso Ramos, M., *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, España, Universidad de La Laguna, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Soporte de tesis doctorales, 2006, p. 11.

⁵⁸⁰ Deleuze, *QQF*, p. 44 (trad. p. 45).

⁵⁸¹ Badiou, Alain, «De la Vie comme nom de l'Être», en: AAVV, *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris, PUF, 1998, p. 29; *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, pp. 42-47.

⁵⁸² Deleuze, *KA*, p. 7 (trad. p. 11).

⁵⁸³ «Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de pensée créent des façons de vivre». Deleuze, *NI*, p. 18 (trad. p. 24).

⁵⁸⁴ Il n'y a pas d'œuvre qui n'indique une issue à la vie, qui ne trace un chemin entre les pavés. Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère». Deleuze, *PP*, p. 196 (trad. p. 202).

René Schérer, amigo y colega de Deleuze en la Universidad de Vincennes, afirma que “toda la filosofía de Deleuze es un himno a la vida, una afirmación de la vida”, y agrega: “la idea misma de un ‘instinto de muerte’ popularizada por el psicoanálisis siempre le pareció aberrante y contradictoria”⁵⁸⁵. Deleuze es, sin lugar a dudas, uno de los filósofos que más ha aborrecido la neurosis y la muerte, a las que no hace concesión alguna, como sostiene junto a Félix Guattari en *L’Anti-Edipe* (1972): “[es] Edipo, tierra cenagosa, [quien] desprende un profundo olor de podredumbre y de muerte” y “convierte a esta muerte en un conservatorio para la vida (...) Pero es preciso, en nombre de una horrible *Ananké*, la *Ananké* de los débiles y de los deprimidos, la *Ananké* contagiosa, que el deseo se vuelva contra sí”. Deleuze cita entonces a Miller: “no hay uno solo de nosotros que no sea culpable de un crimen: el, enorme, de no vivir plenamente la vida”⁵⁸⁶.

A continuación, nos proponemos determinar, entonces, qué es lo que entiende Deleuze por “vida”, a qué autores recurre para definir su concepción, la importancia de los conceptos de virtualidad y de potencia intrínsecos a la noción de lo vital y, finalmente, cuáles son las implicaciones, en particular ético-políticas, que de esa concepción se siguen.

François Zourabichvili sostiene que cuando hablamos de vitalismo en Deleuze es necesario evitar ante todo dos contrasentidos principales acerca de dicha noción. El primero sería entender por vitalismo una suerte de mística que escapa como tal a todo esfuerzo auténtico de explicación, al postular la existencia de un “principio vital” como razón última de lo viviente; ilusión en la que, de hecho, cayeron las ciencias naturales en el siglo XVIII. El segundo error acerca del vitalismo deleuziano consiste en identificarlo con lo que se podría denominar un “culto a la vitalidad”, como si se tratase de invocar un genio de la raza, del pueblo o del individuo, a imagen de aquel culto que se propagó en Europa a finales del siglo XIX, y que terminó calando, entre otras cosas, en la aparición y el auge del fascismo, que invocaba los derechos superiores de la vida en su lucha contra las fuerzas degeneradas⁵⁸⁷.

Ahora bien, Deleuze considera que toda su obra es vitalista, y este rasgo se caracteriza, en primer lugar, por la propuesta de “liberar la vida de todo lo que la aprisiona” con el fin de

⁵⁸⁵ Schérer, René, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 16.

⁵⁸⁶ «Il n'est pas un de nous qui ne soit coupable d'un crime: celui, énorme, de ne pas vivre pleinement la vie». Deleuze, *ACE*, p. 400 (trad. pp. 344-345).

⁵⁸⁷ Cfr. Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 85.

alcanzar “una vida más amplia, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades”⁵⁸⁸. La idea de la gran salud, con ecos nietzscheanos, designa la condición necesaria para aprehender la vitalidad que atraviesa y desborda al viviente ya formado: “¿qué salud sería suficiente para liberar la vida donde ella está aprisionada por y en el hombre, por y en los organismos y los géneros?”⁵⁸⁹.

En segundo lugar, el vitalismo deleuziano se define por la primacía de las fuerzas de la vida y de la creación sobre la muerte. Como observa Pierre Montebello, Deleuze busca alcanzar la vida no humana y encontrar la línea de fuga que conduzca a pensamientos, afectos y preceptos que expresen “el fondo libre de la naturaleza, su potencia de invención, de agenciamiento, de conexión, de mutación”⁵⁹⁰. La vida se realiza sobre todo en las “líneas de fuga”, en lugar de hacerlo en los “estratos” que la recubren y aprisionan⁵⁹¹. La apuesta teórica de Deleuze se enmarca en el privilegio otorgado al movimiento antes que al reposo, a la variación continua en vez de la forma determinada y la estructura, a la línea de fuga en detrimento de la estabilidad, al dinamismo de los procesos de producción antes que a sus detenciones; en suma, al primado ontológico y axiológico de la desterritorialización⁵⁹².

En tercer lugar, Deleuze comprende la vida como “no orgánica”- inorgánica o anorgánica⁵⁹³- y “no personal”⁵⁹⁴ o impersonal⁵⁹⁵. La vida no guarda el sentido biológico ligado con lo orgánico, así como tampoco remite a una dimensión espiritualista separada del cuerpo. Como consecuencia de su creatividad e imprevisibilidad, la vida no tiene una

⁵⁸⁸ Deleuze, *FO*, p. 98 (trad. p. 122).

⁵⁸⁹ Deleuze, *CC*, p. 14 (trad. p. 9).

⁵⁹⁰ Montebello, P., *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, pp. 162-163.

⁵⁹¹ Deleuze, *MP*, p. 230 (trad. p. 192).

⁵⁹² Mengue, P. (*Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 71 y ss.) matiza dicho privilegio a la luz de la necesidad de los movimientos de reterritorialización.

⁵⁹³ Deleuze, *IM*, pp. 75-82 (trad. pp. 79-86); *MP*, pp. 619-624 (trad. pp. 503-506); *PP*, p. 200 (trad. p. 125).

⁵⁹⁴ Deleuze, *DIA*, pp. 12, 61, 169 (trad. pp. 10, 59, 159).

⁵⁹⁵ Montebello (*Deleuze. La passion de la pensée*, ed. Cit., pp. 207-208) sostiene que la diferencia entre dos tipos de vida- centrada o descentrada, orgánica o inorgánica, mundana o cósmica, humana o no humana- se encuentra en Nietzsche y Spinoza, pero fundamentalmente en Bergson, quien contrapone un cuerpo organizado a un cuerpo inorgánico en *Deux sources de la morale et de la religion*. De manera paradójica, señala que Deleuze nunca cita dicho pasaje. En un mismo sentido, Zourabichvili (*Le vocabulaire de Deleuze*, ed. Cit., p. 88) sostiene que Bergson es la fuente privilegiada en el rechazo deleuziano a circunscribir la vida a los límites del viviente ya formado, lo cual significaría definirla por la organización. Por el contrario, para Deleuze se trata de concebir la vida más acá de la organización, como “pura creación de la naturaleza”, y de pensar la tendencia evolutiva que atraviesa al viviente más allá de la alternativa entre el mecanicismo y el finalismo.

forma estándar; antes bien, designa en el ser “su potencia propia de innovación”⁵⁹⁶.

En relación con el primer rasgo, Deleuze sostiene que “la vida no orgánica de las cosas” ignora los límites de cualquier organismo⁵⁹⁷. El vitalismo “es la potencia de una vida no orgánica, la que puede tener lugar en una línea de dibujo, de escritura o de música. Los organismos mueren, pero no la vida”⁵⁹⁸. La vida así entendida vale para todo lo existente; es común a lo animado e inanimado, a las sustancias naturales y a los productos artificiales⁵⁹⁹.

Deleuze afirma que el “plano de la vida” es aquel en el que coinciden consistencia, inmanencia y univocidad:

Plano fijo donde las cosas se distinguen sólo por la velocidad y la lentitud. Plano de inmanencia y de univocidad, que se opone a la analogía. Lo Uno se dice en un solo y mismo sentido de todo lo múltiple, el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que difiere. No hablamos aquí de la unidad de la substancia, sino de la infinidad de modificaciones que forman parte de este único y mismo plano de vida⁶⁰⁰.

El movimiento propio de la vida atraviesa los organismos- los estratos en general-, considerados desvíos o desviaciones [*détournements*]:

Si todo es viviente, no es porque todo es orgánico y organizado, sino al contrario porque el organismo es una desviación de la vida. En resumen, una intensa vida germinal inorgánica, una potente vida sin órganos, un cuerpo viviente tanto más que no tiene órganos, todo eso que pasa *entre* los organismos⁶⁰¹.

Como sostiene Pierre Montebello, la apuesta deleuziana radica en experimentar una vida intensiva ilimitada en la nuestra que es de tipo extensiva limitada, esto es, abrir la vida

⁵⁹⁶ Mengue, P., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, ed. cit, p. 80.

⁵⁹⁷ Deleuze, *IM*, p. 75 (trad. p. 79).

⁵⁹⁸ Deleuze, *PP*, p. 196 (trad. p. 123).

⁵⁹⁹ Deleuze, *IM*, pp. 75-76 (trad. pp. 79-80).

⁶⁰⁰ «Plan fixe, où les choses ne se distinguent que par la vitesse et la lenteur. Plan d'immanence ou d'univocité, qui s'oppose à l'analogie. L'Un se dit en un seul et même sens de tout le multiple, l'Etre se dit en un seul et même sens de tout ce qui diffère. Nous ne parlons pas ici de l'unité de la substance, mais de l'infinité des modifications qui sont parties les unes des autres sur ce seul et même plan de vie». Deleuze, *MP*, p. 311 (trad. p. 259).

⁶⁰¹ «Si tout est vivant, ce n'est pas parce que tout est organique et organisé, mais au contraire parce que l'organisme est un détournement de la vie. Bref, une intense vie germinale inorganique, une puissante vie sans organes, un Corps vivant d'autant plus qu'il est sans organes, tout ce qui passe *entre* les organismes». Deleuze, *MP*, p. 623 (trad. p. 505).

humana para ampliarla más⁶⁰². Por otra parte, la comprensión de la vida como no orgánica se vincula con su carácter abstracto: “la abstracción real es la vida no-orgánica”⁶⁰³. Este rasgo de la vida, comprendida como una “línea abstracta”⁶⁰⁴, remite a su condición indefinida, que la aleja de toda determinación concreta⁶⁰⁵. El carácter abstracto, sin embargo, no le resta movimiento: la línea de vida es potencia de variación continua⁶⁰⁶, de diversificación y de diferenciación⁶⁰⁷.

Para Deleuze, la vida es primera en relación con las estratificaciones⁶⁰⁸. Su punto de partida es que existe una realidad intensiva previa, denominada “plano de consistencia” o “cuerpo sin órganos” (en adelante, “CsO”), sobre la cual se forman los estratos. Ellos designan

(...) un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone [al CsO] formas, funciones, enlaces, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer un trabajo útil. Los estratos son ataduras, pinzas (...) No cesamos de ser estratificados⁶⁰⁹.

⁶⁰² Véase Montebello, P., *Deleuze. La passion de la pensée*, ed.cit., pp. 210-211. En este sentido, Deleuze afirma que “son los organismos los que mueren, no la vida” (*PP*, p. 196; trad., p. 123).

⁶⁰³ Deleuze, *DRF*, p. 164 (trad. p. 167).

⁶⁰⁴ Deleuze, *MP*, p. 633 (trad. p. 516).

⁶⁰⁵ El artículo sobre Beckett termina en la vida como devenir imperceptible y pura línea abstracta: “alcanzar el chapoteo cósmico y espiritual”. Deleuze, «Le plus grand film irlandais», en Beckett, *Revue d'esthétique*, 1986 (Cfr. *CC*, p. 36).

⁶⁰⁶ Como muestra Mengue, los conceptos deleuzianos de deseo y de vida se solapan parcialmente, puesto que comparten las determinaciones propias de la línea abstracta: positividad indefinida de energía de agenciamiento; plenitud de dinamismo de invención y conjugación; inmanencia completa y radical a sí mismo, sin fin ni término distinto a sí; apertura indefinida, informal, ilimitada. En razón de esta convergencia, Mengue considera la línea abstracta mediante la cual Deleuze caracteriza la vida como el diseño o el trazado del deseo. Por tanto, en un sentido amplio, liberar la vida equivale a liberar el deseo; en un sentido restringido, la experimentación del deseo es un medio al servicio de la liberación de la vida. En cualquier caso, “se trata siempre de liberar la vida allí donde está aprisionada, o de intentarlo en un combate incierto” (Deleuze, *QQP*, p. 162).

⁶⁰⁷ Mengue, P., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, ed. Cit., pp. 89-90.

⁶⁰⁸ “De hecho, lo que es primero, es una desterritorialización absoluta, una línea de fuga compleja y múltiple del plano de consistencia o del cuerpo sin órganos (la tierra, la absolutamente desterritorializada). Y ella no deviene relativa sino por la estratificación sobre el plano, sobre el cuerpo: los estratos son siempre residuos (...) La desterritorialización está allí desde el comienzo, y los estratos son recaídas, espesamientos sobre un plano de consistencia presente y primero por doquier” (Deleuze, *MP*, pp. 74 y 90).

⁶⁰⁹ « (...) un phénomène d'accumulation, de coagulation, de sédimentation qui lui impose des formes, des fonctions, des liaisons, des organisations dominantes et hiérarchisées, des transcendances organisées pour en extraire un travail utile. Les strates sont des liens, des pinces (...) Nous ne cessons d'être stratifiés». Deleuze, *MP*, p. 197 (trad. p. 164).

Deleuze distingue tres estratos⁶¹⁰. El primero es la organización, cuya función es hacerle un organismo al CsO⁶¹¹. Esto implica organizarlo según el principio del trabajo, esto es, el rendimiento de energías útiles. Frente a ello, el CsO funcionaría según el principio de energías inútiles o no productivas socialmente. El segundo estrato es la significación, que nos determina como signos sometidos al círculo infinito de la interpretación. El tercer estrato es la subjetivación [*subjectivation*]: todos tenemos varios puntos de subjetivación que nos fijan y mantienen en un sitio, organizando nuestra comprensión ante lo real dominante⁶¹².

Según el planteamiento deleuziano, orientado por el modelo de la geología, el CsO es la “realidad glaciaria” sobre la que se generan los “plegamientos y aplastamientos que componen un organismo- y una significación y un sujeto”⁶¹³. Entre el CsO y los estratos Deleuze establece una tensión irreconciliable: el primero se opone a los estratos de toda organización, incluidas las organizaciones de poder⁶¹⁴. Él sostiene que los estratos nos separan del plano de consistencia, del mundo de las intensidades y de las líneas de fuga, por lo cual es necesario “hacer bascular el agenciamiento suavemente”, esto es: “hacerlo pasar,

⁶¹⁰ En esta exposición privilegiamos la tríada de estratos que maniatan a los hombres (organismo, significancia, subjetivación). No obstante, en el marco de la filosofía de la naturaleza de *Mille Plateaux*, los estratos más generales son el físico-químico, el orgánico y el antropomórfico, y corresponden a fenómenos de espesamiento en el cuerpo fluido de la Tierra. Deleuze explica que, así como los estratos físico-químicos no agotan la materia, pues hay una materia submolecular, y los estratos antropomórficos no agotan lo humano, pues son desbordados por devenires no humanos, tampoco los estratos orgánicos agotan la vida. Véase *MP*, p. 628 (trad. pp. 512-513).

⁶¹¹ Todo estrato es considerado un “juicio de Dios” en cuanto está dotado del poder de organizar al infinito. De allí que la propuesta ética deleuziana quiera liberar a la tierra de los juicios de Dios, es decir, de la organización que bloquea la vida: “El juicio de Dios (...) es precisamente la operación de Aquél que hace un organismo, una organización de órganos que llamamos organismo (...) El organismo es ya el juicio de Dios”. *MP*, p. 197 (trad. p. 164).

⁶¹² Los conceptos empleados por Deleuze para referirse al tercer estrato son «*subjectivation*» y «*sujet*»; los traduciré como “subjetivación” y “sujeto”. No obstante esto, se impone una precisión semántica. El término francés «*sujet*» comporta diversas acepciones que pueden agruparse en tres líneas principales: i) la idea de “subjetividad” [*subjectivité*] traduce el neologismo heideggeriano «*Subjektheit*» y deriva del «*hupokeimenon*» aristotélico; remite a la vez al sujeto lógico (aquellos de lo que se dicen los predicados) y al sujeto físico (aquellos en lo que son los accidentes). En este sentido amplio, ligado a la etimología «*hupokeisthai*», mienta “lo que está tendido o colocado debajo”, lo que sirve de base o de fundamento; ii) la noción de “subjetividad” [*subjectivité*] hace del sujeto el antónimo del objeto, delimitando la esfera de lo físico o de lo mental por contraposición a la de la objetividad; iii) la idea de “sujeto” [*sujet*] implica un elemento de dependencia o sujeción [*assujettissement*], de dominación que subyuga, obliga o constriñe. Véase Balibar, Etienne, Cassin, Barbara y de Libera, Alain, «Sujet», en Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, París, Seuil Le Robert, 2004, pp. 1233-1253. Si bien es posible encontrar matices de las tres acepciones en el análisis deleuziano, la más cercana a la función de los estratos es la tercera, porque remite a los mecanismos que sujetan al hombre en el sentido de atarlo o encerrarlo.

⁶¹³ Deleuze, *MP*, p. 197 (trad. p. 164).

⁶¹⁴ Deleuze, *DRF*, p. 119 (trad. p. 127).

de su cara dirigida a los estratos, a su otra cara dirigida sobre el plano de consistencia o el CsO”⁶¹⁵.

Deleuze comprende la vida, entonces, como vitalidad no orgánica y como línea abstracta. Por un lado, ella abarca tanto lo animado como lo inanimado; es potencia de innovación imprevisible, diferenciación, diversificación, variación continua. Por el otro, aparece como intensiva, impersonal, infinita, ilimitada; es una pura línea abstracta que pasa entre los seres y las cosas. La línea de la vida es primera en relación con los estratos (el organismo, la significancia, la subjetivación) que la aprisionan. Deleuze propone la tarea de liberarla, esto es, alcanzar el espacio intensivo (el plano de consistencia o CsO) que permita conectarnos con la vitalidad que sobrepasa todas las formas de organización⁶¹⁶.

4.1.2 Inmanencia y transversalidad

La vida, según considera Deleuze, no puede remitir de ningún modo a un universal trascendente exterior; ante todo porque nunca sobrepasa el ámbito de la experiencia hasta el punto de desprenderse e independizarse de ella. Por ello, Deleuze afirma de la vida que es estrictamente inmanente a la experiencia (lo que no significa, sin embargo, que le sea idéntica), y, como consecuencia de ello, que lejos de anteceder a las formas concretas en las que se inventa y se reproduce, la vida les es coexistente. Sin embargo, es preciso subrayar que esa coexistencia no señala una inmanencia de la vida en algo otro, sino al contrario, designa una inmanencia inmanente a sí misma, una inmanencia en sí misma o una inmanencia de la inmanencia. Escribe Deleuze:

La inmanencia absoluta es en sí misma: no es en algo, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa (...) La inmanencia no lo es respecto de Alguna cosa como unidad superior a toda cosa, ni de un Sujeto como acto que opera la síntesis⁶¹⁷.

⁶¹⁵ Deleuze, *MP*, p. 167 (trad. p. 137).

⁶¹⁶ Más adelante abordaremos el aspecto político de esta “liberación” de la vida respecto de los estratos que la aprisionan, especialmente en la problemática de la muerte del hombre y el advenimiento del superhombre en el capítulo 6 de esta tesis.

⁶¹⁷ «L'immanence absolue est en elle même: elle n'est pas dans quelque chose, à quelque chose, elle ne dépend pas d'un objet (...) L'immanence ne se rapporte pas à un Quelque chose comme unité supérieure à toute chose, ni un Sujet comme acte qui opère la synthèse». Deleuze, *DRF*, p. 360 (trad. p. 348).

Ahora bien, que la vida no pueda confundirse con una instancia superior a- e independiente de- la experiencia concreta, no quiere decir por ello que termine coincidiendo con un absoluto indiferenciado, a imagen de aquella “nada negra”, de aquel “animal indeterminado” del que habla *Différence et répétition* (1968) “en el cual todo está disuelto”, “diseminado” o “caotizado”⁶¹⁸.

No obstante, conviene señalar que Deleuze se distancia de la noción clásica de “caos” (la califica de “abstracción” carente de existencia), en la medida en que el caos, bien entendido, “es inseparable de una criba que hace que de él surja algo (algo más bien que nada)”⁶¹⁹, y que esa criba a su vez no señala otra cosa que el “plano de inmanencia” descrito por la vida, en el cual se sumerge el pensamiento.

El plano de inmanencia es como una sección del caos, y actúa como un tamiz. El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge⁶²⁰.

La vida, según Deleuze, consiste en una “multiplicidad de planos heterogéneos de existencia”⁶²¹. Esa multiplicidad- categoría que Deleuze emplea a modo de sustantivo con el objetivo de superar la dialéctica infructífera de lo Uno y lo múltiple, y cuyo cometido estriba en desligar la vida y sus correspondientes invenciones de una “totalidad de origen” como “de destino”- se caracteriza asimismo por el hecho de atravesar a los individuos, los

⁶¹⁸ Deleuze, *DR*, p. 43 (trad. p. 61).

⁶¹⁹ Deleuze, *PLI*, p. 101.

⁶²⁰ «Le plan d'immanence est comme une coupe du chaos, et agit comme un crible. Ce qui caractérise le chaos, en effet, c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie à laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent: ce n'est pas un mouvement de l'une à l'autre, mais au contraire l'impossibilité d'un rapport entre deux déterminations, puisque l'une n'apparaît pas sans que l'autre ait déjà disparu, et que l'une apparaît comme évanouissante quand l'autre disparaît comme ébauche. Le chaos n'est pas un état inerte ou stationnaire, ce n'est pas un mélange au hasard. Le chaos chaotise, et défait dans l'infini toute consistance. Le problème de la philosophie est d'acquérir une consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge». Deleuze, *QQP*, p. 46 (trad. p. 45).

⁶²¹ Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, ed. Cit., p. 85.

seres y las cosas, instaurando entre ellos “relaciones transversales (no jerarquizadas)”⁶²².

En otras palabras, la vida, en tanto que “multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad”⁶²³, *pasa entre* las demarcaciones, dicotomías y otras taxonomías preestablecidas (las cuales apuntan siempre a categorías ideales de la “inteligencia”, en el sentido bergsoniano, cuya función primordial consiste en “ordenar y adaptar lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social”⁶²⁴), para establecer entre individuos *a priori* no destinados a encontrarse una comunicación de tipo “aberrante”. En este sentido se afirma de la vida, como señalábamos líneas atrás, y según una noción forjada por Guattari, que hace comunicar las cosas y los seres transversalmente; o, dicho en otros términos, que los relaciona más allá o más acá de los diferentes reinos (minerales, vegetales, animales, humanos), de tal suerte que “lo [primero] que existe [en el orden de lo real] es animal-vegetal, vegetal-humano, mujer-mineral, hombre-molécula”⁶²⁵.

El concepto deleuziano de vida conlleva, entonces, la definición de un nuevo tipo de comunicación. No se trata ya de una comunicación que tenga lugar en una dimensión que esté comprendida en las dimensiones de las cosas comunicadas, sino de una “comunicación aberrante”⁶²⁶. Por ello, se sostiene de ella que se produce en el juego de los “pliegues” y de sus “encuentros aleatorios”; esto es, de los “mínimos” mundanos, que son constitutivos de la trama más profunda y segura de lo real, y que fundan las operaciones normativas a la vez que las sostienen, puesto que se prolongan incesantemente en todas las demás formas desterritorializándolas. Porque “lo que hace que se mantengan unidas todas las componentes [de un sistema] son las transversales, y la transversal sólo es una componente que carga con el vector especializado de desterritorialización”⁶²⁷.

En este sentido las transversales dan lugar a “redes”, “conjuntos multilineales” o “diagramas”, que se entrelazan los unos con los otros más acá de las particiones “ficticias” (es decir, advenidas o secundarias) que existen entre los reinos. Este tipo de comunicación consiste asimismo en una “comunicación con...”, y ya no en una “comunicación de...”, en

⁶²² Deleuze, *DRF*, p. 357 (trad. p. 345).

⁶²³ Deleuze, *ACE*, p. 50 (trad. p. 47).

⁶²⁴ Bergson, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896) en *Oeuvres*, Édition du Centenaire (textes annotés par A. Robinet), P.U.F., Paris, 1991, p. 312.

⁶²⁵ Villani, A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 19.

⁶²⁶ Deleuze, *DRF*, p. 38 (trad. p. 58).

⁶²⁷ Deleuze, *MP*, p. 414 (trad. p. 341).

el sentido de que implica una ruptura con el reparto fijo, sedentario y jerarquizado de los seres y las cosas (= organización siempre *a posteriori*, pero no por ello menos real), a la vez que abre correlativamente los individuos a relaciones, que por ser inicialmente “no localizables”⁶²⁸, es decir móviles y no jerarquizadas, eran hasta entonces imperceptibles y/o impensables.

A continuación, para comprender con mayor profundidad el concepto de vida en Deleuze, se lo pondrá en relación con las nociones de virtualidad y de potencia.

4.2 Vida y virtualidad

4.2.1 Una ontología de lo virtual: el par virtual/actual contra lo posible/real.

Para analizar la relación entre los conceptos de vida y virtualidad, Axel Cherniavsky⁶²⁹ propone partir de un ejemplo perteneciente al campo práctico: el devenir animal, y su prolongación en un devenir inorgánico o molecular, término del proceso. Cuando Deleuze habla de devenir animal, no se refiere a una mutación genética. Esto es importante porque la vida, en ese caso, quedaría limitada a la vida del cuerpo. Deleuze dice que se trata de una mutación virtual. Con lo cual, el problema de la identificación de la vida implica el de la identificación de lo virtual.

¿Qué es lo virtual? El término no proviene tanto de la informática (aunque el hecho de que eso que es virtual, en la informática, es la realidad, es muy importante), sino de la filosofía de Bergson⁶³⁰. Deleuze lo retoma no simplemente para hacer lugar a fenómenos cuya esencia no se limita a la materialidad, sino para considerar estos fenómenos justo en el punto en el que están por interpenetrarse con la materia, encarnarse. Es virtual el fenómeno “espiritual” en su casi interpenetración con el cuerpo. La remisión a la filosofía bergsoniana no es necesaria sólo para comprender que lo virtual es lo que en Deleuze toma el lugar del

⁶²⁸ Deleuze, *DRF*, p. 18 (trad. p. 42).

⁶²⁹ Cherniavsky, A., “Coordenadas para pensar una biopolítica en Gilles Deleuze”, en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 11, (9), Buenos Aires, 2011, pp. 217-225. Lo seguiremos detenidamente en el análisis que propone del ejemplo del devenir animal en función de lo virtual.

⁶³⁰ Deleuze, *DR*, p. 274 (trad. pp. 319-320). Las obras de H. Bergson fundamentales para el tratamiento deleuziano son: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896), *L'évolution créatrice* (1907), *L'énergie spirituelle* (1919), *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), *La Pensée et le mouvant* (1934).

concepto tradicional de espíritu, sino para comprender por qué Deleuze se queda con este término y no con otro.

Deleuze quiere evitar toda una serie de conceptos o cualidades que la tradición filosófica transportaría con el término espíritu (como la representación del mundo o la subjetividad). Pero ante todo, quiere evitar un riesgo que ha pesado siempre sobre el espíritu: su irrealdad, la desconfianza sobre su densidad ontológica. (De ahí que, en la informática, lo virtual sea lo real, resulta extremadamente funcional para el propósito deleuziano). Conservando el término virtual, evitando todo lo posible el término espiritual, Deleuze pretende hacerle un verdadero lugar en su ontología a fenómenos no materiales o incorpóreos si preferimos remitirnos a la tradición estoica.

¿Qué es este verdadero lugar? Como en el paralelismo spinozista, una identidad de peso o densidad ontológica con los cuerpos. De aquí que, comúnmente, se define a lo virtual como lo real sin ser actual⁶³¹. El hecho no quita- todo lo contrario, confirma- que sea a partir de una dimensión espiritual que haya que comprender los fenómenos virtuales tales como el devenir animal. Devenir animal significa, entonces, en primer lugar, una experiencia de orden espiritual (ni cognoscitiva ni subjetiva- no se trata del espíritu de la gnoseología ni de la psicología), es decir: experimentar los afectos de lo animal.

Pero, en segundo lugar, debemos transferir lo antedicho sobre lo virtual en general al devenir animal, porque sobre él pesan los mismos miedos y la misma desconfianza. Por eso Deleuze reitera que los devenires animales no son ni metafóricos, ni imaginarios, ni literales⁶³². ¿Qué quiere decir que son reales? Sucede que, al mismo tiempo que el espíritu goza de una plena realidad, el cuerpo acompaña sus movimientos. El devenir animal no consiste en una mutación genética; pero no por eso no implica una manifestación corpórea. Es de orden espiritual; pero no por eso no es observable. La vida, entonces, cuando experimenta el devenir, se dice tanto del cuerpo como del espíritu, de un espíritu diferente por naturaleza del cuerpo, aunque nunca desencarnado, de un cuerpo diferente por naturaleza del espíritu, pero siempre expresivo.

Más allá del ejemplo del devenir animal, podemos afirmar que la ontología deleuziana es

⁶³¹ Deleuze, *PS*, pp. 73-74; *BE*, p. 99; *DR*, p. 269; *ID*, p. 250.

⁶³² Deleuze, *KA*, p. 65; *MP*, pp. 315-316, 335-337.

una ontología de lo virtual⁶³³. En *Le Bergsonisme* Deleuze encuentra una ontología que desplaza el par posible/real a favor del par virtual/actual. Deleuze vigoriza y acentúa la crítica a la noción de posible que se halla en Bergson, pero lo hace acoplándola a la maquinaria de sus conceptos. Una pregunta se impone ya de entrada: ¿por qué es desestimado un concepto como el de lo posible, tan noblemente custodiado en la tradición filosófica y notablemente fructífero?

La respuesta de Deleuze es, siguiendo a Bergson, tajante: lo posible no hace la diferencia, nada crea, sino que duplica lo que ya hay. Así como lo posible se asemeja a lo real, lo virtual no tiene por qué parecerse a lo actual en que se actualiza. Para Bergson, lo “posible” es creado por lo “real”, puesto que aquél no es más que lo real al que se ha añadido un “acto del espíritu” que lanza hacia el pasado la imagen de lo real una vez producido. A medida que la realidad se crea, “imprevisible y nueva”, su imagen es retroyectada, alentando la ilusión de que esa realidad siempre fue posible, esto es, que la posibilidad de esa realidad precedió desde siempre a esa realidad misma; “lo posible es, pues, el espejismo del presente en el pasado”⁶³⁴.

Contra el esquema engañoso de que lo posible realiza lo real, Bergson propone que lo posible no es otra cosa que la realidad, una vez acontecida, más un “dispositivo que la rechaza hacia atrás”. De modo que, toda vez que es “colocado lo posible en su lugar”, como imagen que nos damos a nosotros mismos para afianzar nuestra realidad en una presunta necesidad, “la evolución se convierte en algo completamente distinto de la realización de un programa”⁶³⁵.

Deleuze toma buena nota de ello al indicarnos que la evolución no procede de lo posible a lo real, sino de las virtualidades a las actualidades; la evolución es actualización, y la

⁶³³ En la filosofía de Deleuze, la virtualidad puede ser identificada sin mayor problema con las singularidades pre-individuales, con la haecceidad y con el acontecimiento. El plano de inmanencia, como campo intensivo de individuación, estaría, entonces, compuesto por virtualidades. Los trabajos de É. Alliez han sido pioneros a este respecto (*Deleuze. Philosophie virtuelle*, Synthélabo, Les Plessis-Robinson, 1996), así como el de C. V. Boundas («Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual», en P. Patton [ed.], *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1996). Pero son los libros de K. A. Pearson (*Germinal Life. The difference and the repetition of Deleuze*, Routledge, London and New York, 1999, esp. cap. 3; y *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London and New York, 2002, esp. caps. 4, 7) los que han explorado, enriquecido y llevado al tema a su actual madurez. Estas obras han sido mis principales referencias en la preparación de este apartado.

⁶³⁴ Bergson, H., *La Pensée et le mouvant* (1934), en *OEuvres*, ed. cit., pp. 1340-1341.

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 1343.

actualización, creación⁶³⁶. En este sentido, Deleuze remarca que la idea de lo posible surge cuando el conjunto de la existencia es referido a un elemento preformado del que se supone que ha salido todo por realización, en lugar de entender aquello que existe, lo existente, en su propia novedad⁶³⁷. A decir verdad, no es lo real lo que se asemeja a lo posible, sino que, al contrario, es lo posible el que se asemeja a lo real del que, logrado éste, ha sido extraído como un “doble estéril” [*double stérile*]⁶³⁸.

Ahora bien, poniendo en juego el par virtual/actual, veremos que la indeterminación no consiste ahora en “una competición entre posibles”, sino que la indeterminación lo es por divergencia y diferencia; y que la libertad no lo es a modo de “opción entre posibles”, sino por creación. Puesto que ha sido extraído de lo real como imagen suya, lo posible está limitado por la semejanza que guarda con él. Deleuze detecta en el par posible/real “una especie de preformismo”: todo en la realidad está ya dado o determinado en lo posible. En esa lógica, lo real pre-existe en sí mismo en la pseudo-realidad de lo posible, y sólo emana de él tras atender dos reglas, que son las del proceso de realización: la regla de la limitación y la de la semejanza, a las que Deleuze opone las reglas del proceso de actualización, es decir, la regla de la creación y la de la diferenciación que definen a un pensamiento anti-representativo⁶³⁹.

Desde el punto de vista del devenir, lo posible, plantea Deleuze, “se opone” a lo real, porque como no se realizan todos los posibles, la realización implica una limitación, según la cual unos posibles son rechazados y otros “pasan a lo real”. Y como partimos de que lo

⁶³⁶ Deleuze, *BE*, p. 101; *DR*, p. 273.

⁶³⁷ Deleuze, *BE*, p. 9.

⁶³⁸ Deleuze, *BE*, p. 101 (trad. p. 103).

⁶³⁹ Cfr. Martínez M., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Orígenes, Madrid, 1987, especialmente el cap. XIII (“Hacia un pensamiento no representativo”). En este capítulo en concreto, Martínez ofrece un magnífico resumen de las condiciones merced a las cuales ha podido construir Deleuze la imagen de un pensamiento no representativo. En su opinión, dichas condiciones son la univocidad del ser (que se relaciona además con el uso afirmativo de la síntesis disyuntiva, aquella que añade a los individuos unos a otros sin totalizarlos jamás), el pensamiento a-categorial (las categorías como categorías del ser reparten a los entes en una jerarquía vertical y con determinaciones estáticas, mientras que la distribución nomádica de Deleuze los distribuye a la misma distancia ontológica del Ser unívoco), la intensidad (como condición de la experiencia real), el espacio de lo problemático (que entraña un elemento extra-proposicional y sub-representativo, es decir, una dimensión objetiva de la realidad en la que se hallan todos los objetos fuera de la experiencia actual), lo virtual (como totalidad coexistente formada por distintos grados de contracción de la materia en un Tiempo único, pero heterogéneo) y un pensamiento sin fundamento (porque no pretende determinar a lo indeterminado, sino ser consistente con el caos del sin-fondo). No puedo estar más de acuerdo con estas características del pensamiento liberado de la sujeción a la representación, aunque se podría acentuar aún más el radical inmanentismo y el vitalismo de Deleuze.

posible está calcado de lo real, no es viable diferencia alguna entre uno y otro; de ahí la semejanza. Lo virtual, por su parte, no se opone a lo real, sino a lo actual. Lo virtual no es actual, pero en cuanto tal, posee una realidad⁶⁴⁰. Si la realización debía seguir reglas limitadoras, el proceso de actualización, en cambio, tiene por reglas la diferencia o divergencia, y la creación. Lo actual no se encuentra condicionado por las leyes de la semejanza debido a que, para actualizarse, lo virtual no puede proceder por eliminación o limitación, sino que debe crear sus propias líneas de actualización, en actos afirmativos⁶⁴¹. O lo que es lo mismo, la virtualidad se actualiza diferenciándose.

Mientras que lo real es a imagen y semejanza de lo posible que realiza, lo actual no se asemeja a la virtualidad que encarna: “lo que es primero en el proceso de actualización es la diferencia”⁶⁴². La diferencia entre lo virtual y lo actual requiere que medie entre ellos una creación. Sin un orden preformado que dicte su forma, el proceso de actualización sólo es concebible como evolución creadora, como una producción original de la multiplicidad de lo actual a través de la diferenciación. El movimiento de lo real no obedece al eje posible/real, sino que debe ser entendido en términos de la relación virtual/actual. Lo real es creado por actualización de virtualidades, y esa actualización es diferenciación en sí misma, creación. Hay una “heterogénesis” de lo actual y una diferencia por creación, no por negación.

Lo que designa la actualización de lo virtual, siguiendo líneas de diferenciación, es el “impulso vital”⁶⁴³, o potencia inmanente, por oposición a todo lo que distrae o engaña a la vida en su mismo diferir. La actualización del “todo virtual” no es una degradación en términos del ser, sino la “producción positiva de lo actual y de la multiplicidad del mundo”⁶⁴⁴.

Deleuze señala que todo objeto “es doble”, sin que esas mitades se parezcan, la una

⁶⁴⁰ Deleuze, *DR*, pp. 269-270.

⁶⁴¹ Deleuze, *BE*, p. 100.

⁶⁴² «Ce qui est premier dans le processus d'actualisation, c'est la différence». Deleuze, *BE*, p. 100 (trad. p. 102).

⁶⁴³ «L'Élan vital enfin désigne l'actualisation de ce virtuel suivant des lignes de différenciation qui correspondent avec les degrés- jusqu'à cette ligne précise de l'homme où l'Élan vital prend conscience de soi». Deleuze, *BE*, p. 119 (trad. p. 120).

⁶⁴⁴ Hardt, M., *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, p. 16. Cfr. también el cap. 1 («Bergsonian ontology»).

siendo imagen virtual, la otra imagen actual⁶⁴⁵. Lo virtual debe ser definido como una “parte estricta del objeto real”, como si el objeto hundiese en ella una “dimensión objetiva”, como si el objeto contase con una de sus partes “en lo virtual”⁶⁴⁶. En lo real, lo virtual coexiste con lo actual: hay “coalescencia” entre la imagen actual y la imagen virtual, formando ambas un circuito. No cabe duda de que el concepto de coexistencia es problemático, pero puede que no quiera decir más que en todo acontecimiento, que en cuanto actual tiene extensión, persiste una parte intensa que se sustrae siempre de ser fijada por completo en el presente. Deleuze recalca que “el único peligro, en todo esto, es confundir lo virtual con lo posible”⁶⁴⁷.

Lo virtual se opone a lo actual, pero sólo formalmente, porque ambos son reales. Sin embargo, planteada en términos de posible/real, la existencia ha de ser tenida por “surgimiento en bruto, acto puro, salto que se opera siempre a nuestras espaldas, sometido a la ley del todo o nada”⁶⁴⁸, concepción que rechaza Deleuze en la medida en que nada ha podido intervenir en esa existencia bruta, que es ya como una dimensión suplementaria, para hacer la diferencia. Si lo no existente es ya posible porque está recogido en el concepto, y si tiene todas las características de lo existente porque, como posibilidad, se las confiere el concepto mismo, ¿en qué diferiría lo no existente de lo existente, se pregunta Deleuze, si no es en la propia existencia? La existencia sería idéntica al concepto, sólo que fuera de él. Aparte de la existencia, no habría diferencia alguna entre ellos, ni entre lo existente y lo no existente. Lo existente sólo vendría determinado por la imposibilidad de los posibles que, reproducciones de lo real, redoblan “lo semejante con lo semejante”. Ésta es la “tara de lo posible” [*tare du possible*], que nos lo presenta como “fabricado retroactivamente” [*fabriqué rétroactivement*]⁶⁴⁹.

Por su parte, la actualización de lo virtual se hace siempre “por diferencia, divergencia o diferenciación” [*différence, divergence ou différenciation*]; es una “verdadera creación” [*véritable création*], porque los términos actuales nunca se asemejan a las relaciones

⁶⁴⁵ Deleuze, *DR*, pp. 270-271.

⁶⁴⁶ Deleuze, *DR*, pp. 269, 358.

⁶⁴⁷ «Le seul danger, en tout ceci, c'est de confondre le virtuel avec le possible». Deleuze, *DR*, p. 272 (trad. p. 318).

⁶⁴⁸ « (...) un surgissement brut, acte pur, saut qui s'opère toujours derrière notre dos, soumis à la loi du tout ou rien». Deleuze, *DR*, p. 273 (trad. p. 318).

⁶⁴⁹ Deleuze, *DR*, p. 273 (trad. p. 319).

diferenciales que encarnan; la actualización no se produce mediante la limitación de una posibilidad preexistente. Actualizarse siempre consiste en “crear las líneas divergentes que corresponden, sin semejanza, a la multiplicidad virtual”⁶⁵⁰. De ahí que sea “ruinosa toda vacilación entre lo virtual y lo posible”⁶⁵¹. La realización duplica equívocamente lo real en lo posible y sólo actúa por analogía, mientras que la actualización requiere producción de novedad en el autodiferenciarse de lo virtual que se actualiza⁶⁵².

⁶⁵⁰ «S'actualiser, pour un potentiel ou un virtuel, c'est toujours créer les lignes divergentes qui correspondent sans ressemblance à la multiplicité virtuelle». Deleuze, *DR*, p. 274 (trad. p. 319).

⁶⁵¹ «Ruineuse, toute hésitation entre le virtuel et le possible». Deleuze, *DR*, p. 274 (trad. p. 320).

⁶⁵² Cfr. Granger, G.G., *Le probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Odile Jacob, Paris, 1995, especialmente los caps. 3, 4 y la conclusión. De acuerdo con Granger, lo probable, lo posible y lo virtual no se oponen a lo real, sino a lo actual. Lo virtual será “el nombre dado a lo no-actual considerado esencial y propiamente en sí mismo, desde el punto de vista de su estado negativo, sin tener en cuenta su relación con lo actual”. Por una parte, lo virtual “se distingue radicalmente de lo imaginario desde la perspectiva de su función de conocimiento”, entrañando este último “un valor existencial para el sujeto que imagina”, valor que queda completamente eliminado de lo virtual. Por otra, Granger define a lo actual, en tanto que correlato de lo no actual, como “el aspecto de lo real que es comprendido en tanto que se impone a nuestra experiencia sensible o a nuestro pensamiento del mundo, como existencia singular *hic et nunc*” (pp. 13-14); si esto es así, la “actualidad no es sinónimo de realidad”, sino que “lo real desborda a lo actual y, tal como lo entendemos, incluye sin duda alguna a lo virtual” (p. 81). De acuerdo con el punto de vista de Granger, las matemáticas son el “reino de lo virtual”, porque la realidad de los objetos matemáticos no puede depender de la presencia de contenidos empíricos, sino de los contenidos formales de las propiedades matemáticas, que nunca están verdaderamente dadas. También las ciencias de lo empírico son “ciencias de lo virtual”, pero “considerado como fuente posible de modelos abstractos merced a los cuales se representa, con mayor o menor éxito, lo empírico” (p. 99). En lo que al interés para nuestro trabajo se refiere, tenemos que atender a varios aspectos que Granger destaca acerca de lo virtual. El primero es que la característica fundamental de lo virtual, en relación a las ciencias de lo empírico, consiste en “ser capaz de multiplicidad”, entendiéndolo por ello que el funcionamiento de lo virtual está diversificado y que su relación con lo actual tiene modalidades, como la de lo probable (p. 105), ciertamente operativa en las ciencias. El segundo es que, aunque “la interpretación del conocimiento científico desemboca en una cuestión propiamente metafísica que atañe, más allá de ese conocimiento mismo, al significado global de nuestra experiencia del mundo”, lo que la ciencia nos dice sobre lo real “ningún otro modo de conocimiento podría darnoslo, y ese privilegio procede justamente de que la ciencia nos proporciona representaciones de fenómenos en lo virtual” (pp. 231-232); esa representación en lo virtual hace posible “una rectificación y una amplificación de nuestras experiencias” (p. 232) en la medida en que lo real se ve ampliado mucho más allá de la experiencia actual y sensible, de tal modo que “lo real de la ciencia pone una ontología virtual, aunque precisa y robusta, en el lugar de la ontología potente, pero parcialmente indeterminada y elusiva, de la experiencia de las actualidades. La ciencia revela así una faceta de lo real oculta a la experiencia, eficaz sin duda, y susceptible de ser revisada y reformulada en función de los progresos del conocimiento, pero cuya identificación con la actualidad sería, sea como fuere, absurda” (p. 234). Debemos evitar “una visión demasiado unilateral de lo real”. Por último, como la ciencia, aunque teniendo por objetivo lo real, se despliega fundamentalmente “en el reino de lo no-actual”, no equipara a lo actual ni a lo no-actual con la realidad, sino que la realidad se produce en su relación. Lo virtual es así “una figura- una representación- de las cosas y de los hechos desgajada de las condiciones de una experiencia completa, es decir, de una comprensión individuada, singular, vivida como presente”. Tal aprehensión de lo real es, en cambio, lo actual. “La pregunta que se plantea entonces es la siguiente: ¿se reduce lo real a sus actualidades? La respuesta que proponemos es decididamente negativa. No concebimos, en efecto, una realidad que no incluyese a actual alguno; pero tampoco comprendemos a un real reducido a la singularidad actual de experiencias. Tenemos que decir, por tanto, que el concepto de realidad es una construcción que comporta una faceta de actualidad y

En *Le Bergsonisme* la noción de “virtual” es uno de los modos de lo real que se complementa con lo “actual”. El método de Bergson puede ser definido como exploración de “líneas de hechos” con la esperanza de que en algún momento se entrecrucen y produzcan conocimiento. Sin duda alguna, para Bergson

hay líneas de hechos, ninguna de las cuales bastaría por sí misma para determinar una verdad, pero que la determinan mediante su intersección. He procedido por adición de probabilidades, por intersección de líneas de hechos⁶⁵³.

De la misma manera, ninguno de los modos de la presencia (lo virtual y lo actual) podrá determinar por sí solo la presencia. Será el intercambio, la intersección o el acontecimiento que los atraviesa a uno y otro en un devenir, lo que producirá lo real. De ello cabe inferir que, de entre los muchos planos de significación del bergsonismo, de entre las muchas líneas de hechos que persigue, que entran en resonancia con una constelación creciente de conceptos, sobresale siempre el plano de lo virtual como latencia del devenir. Más que a la intuición como método de la “metafísica positiva” bergsoniana, más que a la duración como clave de lo real psicológico, lo virtual es fundamental como promesa en que comparecen diferencia y devenir, es decir, la producción de lo nuevo.

Que el devenir sea novedad y creación de diferencias responde a la parte de virtualidad gracias a la que deviene lo que deviene: devenir en lo meramente actual incurriría en una contradicción insoluble. Hay una parte de lo real que no está inmediatamente presente en lo presente. He aquí el sentido de la convergencia de dos líneas de hechos, virtual y actual, en una ontología de lo virtual. Hay lo real sin ser presencia inmediata, hay otra existencia que la pura presencia. A este respecto, debemos a Bergson un enorme favor: poder concebir, a partir de su doctrina, e incluso contra ella en algunos casos, un virtual como elemento de pleno derecho de la presencia. El mundo, que es presencia, no se agota en lo dado, porque uno de los modos de lo real significa estar presente como indeterminación virtual.

Actualización es ya diferenciación: lo actual no se asemeja a lo virtual del que proviene. ¿No deberíamos reconocer, de acuerdo con cuanto antecede, que el “fondo de la existencia”

una faceta compuesta por lo virtual y lo probable” (pp. 231-232). Creemos, en definitiva, que Granger lleva a cabo en las ciencias un proyecto similar al realizado por Deleuze en filosofía y que los conceptos de uno pueden ser provechosamente reclutados por el otro.

⁶⁵³ Bergson, H., *Mélanges* (éd. A. Robinet), P.U.F., Paris, 1972, p. 483.

o “plano de inmanencia” es un no-presentarse-del-todo, es decir, un aplazamiento de su presencia completa, nunca completa en lo dado? Lo no inmediatamente presente de la inmanencia, esto es, lo virtual, no se interpone como elemento extraño en el presentarse de la presencia, sino que hace de la presencia algo siempre nuevo, un devenir. Que no todo pueda estar presente bajo el mismo modo en el mismo tiempo constituye la esperanza de que cualquier estado presente, cuya determinación parece arrastrarlo todo al todo, pueda ser cuestionado y relativamente superado. Lo actual es presencia en plenitud, consunción; lo virtual es presencia en espera, crecimiento. Lo Real es el mixto de actual y de virtual, de materia y de vida dice Bergson en *L'évolution créatrice*.

En *Matière et mémoire* analiza Bergson el circuito real de intercambio formado por lo actual y lo virtual. El circuito virtual-actual se define como una endosmosis o intercambio de elementos de una y otra parte⁶⁵⁴. Para Bergson, el ser es duración y diferencia porque es pasado que se conserva en sí mismo (virtualidad) y porque actúa en el presente sin estar determinado a actuar de esta o de aquella manera (intercambio indeterminado). Bergson critica a la metafísica en dos sentidos: primero porque no hay una identidad del devenir de la que deducir lo que deviene; segundo porque el “sin-fondo” del devenir, por tomar la expresión de Deleuze, es heterogéneo, pura movilidad, un devenir deviniendo.

En términos estrictos, Bergson nos previene, en primer lugar, de no caer en el error de pensar la evolución partiendo de lo evolucionado; en segundo lugar de no caer en el error de pensar la duración con el modelo del espacio, o, lo que viene a decir lo mismo, lo virtual con el modelo de lo actual. La mayor parte de los graves errores de la filosofía provienen, según Bergson, de una confusión entre el “método intuitivo” y el “mecanismo cinematográfico del pensamiento”, entre el mundo del tiempo y el mundo del espacio. Tal como él la entiende, “la genealogía de la metafísica es la genealogía de la ocultación de lo absolutamente nuevo”⁶⁵⁵.

Lo virtual no es lo posible, sino lo real en estado de implicación recíproca, aún no desvelada, aún no requerida por la vida. Precisamente es el gran principio de la “atención a la vida” el que explica la puesta en marcha del proceso de actualización⁶⁵⁶. En lo virtual

⁶⁵⁴ Bergson, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896) en *OEuvres*, ed. cit., p. 214.

⁶⁵⁵ Romano, C., «Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique», en *Philosophie*, 70 (2001), p. 73.

⁶⁵⁶ La noción bergsoniana de “atención a la vida” está relacionada con la capacidad de nuestro cuerpo, con las

hay una precipitación de presencia, una “danza molecular” dice Deleuze, que está a un paso de actualizarse: lo virtual es presencia en espera de hacerse cuerpo y, por consiguiente, posibilidad para el cuerpo de constituirse de otra manera. El error más molesto a este respecto no sería en rigor sino concebir lo virtual como ausencia y lo actual como presencia. De la ausencia nada puede venir, mientras que lo virtual causa efectos reales sobre lo actual, tanto como la memoria sobre la acción.

La actualización de un virtual tiene el significado preciso de entrar en el dominio de la acción, no en el de la realidad (puesto que lo virtual ya es realidad). Pero lo virtual también es inagotabilidad de la presencia, de lo existente, de lo otro de lo mismo de la presencia. Lo virtual es lo que se resiste a ser presente en el modo en que el presente pretende ser la totalidad de lo que puede ser presentado. La inmanencia es entonces totalmente real, aunque suspendida, en retirada de lo actual, contraída en la forma vacía del tiempo y replegada en la vida inorgánica. Cada modo de lo real será irreductible el uno al otro, pues “de lo limitado a lo ilimitado hay toda la distancia de lo cerrado a lo abierto. No es una diferencia de grado, sino de naturaleza”⁶⁵⁷.

Pensar la experiencia a partir de la mera actualidad de lo presente arroja un balance del que dudar en la justa medida en que aspira a eliminar una de las partes de la presencia. Pensar desde ambos lados, desde las dos tendencias de lo real (lo virtual y lo actual), tiene como consecuencia directa, en primer lugar, determinar lo real como mixto en devenir, como proceso de diferenciación cuyas actualidades se hallan envueltas en un todo virtual:

sensaciones que recibe y con los movimientos que es capaz de ejecutar, de limitar, “fijar”, “lastrar” y “equilibrar” al espíritu para que no se pierda en ensoñaciones. La atención a la vida es la cohesión del normal trabajo del espíritu en contacto con el tejido de los acontecimientos (cfr. *Matière et mémoire*, p. 312). La atención consiste en proyectar círculos de recuerdos cada vez más profundamente en la memoria para responder más eficaz y libremente al presente. Romper ese equilibrio del cuerpo con el espíritu, del centro de acción con la memoria, conllevaría, por tanto, una quiebra de la atención a la vida, un grave despropósito en la adaptación a la situación presente y, en último término, sueño y alienación, una perturbación en que la memoria y la atención perderían influencia con la realidad. Podemos pensar que aquella parte de la memoria que la atención a la vida no afecta, o, lo que es lo mismo, aquel plano de la conciencia del que la atención a la vida no hace uso, se acerca más a la base de la memoria que a su vértice senso-motor. La gran idea a la que se atiene Bergson es que hay tonos diferentes de vida mental, que “nuestra vida psicológica puede tener lugar a alturas diferentes, a veces más cerca, a veces más lejos de la acción, según el grado de nuestra atención a la vida” (*Matière et mémoire*, p. 166). De acuerdo con nuestra atención a la vida, según su alteración o disminución, la calidad de nuestra vida psíquica será de una u otra manera (cfr. Bergson, H., *L'Énergie spirituelle. Essais et conférences- 1919-* en *Œuvres*, ed. cit., pp. 873, 925, 930, 946). Interesarse por la vida es actuar, devenir-activo según Deleuze. Entre los dos extremos de la vida se da la colaboración entre lo virtual y lo actual, un estado mixto, una composición.

⁶⁵⁷ Bergson, H., *L'Évolution créatrice* (1907) en *Œuvres*, ed. cit., p. 718.

la memoria para Bergson y la vida no-orgánica para Deleuze. Pensar desde ambos lados significará por lo pronto la posibilidad de pensar de otro modo. Sin lo virtual, “invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento”⁶⁵⁸ se convertiría en una tarea desesperada.

En segundo lugar, la posibilidad de pensar dos aspectos de la actividad real viene dada por la intuición en Bergson y por el empirismo trascendental de Deleuze. En ambos casos, lo real será siempre la intersección, el paso o el intercambio, continuo e impredecible, de una tendencia a otra, de uno a otro carácter de pensamiento, de uno a otro modo de presencia en una mutua inmanencia, bifurcación o doble estructura.

4.2.2. *Virtualidad, devenir y multiplicidad vital*

La filosofía bergsoniana se pregunta por un “mundo” de acontecimientos, no de cosas, así como la deleuziana también se pregunta por los acontecimientos. Tanto para uno como para el otro, como dice Francis Wolff, un acontecimiento

(...) solo, único, independiente de los otros acontecimientos del mundo, no es un acontecimiento: es cosa. Un acontecimiento no es él mismo, en su singularidad de acontecimiento que sólo ocurre una vez, esta vez, en este momento de la historia del mundo, más que por su lugar y ese lugar es dado por la serie⁶⁵⁹.

Esa “serie”, tematizada por Deleuze en varios lugares y que Bergson llama la continuidad de la duración o el impulso creador de la vida, constituye un “devenir”. El devenir no es lo indivisible, sino lo que sólo se divide cambiando de naturaleza; todo cambio en él es una diferencia, toda diferencia un acontecimiento⁶⁶⁰.

Devenir es aquello para lo que un cambio de dirección significa una diferencia de naturaleza, entrar en otra serie es una transformación. En el devenir, diferentes acontecimientos son diferenciaciones; devenir es la sucesión de las diferenciaciones. Por eso estamos justificados para decir que el devenir es la serie de los acontecimientos, entendiendo por “serie” el proceso de acontecimientos causados unos por los otros de tal manera que ningún acontecimiento originario, ninguna causa primera, ninguna explicación

⁶⁵⁸ Bergson, H., *La Pensée et le mouvant* (1934), ed. cit., p. 1422.

⁶⁵⁹ Wolff, F., *Dire le monde*, P.U.F., Paris, 1997, pp. 78-79.

⁶⁶⁰ Cfr. Deleuze, *NPH*, p. 80.

última o fundamento absoluto podría reducirlo.

El devenir debe su carácter irreductible (su rechazo a toda trascendencia, su renuencia a todo instante e instancia superiores a los que debería rendirse) al hecho de que no hay nada a lo que pueda ser remitido. La idea de devenir sería entonces tan radical, como noción primera, que se nos impondría en tanto que irreductible⁶⁶¹.

Según Jean Wahl, la idea de devenir es, en efecto, una idea primera y no podemos derivarla más que de devenires particulares que la presuponen en sí misma. Si el pensamiento piensa el mundo, tiene que pensarlo como devenir en devenir o acontecimentalidad: si la realidad es multiplicidad sólo podrá ser pensada positivamente desde la multiplicidad del pensamiento, desde el pensamiento hecho multiplicidad. Dicho con otras palabras, si sólo se puede pensar lo que es real y lo real es multiplicidad, entonces sólo de la multiplicidad puede partir el pensamiento. Por eso el porvenir de la metafísica en la época del pensamiento postmetafísico no es ya convertirse en “ciencia del espíritu” como confiaba Bergson, sino convertirse antes bien en ciencia de las multiplicidades, como se percibe muy bien en el proyecto filosófico de Deleuze.

Como explica Éric Alliez, la historia de la filosofía deleuziana “sólo se concibe a partir de un bergsonismo spinozista que plantea la necesidad del sistema (del concepto) como heterogénesis (de la vida)”⁶⁶². La multiplicidad no es una prueba a la que sometemos lo real para dar cuenta de su legitimidad como diferente, sino que pertenece a lo real mismo el ser múltiple y durativo⁶⁶³. El término de multiplicidad no designa una unión contra natura de lo Uno y de lo Múltiple; designa, al contrario, una organización de lo heterogéneo que no requiere de una unidad superior para operar como sistema⁶⁶⁴. No es cuestión de lo múltiple,

⁶⁶¹ Cfr. Wahl, J., *Traité de métaphysique*, Payot, Paris, 1957, p. 40: “Podríamos preguntarnos incluso si hay un pensamiento del devenir. Tal cosa depende del sentido que demos a la palabra pensamiento. Si entendemos por ello un pensamiento científico preciso y si entendemos por devenir algo que es la negación de esa precisión, no puede haber pensamiento del devenir. Sólo si hay un modo de pensamiento más amplio, análogo a esa fusión de nosotros mismos con nosotros mismos en tanto que devenimos, descrita por Bergson con el nombre de intuición, podremos hablar de un pensamiento del devenir. Pero ése es un pensamiento que es la negación del pensamiento puramente intelectual”.

⁶⁶² Alliez, É., «Sur le bergsonisme de Deleuze», en Alliez, É. (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, ed. cit., pp. 263-264.

⁶⁶³ Cfr. James, W., *A Pluralistic Universe*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011, Lecture VI («Bergson and his critique of Intellectualism») es un intento por demostrar que la “simpatía intuitiva” bergsoniana es la instancia metafísica que nos permite penetrar en el devenir deviniendo de lo real, puesto que lo que existe realmente no son las cosas ya elaboradas, sino las cosas *in the making*.

⁶⁶⁴ Pearson, K. A., *Germinal Life*, ed. cit., pp. 155-159.

sino de la multiplicidad, convertida en sustantivo. La multiplicidad es otro nombre del devenir, sin centro de unificación y que sólo se define por las intensidades que la recorren, por sus tonalidades (Bergson) o por sus dimensiones (Deleuze). La multiplicidad heterogénea es la noción con la que la vida refiere a la vida, su tiempo es un tiempo flotante que varía en sí mismo⁶⁶⁵.

Una idea sobresaliente de Bergson a este respecto y muy influyente en Deleuze es que la continuidad del ser no es necesariamente homogénea. El devenir es sucesión heterogénea, organización cualitativa y creativa de lo real. Lo actualizado no se asemeja a lo virtual del que procede porque la actualización es una diferenciación: el fruto no se asemeja a la flor de la que proviene, el insecto no se parece a la larva de la que eclosiona⁶⁶⁶. De ahí que el proceso evolutivo no implique la realización de un posible, sino la actualización de un virtual. Lo actualizado no se asemeja a lo virtual desde el instante en que la evolución no sigue las leyes de la semejanza, desde el momento en que no se limita a desplegar mecánicamente contenidos previos⁶⁶⁷. En una acción dada hallamos los antecedentes que la explican y no obstante la acción añade a sus antecedentes algo absolutamente nuevo, una diferencia rebelde a los mismos, estando “en progreso sobre ellos como el fruto sobre la flor”⁶⁶⁸.

La actualización de un virtual no es el desvelamiento de un contenido previo, sino una heterogénesis irreductible a la actualidad a que da lugar. Hay un sistema de interpenetraciones que se da en un medio que es la diferencia misma. La evolución revela en consecuencia la dimensión temporal de lo real, el hecho de que el universo está en régimen de creación, es decir, de innovación constante⁶⁶⁹. Si todo es actual, el presente es el todo. Por el contrario, si es lo virtual, no todo ser es en acto, la presencia se pluraliza, cabe la imaginación y el futuro se abre.

El bergsonismo proclama que el todo de lo que se presenta no es el todo de lo posible. En la medida en que lo dado es siempre una mezcla, de percepción y de recuerdo, de mundo y

⁶⁶⁵ Cfr. Comte-Sponville, A., *L'être-temps. Quelques réflexions sur le temps de la conscience*, P.U.F., Paris, 1999, p. 153: “¿Qué es el tiempo? Es el devenir deviniendo: es la continuación cambiante del presente, es el cambio continuado del ser”.

⁶⁶⁶ Bergson, H., *L'Évolution créatrice*, ed. cit., p. 752.

⁶⁶⁷ Deleuze, *PLI*, p. 141.

⁶⁶⁸ Bergson, H., *Matière et mémoire*, ed. cit., p. 322.

⁶⁶⁹ Bergson, H., *L'Évolution créatrice*, ed. cit., pp. 534, 633, 698, 700, 794; *La Pensée et le mouvant*, cit., pp. 1260, 1344.

de cuerpo, de lo mismo y de lo otro, de actual y de virtual, lo dado no puede ser el todo, el todo no puede ser lo dado; lo dado sólo podrá ser “lo Abierto”, cuya naturaleza consiste en cambiar constantemente y en “hacer surgir algo nuevo” [*de faire surgir quelque chose de nouveau*]⁶⁷⁰. Para Bergson todo es presencia, ser es ser presencia, el universo es interacción de imágenes dadas, la materia no oculta nada. Pero “todo el mundo admite que las imágenes actualmente presentes en nuestra percepción no son el todo de la materia”⁶⁷¹.

El mérito de Bergson en *Matière et mémoire* consiste en haber sabido conjugar una metafísica completa de la imagen con la necesidad de que no todo esté presente de una vez por todas. Lo que vincula íntimamente a Bergson con Deleuze a este respecto es la necesidad de pensar el hecho de que lo actual no es la totalidad de lo sensible, esto es, la necesidad de “extraer de todo real una parte virtual”⁶⁷².

Deleuze es, de acuerdo con la definición de Gilson, un “auténtico bergsonian”⁶⁷³. Deleuze extrae de Bergson una fuente intensiva para la ontología, una revitalización de la que tiene mucho que ver tanto con la virtualidad como con el concepto de multiplicidad heterogénea. Pero en Deleuze se trata en concreto de una ontología de la vida pura, sin conciencia ni sujeto, no de una fenomenología de la vivencia personal, de la duración intuita en nuestro “yo profundo”, como en Bergson. En una operación paralela a la que Deleuze sometió al campo trascendental de Sartre, sustrae ahora de la corriente de conciencia todo subjetivismo, convirtiéndola en una “corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo”⁶⁷⁴.

En el primer caso, la vida misma sería inmanente a la conciencia de un sujeto que la vive; en el segundo, la vida define a una experiencia pura, radical, a la que la conciencia del sujeto es inmanente. Este giro hacia un campo trascendental que “escapa a toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto” es lo que persuade a Deleuze de la necesidad de pensar con las condiciones de un “empirismo trascendental”, en oposición a

⁶⁷⁰ Deleuze, *IM*, p. 20 (trad. p. 24).

⁶⁷¹ Bergson, H., *Matière et mémoire*, ed. cit., p. 284.

⁶⁷² *Ibidem*, p. 377.

⁶⁷³ Gilson, É., «Souvenir de Bergson», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (1959), p. 136: “los verdaderos bergsonianos no son aquellos que repiten las conclusiones de Bergson; son más bien aquellos que, siguiendo su ejemplo, rehacen por su cuenta, y sobre terrenos diferentes, algo análogo a lo que Bergson ha hecho”. Por lo demás, Badiou opina de Bergson que es el verdadero maestro de Deleuze (Badiou A., Deleuze. *La clameur de l'Être*, ed. cit., p. 62).

⁶⁷⁴ Deleuze, *DRF*, p. 359.

“todo lo que hace el mundo del sujeto y del objeto”⁶⁷⁵.

El incremento de la atención a la vida, que implica un “esfuerzo” personal, está vinculado con un “arte de lo virtual”, un arte de interpretación de los elementos actuales que pueden hacer resonar a la identidad presente con su zona de virtualidades en la inmensidad del campo trascendental. Para cada compuesto actual, para cada serie convergente, se tratará de hacerla devenir integrando nuevas fuerzas que resonarán internamente en ella y que la harán pasar, no a otro mundo, sino a otro pliegue del mundo. Lo virtual no es, en efecto, otro mundo, sino que corresponde a

un arte inmanente de interpretación, una manera de ver que desafía a los grandes conjuntos, a las formas estables de dar cuenta del movimiento (...) Este arte de interpretación afirma, por tanto, que lo interesante siempre es el devenir y que tenemos que proporcionarnos los medios para vibrar con su diapason, para resonar con él. En este caso, el salto en lo virtual es un salto en el pasado provocado por el presente mismo, del mismo modo que lo actual provoca el salto en un virtual que le es co-presente, coalescente⁶⁷⁶.

Como consecuencia de ello, hay que dejar de enfocar la vida (o la vitalidad) desde el punto de vista del organismo, de la necesidad orgánica. Como afirma Deleuze: “Ahora ya no se cierra el todo [de la vida] a modo de un organismo; es el organismo el que se abre a un todo al modo de este todo virtual”⁶⁷⁷.

Si “lo virtual y lo actual forman, entonces, los dos polos solidarios [y en tensión] de un [mismo] movimiento vital”⁶⁷⁸, resulta que les corresponde a cada uno una tendencia propia, cuando no un riesgo o “peligro que les es inherente”⁶⁷⁹. En la tendencia de lo actual, que consiste en “reificar” o “estratificar”, siempre late el riesgo de aprisionar y ahogar la vida en la rigidez de los estratos formados, mientras que lo virtual, cuya tendencia es la de reintroducir aleatoriedad en el sistema, producir lo nuevo, conlleva por su parte el peligro de hacer estallar los estratos, convirtiendo así las líneas de vida “en líneas de abolición, de destrucción”. Ésa es la razón de por qué la articulación de ambas dinámicas- articulación que, en última instancia, remite al proceso vital o deseante (como producción de lo real)- es

⁶⁷⁵ Deleuze, *DRF*, pp. 359-360 (trad. p. 347).

⁶⁷⁶ Chabot, P., «Au seuil du virtuel», en Verstraeten, P., et Stengers, I. (coords.), *Gilles Deleuze*, cit., p. 40.

⁶⁷⁷ Deleuze, *BE*, p. 111.

⁶⁷⁸ Sauvagnargues, A., *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004, p. 138.

⁶⁷⁹ Deleuze, *DIA*, p. 159.

por definición frágil y precaria:

Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad (...) El deseo siempre se mantiene cerca de las condiciones de existencia objetiva, se las adhiere y las sigue, no sobrevive a ellas, se desplaza con ellas, por ello es tan fácilmente deseo de morir ⁶⁸⁰.

Esta tensión precaria, este equilibrio dinámico y metaestable, a raíz del que lo viviente (como producto) se encuentra constantemente reinsertado en la vida (como proceso de producción) y viceversa, marca en Deleuze el entrelazamiento de un vitalismo y un naturalismo redefinidos, donde la “lógica materialista de la producción”⁶⁸¹, en tanto que resorte último de la naturaleza, libera el sentido verdadero y positivo de la misma como “vida”, o como “potencia vital”. Tal es la perspectiva spinozista, que Deleuze hace suya, y que permite una caracterización positiva de la naturaleza en su significación profunda.

Lo que Spinoza llama Naturaleza: una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia, en función de causas y efectos⁶⁸².

Y bien mirado, no es sino otra manera de decir que el naturalismo, según Deleuze, es inseparable de un vitalismo para el cual la naturaleza ya no debe ser captada a partir de un punto de vista antropomórfico, bajo el aspecto subjetivo y limitado de la necesidad orgánica, que siempre la presenta desde la negatividad de la falta o la carencia; antes bien, la naturaleza ha de ser aprehendida positivamente, en su productividad y plenitud.

Esa productividad intrínseca marca la imposibilidad de confinar la vida en los límites de lo viviente formado y, correlativamente, la imposibilidad de definirla por la organización, ya sea a modo de estrato material, de forma orgánica o de subjetividad constituida.

⁶⁸⁰ «Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. Le désir se tient toujours proche des conditions d'existence objective, il les épouse et les suit, ne leur survit pas, se déplace avec elles, c'est pourquoi il est si facilement désir de mourir». Deleuze, *ACE*, pp. 34-35 (trad. pp. 33-34).

⁶⁸¹ Deleuze, *ACE*, p. 33-34.

⁶⁸² « (...) ce que Spinoza appelle la Nature: une vie qui ne se vit plus à partir du besoin, en fonction des moyens et des fins, mais à partir d'une production, d'une productivité, d'une puissance, en fonction des causes et des effets». Deleuze, *SPP*, p. 9 (trad. p. 11).

4.3 Vida y potencia

4.3.1 La productividad de la vida: composición y agenciamiento [agencement]

Como Spinoza y Bergson, fiel al vitalismo al que dice pertenecer pero que en parte construye, Deleuze concibe la totalidad de lo real como vida o potencia, como *élan vital*, fuerza creadora. El hilo con el que Deleuze une a sus filósofos más amados en el linaje del vitalismo es el concepto de potencia. La noción de *potentia* de Spinoza es retomada para leer en la *Wille zur Macht* nietzscheana una *puissance*, no un *pouvoir*. La operación que realiza Deleuze en su lectura de Nietzsche es el de interpretar a la voluntad de poder como voluntad de potencia⁶⁸³, desde su carácter creador, lo que le permite sumar a Bergson en esta línea. Por último, Deleuze incluirá a Foucault en esta perspectiva a la que llama vitalista, cuestión que discutiremos en los capítulos siguientes⁶⁸⁴.

Retomando el ejemplo propuesto por Cherniavsky, es el fenómeno del devenir lo que podrá permitirnos echar luz sobre, en este caso, la relación entre la vida y la potencia. Si bien “no hay orden lógico preformado de los devenires”⁶⁸⁵, hay criterios: siempre se deviene en la dirección de la minoridad. ¿Qué significa esto? En términos físicos: se deviene hacia lo menos complejo. En términos éticos: hacia lo que dispone de menos maneras de afectar y ser afectado. En términos políticos: hacia lo pretendidamente menos poderoso. Por eso, el devenir animal halla su continuación en un devenir planta y su eventual término en un devenir inorgánico. Siendo tradicionalmente el hombre lo más complejo, aun si su objetivo es complejizarse, ganar maneras de afectar y ser afectado, devenir más potente (formando comunidades, ciudades, etc.), no dispone de otro medio que el de asociarse o ligarse con entidades menos complejas o, en última instancia, igualmente complejas, a saber, otros hombres.

¿Cómo comprender entonces el devenir inorgánico o molecular? Sin duda, por un lado, los términos pretenden a un tiempo, contestar la organización de la vida en organismos y la

⁶⁸³ Lamentablemente, los traductores al español del libro de Deleuze sobre Nietzsche, evidentemente no tuvieron en cuenta esta operación conceptual deleuziana (y muy francesa, por otra parte) y tradujeron *Puissance* como Poder, y no como potencia, desperdiciando gran parte de los objetivos del trabajo deleuziano.

⁶⁸⁴ Deleuze lee también la filosofía de François Châtelet a partir de los conceptos de inmanencia y potencia. Véase, *Péricles et Verdi*, Paris, Minuit, 1988, pp. 7 y ss.

⁶⁸⁵ Deleuze, *MP*, p. 307.

volatilidad de lo virtual. Molecular, inorgánico son los atributos de un ser que no totaliza sus partes y que trasciende la vida orgánica. Si Deleuze, para hablar del espíritu, recurre a todo un vocabulario tomado de las ciencias naturales, es para conferirle una plena realidad, según un uso que, como vimos, no es literal, pero tampoco del todo metafórico. Pero, por otra parte- y esto es lo que nos interesa aquí a nosotros-, ante todo, los términos de inorgánico o molecular caracterizan al ser. Cuando, al cabo del proceso, el devenir consiste en una alianza con lo inorgánico, en devenir “una potente vida inorgánica”, ya no cabe decir que la alianza es entre dos individuos, sino una composición con lo que es.

Como ya explicamos, la vida no se reduce a lo viviente. La razón de ser de esa irreductibilidad podría expresarse mediante una fórmula lapidaria que así formula Deleuze: “los organismos mueren, pero no la vida”⁶⁸⁶. Lo viviente consiste en el proceso de actualización-diferenciación de la vida en formas concretas, mientras que la vida como tal se define por la insistencia o persistencia de aquello que no está dado en dichas formas actuales y diferenciadas, sin llegar por ello a convertirse en un valor trascendente. En otras palabras, si lo viviente designa aquel movimiento por el que se realiza la reproducción de la vida en “estratos” (principalmente materiales, orgánicos, psíquicos y sociales), la vida apunta por su parte a ese movimiento primordial de apertura y producción (de novedad) que persiste en aquellos estratos. Asimismo, podría decirse que lo viviente existe, mientras que la vida insiste (problemáticamente) en lo que existe; o, para decirlo con una fórmula frecuente bajo la pluma de Deleuze: que la vida, lejos de estar fuera de lo viviente, constituye más bien su “afuera no-exterior”.

La vida, así definida, remite a la naturaleza en su acepción productiva. Se trata de la naturaleza en tanto que productividad o proceso de producción de lo real. Por su parte, lo viviente designa aquel efecto que se desprende del proceso de creación vital, pero no sin dejar por ello de ser constantemente reinsertado en él; y ello, conforme a la cláusula inmanentista según la cual la vida, en tanto que causa eficiente o próxima, permanece en sí para producir, pero de tal suerte que lo viviente, como efecto o producto, permanece a su vez en la causa. Como señala Deleuze en *L'Anti-Edipe*:

no es el deseo [como otro nombre de la vida] el que se apoya sobre las necesidades,

⁶⁸⁶ Deleuze, *PP*, p. 228.

sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproducidos en lo real que el deseo produce⁶⁸⁷.

De modo que “[es] la carencia [la que] remite a una positividad del deseo, y no el deseo a una negatividad de la carencia”⁶⁸⁸.

Esa distinción que Deleuze establece entre la vida (como causa productiva de lo real) y lo viviente (como efecto o contraproducido en lo real producido) retoma *mutatis mutandis* el célebre esquema de una “Naturaleza llamada naturante” (*Natura naturans*) y de una “Naturaleza llamada naturada” (*Natura naturata*) que asienta Spinoza en la *Ética*⁶⁸⁹.

La primera como sustancia y causa, y la segunda como efecto y modo, se hallan entrelazadas “en vínculos de una mutua inmanencia: por una parte, la causa permanece en sí para producir; por otra, el efecto o el producto permanece en la causa”⁶⁹⁰. De ello se desprende que el proceso vital se desdobra, en cada momento, en dos movimientos distintos, pero imbricados uno dentro del otro bajo una modalidad de co-implicación: por un lado, la vida insiste o persiste en lo viviente producido; por el otro, lo viviente existe- y no hace más que existir local y circunstancialmente- en esa vida que lo produce. Todo en el impulso vital “se compone de la coexistencia de estos dos movimientos”; él mismo “es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones”⁶⁹¹.

Toda actualización es por sí misma la composición de un cuerpo, la aparición de un individuo a partir de las singularidades que en él convergen. La individuación es la contracción actual de esas singularidades, extraídas del fondo virtual, y compuestas por las necesidades de la vida⁶⁹². Toda individuación es un compuesto, una multiplicidad, del mismo modo que todo es mezcla de cuerpos⁶⁹³. Y si, como indica Deleuze repetidamente, todo objeto consta de dos partes, actual y virtual, siendo por tanto múltiple en cada caso, la parte actual deriva de la acción de agenciar: compone un agenciamiento [*agencement*], está en el medio, *entre*, sobre la línea de encuentro de un mundo interior y de un mundo

⁶⁸⁷ «Ce n'est pas le désir qui s'étaie sur les besoins, c'est le contraire, ce sont les besoins qui dérivent du désir: ils sont contre-produits dans le réel que le désir produit». Deleuze, *ACE*, p. 34 (trad. p. 34).

⁶⁸⁸ Deleuze, *DIA*, p. 103.

⁶⁸⁹ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007, Parte I, Proposición 29, Escolio, pp. 83-84.

⁶⁹⁰ Deleuze, *SPP*, p. 108.

⁶⁹¹ Deleuze, *SPP*, p. 93.

⁶⁹² Deleuze, *DR*, p. 102.

⁶⁹³ Deleuze, *DIA*, p. 77.

exterior⁶⁹⁴.

Agenciar es la actividad de individuación que se sitúa entre los dos lados del pliegue. Agenciamiento es composición, reunión de elementos heterogéneos. Descendiendo por la línea que conduce de lo virtual a lo actual, las individuaciones aparecen, se hacen presentes. Pero las individuaciones nunca son singulares; por ínfimas que sean, proceden mediante “infinitudes” de partes compuestas por intensidad. Para la composición de las individuaciones mismas y entre sí, inventa Deleuze el concepto de agenciamiento, que indica el modo en que están dispuestos, distribuidos u ordenados elementos heterogéneos, a saber, como multiplicidad. Desde el punto de vista de la composición de individuos, la multiplicidad intensiva recibe el nombre de agenciamiento, que define ahora la mínima porción de presencia, allí donde las singularidades efectuadas forman una unidad presente, un funcionamiento conjunto⁶⁹⁵.

Literalmente, el agenciamiento y la composición se confunden por su operación, un funcionar-juntos para una vida más poderosa. El agenciamiento es una simpatía con los acontecimientos y con las fuerzas de crecimiento, ocultas, que deben ser buscadas, pero realmente existentes: hacer proliferar la vida y odiar a lo que la infecta. Sólo podemos vivir en la vida, sólo podemos valorar a la vida en la vida y de acuerdo con la vida, con una “simpatía” para con la vida que consiste en “un cuerpo a cuerpo, odiar a lo que amenaza e infecta a la vida, amar allí donde la vida prolifera”⁶⁹⁶.

Se trata de agenciar algo que está entre nosotros y los otros o lo otro, construir algo juntos, tener una simpatía: extraer de todo lo existente la vida que contiene, una vida más libre y “cada vez más rica”. La composición se define como el conjunto que no totaliza a los elementos heterogéneos (singularidades) que lo forman, así como el agenciamiento se define como multiplicidad de heterogeneidad, una simpatía entre diferentes⁶⁹⁷.

El agenciamiento es el modo en que se crean nuevas individuaciones que no están definidas por la forma del sujeto ni de la conciencia. Tampoco lo está la composición misma porque puede establecerse entre cualquier cosa con tal de que se produzca una

⁶⁹⁴ Deleuze, *DIA*, p. 66.

⁶⁹⁵ Deleuze, *DIA*, p. 65.

⁶⁹⁶ « (...) un corps à corps, haïr ce qui menace et infecte la vie, aimer là où elle prolifère ». Deleuze, *DIA*, p. 67 (trad. p. 63).

⁶⁹⁷ Deleuze, *DIA*, p. 160.

relación de intensidad, una simpatía. Las preguntas cambian: en lugar de preguntarnos quiénes somos, adónde vamos, de dónde venimos, debemos preguntarnos con qué elementos extrínsecos nos componemos para hacer algo o devenir otra cosa, preguntarnos en cada ocasión “en qué agenciamientos entran esos componentes”⁶⁹⁸ y qué nueva multiplicidad aparece finalmente.

A la individuación la define la composición como su potencia inmanente, pero el agenciamiento es el ser concreto de esa potencia, su realidad individuada. Un agenciamiento es una multiplicidad que implica muchos términos heterogéneos y que establece vínculos, relaciones entre ellos, a través de las distintas naturalezas en juego. Por eso dice Deleuze que la única unidad del agenciamiento es el co-funcionamiento, una simbiosis o una simpatía⁶⁹⁹.

Cuando entendemos a la composición como agenciamiento, no nos hallamos ya en el terreno del individuo, sino en el de la individuación, que supera ampliamente al precedente. De acuerdo con uno de los ejemplos predilectos de Deleuze, la orquídea y la avispa no forman un nuevo individuo (lo cual sería imposible), sino una individuación superior, maquinizando los flujos de ambas, deviniendo ambas algo superior e inédito⁷⁰⁰. La avispa y la orquídea “se encuentran” la una y la otra en una relación que es externa a ambas, en un “rizoma” o bloque de devenir en tanto que heterogéneas. En ese rizoma no se definen la avispa y la orquídea por su género o su especie, sus órganos o sus funciones, sino por la unión que sus composiciones forman⁷⁰¹.

No hay imitación ni semejanza, sino “explosión de dos series heterogéneas en la línea de fuga compuesta de un rizoma común que no puede ya ser atribuido, ni sometido, a nada significativa”⁷⁰². Entre la orquídea y la avispa se producen un *continuum* de intensidad, la conjugación de un flujo y la simpatía de las singularidades de ambos individuos en la convergencia de una individuación superior⁷⁰³. Se trata de la composición de algo nuevo, que no se confunde de ningún modo con la adición de los individuos que lo componen, sino

⁶⁹⁸ « (...) dans quels agencements ces composantes entrent ». Deleuze, *DIA*, p. 116 (trad. p. 109).

⁶⁹⁹ Deleuze, *DIA*, p. 84.

⁷⁰⁰ Cf. Deleuze, *ACE*, pp. 47, 464; MP 360.

⁷⁰¹ Deleuze, *MP*, p. 84.

⁷⁰² « (...) explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d'un rhizome commun qui ne peut plus être attribué, ni soumis à quoi que ce soit de signifiant ». Deleuze, *MP*, p. 17 (trad. P. 16).

⁷⁰³ Deleuze, *DIA*, p. 117.

con la creación de algo mayor y externo a ellos, de una relación de agenciamiento entre ambos.

El criterio del agenciamiento es una diferencia de naturaleza provocada por un encuentro o relación exterior. No es que, dice Deleuze, los dos términos se intercambien, sino que uno no deviene el otro a menos que el otro devenga otra cosa y a menos que los términos se diluyan⁷⁰⁴. Las identidades respectivas no son mantenidas en el agenciamiento mutuo; las homogeneidades internas relativas de los términos en fusión se disuelven en la comunión con el otro.

Composición, agenciamiento y multiplicidad heterogénea son, así, la misma cosa. Un agenciamiento es ese crecimiento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones⁷⁰⁵. El agenciamiento entre la orquídea y la avispa define entonces una nueva unidad de composición, no preexistente a los términos compuestos. Por eso es el agenciamiento el ser mismo de la composición: no podemos componernos sin devenir, no podemos entrar en otra composición sin cambiar de naturaleza. De una composición a otra, de nuestra primera composición a las composiciones por las que vamos pasando, interviene toda una cuestión de política de las fuerzas, del crecimiento de nuestra multiplicidad⁷⁰⁶.

El agenciamiento es, en realidad, la cara visible de la composición. La composición es inmanente al plano, pertenece al puro plano de inmanencia, mientras que el agenciamiento se mueve en la multiplicidad de planos de composición o de organización. La composición es característica de la génesis pasiva, como lo es el agenciamiento del devenir y de la génesis dinámica. El plano de inmanencia se confunde, por tanto, con un plano de composición infinito, cósmico, en el que todo se compone y es compuesto. Composición y agenciamiento son inseparables, pero definen aspectos distintos de la inmanencia, en la medida en que la composición misma, el principio de composición, pertenece a la inmanencia como tal⁷⁰⁷.

El agenciamiento es la composición en tanto que función de los estratos, de los individuos, de lo ya compuesto, pero en devenir. La composición es el afuera relativo del

⁷⁰⁴ Deleuze, *DIA*, pp. 88, 121.

⁷⁰⁵ Deleuze, *MP*, pp. 14-15.

⁷⁰⁶ Deleuze, *DIA*, pp. 117, 133.

⁷⁰⁷ Deleuze, *MP*, p. 345.

agenciamiento. Todo se compone, pero con grados diversos de actividad y dinamismo. En pocas palabras, la composición es el fondo del que la individuación proviene y el agenciamiento es la fuerza presente que conduce a un individuo hacia una individuación superior, organizando dinámicamente una nueva composición.

Pero composición y agenciamiento no son numéricamente distintos. El agenciamiento posee, en efecto, como dos polos o vectores, uno dirigido hacia los estratos en los que distribuye las territorialidades, las desterritorializaciones relativas y las reterritorializaciones, y otro vector dirigido hacia el plano de consistencia o de destratificación, en el que conjuga los procesos de desterritorialización y los lleva al absoluto de la tierra. La oposición es, no obstante, relativa. Sobre su “vector estratégico” el agenciamiento distingue elementos y materiales que entran en la fusión; sobre su “vector destratificado”, en cambio, conjuga todos los procesos, sin poder distinguir un elemento de otro. Lo que indica así el agenciamiento son los dos límites de la composición. El agenciamiento oscila entre una “clausura territorial” y una “apertura desterritorializante”, entre los organismos y el plano de consistencia⁷⁰⁸.

Resulta aquí de gran importancia que Deleuze sitúe la diferencia ontológica entre la composición que no se renueva (no hace nuevas selecciones en lo virtual) y la virtualidad pura que no se ha compuesto (no tiene la suficiente intensidad para entrar en una relación de individuación o no ha sido seleccionada por el orden de los encuentros). Cuando el agenciamiento se dirige hacia el plano de consistencia, todo es composición y se abre sobre las fuerzas del Cosmos⁷⁰⁹, pero cuando se consolida en los estratos, aparece el agenciamiento como una simpatía entre diferentes, como la cara visible, la selección, la compatibilidad relativa de los estados de cosas a partir de la composición infinita de la Naturaleza. Con el agenciamiento vamos de la Casa al Cosmos, como vamos de nuestra composición actual al puro plano de composición⁷¹⁰.

En el fondo de la Naturaleza todo está compuesto, todo es compatible con todo, todo está mantenido junto, pero no cualquier cosa agencia a cualquier cosa en un plano de inmanencia. El plano de inmanencia es un plano de composición infinito, una única

⁷⁰⁸ Deleuze, *MP*, pp. 181, 415-416.

⁷⁰⁹ Deleuze, *MP*, p. 422.

⁷¹⁰ Deleuze, *QQP*, pp. 175-176.

sinfonía para todas las individuaciones, porque, finalmente, son “los mismos elementos últimos y la misma fuerza en retirada los que constituyen un único plano de composición que sostiene a todas las variedades del Universo”⁷¹¹. El agenciamiento es la función, el reflejo de la composición en el plano en el que los individuos y las cosas entran en incompatibilidades, siendo lo agenciado coexistente o complementario del plano de composición⁷¹².

El cosmos es neutro, impersonal, unívoco. No contiene elementos que valgan unos más que otros. En el orden de la composición inmanente, en el orden de la consistencia y de la síntesis disyuntiva, no existe regla alguna que discierna qué composición es buena y cuál mala⁷¹³. Tenemos que pasar al otro orden, al orden de la génesis activa o de selección, para hallar las reglas necesarias. El único criterio inmanente es la prolongación de la vida: toda composición vale lo que valen las selecciones que la constituyen y las selecciones que efectúa sobre otras composiciones⁷¹⁴.

Éste es un criterio inmanente que se hace en la acción misma que valora, no es un criterio inmanente previo o preexistente a lo que tiene que valorar, no es *a priori*, no es capaz de fijar nada, sino que se limita a evaluar en cada ocasión el resultado de las mezclas. No todos los agenciamientos son positivos. No todas las relaciones son afirmativas. Debemos aprender a discernirlos, a clasificar a los agenciamientos, a organizar nuestras relaciones. Deleuze afirma que no hay problema de mayor importancia que la relación entre el agenciamiento y el plano de composición, el modo en que el agenciamiento efectúa el fondo inmanente. En este sentido, el gran problema será la “clasificación de los

⁷¹¹ «Les mêmes éléments ultimes et la même force en retrait qui constituent un seul plan de composition portant toutes les variétés de l’Univers». Deleuze, *QQP*, p. 201 (trad. p. 213).

⁷¹² Cfr. Deleuze, *QQP*, p. 186.

⁷¹³ Deleuze, *LS*, p. 156 (trad. 97).

⁷¹⁴ Seleccionamos en la Naturaleza aquello que corresponde a nuestra forma de sentir, a nuestra composición, pero ello no impide en absoluto que podamos ampliar nuestra sensibilidad (incrementar nuestra potencia o aumentar nuestras fuerzas) y, por tanto, que podamos realizar selecciones más profundas en el fondo virtual de la Naturaleza (lo cual recuerda al *feeling* de Whitehead): “el interior sólo es un exterior seleccionado” (*SPP*, p. 168). La sensación compuesta y el plano de composición coexisten (*QQP*, p. 186). El fondo de la cuestión es spinoziano porque las relaciones de los cuerpos se componen o descomponen entre sí (el agenciamiento), creando un todo más potente cuando se componen o destruyendo (despotenciando) a uno de los dos cuerpos cuando se descomponen: “el objeto que conviene a mi naturaleza me determina a formar una totalidad superior que nos comprende a ambos. El objeto que no me conviene compromete mi cohesión y tiende a dividirme en subconjuntos que, en el límite, entran en relaciones inconciliables con mi relación constitutiva (muerte)” (*SPP*, p. 33). Cada composición selecciona en el mundo o en la Naturaleza lo que corresponde a la fuerza de sus afectos (cfr. *SPP*, p. 268).

agenciamientos”⁷¹⁵.

Nos enfrentamos entonces al problema que consiste en organizar las composiciones, discernir los buenos encuentros, distinguir lo que es composable o no sobre el plano⁷¹⁶ y evitar a aquello que no se compone con nosotros, que no prolonga a la vida: ¿cuál es nuestro cuerpo sin órganos, nuestro mapa de relaciones? Dado un agenciamiento cualquiera, ¿cuál es nuestra relación con el único plano de composición, donde los imposibles disfrutan de consistencia con los composibles?

4.3.2. *Potencia, selección y línea de fuga*

Con qué nos componemos y qué seleccionamos no es sólo un problema de nuestra alma individual, sino también un auténtico problema de la vida colectiva, un problema político que, sin embargo, sólo resuelve el individuo, cada cual, a cada paso. La selección de nuevas singularidades constituye la segunda potencia inmanente, la cual atraviesa tanto a las individuaciones como a sus colectivos. No pasamos a una individuación superior si no somos forzados a ello, si no somos afectados por el exterior, si no hay nada que nos selecciona y eleva. En este sentido, la selección y la desterritorialización coinciden nuevamente. Sólo cuando la desterritorialización tiene lugar procedemos a nuevas conjunciones, nuevas composiciones, a la reforma de la composición creando su línea de fuga: “todo lo que deviene es una pura línea que deja de ser representativa de nada”⁷¹⁷.

La línea de fuga es anti-representativa. Pero no ser representativo de nada, no ser reconocible, ir más allá, comporta peligros. La involución que lleva aparejada la línea de fuga no se produce sin ponernos en juego a nosotros mismos. Liberar singularidades como “esporas” para que devengan, se incrementen, arrastren a más singularidades, converjan y vuelvan incrementadas no es fácil: las singularidades que no pueden ser afirmadas en el eterno retorno, no volverán. ¿Cómo podrían volver las composiciones, las selecciones, las singularidades contrarias al eterno retorno? ¿Cómo podrían ser negativas las singularidades que afirman al eterno retorno? Sólo vuelven a componerse las singularidades afirmadas en

⁷¹⁵ Deleuze, *MP*, p. 91 (trad. 76).

⁷¹⁶ «Distinguer ce qui est composable ou non sur le plan». Deleuze, *MP*, p. 204 (trad. p. 169).

⁷¹⁷ «Tout ce qui devient est une pure ligne, qui cesse de représenter quoi que ce soit». Deleuze, *DIA*, p. 89; (trad. p. 85). Cfr. Deleuze, *DIA*, p. 62.

el eterno retorno, las singularidades que, una vez seleccionadas, fueron incrementadas. Sólo se recompone lo que tiene la calidad del eterno retorno; sólo huye, sólo traza su fuga aquello que puede querer volver diferente cada vez. Por esa razón, hasta dónde devenir, hasta dónde llevar la línea de fuga, hasta dónde forzar nuestra composición es una cuestión que, según Deleuze, exige la máxima “prudencia”.

Sólo hay un modo de llevar a la selección hasta el límite de lo que puede, hasta el fondo mismo: llevar a la línea que la define, a la línea de fuga, hasta el instante anterior a la disolución de la composición. Pero esta operación no carece de peligros. Se trata de conducir, finalmente, a la composición hasta su máxima potencia, hasta el límite de las divergencias de que es capaz sin dejar de ser la composición que es, es decir, hasta el límite de lo que puede sentir y experimentar, haciéndose así susceptible de afirmar y afirmarse en el eterno retorno. Deleuze explica, en efecto, que “operar la auténtica selección es característica del eterno retorno porque elimina las formas mediocres”⁷¹⁸. De ahí que sea el círculo la forma que, literalmente, menos encaja con el eterno retorno. La forma del eterno retorno es el pliegue, el repliegue, el despliegue de la inmanencia (“un círculo tortuoso”). La selección que opera la línea de fuga en la inmanencia indica sin ir más lejos la capacidad para hacer el pliegue de otro modo⁷¹⁹.

Establecer una relación con el exterior respecto de nuestros pliegues, relacionarnos con el Afuera comporta riesgos, porque el Afuera absoluto desintegra toda forma de interioridad y no conoce Yo alguno⁷²⁰. La selección es el concepto que reúne funciones ya conocidas: destratificación, desterritorialización, apertura al caosmos, cuerpo sin órganos. Se trata en

⁷¹⁸ « (...) d'opérer la vraie sélection, parce qu'il élimine au contraire les formes moyennes et dégage». Deleuze, *DR*, p. 77 (trad. p. 99).

⁷¹⁹ Según Howard Caygill, Deleuze “humaniza” la selección. Tanto para Deleuze como para Darwin, la existencia es una prueba, pero mientras para Darwin “la prueba es un ejercicio implacable de capacidad para la reproducción, para Deleuze consiste esa prueba en el requerimiento ético según el cual mientras existimos debemos seleccionar pasiones alegres”. La selección entendida en términos de afecciones positivas y negativas “humaniza a la naturaleza, al tiempo que embrutece a la ética y la política humanas. Lo biológico y los órdenes humanos no pueden ser confundidos tan rápidamente sin correr el riesgo de reducir a la ética y a la política a la imagen de una naturaleza humanizada”. Según Caygill, Deleuze se abandona a una naturaleza humanizada y a una ética embrutecida al rechazar “el rigor de la selección darwiniana” (cfr. Caygill, H., «The Topology of Selection. The Limits of Deleuze’s Biophilosophy», en Pearson, K. A. [ed.], *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, London, 1997). Pero es que, en efecto, el concepto de selección de Deleuze, aun teniendo connotaciones biológicas (la etología), éticas (lo bueno) y políticas (el pueblo por venir), proviene de una estructura ontológica que no precisa del rigor darwiniano para ser rigurosa a su vez. En Deleuze depende la selección de los elementos pre-individuales, no de la evolución de las especies.

⁷²⁰ Deleuze, *MP*, p. 194 (trad. p. 162).

realidad de

hacer un cuerpo sin órganos, donde las intensidades pasan y logran que no hayan ni yo ni otro, no en nombre de una generalidad más elevada, de una extensión aún mayor, sino en virtud de singularidades a las que ya no podemos llamar personales, de intensidades a las que ya no podemos llamar extensivas⁷²¹.

Lo que define a una composición no es su individuación (la individuación es previa), sino las selecciones que realiza, los afectos de los que es capaz, las singularidades que pasan y hace pasar. Lo más importante es que hay selecciones posibles, relaciones de las que el hombre, por sí mismo o por otro, puede hallarse separado y, por tanto, despotenciada, disminuida su potencia de afirmar y su alegría.

Estar separados de nuestras relaciones posibles es lo que convierte a la vida en algo repugnante, negativo, reactivo. Por eso nos hace falta relacionarnos con el Afuera, por eso hace falta alcanzar, en el agenciamiento mismo, dice Deleuze, algo que es aún más profundo que los contenidos que compone y los materiales que expresa. Con el agenciamiento tenemos que alcanzar el plano que constituye y conjuga todos los extremos de desterritorialización del agenciamiento⁷²². Y la línea de desterritorialización, de selección, de recomposición es inequívocamente la línea de fuga, la línea de desterritorialización del hombre⁷²³.

Ahora bien, Deleuze se pregunta a lo largo de *Mille Plateaux* hasta dónde desplegar la línea sin que se convierta en una línea suicida. Debemos ir hasta el final de la potencia⁷²⁴ pero sin descomponernos del todo, puesto que debe quedar ese mínimo de sujeto que hace falta para seleccionar y componerse; nos hace falta una reserva de individuación. La pregunta que atraviesa especialmente ese libro escrito con Guattari consiste en cómo llegar al extremo de nuestra composición, pero sin rompernos en ese proceso. ¿Cómo pasar al otro lado sin tener que morir? Porque la muerte no es devenir, devenir no es morir; devenir es

⁷²¹ «Il s'agit de faire un corps sans organes, là où les intensités passent, et font qu'il n'y a plus ni moi ni l'autre, non pas au nom d'une plus haute généralité, d'une plus grande extension, mais en vertu de singularités qu'on ne peut plus dire personnelles, d'intensités qu'on ne peut plus dire extensives». Deleuze, *MP*, p. 194 (trad. pp. 161-162).

⁷²² Deleuze, *MP*, p. 175 (trad. p. 143).

⁷²³ Deleuze, *DIA*, p. 52 (trad. p. 50).

⁷²⁴ Deleuze, *DR*, p. 60 (trad. p. 79).

cambiar de naturaleza pasando a una individuación superior⁷²⁵. Devenir es creación.

Como sostiene Alain Badiou:

Un acontecimiento para Deleuze es la creación de algo nuevo (...) Y la muerte no es creación. La creación comprende siempre a la vida. Y muy especialmente en el caso de Deleuze, porque en él vida es el nombre del propio ser⁷²⁶.

4.4. Vida: ética y política de las composiciones

4.4.1. Algunas implicancias ético-políticas del vitalismo deleuziano en función de las composiciones

Así como, por lo ya dicho, el “único error” consistiría en creer que la línea de fuga huye de la vida⁷²⁷, el problema más grave para el devenir, el único problema para una composición es este: “¿Cómo lograr que la línea de fuga no se confunda con un simple y llano movimiento de autodestrucción?”⁷²⁸.

Tenemos que replegar nuevas selecciones para nuevas composiciones, desplegarlos sin llegar al solipsismo, a la soledad o la muerte. Tenemos que conservar un mínimo de sujeto, de razón, de vida, pero intentando al mismo tiempo “elevarnos por encima de los estratos para llegar a un afuera, a un elemento atmosférico, a una ‘sustancia no estratificada’”⁷²⁹. Llegar al Afuera, a la línea del Afuera que se pliega formando un interior, pero sin disolvernarnos en el intento. El problema ético y existencial de todo lo compuesto lo formula Deleuze con total claridad:

¿cómo salvarse, cómo conservarse afrontando al mismo tiempo la línea? (...) Tenemos que llegar a plegar la línea para constituer una zona vivible en la que podemos alojarnos, recobrar fuerzas, tomar apoyo, respirar, pensar, en definitiva.

⁷²⁵ Deleuze, *MP*, p. 625 (trad. 506).

⁷²⁶ Badiou, Alain, «Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?», en AAVV, *Deleuze politique*, Paris, PUF, 2010, p. 25.

⁷²⁷ Deleuze, *DIA*, p. 60 (trad. 58).

⁷²⁸ «Comment faire pour que la ligne de fuite ne se confonde pas avec un pur et simple mouvement d'autodestruction». Deleuze, *DIA*, p. 50 (trad. p. 48).

⁷²⁹ « (...) nous essayons de monter au-dessus des strates, pour atteindre à un dehors, à un élément atmosphérique, à une ‘substance non stratifiée’». Deleuze, *FO*, p. 129 (trad. p. 156). Cfr. *PP*, p. 150 (trad. p. 178).

Plegar la línea para llegar a vivir sobre ella, con ella: asunto de vida o muerte.⁷³⁰

Y agrega:

¿hasta dónde desplegar la línea sin caer en un vacío irrespirable, en la muerte, y cómo plegarla, sin perder no obstante contacto con ella, constituyendo un adentro co-presente con el afuera, aplicable al afuera?⁷³¹

La composición no está determinada por un sujeto ni enviada por el ser, sino que nunca acontece más que actual y contingentemente; carece de un origen con el que tendría que ser homóloga. Dicho de otra manera, en el *caosmos* no hay ningún ser innato, no existe nada que haya existido desde siempre: todo tiene que ser comenzado, forzado, necesitado, construido. Para el análisis a-teleológico, aunque inmanente y experimental, de los fenómenos históricos y sociales, tal como Deleuze y Guattari lo han precisado en sus libros en común, posee una importancia decisiva, explica Friedrich Balke, el concepto de línea de fuga, ya que

se implica directamente en la génesis de los acontecimientos que abren un espacio de diferencia [...], es decir, que no pueden ser explicados mediante una referencia positiva o negativa a una identidad previa. La línea de fuga traduce el proyecto de una filosofía de la diferencia en política, la cual se encuentra en la cumbre de la reflexión teórica contemporánea⁷³².

En la medida en que las líneas de fuga no son preexistentes, ni están trazadas de antemano, saber por dónde trazarlas no es una cuestión abstracta o *a priori*, sino una pura y estricta cuestión vital, la cuestión misma del devenir: “tenemos que inventar nuestras líneas de fuga si somos capaces de ello, y no podemos inventarlas más que trazándolas efectivamente, en la vida. ¿No son las líneas de fuga lo más difícil?”⁷³³

⁷³⁰ «Comment se sauver, se conserver tout en affrontant la ligne? (...) il faut arriver à plier la ligne, pour constituer une zone vivable où l'on peut se loger, affronter, prendre un appui, respire- bref, penser. Ployer la ligne pour arriver à vivre sur elle, avec elle: affaire de vie ou de mort». Deleuze, *PP*, p. 151 (trad. p. 179).

⁷³¹ « (...) jusqu'où déplier la ligne sans tomber dans un vide irrespirable, dans la mort, et comment la plier, sans perdre contact avec elle pourtant, en constituant un dedans co-présent au dehors, applicable au dehors? ». Deleuze, *PP*, p. 153 (trad. p. 181).

⁷³² Balke, F., «Was zu denken zwingt. Gilles Deleuze, Félix Guattari und das Außen der Philosophie», en Jurt, J. (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*, Rombach, Freiburg, 1998, p. 194.

⁷³³ «Nous devons inventer nos lignes de fuite si nous en sommes capables, et nous ne pouvons les inventer qu'en les traçant effectivement, dans la vie. Les lignes de fuite, n'est-ce pas le plus difficile?». Deleuze, *MP*, p.

Si no hay otra cosa que “experimentación-vida”⁷³⁴ en las líneas de fuga, será de capital importancia no sucumbir en la experimentación, así como no quedarnos en la orilla de la vida⁷³⁵. Tenemos que aprender a hacer buenos encuentros, a ser prudentes, a trazar nuestras líneas y devenir activos. Cada individuo sabe qué le aprisiona o cómo aprisiona a la vida, qué fuerza de exterioridad necesita para liberar a las singularidades y devenir. Pero no es fácil, hay peligros. Rompemos con un estado de cosas, horadamos un estrato, trazamos una línea de fuga, pero siempre corremos el peligro de “descubrir en ella organizaciones que restratifican al conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen a un sujeto”⁷³⁶. En el combate perpetuo entre lo compuesto y lo que se recompone, en la inquietud de los pliegues, la cuestión es con cuánta prudencia habrá que proceder para llevar a la vida a su máxima intensidad sin que se desmorone.

Para Deleuze, el plano de inmanencia no es un plano puro, en reposo y estabilidad. Por esa razón engendra el plano mismo a sus propios peligros en función de los cuales se deshace a medida que se construye⁷³⁷. *Mille Plateaux* es, en este sentido, un libro que, amortiguando en cierto modo el mensaje de *L'Anti-OEdipe*, contiene una llamada a la cautela. Resulta evidente que, en el plano de inmanencia, el Ser mismo es una cuestión política: una política del devenir, política de los agenciamientos, a la que los estratos y poderes constituidos se oponen⁷³⁸. La desterritorialización es, en efecto, la operación de la línea de fuga, y consiste, para el hombre, en poder captar las fuerzas cósmicas⁷³⁹, es decir, en poder realizar nuevas selecciones en lo posible, en hacer mundo, un mundo nuevo en cada ocasión.

Y es esa relación entre lo constituido y lo abierto la que alberga peligros, que Deleuze califica metafísicamente de “combate perpetuo y violento entre el plano de consistencia, que libera al CsO, atraviesa y deshace todos los estratos, y las superficies de estratificación que lo bloquean y subyugan”⁷⁴⁰. Así como hay que construir el plano, tenemos que crear

247 (trad. p. 206).

⁷³⁴ Deleuze, *DIA*, p. 59 (trad. p. 57).

⁷³⁵ Deleuze, *LS*, p. 184 (trad. p. 114).

⁷³⁶ « (...) de retrouver sur elle des organisations qui restratifient l'ensemble, des formations qui redonnent le pouvoir à un signifiant, des attributions qui reconstituent un sujet». Deleuze, *MP*, p. 16 (trad. p. 15).

⁷³⁷ Deleuze, *MP*, p. 349 (trad. p. 286).

⁷³⁸ Cf. Deleuze, *MP*, p. 250 (trad. p. 208); *DRF*, p. 166 (trad. p. 168).

⁷³⁹ Deleuze, *MP*, pp. 634-635 (trad. pp. 517-518)

⁷⁴⁰ «Combat perpétuel et violent entre le plan de consistance, qui libère le CsO, traverse et défait toutes les

formas correlativas de resistencia, y podemos hacerlo porque tenemos “extremos de desterritorialización dirigidos hacia el absoluto”⁷⁴¹. Tenemos que clasificar los agenciamientos para seleccionar sólo los más afirmativos, de igual modo que tenemos que dirigirnos al absoluto virtual para extraer nuevas singularidades, aunque paso a paso, poco a poco, para no autodestruirnos.

Ni siquiera son compositibles todas las líneas de fuga⁷⁴². Hasta las líneas más activas corren el peligro de devenir reactivas. Ser selectivo es lo más difícil. Sería un error, dice Deleuze, creer que basta con tomar la línea de fuga o de ruptura para que la vida que estaba aprisionada sea liberada. Las líneas de fuga tienen que ser trazadas, saber dónde hacerlo y cómo. Y, además, no sólo es que las líneas de fuga corran el peligro de ser bloqueadas, segmentarizadas, precipitadas en agujeros negros, sino que tienen un peligro particular, propio, el peor de todos: el peligro de convertirse en líneas de abolición, de destrucción, de las otras líneas y de sí misma. Las líneas de fuga acaban mal no porque sean imaginarias, sino justamente porque son reales y en su realidad⁷⁴³.

4.4.2 Una biopolítica deleuziana

Como vimos, el caso del devenir animal nos ha permitido introducirnos en los diversos aspectos del término vida. Podemos, ahora, vislumbrar también un aspecto político en la consideración del fenómeno: no es igual devenir más o menos potente, como no es igual devenir activo o reactivo. Si por política entendemos una arquitectónica institucional, al modo que podemos encontrar en el *Tractatus politicus* de Spinoza, en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel o en *Du contrat social* de Rousseau, debemos afirmar, sin dudas, que se halla ausente en la obra deleuziana. Y tal vez debamos considerar con cautela el argumento que sostiene que ello se debe a razones estructurales porque todo programa político en tanto tal conduce a la traición de sus propios principios, aunque éste se halle, explícitamente, bajo la pluma de Deleuze en *L'Anti-Œdipe*⁷⁴⁴:

strates, et les surfaces de stratification qui le bloquent ou le rabattent». Deleuze, *MP*, p. 197 (trad. p. 164).

⁷⁴¹ « (...) des pointes de déterritorialisation tournées vers l'absolu». Deleuze, *MP*, p. 74 (trad. p. 63).

⁷⁴² Deleuze, *MP*, p. 250 (trad. p. 208).

⁷⁴³ Deleuze, *DIA*, p. 168 (trad. p. 159).

⁷⁴⁴ Deleuze, *ACE*, pp. 419 (trad. p. 360).

Además, y sobre todo, no buscamos ninguna escapatoria al decir que el esquizoanálisis *en tanto que tal* no tiene estrictamente ningún programa político por proponer. Si tuviese uno, sería a la vez grotesco e inquietante. No se toma por un partido, ni siquiera por un grupo, y no pretende hablar en nombre de las masas. No podemos considerar que se elabore un programa político en el marco del esquizoanálisis⁷⁴⁵.

El caso es que cierta arquitectónica o programa político sí se halla, según el mismo vínculo que guardaría con la teoría en Deleuze, en los textos de Guattari. Podemos mencionar, por ejemplo, la promoción de actividades de investigación, innovación y creación en la escuela⁷⁴⁶, la redefinición del Estado de modo que sus funciones no resulten contradictorias⁷⁴⁷, la desestimación de las industrias armamentarias y sobreestimación de los valores de uso⁷⁴⁸.

Desde este punto de vista, la ausencia de una tal política en la obra de Deleuze se revela más contingente de lo que parece, o en todo caso, quizá las razones sean de otro orden. ¿En qué sentido sí hallamos una política? En tanto ésta puede ser considerada como una actividad de diagnóstico del modo en el que en tal o cual fenómeno (capitalismo, globalización, liberalismo, psicoanálisis, organización estatal, etc.) se gestiona la potencia (y el poder) y su propuesta positiva consecuente. Al respecto, se ha de tener en cuenta que el criterio de este diagnóstico, eso que hace que en cada caso el juicio sea positivo o negativo, es la vida⁷⁴⁹. Como desarrollamos, hay que entender la vida deleuzianamente, esto es, como producción de novedad, como creación. Será bueno aquello que estimule la vida, malo lo que la sofoque.

¿Debemos creer que, por el hecho de definir a la vida como creación, el objeto de la nueva política se reduce a o ha sido elaborado sobre todo para el arte? En primer lugar, debemos contestar negativamente desde el momento en que la ciencia y la filosofía son

⁷⁴⁵ «Et puis, surtout, nous ne cherchons aucune dérobade en disant que la schizo-analyse en tant que telle n'a strictement aucun programme politique à proposer. Si elle en avait un, ce serait tout à la fois grotesque et inquiétant. Elle ne se prend pas pour un parti, ni même pour un groupe, et ne prétend pas parler au nom des masses. Un programme politique n'est pas censé s'élaborer dans le cadre de la schizoanalyse». Deleuze, *ACE*, pp. 456 (p. 390).

⁷⁴⁶ Guattari, Félix, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 2005, p. 183.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 169.

⁷⁴⁸ Guattari, F., *La révolution moléculaire*, Paris, Recherches, 1997, p. 117.

⁷⁴⁹ Como en el §2 de *Der Antichrist* de Nietzsche o en la cuarta parte de la *Ethica* de Spinoza, textos en donde se procede a la definición del bien y del mal.

también consideradas como disciplinas creativas⁷⁵⁰. Pero tal argumento no haría más que extender la esfera artística a la cultural, y ni siquiera de modo completo. ¿Qué decir de las ciencias humanas? En realidad, lo que debemos hacer es interrogar por qué la filosofía y la ciencia son también consideradas como disciplinas creativas. Es porque en realidad ni Deleuze ni Guattari están pensando en los artistas de profesión sino en la figura del artista (ocurre lo mismo con el esquizofrénico) y, particularmente, como explica Guattari, intentando concebir los medios de la liberación según paradigmas estéticos, en contraposición con los paradigmas cientistas que operaban en el marxismo y el psicoanálisis⁷⁵¹.

El hecho de que haya o no haya una política en Deleuze no se decide por el hecho de que haya o no una propuesta positiva. La actividad de diagnóstico siempre se ve duplicada por una cara programática, ya sea vincular el inconciente con la realidad histórica, geográfica o económica, cuando se denuncia el familiarismo del psicoanálisis, ya sea apoyar los procedimientos de puesta en variación de una lengua cuando se denuncia la oficialización de un idioma por parte de los estados y sus academias. Tampoco se decide- la existencia de una política- por la ausencia de caracteres concretos. Las intervenciones filosóficas de Deleuze, en este sentido, van desde el problema de la droga⁷⁵², hasta la cuestión de la homosexualidad⁷⁵³ y el conflicto palestino⁷⁵⁴.

¿Qué es biopolítica en Deleuze? La actividad de denuncia de los fenómenos que detienen la producción de novedad y de defensa de aquellos que la estimulan. No es una técnica para alcanzar y mantener el poder, desde el momento en que se interroga si el poder como fenómeno no halla en sí mismo algo que hace peligrar la vida; no es el arte de gobernar a los hombres, en la medida que la pregunta es más bien por qué los hombres se gobiernan de modo de poner en riesgo su vida; tal vez un estilo, lo que nos acercaría a ese sentido corriente del término por el cual una política es el conjunto de orientaciones o directrices que rigen la actuación de una persona o entidad en un asunto o campo determinado.

Cuál es nuestra política, como especie, ante toda una serie de fenómenos, incluida la

⁷⁵⁰ Véase Deleuze, *QQP*, una obra dedicada a pensar a la filosofía como creadora de conceptos.

⁷⁵¹ Guattari, F., *Chaosmose*, ed. Cit., p. 117.

⁷⁵² Deleuze, *DRF*, pp 138-141 (trad. 145-148).

⁷⁵³ Deleuze, *ID*, p. 395.

⁷⁵⁴ Deleuze, *DRF*, pp. 179-184 (trad. pp. 179-183).

“política real” (como técnica de alcanzar y mantener el poder o arte de gobernar a los hombres), parece ser la pregunta biopolítica de Deleuze. Y como tal, si bien implica una física (la incidencia en los cuerpos) y supone una ontología (la comprensión del ser como vida), su fuerza parece reposar en una metafísica (en tanto teoría de lo virtual-espiritual).

CAPÍTULO 5: ANALÍTICA DE LA INTERPRETACIÓN DE DELEUZE SOBRE FOUCAULT

La fuerza venida del afuera, ¿no es una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esta capacidad de resistir de la fuerza?⁷⁵⁵

5.1 El libro y el curso

5.1.1 De la amistad

De Foucault a Deleuze:

En noviembre de 1970, la revista *Critique* publica un artículo de Michel Foucault sobre Gilles Deleuze. Se titula «*Theatrum philosophicum*» y comienza expresando la necesidad de hablar de dos libros de Deleuze, *Différence et répétition* y *Logique du sens*: “dos libros que considero grandes entre los grandes (...) Tan grandes que sin duda es difícil hablar de ellos, y muy pocos así lo han hecho. Creo que durante mucho tiempo esta obra girará por encima de nuestras cabezas (...) tal vez un día el siglo será deleuziano”⁷⁵⁶.

De Deleuze a Foucault:

En el patio del hospital Pitié-Salpêtrière en el que acababa de morir Foucault, el 25 junio de 1984, los rostros de un grupo de filósofos y escritores se contemplan desconcertados. Gilles Deleuze es invitado a decir unas palabras y, antes de leer el prefacio de *L'usage des plaisirs*, se limita a decir: “entendamos que ha muerto uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos. Su obra, sin embargo, permanecerá muchos años por encima de nuestras cabezas”⁷⁵⁷.

⁷⁵⁵ «La force venue du Dehors, n'est-ce pas une certaine idée de la Vie, un certain vitalisme où culmine la pensée de Foucault? La vie n'est-elle pas cette capacité de résister de la force?». Deleuze, *FO*, p. 98 (trad. p. 122).

⁷⁵⁶ « (...) deux livres qui me paraissent grands parmi les grands (...) Si grands sans doute qu'il est difficile d'en parler et que peu l'ont fait. Longtemps, je crois, cette oeuvre tournera au-dessus de nos têtes (...) un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien». Foucault, *DE2*, n°80: «*Theatrum philosophicum*» (1970), pp. 75-76.

⁷⁵⁷ Citado por Erribon, D., *Michel Foucault*, ed. Cit., p. 409.

Una amistad personal, basada en intereses comunes, no sólo teóricos, sino práctico-políticos, se había originado en 1962. En realidad, el primer encuentro data de los inicios de la década del cincuenta cuando Deleuze concurre a una clase de Psicología e Historia de la Psicología, que Foucault da en la Universidad de Lille, y a la cena posterior que comparten junto a un conocido común; pero el encuentro no prosperará ni en lo intelectual ni en lo puramente afectivo. “Tendrán que transcurrir muchos años antes de que sus caminos vuelvan a cruzarse”⁷⁵⁸.

La iniciativa en 1962 será esta vez de Foucault, que había leído su *Nietzsche et la philosophie* de ese año, y propone a Deleuze para reemplazar a Jules Vuillemin en la Universidad de Clermont, aunque dicho reemplazo finalmente no se concretó. Desde esa época entonces se asienta la amistad.

A partir de ese momento, aparecerán publicados artículos y reseñas de Foucault sobre textos de Deleuze⁷⁵⁹, y de Deleuze sobre textos de Foucault⁷⁶⁰, además de trabajos en común⁷⁶¹.

Entre las actividades práctico-políticas se encuentra el G.I.P. (Grupo de información sobre las prisiones) y el Comité para la Defensa de los Presos Políticos Iraníes. Las mayores coincidencias teóricas se dieron en diversos diálogos de 1972 (como en «*Les intellectuels et le pouvoir*»). Pero en 1977 se produce el distanciamiento⁷⁶² y ya no volverán a verse, aunque sigan conociéndose las obras respectivas y admirándose mutuamente.

⁷⁵⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁷⁵⁹ Se trata de: «Ariane s'est pendue», *Le Nouvel Observateur*, n° 229, 31 mars- 6 avril 1969, pp. 36-37 (sur G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1969.). En Foucault, *DE1*, n° 64, pp. 767-770.

«Theatrum philosophicum», *Critique*, n° 282, novembre 1970, pp. 885-908 (sur G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1969, et *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, coll. «Critique», 1969). En Foucault, *DE2*, n° 80, pp. 75-98.

«Préface», in Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. En Foucault, *DE3*, n° 189, pp. 133-136.

⁷⁶⁰ En las próximas líneas se hará referencia a los artículos de Deleuze publicados en *Critique*, y retomados luego en su *Foucault* (1986), y al curso dado ese mismo año.

⁷⁶¹ «Introduction générale» (avec G. Deleuze) aux *Oeuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche, Paris, Gallimard, 1967, t. V: *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*, hors-texte, pp I-IV. En Foucault, *DE1*, n° 45, pp. 561-564.

«Les intellectuels et le pouvoir» (entretien avec G. Deleuze; 4 mars 1972), *L'Arc*, n° 49: Gilles Deleuze, 2e trimestre 1972, pp. 3-10. En Foucault, *DE2*, n° 106, pp. 306-316.

«Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des 'catégories logiques'» (entretien avec G. Deleuze et F. Guattari, réalisé en septembre 1972), *Recherches*, n° 13: Généalogie du capital, t. I: Les Équipements du pouvoir, décembre 1973, pp. 183-186. En Foucault, *DE2*, n° 130, pp. 452-456.

⁷⁶² Eribon, D., *Michel Foucault*, ed. Cit., p. 320.

Según D. Eribon, dicho distanciamiento tiene su comienzo en las diferentes perspectivas que ambos sostuvieron con relación a un caso político de la época, la expulsión del abogado alemán Klaus Corissant, abogado del grupo terrorista Baader-Meinhof, que había pedido asilo político en Francia. Las diferencias iniciales se habían manifestado por el elogio de Foucault del libro de Glucksmann *Les Maîtres-Penseurs* y con la crítica del mismo de parte de Deleuze. De todos modos, más allá de los casos puntuales de ruptura, en esta tesis sostenemos que las divergencias entre ambos filósofos se deben, fundamentalmente, a sus concepciones sobre la relación entre el poder y la vida.

Pero más allá de estas divergencias teórico-políticas, muy bien documentadas en términos biográficos por François Dosse y Didier Eribon⁷⁶³, de parte de Deleuze sólo se han expresado palabras de admiración y respeto hacia Foucault. La letra F del *Abécédaire*⁷⁶⁴, dedicada a la palabra “fidelidad” (aunque es una excusa para hablar de la amistad), donde se puede ver a un Deleuze emocionado al describir lo que sentía por Foucault, resulta un testimonio elocuente. Sin embargo, como veremos, ni el curso ni las publicaciones dedicadas al autor de *Surveiller et punir* después de su muerte pueden ser comprendidas sólo como homenajes al amigo fallecido, sino como verdaderos estudios filosóficos que permitieron a Deleuze encontrar a uno de sus *intercesores*⁷⁶⁵ [*intercesseurs*] más importantes.

5.1.2. De la potencia filosófica

El libro de Deleuze titulado *Foucault* (Minuit, 1986) fue escrito en diversos momentos: dos artículos anteriores que en él resultan modificados⁷⁶⁶ y un estudio redactado después de la muerte de Foucault en 1984. En este libro, por un lado, Foucault no es considerado como

⁷⁶³ Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, trad. Sandra Garzonio, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, donde se dedica un capítulo completo a la relación entre Deleuze y Foucault en todas sus etapas.

⁷⁶⁴ *El Abecedario de Gilles Deleuze [L'Abécédaire de Gilles Deleuze]* es un programa de la televisión francesa producido por Pierre-André Boutang en 1988-1989, emitido en el año 1996. Consiste en una serie de entrevistas que Claire Parnet le realizara al filósofo.

⁷⁶⁵ El concepto de *intercesor* es fundamental para comprender el modo en que Deleuze comprende la práctica filosófica. Se trata, a grandes rasgos, de utilizar (pero también construir) la voz de otros para poder hablar, en un doble devenir que arrastra a ambos hacia la creación de nuevos conceptos. Cfr. Deleuze, *PP*, pp. 165-184.

⁷⁶⁶ «Un nouvel archiviste» (*Critique*, 1970) y «Un nouveau cartographe» (*Critique*, 1975).

un historiador⁷⁶⁷ (del saber, del poder, de la sexualidad) sino como uno de los más grandes filósofos de la modernidad⁷⁶⁸. Por otro, Deleuze se rehúsa a considerar el libro como una monografía sobre Foucault, como un libro de historia de la filosofía que tendría un lugar al lado de la serie inaugurada por su Hume (*Empirisme et subjectivité*, 1952)

Se trata de una cuestión completamente diferente, una suerte de confrontación del sistema de Foucault con el propio sistema de Deleuze, a propósito de lo que para este último constituye lo fundamental, a saber, las multiplicidades, la teoría de los agenciamientos, el poder y el problema de lo vital⁷⁶⁹. En efecto, uno de los temas que ocupa la parte central del estudio es la cuestión de lo que Foucault llama “dispositivo” [*dispositif*] y Deleuze “agenciamiento” [*agencement*], y su relación con los diagramas y máquinas abstractas⁷⁷⁰. Este tema remitirá, como veremos, al problema de la vida y su vínculo con el poder.

El libro de Deleuze se propone, entonces, elaborar el mapa del “sistema Foucault” y dar cuenta de la profunda unidad de su obra, hasta ese momento- 1986- publicada. Se trata de comprender principalmente lo que condujo y obligó a Foucault a pasar de una teoría del saber a una teoría del poder, y después del poder a los modos de subjetivación. La lógica y la unidad de su obra provienen de una fuerza que impone algo a pensar, de “lo que fuerza a pensar”⁷⁷¹ y Deleuze, en su búsqueda de esta fuerza, no esconde que propone una “lectura” posible entre otras⁷⁷². Si, según el criterio enunciado en *Logique du sens*, “el genio de un filósofo se mide de acuerdo a las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los

⁷⁶⁷ Foucault “nunca se hizo historiador” [«qu'il ne s'était pas fait historien»], *PP*, p. 221 (trad. p. 256); y “Mi libro no es un texto de historia de la filosofía” [«le livre que j'ai fait, ce n'est pas de l'histoire de la philosophie»], *PP*, p. 206 (trad. p. 239).

⁷⁶⁸ La filosofía de Foucault es “la más grande filosofía moderna” [«la plus grande philosophie moderne»], *PP*, pp. 128, 129 y 139 (trad. pp. 151, 153, 166); es “un gran filósofo” [«est un grand philosophe»], *PP*, p. 205 (trad. p. 238).

⁷⁶⁹ Pierre Macherey fue el primero en sistematizar la interpretación que realiza Deleuze de Foucault. Lamentablemente, el formato fue un artículo de diez páginas, que nunca llegó a ampliar. Al escribirlo en el año 1987, no tuvo en cuenta los cursos. De todos modos, la genialidad filosófica de Macherey le da al artículo una impronta y, aunque pase el tiempo, una actualidad que no pierde. Cfr. Macherey, P., «Foucault avec Deleuze. Le retour éternel du vrai», *Revue de synthese*: IV' S. N° 2, avril-juin 1987, pp. 277-285.

⁷⁷⁰ En el segundo artículo («Un nouveau cartographe») se encuentran los conceptos fundamentales de *Mille plateaux*: forma de contenido (prisión), forma de expresión (derecho penal), diagrama de la máquina abstracta, y máquina concreta.

⁷⁷¹ Deleuze, *FO*, p. 116 (trad. p. 137).

⁷⁷² Cfr. Deleuze, *PP*, p. 116 (trad. p. 137), y el “yo supongo que...” (*PP*, p. 148; trad., p. 175). Cfr. también, *FO*, p. 101 y ss., los numerosos “puede ser”, “parece”...

conceptos”⁷⁷³, la filosofía de Foucault es simplemente genial ya que, con las nociones de Saber, de Poder y de Subjetivación, hace pasar las líneas y las fronteras más allá de lo que jamás se ha visto. Foucault reorganiza completamente la idea de conocimiento y propone una nueva imagen del pensamiento⁷⁷⁴.

La estructura y los temas del libro, así como las posiciones filosóficas adoptadas, son desarrollados con mucha más amplitud en el curso que, paralelamente a la publicación del libro, Deleuze dio en la Universidad de Vincennes en tres trimestres del período 1985-1986.

Es necesario un breve párrafo aclaratorio respecto de la posibilidad de acceder al curso como material de estudio. Pueden escucharse los audios originales y leer sus desgrabaciones en la página <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>. En nuestro país, la editorial Cactus ha publicado la edición completa de ese año lectivo, dividiéndolo en tres partes-volúmenes con el propósito de dar cuenta de las tres dimensiones (saber, poder, subjetivación) que Deleuze distingue para comprender el movimiento general del pensamiento foucaultiano, y cuya exposición coincidió con los tres trimestres de cursada. La sistematicidad de la exposición deleuziana hace que esos tres momentos se distingan con claridad (lo que da cierta independencia a cada volumen o trimestre), pero al mismo tiempo los pasajes que llevan de uno a otro se articulan de modo tal que los tres libros constituyen, en efecto, una unidad.

Entre los tres momentos se despliegan las “grandes crisis” que hacen avanzar al pensamiento foucaultiano. Para Deleuze, en realidad, estas crisis que afectan la dimensión política, vital y de pensamiento, se presentan a su vez como elementos constitutivos de la propia creatividad teórica de Foucault. “Como sucede con todos los grandes pensadores, su pensamiento se servía de crisis y conmociones como condición creativa, como condición de coherencia última”⁷⁷⁵.

En este curso (de tres volúmenes) se puede leer a un Deleuze que con serenidad y sin apuros intenta reconstruir la lógica que articula las principales líneas de fuerza del

⁷⁷³ Deleuze, *LS*, p. 159.

⁷⁷⁴ Junto con Heidegger, dice Deleuze, son los que más profundamente renovaron la imagen del pensamiento. Cfr. Deleuze, *PP*, p. 131 (trad. p. 155).

⁷⁷⁵ «Comme chez tous les grands penseurs, sa pensée a toujours procédé par crise et secousses comme condition de création, comme condition d’une cohérence ultime». Deleuze, *PP*, p. 115 (trad. p. 136).

pensamiento foucaultiano. En comparación con el libro, el lector tiene aquí varias ventajas: mayor desarrollo de los temas, repetición (diferenciante cada vez) de los problemas más complejos, reposición de los contextos, ejemplos de toda clase, y sobre todo una serie de explicitaciones metodológicas que están ausentes en el texto escrito y sirven para comprender las elecciones deleuzianas en su recorrido por la obra de Foucault. En ese sentido, como ya ocurrió con los cursos sobre cine, Leibniz, Spinoza y otros, las clases son tanto un buen complemento de los libros publicados en vida por Deleuze como una buena opción para quien desee profundizar en su pensamiento.

5.2 El saber

5.2.1 Las formaciones históricas

La obra de Deleuze sobre Foucault (tanto el libro como el curso) comienza con la cuestión del saber. En principio, con la noción de archivo y de arqueología que le es correlativa, toda una nueva distribución de la lengua y del conocimiento es llevada a cabo. En primer lugar, el concepto de “conocimiento” no es un buen concepto. Hay que dejar atrás o invalidar la relación de conformidad que el “conocimiento” propone entre la representación y su objeto. Por ello, la función fundamental del concepto de “saber” es recusar el planteamiento del problema en términos de sujeto y objeto. Entre lo que se dice y lo que se ve, están los saberes y los poderes. El recorte entre las palabras y las cosas que se realiza comúnmente no es más que una distribución vaga e insuficiente⁷⁷⁶.

La arqueología es la disciplina de los archivos. Hay dos partes del archivo: las visibilidades y los enunciados. Ambos constituyen “los dos polos del saber” [*les deux pôles du savoir*]⁷⁷⁷. “Una época no preexiste a los enunciados que la expresan ni a las visibilidades que la llenan”⁷⁷⁸. El archivo tiene por objeto las formaciones históricas. Cada formación histórica constituye un estrato, objeto de la arqueología, sobre el cual se

⁷⁷⁶ “Foucault dirá que el título *Les mots et les choses* debe ser entendido irónicamente” [«Foucault dira que le titre *Les mots et les choses* doit s'entendre ironiquement». Deleuze, *FO*, p. 59 (trad. p. 79).

⁷⁷⁷ Deleuze, *FO*, p. 59 (trad. p. 79).

⁷⁷⁸ «Une époque ne préexiste pas aux énoncés qui l'expriment ni aux visibilités qui la remplissent». Deleuze, *FO*, p. 56 (trad. p. 76).

reparten, de forma diferente, aquello que se puede decir y aquello que se puede ver, que permiten dar cuenta tanto de las evidencias y las percepciones como de aquello que es enunciado. El archivo es fundamentalmente audiovisual⁷⁷⁹.

“Ver” no es un comportamiento entre otros, sino la condición de posibilidad de los comportamientos de una época. “Hablar” (decir) no traduce o expresa mentalidades, sino que es la condición de posibilidad de las mentalidades de una época. La empresa de la arqueología es la investigación de las condiciones de las formaciones históricas: qué se dice y qué se ve en una época.

Lo que Foucault espera de la historia es esta determinación de los visibles y los enunciables de cada época, una determinación que va más allá de los comportamientos y las mentalidades, las ideas, en tanto es ella quien los hace posibles⁷⁸⁰.

Así, el nuevo concepto del saber, tal como Foucault lo elabora según entiende Deleuze, es al mismo tiempo de lo visible y de lo enunciable (y no solamente de lo enunciable o de los enunciados), es decir, una distribución de enunciados y visibilidades⁷⁸¹.

Deleuze expresa en varias oportunidades que Foucault no es un historiador, sino uno de los más grandes filósofos modernos, junto con Heidegger⁷⁸²; por eso se interesa por las condiciones de los comportamientos históricos (“ver”) y de las mentalidades históricas (“hablar”) y por tanto, trabajando como un filósofo, se eleva hasta las condiciones, busca elementos puros, esto es, los *a priori* de una época, que, no hemos de olvidar, son siempre históricos.

Para profundizar la cuestión de las visibilidades y los enunciados, Deleuze retoma el libro de Foucault sobre Roussel, y señala el par: procesos maquínicos/ procederes enunciativos⁷⁸³. Las máquinas nos hacen ver espectáculos. Ofrecen algo para ver que no se podría ver por fuera de la máquina. Las descripciones de máquinas definen un primer tipo

⁷⁷⁹ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 58 (trad. p. 78).

⁷⁸⁰ «Ce que Foucault attend de l'histoire, c'est cette détermination des visibles et des énonçables à chaque époque, qui dépasse les comportements et les mentalités, les idées, puisqu'elle les rend possibles». Deleuze, *FO*, p. 56 (trad. p. 76-77).

⁷⁸¹ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 58 (trad. p. 78).

⁷⁸² Cfr. Deleuze, *PP*, p. 131 (trad. p. 155).

⁷⁸³ Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 55-56 (trad. p. 76), y *CUF01*, p. 25. Procedimiento lingüístico que en caso de Roussel, como vimos en el apartado 1. 5 de esta tesis, Foucault denomina “insólito”.

de obras Roussel. El segundo tipo de obras descansa en un proceder lingüístico, es decir, un régimen enunciativo.

Deleuze trae a colación una distinción de Hjelmslev: forma de contenido y forma de expresión, y la aplica a Foucault. Si bien Hjelmslev retoma la distinción clásica entre significado y significante, Foucault se desprende de la cuestión del significado y del significante y, según Deleuze, la forma de expresión en una formación histórica dada es el régimen de los enunciados (por ejemplo, el derecho penal en el momento histórico del nacimiento de la prisión). Por su parte, la prisión como el hospital general, en tanto regímenes de visibilidad, son formas de contenido⁷⁸⁴.

La arqueología, entonces, es el estudio de las formaciones históricas. Es una metodología que se eleva hasta las condiciones de posibilidad de lo visible y lo enunciable. Una formación histórica es un agenciamiento [*agencement*] de lo visible y de lo enunciable. Deleuze llama agenciamiento a esta articulación del contenido (lo visible) y de la expresión (lo enunciable) como constitutiva de la formación histórica⁷⁸⁵. Pero, entiende Deleuze, si bien en esta articulación Foucault suele situar un primado de lo discursivo, dicha primacía no puede, sin embargo, autorizar, en ningún caso, una reducción de lo no discursivo, de las cosas visibles o los hechos, a los enunciados y a los discursos.

La coherencia de una época está constituida por el hecho de que sus visibilidades, en virtud de sus formas propias, son combinables con sus enunciados, en virtud también de sus formas propias. Lo que define a una época (o formación histórica) es un campo complejo de visibilidad y un régimen complejo de enunciados. Una época se define por lo que ve y por lo que dice. Un archivo es la recopilación audiovisual de una época. Lo cual implica que las épocas, las formaciones históricas no ven ni dicen lo mismo. Sintetiza Deleuze afirmando que la pregunta filosófica de Foucault es: ¿Bajo qué condiciones algo es posible? Lo visible y lo enunciable remiten, entonces, a una determinación de las condiciones.

Las cosas que en una época determinada son visibles (visibilidades) y los discursos (los enunciados) que se forman sobre ellas varían históricamente (en el siglo XVII el “asilo” hace ver al loco de una manera muy diferente a la Edad Media).

⁷⁸⁴ Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 55-56 (trad. pp. 75-76), y *CUFOI*, pp. 25-26.

⁷⁸⁵ Foucault, en cambio, utiliza el término “dispositivo” (*dispositif*). Veremos las polémicas suscitadas en función de ambos términos y de usos conceptuales en el capítulo 6 de esta tesis.

Una arquitectura es un lugar de visibilidad. Instauro un campo de visibilidad. Es luz. “La prisión es una manera de ver el crimen, es un régimen de luminosidad”⁷⁸⁶. El hospital general y la prisión son lugares donde se ve, lugares que hacen ver. Son lugares de visibilidad. El hospital general implica una nueva manera de ver la locura. La prisión panóptica implica una repartición de la luz y de la sombra (unos son vistos pero no ven, otros ven sin ser vistos). Son lugares de cuadrículado visual, y sólo secundariamente son medios de encierro.

Deleuze discute la tesis de Paul Virilio sobre el encierro, la oscuridad y la luz⁷⁸⁷. Virilio forma parte del grupo de autores que sostiene que Foucault es un pensador del encierro. Deleuze, de manera magistral, rechaza esta tesis y nos muestra que las instituciones en Foucault son, en primer lugar, regímenes de visibilidad enlazados a sistemas de enunciados, y que el encierro es un efecto, y no la esencia del diseño arquitectónico.

Si nos focalizamos en los enunciados, por ejemplo en *Histoire de la folie à l'âge classique*, encontramos un cierto conjunto de enunciados sobre un grupo de enfermedades. Esas enfermedades son enunciables. En el siglo XVII, los enunciados médicos se refieren al objeto discursivo: la sinrazón. Pero hay heterogeneidad entre el hospital general, lugar de visibilidad de la locura, y la medicina, lugar de enunciables de las enfermedades. Habrá encuentros, pero una vez que ambos se constituyan, ya que sus formaciones históricas son diferentes. El hospital general procede de la policía, no de la medicina.

En el caso de *Surveiller et punir*, la prisión es un modo de ver el crimen castigado. Es un lugar que distribuye la luz y la sombra. Y el régimen de enunciados correspondiente a la época de su nacimiento consiste en el derecho penal, vinculado al movimiento de la reforma penal. Ahora bien, la prisión no proviene de las reformas del derecho, sino de las técnicas disciplinarias, de un conjunto extra-jurídico. Hay heterogeneidad entre los enunciados sobre la delincuencia y la prisión como lugar de visibilidad⁷⁸⁸.

⁷⁸⁶ «La prison a pour condition un régime de luminosité». Deleuze, *CUFOI*, p. 20.

⁷⁸⁷ Cf. Deleuze, *FO*, pp. 49-50 (trad. p. 69); *CUFOI*, pp. 20-21. El libro de Virilio que Deleuze cita es *Vitesse et Politique*, Paris, Galilée, 1977.

⁷⁸⁸ Cf. Deleuze, *FO*, p. 69 (trad. p. 91); *CUFOI*, p. 23.

5.2.2 Enunciados y visibilidades

Entonces, para comprender de qué trata el saber en Foucault, Deleuze primeramente nos habla sobre los rasgos de los elementos de aquella pareja (enunciados y visibilidades), en segundo lugar se centra en el enunciado, en tercer lugar en las visibilidades y finalmente, en el modo en que ambos se relacionan. Veremos estos cuatro puntos.

En primer lugar, los rasgos que presenta la pareja de visibilidad y enunciado se explicitan de la siguiente manera⁷⁸⁹:

Primeramente ver y hablar son de naturaleza distinta (no hay correspondencia, conformidad o isomorfismo entre ellos), es decir, son heterogéneos; cada uno posee su formación histórica. Nunca se ve eso de que se habla, y nunca se habla de eso que se ve. “Lo que se ve jamás reside en lo que se dice”⁷⁹⁰. Hablar no es ver⁷⁹¹. “Si lo que veo es una pipa, lo que digo necesariamente no es una pipa”⁷⁹². Relación disyuntiva entre ver-hablar, una no-relación, quizá más absoluta que cualquier relación. Esa no relación debe ser de cierta manera, original y paradójica, una relación, y ser incluso más profunda que cualquier relación⁷⁹³.

En segundo lugar, ambos se presuponen; tercero, hay un primado del enunciado sobre lo visible (el propio Foucault nos dice en la *L'archéologie du savoir* que lo discursivo tiene relaciones discursivas con lo no-discursivo), primado que no implica reducción, sino más bien al contrario, irreductibilidad; y por último, se afirma que hay capturas mutuas entre lo visible y lo enunciable, Los enunciados capturan visibilidades (“incisiones”); las visibilidades capturan enunciados (“incursiones”). La relación entre ambos es una batalla. No hay acuerdo porque no hay forma común.

En este punto, Deleuze recuerda que Foucault sostiene un par de tesis que rigen su trabajo arqueológico:

⁷⁸⁹ En los ejemplos didácticos ofrecidos por Deleuze para caracterizar el par visibilidades/ enunciados, nos propone una serie de conceptos pares que funcionarían del mismo modo: i- Ver/ hablar; ii- Lección de cosas/ lección de gramática; iii- Dibujo/ texto; iv- Visible/ enunciable.

⁷⁹⁰ «Ce qu'on voit ne se loge jamais dans ce qu'on dit». Deleuze, *CUF01*, p. 29.

⁷⁹¹ Deleuze relaciona esta cuestión con Blanchot, *L'entretien infini*, y con el texto de Foucault: «Ceci n'est pas une pipe».

⁷⁹² « (...) si ce que je vois est une pipe, ce que je dis, nécessairement, n'est pas une pipe». Deleuze, *CUF01*, p. 17.

⁷⁹³ Cfr. Deleuze, *CUF01*, pp. 30 y ss.

Primera tesis: cada época dice todo lo que puede decir y ve todo lo que puede ver. Únicamente hay que saber buscar, porque aunque cuesta encontrarlos, las visibilidades y los enunciados no están ocultos. Deleuze retoma el término “evidencia” que aparece en *Surveiller et punir*. Sostiene que cada formación histórica posee sus evidencias y en la época siguiente la evidencia deja de ser lo que había sido en la época anterior. Al término evidencia, en el plano de los enunciados le corresponde el término discursividad⁷⁹⁴.

Segunda tesis: las visibilidades y los enunciados no están dados inmediatamente, sino que hay que extraerlos. Pero, ¿qué es un enunciado? Foucault construye un nuevo concepto de enunciado⁷⁹⁵. Lo que entiende por enunciado no son ni las palabras, ni las frases lingüísticas, ni las proposiciones lógicas⁷⁹⁶. Los enunciados se distinguen de los diferentes dominios u objetos en los cuales se los confunde con el sujeto (de enunciación), el objeto (como referencia) y el concepto (como significación), es decir, los tres ejes en los que la filosofía clásica encierra el lenguaje.

No obstante, el enunciado presenta una suerte de regularidad (no homogeneidad) despejada a partir de un conjunto limitado de palabras, frases, proposiciones y actos de habla (*corpus*). El enunciado se diferencia de la proposición, porque no remite a sistemas homogéneos, no hay estructura para él, sino sólo multiplicidades y sistemas heterogéneos entre los que pasa según unas reglas. El enunciado se diferencia de la frase porque no tiene un sujeto de enunciación, el cual se corresponde con el deíctico “yo”. Este deíctico, constante intrínseca de la frase, puede ser ocupado por infinidad de individuos: todos aquellos que pueden decir “yo” (variable extrínseca). En su lugar, el enunciado remite a posiciones de sujeto (autor, signatario, narrador, compilador, etc.) fundamentalmente variables, “figuras de un ‘se’ más profundo que cualquier ‘yo’”⁷⁹⁷. Así el enunciado se define por un conjunto de variables intrínsecas (posiciones de sujeto) y por reglas de pasaje entre sistemas heterogéneos. El sujeto de enunciación desaparece, entonces, en tanto sujeto personal.

Después del sujeto, Deleuze analiza qué ocurre con el objeto y el concepto en los enunciados. Éstos no se corresponden con la referencia y significado de la lógica y la

⁷⁹⁴ Cfr. Deleuze, *CUFOI*, p. 34.

⁷⁹⁵ Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 59-64 (trad. pp. 80-86).

⁷⁹⁶ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 18 y ss. (trad. p. 35 y ss.)

⁷⁹⁷ «Ce sont les figures d'un 'on' plus profondes que tout 'je'». Deleuze, *CUFOI*, p. 116.

lingüística, sino que se tratan igualmente de variables intrínsecas o funciones derivadas del enunciado. No hay objeto previo ni sujeto preexistente en los enunciados, ni por tanto, en el saber.

Como busca comprobar Deleuze, Foucault maneja una concepción del lenguaje alejada de la lingüística clásica y de las nociones tradicionales del mismo. En *L'archéologie du savoir* habla de un “hay lenguaje” y en *Les mots et les choses* de un “ser del lenguaje”: modos de agrupar el lenguaje de carácter histórico. Además de esta concepción histórica del lenguaje, Foucault llama la atención sobre tres maneras por las que todo el mundo intenta hacer comenzar el lenguaje. Una, ya mentada, es la del sujeto de enunciación, que podría corresponderse con el “yo hablo”. Ésta sitúa el origen del lenguaje en el deíctico “yo”. Otras serían “ello habla” o “el mundo habla”. Frente a ellas, Foucault propone distintas fórmulas: “se habla”, “el murmullo anónimo”, “hay lenguaje”. De este modo defiende un no-comienzo del lenguaje y niega las direcciones tomadas por otras teorías sobre el lenguaje.

Con ello y con su concepción del enunciado Foucault lleva a cabo una crítica a la personología lingüística (Benveniste), al estructuralismo y a la fenomenología. Finalmente, el “autor” es una simple variable, una función derivada. Lo primero con respecto al lenguaje mismo es un “se habla”. Después, en este lenguaje que incluso es anterior a los “sujetos”, se encuentran los regímenes de signos que en cada época ordenan lo que es dicho, la manera del decir⁷⁹⁸.

Esta teoría del enunciado implica una concepción de la lengua como conjunto heterogéneo en desequilibrio, y permite pensarla como una multiplicidad (discursiva) en formación (y deformación) permanente. Cuestión que reenvía a una de las más importantes concepciones de Deleuze⁷⁹⁹. No se ve lo que podría limitar esta potencia de enunciación, sobre todo porque el gran principio histórico de Foucault es: “Cada época dice todo aquello que puede decir en función de sus condiciones de enunciado”⁸⁰⁰. Con los enunciados y las visibilidades, tenemos formas cuasi trascendentales, condiciones *a priori* sobre las cuales todas las ideas se formulan en un momento determinado. De ahí lo que se llama el

⁷⁹⁸ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 63 (trad. p. 84).

⁷⁹⁹ Cfr. Deleuze, “Postulados de la lingüística”, Meseta 4, en *MP*.

⁸⁰⁰ «Chaque époque dit tout ce qu'elle peut dire en fonction de ses conditions d'énoncé». Deleuze, *FO*, p. 61 (trad. p. 82).

“neokantismo” de Foucault⁸⁰¹. Neokantismo que Deleuze remarca permanentemente en los tres ejes en los que despliega sus análisis de Foucault (saber, poder, subjetivación).

Aclara Deleuze que el término “saber” no remite exclusivamente al saber científico, y no se reduce a un conocimiento. La ciencia es un modo del saber, y el saber es todo enunciado en tanto que combinable con visibilidades.

Hay umbrales de enunciados, por ejemplo: umbral de epistemologización, umbral de científicidad, umbral de formalización, umbral de politización, umbral de etización, umbral de estetización, umbral de religiosidad. El umbral de científicidad, por ejemplo, debe ser definido por los caracteres a partir de los cuales los enunciados que los posean serán llamados científicos o enunciados de conocimiento.

Todos los enunciados poseen reglas de formación. Las reglas de formación de un enunciado hacen que pertenezca a tal o cual umbral. De este modo, el estrato de saberes es una combinación de lo visible y de lo enunciable, y es un apilamiento de umbrales diversamente orientados según los cuales los enunciados serán llamados políticos, estéticos, etc.

Un régimen de enunciados comprende: i- la determinación del estrato sobre el cual se producen los enunciados (la formación histórica); ii- la determinación de la familia de enunciados a la cual pertenece el enunciado (entramados conceptuales cercanos, vocabularios compartidos, etc.); iii- la determinación del umbral.

Además de los enunciados, Deleuze también aborda la cuestión de las visibilidades, el otro miembro de la pareja. Encuentra que lo dicho de los enunciados tiene su contrapartida en lo visible, y así establece que “no hay nada oculto” (es decir, una época ve todo lo que puede ver aunque no sea visible inmediatamente), y también que lo visible no se reduce a estados de cosas, objetos o a cualidades sensibles, y que es preciso extraer un corpus de visibilidades. Es necesario también que haya un “hay” de las visibilidades. Se trata del “hay luz”, de un régimen de luz, de formas de luminosidad⁸⁰². Cada época tendrá su modo propio de “ser-luz”. Aquí toma sentido el gusto de Foucault por la descripción de cuadros, ya que éstos son considerados como regímenes de luz.

⁸⁰¹ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 67 (trad. p. 88).

⁸⁰² Cfr. Deleuze, *FO*, p. 60 (trad. p. 80).

Después de una presentación general de los enunciados y de las visibilidades, Deleuze intenta encontrar un ejemplo de enunciado. En su camino nos ofrecerá otra visión, en este caso con tintes matemáticos, del enunciado. A partir de aquí Deleuze utilizará términos que se le asocian comúnmente a Foucault: multiplicidad, singularidad, diseminación, etc.

Así es que nos dice que un enunciado se trata de una regularidad que tiene lugar sobre ciertas singularidades. Regularizar quiere decir constituir una serie que va de la vecindad de un punto singular a la vecindad de otro punto singular. Las series pueden ser múltiples y pueden converger y divergir. A-Z-E-R-T sobre el teclado de una máquina de escribir francesa (ejemplo de Foucault en *L'archéologie du savoir*) es una emisión de singularidades que cuando son copiadas sobre un papel son regularizadas, ya que con ellas se hace una serie. Todo enunciado es una curva que une singularidades o una función (no una estructura) que regulariza las singularidades trazando la curva que pasa por la vecindad de dichas singularidades.

De ahí el interés de Foucault por el método serial de la historia moderna de Braudel. En su búsqueda de ejemplos, Deleuze también nos remite al pensamiento: pensar aparece como una emisión de singularidades que forman curvas integrales a través de los conceptos.

Una vez abordadas las peculiaridades de enunciados y visibilidades, Deleuze se ocupa por fin del problema de la relación entre ambos, y para ello acude a distintos autores (Blanchot, Rousset) con el fin de encontrar una respuesta, pero las que encuentra no le convencen. Entonces decide probar la vía kantiana, que le permite encontrar cierta analogía entre la dualidad visibilidad/ enunciado de Foucault y la distinción de Kant entre la receptividad (intuición) cuya forma es el espacio-tiempo y la espontaneidad (concepto) cuya forma es el “yo pienso”.

También Kant se pregunta por la relación entre estos elementos irreductibles para que haya, en su caso, conocimiento. Él acudirá a otra facultad, un tercero en discordia, la imaginación, facultad misteriosa y carente de forma que permite la conexión entre aquellas dos facultades heterogéneas a través de la esquematización. Tal vez exista un paralelismo entre ésta y lo que permite el entrelazamiento de lo visible y lo enunciable en Foucault: las relaciones de poder.

El poder aparece, al igual que la imaginación, como carente de forma (es, justamente, lo informe) y por ello, permite la captura de dos formas heterogéneas. Según Deleuze,

Foucault llama poder a toda relación de fuerzas, mostrando así su inspiración nietzscheana. Más adelante, entre el saber y el poder, se establecerán una serie de exigencias semejantes a las que había entre enunciado y visibilidad: serán de diferente naturaleza, habrá presuposición recíproca, capturas mutuas y primado del poder sobre el saber.

Por lo tanto, para concluir, las dos formas del saber, lo visible y lo enunciable, pueden entrelazarse a partir de la distribución de las singularidades y de las relaciones de fuerzas entre singularidades. Las relaciones de fuerza se encarnan en el cuadro-visibilidad y en las curvas- enunciados. Por eso Deleuze afirma en la última clase del curso que es necesario ir más allá del saber hacia el poder, aunque poder y saber sean inseparables (razón por la cual Foucault hablará del poder-saber).

Observamos aquí y en el paralelismo kantiano un cierto dualismo en Foucault: no sólo entre lo visible y lo enunciable, sino ahora también entre el saber y el poder. Deleuze nos explicará, recalcando la defensa del pluralismo y la lucha contra el monismo de Foucault, que se trata de una etapa preparatoria para la distribución de las multiplicidades.

5.3 El poder

5.3.1 *El diagrama. Lo virtual y sus actualizaciones.*

En la primera clase del ciclo sobre el poder, y siguiendo un afán pedagógico que nunca abandona, Deleuze destaca los puntos fuertes de la primera parte del mismo, correspondiente al eje del saber. El saber corresponde a una dimensión formal y estratificada. Que sea un estudio de los estratos justifica el hecho de que Foucault se refiera a este aspecto de su pensamiento como una *arqueología* (en su propio pensamiento Deleuze hablará de *geología*, pero aquí ambas expresiones Deleuze las toma como equivalentes).

En segundo lugar, la arqueología del saber corresponde al estudio de dos formas: la forma de lo visible y la forma de lo enunciable. Aquí es necesario, por lo que expondremos a continuación, poner mucho acento en la palabra “forma”. Tercer punto: entre esas dos formas, como vimos, hay heterogeneidad, es decir que cada una es irreductible a la otra. En cuarto lugar, a pesar de su irreductibilidad, es necesario que estas dos formas se relacionen. Y de hecho lo hacen. Juntas forman los estratos del saber, en una relación paradójica, ya

que es algo así como una no-relación. Aquí es donde se hará necesaria una nueva dimensión, que dé cuenta de esa extraña relación en el marco de una no-relación. En efecto, *entre* lo visible y lo enunciable de una época se abre una dimensión más profunda, y es justamente la que hace posible la relación entre las dos formas del saber, y la que permite la transformación de los estratos de saber. Se trata de la dimensión del poder.

En esta exposición es posible ver el afán sistemático de la empresa deleuziana. No se trata tanto de exponer el contenido de los trabajos de Foucault sino la lógica que estructura su devenir. Se podría decir incluso que se trata de una metafísica del pensamiento foucaultiano, que necesariamente transita momentos que para el lector de Foucault pueden resultar algo abstractos. En la explicación del pasaje del saber al poder, el mismo Deleuze dice que primero es necesario “comprender abstractamente antes de ver concretamente”⁸⁰³. Así, si en el saber se trata de formas y estratos, en el poder se tratará de fuerzas y estrategias. Y si la dimensión del saber es formal, por su parte la dimensión del poder debe ser informal. Por lo tanto, el poder no puede ser objeto de saber (incluso Deleuze dirá que es mudo y ciego), y por eso no se puede decir cuál es la esencia del poder, sino nada más (y nada menos) elucidar cómo funciona a partir de sus efectos.

Y aquí la sistematicidad del discurso deleuziano se relanza, ya que las relaciones que se encontraban entre las dos formas del saber son análogas a las relaciones que a partir de aquí se verán entre las dimensiones del saber y el poder. De esta manera, las dos dimensiones (la del saber y la del poder) son heterogéneas e irreductibles, pero aun así inmanentes (es decir que sólo llegamos a las relaciones de poder dentro de una determinada forma de saber, aunque el poder sea primero ontológicamente hablando).

Inmediatamente, como previendo posibles objeciones del público foucaultiano, Deleuze hace una aclaración metodológica. En sus libros, Deleuze dice que Foucault habría tomado el punto de vista de la inmanencia. Es decir que, aun siendo de naturaleza diferente, sólo es posible captar las relaciones de poder a partir de su inmanencia a las relaciones de saber. Sólo con el objetivo de esclarecer su pensamiento, Deleuze propone “hacer lo inverso: poner el acento sobre la diferencia de naturaleza sin olvidar que hay inmanencia”⁸⁰⁴.

⁸⁰³ « (...) il faut comprendre abstraitement avant de voir concrètement ». Deleuze, *CUFO2*, p. 11.

⁸⁰⁴ « Je voudrais faire l'inverse. Mettre l'accent sur la différence de nature, sans oublier une fois qu'il y a l'immanence ». Deleuze, *CUFO2*, p. 18.

Saber y poder, entonces, son dimensiones heterogéneas pero complementarias. Mediante el poder, Foucault trata de explicar, por una parte, lo que está entrecruzado en el interior del archivo, aquello que teje uno en el otro lo visible y lo decible, y, por otra, la transformación o la mutación de archivos que forman los estratos. Los estratos son formas estabilizadas (de contenido y de expresión) que no pueden dar cuenta, por ellos mismos, de los cambios históricos. Para explicar las transformaciones y reparticiones suscitadas en el archivo entre sus dos tipos de multiplicidades (discursivas y no discursivas), no debe recurrirse a formas sino a fuerzas, a relaciones de fuerzas suficientemente móviles, inestables, mutables. Esas relaciones de fuerzas múltiples es el poder. Y lo que caracteriza a la fuerza, según “la concepción nietzscheana”⁸⁰⁵ que invocaría Foucault, es estar siempre en relación con otras fuerzas. El ser de la fuerza es múltiple.

Una fuerza está siempre en relación con otras fuerzas, no está nunca sola. Lo que Foucault entiende por “poder” es siempre una relación tal de la fuerza con la fuerza. Exactamente, el poder es una acción sobre acciones⁸⁰⁶.

Una fuerza es siempre una fuerza que se ejerce sobre otra fuerza. Las relaciones de fuerza no son esencialmente relaciones de violencia. Como son acciones sobre acciones, las relaciones de fuerzas son del tipo incitar, disuadir, limitar, forzar, facilitar, etc., otra acción. Tales son las categorías del poder⁸⁰⁷.

Pero estas relaciones suponen un elemento informal como espacio de su encuentro, el diagrama. Las fuerzas se encuentran a partir de y en él; se conjugan, según tal o cual relación, tramando uniones en perpetuo devenir: “de repente, las cosas ya no son percibidas, ni las proposiciones enunciadas de la misma manera”⁸⁰⁸

El diagrama representa una función abstracta, característica de un campo social determinado y que da una determinación precisa a las relaciones de fuerza en el interior de dicho campo. El diagrama siempre es una manera de controlar una multiplicidad humana

⁸⁰⁵ Deleuze había concluido esto en el cap. I de su libro *Nietzsche et la philosophie*.

⁸⁰⁶ Cf. Deleuze, *FO*, p. 77 (trad. p. 99).

⁸⁰⁷ Cf. Deleuze, *FO*, p. 77 (trad. pp. 99-100).

⁸⁰⁸ «Soudain, les choses ne sont plus perçues, ni les propositions énoncées de la même façon». Deleuze, *FO*, p. 91 (trad. p. 115).

cualquiera⁸⁰⁹, y es el equivalente de un plano, de una cartografía, que permite exponer las relaciones de fuerza que constituyen el poder.

El archivo se definía como el entrecruzamiento de las dos formas del saber que caracterizan a cada estrato (archivo audio-visual). En el dominio del poder, la figura correspondiente será el diagrama. Éste se define de varios modos encadenados: como la representación de las relaciones de fuerza propias de una situación histórica; como la repartición de los poderes de afectar y los de ser afectado; como el abrazo de las puras funciones no-formalizadas y las puras materias no-formadas y por fin, como una emisión, una distribución de singularidades⁸¹⁰.

Ahora bien, entre el saber y el poder, entre el archivo y el diagrama, entre las relaciones de formas y las relaciones de fuerzas se da, de modo análogo a lo que ocurría entre lo visible y lo enunciable, heterogeneidad o diferencia de naturaleza⁸¹¹. Se da, también, presuposición recíproca entre ambas⁸¹², y se da por último, primado (sin reductibilidad) de la una sobre la otra, del poder sobre el saber⁸¹³.

Por sí mismo, el diagrama es “inestable, agitado”, no adquiere estabilidad más que por la formación estratificada que efectúa (las formas de saber). El *a priori* histórico que supone una formación histórica tiene un carácter paradójico: la “micro-agitación”⁸¹⁴. El diagrama no es exterior ni está más allá de las formas de saber. Dice Deleuze que es su “afuera”⁸¹⁵, noción que Deleuze emplea y que nunca queda del todo precisa. Se trata de las fuerzas constituyentes de las relaciones de poder, primeras ontológicamente respecto de los saberes, fuerzas informales que en sus desplazamientos y reconfiguraciones modifican los estratos de saber. Se trata de fuerzas inmanentes a los saberes, pero heterogéneas con respecto a los mismos.

Los devenires, los cambios, conciernen a las fuerzas componentes en el nivel del diagrama: “lo que se transforma nunca es el compuesto, histórico y estratificado, arqueológico, sino las fuerzas componentes, cuando entran en relación con otras fuerzas

⁸⁰⁹ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 41 (trad. p. 60).

⁸¹⁰ Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 79-80 (trad. pp. 101-102).

⁸¹¹ Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 80-81 (trad. 102-104).

⁸¹² Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 81, 89 (trad. p. 104, 112).

⁸¹³ Deleuze, *FO*, pp. 88 y ss (trad. pp. 111 y ss.).

⁸¹⁴ Deleuze, *FO*, p. 91 (trad. p. 115).

⁸¹⁵ Resulta preciso distinguir exterioridad de afuera (Deleuze, *FO*, p. 92; trad. p. 115).

provenientes del afuera (estrategias)”⁸¹⁶. Este elemento informal constituye el dominio estratégico del poder, condición de posibilidad del dominio estratificado del saber.

Si entre el saber y el poder existe diferencia de naturaleza, ¿cómo es posible que ambas esferas encuentren relación? Al igual que en el estrato se entrelazaban lo visible y lo enunciable, ha de existir un complejo poder-saber⁸¹⁷ que articule el diagrama y el archivo a partir de su diferencia de naturaleza.

Las dos formas heterogéneas del saber se constituyen por integración, y entran en una relación indirecta, por encima de su intersticio o de su no relación, en condiciones que sólo pertenecen a las fuerzas⁸¹⁸.

Una integración es, en efecto, *la actualización* que estabiliza y estratifica las relaciones del poder. Pero la actualización no integra sino creando un sistema de diferenciación formal; escindiéndose, por así decirlo, al formarse (por una parte, se formalizan las funciones y, por otra, se organizan y forman las materias. En esta actualización se configura lo enunciable y lo visible). Los factores de integración son las instituciones, no como fuentes o esencias, sino como prácticas, como agentes de estratificación que fijan las relaciones de poder. La institución tiene así la capacidad de integrar las relaciones de poder constituyendo saberes que las actualizan y las modifican, las redistribuyen.

Así, sin los estratos, sin las formas compuestas que establecen las relaciones de fuerza, los diagramas, informales en sí mismos, quedarían “disueltos, embrionarios o virtuales” [*évanouissants, embryonnaires ou virtuels*]⁸¹⁹.

En este marco, quizás la apuesta más fuerte y polémica sea la interpretación que hace Deleuze de la articulación entre poder y saber en términos de *actualización* de un *virtual*, que se despliega a partir de referencias (explícitas e implícitas) a las principales fuentes filosóficas del pensamiento deleuziano: Bergson, Nietzsche y Spinoza. Las formas

⁸¹⁶ «Ce n'est jamais le compose, historique et stratifié, archéologique, qui se transforme, mais ce sont les forces composantes, quand elles entrent en rapport avec d'autres forces, issues du dehors (stratégies)». Deleuze, *FO*, p. 93 (trad. p. 117).

⁸¹⁷ Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 82 y ss. (trad. pp. 104 y ss.).

⁸¹⁸ «Les deux formes hétérogènes du savoir se constituent par intégration, et entrent dans un rapport indirect, par-dessus leur interstice ou leur 'non-rapport', dans des conditions qui n'appartiennent qu'aux forces». Deleuze, *FO*, p. 88 (trad. p. 111).

⁸¹⁹ Deleuze, *FO*, p. 88 (trad. p. 111).

históricas de lo visible y lo enunciable que forman el elemento del saber son la actualización de un virtual informal que es presentado como un diagrama de fuerzas.

Por esta razón, en el capítulo anterior dedicado al vitalismo nos hemos detenido en el concepto de virtualidad en Deleuze, porque se constituye como noción clave a la hora del análisis que hace Deleuze de la obra de Foucault. Lo que veremos es que, finalmente, la problemática del saber y del poder llevará a la cuestión de los procesos de subjetivación y al problema de la vida, y allí residirá la divergencia fundamental entre ambos filósofos⁸²⁰.

Esa *actualización* es al mismo tiempo una *integración* (las multiplicidades de fuerzas, es decir, las estrategias de poder, son integradas, estabilizadas en formas de saber: las instituciones) y una *diferenciación* (ya que la dimensión del poder se divide en dos grandes formas que son las que determinan todo lo que una época puede ver y decir). Para justificar que esa sea la diferenciación fundamental (ya que hay otras, por ejemplo, entre gobernantes y gobernados, entre los sexos, etc.) Deleuze recurre a los conceptos mencionados. En efecto, no habría ningún motivo para que la distinción entre ver y hablar sea la principal si no fuera porque tiene su correlato en el elemento informal del poder. En efecto, en esta dimensión hay multiplicidad de fuerzas. Y en ese universo de las fuerzas, a cada una le pueden pasar dos cosas: afectar o ser afectada por otra fuerza (y siempre lo es, ya que no hay fuerza que no se relacione con otras fuerzas, sólo hay multiplicidades). Entonces, si en el elemento diagramático las estrategias de las fuerzas se definen por esos dos poderes, la transición a la diferenciación se sostiene. Veamos.

El poder de afectar es la espontaneidad (siempre informal) de las fuerzas, que se *actualiza* (se integra y se diferencia) en la forma de lo enunciable, que es la forma de la espontaneidad correspondiente al saber. El poder de ser afectado, por su parte, constituye la receptividad de las fuerzas, *actualizable* en la forma de lo visible, que a su vez era la forma de receptividad del saber. Deleuze retoma así explícitamente el lenguaje kantiano, enfatizando una vez más el neokantismo de Foucault. Y siguiendo una inspiración bergsoniana atravesada por las lecturas de Nietzsche y Spinoza, la dimensión del poder sería entonces de una riqueza *virtual* tal que *sólo puede actualizarse diferenciándose en múltiples formas*⁸²¹.

⁸²⁰ Tales divergencias serán puestas en evidencia en el capítulo siguiente (6) de esta tesis.

⁸²¹ Cfr. Deleuze, *CUFO2*, pp. 156 y ss.

Y siguiendo esa inspiración, Deleuze va aún más lejos, proponiendo una serie de principios del poder que construye a partir de enunciados foucaultianos dispersos en algunos de sus textos, sobre todo *Surveiller et punir*, *La volonté de savoir* y el artículo publicado en el libro de Dreyfus y Rabinow⁸²², titulado «Le sujet et le pouvoir». Se trata de postulados que dan cuenta de la posición tradicional de la izquierda, y que Foucault propone abandonar. Los postulados son los siguientes: de la propiedad, la localización, la subordinación, la esencia o atributo, la modalidad y la legalidad, que son explicados en las primeras dos clases del ciclo sobre el poder y en su libro sobre Foucault⁸²³.

(i) Postulado de la propiedad: el poder sería la propiedad de una clase que lo habría conquistado. Foucault aduce⁸²⁴, en cambio, que el poder no es una cosa o sustancia que pueda poseerse, que la procedencia del poder no tiene que ver con la propiedad. El poder es una estrategia; sus efectos son atribuibles a “disposiciones, técnicas, tácticas, desplazamientos, maniobras, funcionamientos” y no a una “apropiación”. Más que una “posesión”, el poder se ejerce. En todo caso, es el conjunto de las posiciones estratégicas que puede diagramar la clase dominante y no un privilegio adquirido o conservado por ella. Hay innumerables puntos de enfrentamiento, núcleos de inestabilidad cada uno de los cuales implica sus riesgos de conflicto, de luchas, y de inversión al menos transitoria de las relaciones de fuerza. Este análisis foucaultiano no niega, desde ya la existencia de las clases y sus luchas, sino que describe un cuadro distinto al tradicional sostenido por el marxismo.

(ii) Postulado de la localización: el poder estaría localizado en el aparato del Estado. Sería del Estado. Este Estado tiene aparatos especiales en los cuales estarían incluidos incluso los poderes “privados” que sólo tendrían una aparente dispersión. La tesis de Foucault muestra que el Estado es, en cambio, un efecto de conjunto o un resultado de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, constituyendo por sí mismos una “microfísica del poder”. En esta microfísica no sólo los sistemas privados, sino también las piezas explícitas del aparato de Estado tienen a la vez una procedencia, métodos y ejercicios que el Estado, más que instituir, ratifica, controla o

⁸²² Cfr. Foucault, M., «The subject and power», en Dreyfus H. y Rabinow P., *Michel Foucault, Beyond structuralism and hermeneutics*, ed. Cit, pp. 208-226. Luego incluido en Foucault, *DE4*, n° 306: «Le sujet et le pouvoir» (1982), pp. 222-242.

⁸²³ Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 32- 38 (trad. pp. 51-56).

⁸²⁴ Foucault dice proponerse el abandono de ciertos postulados que han marcado la posición tradicional de la izquierda. *SP*, pp. 31-33 (trad. pp. 33-36).

incluso se contenta con garantizar. Deleuze dice que una de las ideas esenciales de *Surveiller et punir* es que las sociedades modernas pueden definirse como sociedades “disciplinarias”. Ahora bien, esta disciplina no puede homologarse con una institución ni con un aparato, precisamente porque es un tipo de poder, una tecnología que atraviesa y se desplaza por todo tipo de aparatos, se ejerce a través de los mismos, de instituciones, a fin de unirlos, prolongarlos, hacer que converjan (la convergencia siempre es conflictiva), hacer que se manifiesten de alguna manera.

(iii) Postulado de la subordinación: el poder encarnado en el Estado estaría subordinado a un modo de producción como infraestructura. Por su parte, dice Foucault que sin dudas es posible corresponder los grandes regímenes punitivos con los sistemas de producción: concretamente los mecanismos disciplinarios de las sociedades modernas son inseparables del empuje demográfico del siglo XVIII, y del crecimiento de una producción que trata de aumentar el rendimiento, componer las fuerzas, extraer de los cuerpos toda la fuerza útil. La expansión de la explotación, el método de hacerla posible se hace más riguroso aún. Sin embargo, y esta es la tesis de Foucault, resulta difícil ver en ello una determinación económica en última instancia, incluso si se dota a la superestructura de reacción o de acción compensatoria. El microanálisis foucaultiano sustituye lo que aún queda de piramidal en la imagen marxista por una estricta inmanencia en la que los núcleos del poder y las técnicas disciplinarias forman otros tantos segmentos que se articulan entre sí, y gracias a los cuales los individuos pasan o pertenecen (familia, escuela, cuartel, fábrica, y si es preciso prisión⁸²⁵).

(iv) Postulado de la esencia o del atributo: el poder tendría una esencia y sería un atributo que cualificaría a aquellos que lo poseen (dominantes) distinguiéndolos de aquellos sobre lo que se ejerce (dominados). Para Foucault, en cambio, el poder es operatorio, carece de “esencia”. No es un atributo, es una relación: la relación de poder es el conjunto de las relaciones de fuerzas, que se desliza tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes: las dos constituyen singularidades.

⁸²⁵ Deleuze subraya que el poder tiene como características la inmanencia de su cuerpo, sin unificación trascendente, la continuidad de su línea, sin una centralización global, la contigüidad de sus segmentos, sin totalización diferente: espacio serial. Cfr. Deleuze, *FO*, p. 35 (trad. p. 53). Foucault, *SP*, p. 148 (trad. p. 151).

(v) Postulado de la modalidad o la metodología: el poder actuaría a través de la violencia o de la ideología. Unas veces reprimiría, otras engañaría o haría creer. El poder así es visto como policía y como propagandista. Para Foucault, en cambio, el poder no procede por la ideología, ni siquiera cuando se apoya en el alma; en el momento en el que influye sobre los cuerpos, no actúa necesariamente a través de la violencia y la represión. O más rigurosamente y mejor, la violencia expresa el efecto de una fuerza sobre algo, objeto o ser. Pero no expresa la relación de poder, es decir, la relación de la fuerza con la fuerza, “una acción sobre una acción”. El poder más que reprimir produce “realidad”, y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad⁸²⁶. Foucault conoce muy bien la represión y la ideología; pero como ya Nietzsche había visto, éstas no constituyen el combate de las fuerzas, sólo son el polvo levantado por el combate.

(vi) Postulado de la legalidad: el poder del Estado se expresaría en la ley, concibiéndose ésta unas veces como un estado de paz impuesto a las fuerzas brutas, otras como el resultado de una guerra o de una lucha ganada por los más fuertes (pero en ambos la ley se define por el cese obligado o voluntario de una guerra; y se opone a la ilegalidad que ella define por exclusión; los revolucionarios sólo pueden invocar otra legalidad que pasa por la conquista del poder y la instauración de otro aparato del Estado). Para Foucault, en cambio, habría que sustituir esta oposición “demasiado simple” *ley- ilegalidad* por una correlación más sutil *ilegalismos-leyes*. La ley siempre es una composición de ilegalismos que ella diferencia al formalizarlos. La ley es una gestión de los ilegalismos, unos que permite, hace posible o inventa como privilegio de la clase dominante, otros que tolera como compensación de las clases dominadas, o que incluso hace que sirvan a la clase dominante, otros que, por último, prohíbe, aísla y toma como objeto, pero también como forma de dominación⁸²⁷.

⁸²⁶ Cf. Deleuze, *FO*, p. 36 (trad. p. 55). Foucault, *SP*, p. 196 (trad. p. 198)

⁸²⁷ Foucault, *HSI*, pp. 109 y 114-120. Foucault nunca ha participado en el culto del “Estado de derecho”, para él la concepción legalista no tiene más valor que la represiva. La misma concepción del poder está presente en los dos casos; en uno la ley sólo aparece como una reacción exterior a los deseos, y en el otro como una condición interna del deseo.

5.3.2. *Ontología y análisis histórico*

En este ciclo de clases sobre el poder en Foucault, otro de los aspectos importantes es el constante paralelo que hace Deleuze entre la exposición ontológica y el análisis histórico de los problemas planteados. Y lo notable aquí es que Deleuze aborda este costado del asunto sin perder por un instante la sistematicidad de su discurso. Así, la breve exposición de los distintos momentos de la obra foucaultiana es puesta en paralelo con su explicitación a partir de una pregunta muy concreta: “¿qué pasa hoy?” [*qu'en est-il aujourd'hui?*]⁸²⁸. En efecto, si bien Foucault nunca ha dejado de plantear problemas históricos, se trata de una historia practicada según el espíritu kantiano. Es decir, una historia elaborada en función de problemas del presente, y en este punto Deleuze recupera la fascinación de Foucault por Kant, en este caso, su lectura de *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784], como filosofía que interroga por el presente histórico.

Esto permite destacar un aspecto del pensamiento foucaultiano que a Deleuze le interesa particularmente: el lugar de las entrevistas en su obra. Para Deleuze, ese lugar es fundamental, ya que si en los libros Foucault suele abordar problemas históricos, es en las entrevistas donde esos problemas se relacionan de manera explícita con problemas del presente. De este modo, Deleuze construye una serie de reenvíos entre los libros y las entrevistas según la cual, en paralelo con los tres grandes períodos que se suelen reconocer en su pensamiento (saber, poder, subjetividad), Foucault habría planteado tres grandes problemas prácticos: ¿qué tipo de luchas están sucediendo hoy?, ¿cuál es el rol del intelectual?, y ¿qué significa, aquí y ahora, ser sujeto?

La primera pregunta corresponde al eje del poder y las resistencias, la segunda remite al eje del saber, y la tercera (que Deleuze anuncia desde la primera clase pero que no es abordada en este ciclo sobre el poder) tiene su horizonte en el último período, el de los tomos segundo y tercero de la *Histoire de la sexualité*, donde Foucault aborda el tema del cuidado de sí mismo en el pensamiento antiguo.

Esto nos lleva a un punto fundamental: la relación de Foucault con los acontecimientos de mayo del 68. Para dar cuenta de este tema, Deleuze retrocede hasta los años 50,

⁸²⁸ Deleuze, *CUFO2*, p. 18.

localizando el punto de partida en la ruptura yugoslava con el stalinismo y toda su experiencia de autogestión. Si bien Deleuze afirma que este tema se puede rastrear antes (es curioso que no mencione la guerra civil española), en su breve reconstrucción son los acontecimientos en Yugoslavia los que ponen en primer plano la cuestión de la crítica al centralismo en política, tema que luego resuena en el autonomismo italiano y que, teóricamente, es abordado por el marxismo italiano. Estos movimientos, que responden a la pregunta por los nuevos tipos de lucha, encarnan también una búsqueda en torno a la tercera pregunta: ¿cuáles son los nuevos modos de subjetivación? Allí las preocupaciones del autonomismo italiano resuenan con algunos desarrollos de la Escuela de Frankfurt y de la búsqueda de teorización de una nueva clase obrera en el marxismo francés, con André Gorz a la cabeza.

En la primera parte de la cuarta clase, Deleuze vuelve sobre estos temas y agrega la represión stalinista en Hungría y Checoslovaquia, la lucha contra el centralismo sindical en Norteamérica, las guerras de Vietnam y Argelia, y el nuevo sindicalismo agrícola en Francia⁸²⁹. Todos estos acontecimientos forman, para Deleuze, un mapa que confluye en mayo del 68, y permiten comprender el lugar de Foucault en el pensamiento político de la época. Es en él que las tres grandes preguntas (que Deleuze incluso retrotrae a la formulación de las tres preguntas kantianas) aparecieron por última vez de manera creadora. Pero curiosamente, no es al nivel de la pregunta por las nuevas luchas que el autor de *Logique du sens* ve la mayor novedad del pensamiento foucaultiano, sino que la ve en las soluciones que da a los otros dos problemas.

La novedad, en el caso de las nuevas luchas, es más práctica que teórica, con toda la exploración foucaultiana en torno al Grupo de Información de las Prisiones (GIP), que implica una construcción de izquierda no centralizada exitosa. En efecto, desde la teorización de esos movimientos, Deleuze llega incluso a decir que Guattari habría sido un precursor oscuro de Foucault con su tema de la transversalidad y la micropolítica que ya venía desarrollando antes del 68⁸³⁰. Es entonces al nivel de las otras dos preguntas, en torno

⁸²⁹ Cfr. Deleuze, *CUFO2*, pp. 128 y ss.

⁸³⁰ Cfr. Deleuze, *CUFO2*, pp. 21 y 134. Como veremos en el apartado siguiente sobre los procesos de subjetivación, Guattari es invitado a una de las clases de Deleuze y curiosamente se muestra crítico de Foucault y toma distancia de esta presunta familiaridad teórico-práctica que Deleuze le asignaba con relación a Foucault.

a los ejes del saber y la subjetividad, que se encontraría la mayor novedad teórica de Foucault en el desarrollo de las tres grandes preguntas teórico-prácticas. En primer lugar, con la nueva figura del intelectual específico, desarrollada en numerosas entrevistas⁸³¹, y luego, en la exploración de nuevos modos de subjetivación que llevará a cabo a partir de *L'usage des plaisirs*.

La singularidad de la lectura deleuziana aparece, también, en una serie de “paréntesis”, como él mismo denomina, donde propone relaciones y resonancias del pensamiento foucaultiano con otros autores o disciplinas, en donde muy pronto se reconocen los intereses del autor de *Différence et répétition*. Aquí también es la primera clase la que marca el tono del resto del libro, con una sorprendente confrontación de la microfísica foucaultiana con la sociología molecular de Gabriel Tarde (durante la cual, de pasada, asistimos a una demostración más de la enorme capacidad deleuziana para exponer sistemática y brevemente las principales líneas de fuerza de un pensamiento: la exposición que allí encontramos del pensamiento de Tarde, en poco más de tres páginas, es magistral por su claridad y precisión).

Pero esa es sólo la primera de muchas resonancias que Deleuze encuentra entre Foucault y otros de sus *intercesores* habituales. Así, la obra de Proust, más exactamente su teoría del amor y la sexualidad desarrollada en *Sodome et Gomorrhe*, será invocada para comprender el llamado foucaultiano hacia una “sexualidad sin sexo” en *La volonté de savoir*. A partir de este cruce la teoría de la sexualidad será interpretada a partir de la existencia de “amores moleculares” o “micro-amores”⁸³², que hacen estallar por todos lados las opciones molares dualistas (hombre-mujer, heterosexual-homosexual), en un verdadero pluralismo sexual. Del mismo modo, encontramos en la tercera clase una continuación de la confrontación de Foucault con el cine contemporáneo que ya había ocupado una parte importante del primer tomo⁸³³, en el análisis del (según Deleuze) fallido intento por llevar al cine la historia de Pierre Rivière: el film de René Allio de 1976 que tiene el mismo título que el libro de Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*.

⁸³¹ Cfr., por ejemplo, Foucault, *DE3*, n° 184: «La fonction politique de l'intellectuel» (1976), pp. 109-114; y n° 192: «Entretien avec Michel Foucault» (1977), pp. 140-160.

⁸³² Cfr. Deleuze, *CUFO2*, pp. 142 y ss.

⁸³³ Cfr. Deleuze, *CUFO1*, pp. 185 y ss.

Otra singularidad de la lectura que Deleuze ofrece en este curso es el intento por continuar la genealogía de Foucault en direcciones no exploradas por su autor (tema que prefirió no abordar en el libro que le dedicó). Primero, en una deriva hacia el pasado, cuando se pregunta (y responde afirmativamente) si no es posible pensar que la idea de un diagrama particular de fuerzas (que Foucault sólo exploró en relación a la modernidad) podría resultar útil para estudiar las estrategias de poder presentes, por ejemplo, en las sociedades primitivas. Del mismo modo, Foucault sí encaró, hacia el final de su vida, un estudio de lo que llamó “poder pastoral” (como vimos en el capítulo 3 de esta tesis).

En segundo lugar, Deleuze bosqueja en este curso un desarrollo que será célebre más tarde: el pasaje histórico-cronológico de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control o biopolíticas, un pasaje que no aparece de esa manera descrito en Foucault. En efecto, al comentar el avance de *La volonté de savoir* con respecto a *Surveiller et punir*, Deleuze encuentra la posibilidad de diferenciar históricamente dos estrategias de poder, que en Foucault sin embargo forman parte del mismo diagrama de fuerzas. Deleuze separa de manera cronológica el poder disciplinario, por un lado, y el poder biopolítico, por otro. Sin embargo, como vimos en los capítulos dedicados a Foucault, esto no es así en su obra, ya que las disciplinas y la biopolítica constituyen dos aspectos de un mismo tipo de poder que Foucault llama el bio-poder, dos aspectos que se distinguen pero que coexisten y son complementarios⁸³⁴.

Según Deleuze, el diagrama disciplinario implica “imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera, a condición de que sea en un espacio-tiempo cerrado y para una multiplicidad poco numerosa”, mientras que el primer tomo de la *Histoire de la sexualité* introduce un nuevo tipo de acción: “gestionar la vida en una multiplicidad numerosa y un espacio abierto”⁸³⁵. Se trata de la distinción foucaultiana entre una *anatomopolítica del cuerpo humano* y una *biopolítica de la población*. Deleuze se pregunta, entonces, si estos dos sistemas de acciones abstractas no remiten a dos diagramas diferentes, más que ser dos caras o dos momentos del mismo diagrama.

⁸³⁴ En el capítulo siguiente de esta tesis, el 6, desarrollaremos en profundidad esta divergencia entre ambos filósofos.

⁸³⁵ «Gérer la vie dans une multiplicité nombreuse et un espace ouvert». Deleuze, *CUFO2*, p. 84.

En lo que se podría llamar un nuevo paréntesis, el compositor y teórico musical Pierre Boulez es invocado para enriquecer la lectura de esta distinción, en la medida en que serían estrategias que producen distintos tipos de espacio-tiempos. La distinción bouleziana entre tiempo pulsado y tiempo no pulsado permite a Deleuze explorar el paralelo entre esas dos estrategias foucaultianas y sus propios conceptos (elaborados junto a Guattari) de *espacio liso* y *espacio estriado*. Esta deriva es también un ejemplo del carácter al mismo tiempo propositivo y exploratorio del curso, ya que se ve una oscilación deleuziana en torno a este tema.

En la clase del 14 de enero no ve como muy interesante la postulación de un nuevo tipo de sociedad, distinta a la disciplinaria, sobre todo porque lo vincula a los postulados del posmodernismo⁸³⁶. Pero en la clase del 8 de abril, cuando aparece la idea de una sociedad de control, ligando este concepto a William Burroughs, la distinción cobra fuerza y es asumida con mayor convicción⁸³⁷. Asistimos entonces a la construcción de una serie de conceptos alrededor de los que se formulará más adelante uno de los textos deleuzianos más citados: el «Post-scriptum sur las sociétés de contrôle»⁸³⁸.

Desde una perspectiva foucaultiana, en el capítulo siguiente, el número 6 de esta tesis, discutiremos varios de estos desplazamientos deleuzianos. Pero por el momento, en todo caso, y siendo honestos, Deleuze no deja nunca de enfatizar que está presentando una lectura personal, en función de sus propios intereses, sin ninguna intención de presentarla como si fuera la única lectura posible. En la primera clase incluida en este tomo sobre el poder, a raíz de una intervención, Deleuze explica su concepción de la lectura filosófica con una analogía musical. Leer es “un ejercicio rítmico, antes de ser un ejercicio intelectual”⁸³⁹. El ritmo de cualquier obra se capta a partir de la escucha de sus tiempos fuertes y débiles. En ese sentido, un libro es como una obra musical: no es homogéneo, tiene acentos, y es posible que cada interpretación produzca leves desplazamientos en cuanto a la distribución de los tiempos fuertes y débiles. Es así como, en su lectura, Deleuze explicita desde el comienzo que se verá llevado a acentuar algunos aspectos de las obra de Foucault que no

⁸³⁶ Cfr. Deleuze, *CUFO2*, p. 87.

⁸³⁷ Cfr. Deleuze, *CUFO2*, pp. 364 y ss.

⁸³⁸ Deleuze, *PP*, pp. 240-247 (trad. pp. 277-285).

⁸³⁹ « (...) un exercice rythmique, avant d'être un exercice intellectuel ». Deleuze, *CUFO2*, p. 15.

son necesariamente los que el autor decidió acentuar en su exposición, por distintos motivos.

En algunos casos, como decíamos al comienzo, lo hace sobre todo con un afán pedagógico. En otros sin duda lo hace para usarlo como intercesor en función de profundizar sus propias búsquedas. Evidentemente, se puede aplicar a estos cursos lo que el mismo Deleuze dijo en torno al libro que dedicó a Foucault:

No pretendo, en este libro, hablar por Foucault sino trazar una línea transversal, una diagonal que iría obligatoriamente desde Foucault hasta mí (no me queda otra opción), y que podría decir algo acerca de sus combates y de sus objetivos tal y como yo los he percibido⁸⁴⁰.

5. 4 La subjetivación

5.4.1. La invención de nuevas formas de vida

Deleuze se detiene largamente sobre los problemas que cada dimensión (primero el saber y luego el poder) le plantea sucesivamente a Foucault, antes de pasar a la siguiente. Si, tal como lo explica en el primer ciclo, el saber se constituye a partir de una relación paradójica entre lo visible y lo enunciable de una época, se trata de pensar el espacio donde ese cruce, incluso esa batalla entre las dos dimensiones, es posible. Y ya el lugar donde se buscaban los elementos para constituir el archivo audiovisual señalaba la dirección de la respuesta: es en las instituciones del poder donde el Foucault archivista buscaba los enunciados y las visibilidades de una época. De esta manera, lo que implicaba una fisura en el corazón de la epistemología foucaultiana es lo mismo que permite articular el tránsito de la arqueología del saber a la genealogía del poder, segundo momento al que está dedicada la totalidad del segundo ciclo.

Esta nueva dimensión, que pasa muchas veces por ser el aporte más fundamental de Foucault al pensamiento contemporáneo, no es sin embargo la última. En el pasaje del

⁸⁴⁰ «Dans ce livre, je n'essaie pas de parler pour Foucault, mais de tracer une transversale, une diagonale qui irait forcément de lui à moi (je n'ai pas le choix), et qui dirait quelque chose de ses buts et de ses combats comme je les ai perçus». Deleuze, *PP*, p. 121 (p. 143).

poder a la subjetivación (el tercer momento) la crisis tiene, en la exposición deleuziana, mayor intensidad dramática.

Deleuze se pregunta qué pasó durante ese largo silencio (en términos de publicaciones de libros) que siguió a *La volonté de savoir* (1976), y especula que Foucault habría ingresado en un callejón sin salida:

(...) callejón sin salida en el que nos mete el propio poder en nuestra vida como en nuestro pensamiento, a nosotros, que nos enfrentamos a él en nuestras más ínfimas verdades⁸⁴¹.

Según Deleuze, en razón de este atolladero, Foucault tuvo la necesidad de encontrarle un lugar a los puntos de resistencia que se oponen al poder. “El poder no toma como objetivo la vida sin revelar, sin suscitar, una vida que resiste al poder”⁸⁴². ¿De dónde provienen estas resistencias vitales, estas resistencias de la vida? ¿Cómo dejar atrás el poder, cómo “franquear la línea”? Ya que, entiende Deleuze, sin otra dimensión no habría más allá del poder ni resistencia.

A fuerza de profundizar en el estudio de las relaciones de poder, es como si el autor de *Les mots et les choses* hubiera quedado atrapado en aquello que más odiaba. De ahí el largo impasse entre el primer y el segundo tomo de la *Histoire de la sexualité*. El problema planteado ahora es el siguiente: ¿cómo franquear la línea del poder, a partir de la fuerza de la vida? La respuesta de *La volonté de savoir*, a partir de la cuestión de la resistencia, si bien resulta fundamental, le dejaba a Deleuze la sensación de una solución reactiva (finalmente, siempre se trataba de una reacción al poder, como si estuviéramos condenados a estrategias defensivas).

En la búsqueda de una solución a ese problema, Deleuze dice que el pensamiento foucaultiano avanza en una nueva dirección, la de sus últimas publicaciones en torno a la subjetivación en los griegos. De esta última se ocupa el tercer cuatrimestre de clases (que cuenta con el atractivo particular de la sorpresiva aparición de Félix Guattari en una de sus exposiciones).

⁸⁴¹ « (...) impasse où nous met le pouvoir lui-même dans notre vie comme dans notre pensée, nous qui nous heurtons à lui dans nos plus infimes vérités». Deleuze, *FO*, p. 103 (trad. P. 127).

⁸⁴² «Le pouvoir ne prend pas pour objectif la vie, sans révéler, sans susciter une vie qui résiste au pouvoir». Deleuze, *FO*, p. 101 (trad. p. 125).

Deleuze resume todo el recorrido ubicando estos tres momentos (saber, poder, subjetivación) como aspectos de la ontología foucaultiana. Para esta interpretación se apoya en una entrevista tardía de Foucault, publicada en el libro de Dreyfus y Rabinow, y ya citada en el apartado anterior sobre el poder. Deleuze despliega aquí, al mismo tiempo, su gusto por la creación de conceptos y por la historia de la metafísica. Ya en el segundo ciclo dedicado al poder había recordado un concepto de Nicolás de Cusa para nombrar un ser que es al mismo tiempo potencia: *possest*, que reúne la palabra latina para “poder” (*posse*) con el verbo “ser” en tercera persona (*est*). Sin retomar el sentido preciso que el Cusano le daba a ese término en su propio sistema, Deleuze propone tomar sólo la fórmula para designar la ontología del poder, el estudio del ser-poder. Para el estudio del ser-saber propone otro neologismo latino: *sciest*, unión de *scire* (saber) y, nuevamente, *est*. Por último, la ontología de la subjetivación, el ser-sí mismo, podría denominarse *se-est*.

“¿Agregan algo estas fórmulas bárbaras, o es por mero placer?”⁸⁴³, se pregunta Deleuze. Estamos tentados de decir que las dos cosas: agregan algo justamente porque son divertidas, en su ensayo por actualizar las bellas distinciones conceptuales de la escolástica en un contexto contemporáneo. Como sea, el autor de *Logique du sens* responde a su propia pregunta en los siguientes términos: la invención de esos neologismos latinos sirve para “insistir sobre el carácter ontológico de los tres ejes”⁸⁴⁴.

Luego de proponer esta nueva formulación, Deleuze insiste sobre dos cuestiones centrales: el carácter histórico de estas tres ontologías y los tres problemas prácticos que implican. En realidad son dos caras de la misma moneda, desde el momento en que sirven tanto para ubicar a Foucault en una cierta tradición kantiana como para diferenciarlo del filósofo de Königsberg. En primer lugar, los dos filósofos tienen en común un interés por elevarse a las condiciones bajo las cuales aparecen los fenómenos estudiados. Pero a diferencia de Kant, las condiciones que estudia Foucault son siempre históricas, no universales. Es decir que el filósofo francés se ubica desde el principio en el terreno del devenir. O, como a Deleuze le gusta decir, en el de las condiciones de la experiencia real y no las de la experiencia posible. Lo cual lleva al enunciado de los tres problemas

⁸⁴³ «Ces formules barbares, est-ce qu’elles ajoutent quelque chose ou bien est-ce que c’est pour le plaisir?» Deleuze, *CUFO3*, p. 176.

⁸⁴⁴ «Insister sur le caractère ontologique des trois axes». Deleuze, *CUFO3*, p. 176.

implicados en los desarrollos foucaultianos, que por momentos Deleuze hace resonar con las preguntas kantianas (¿qué puedo conocer?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué me cabe esperar?). A cada eje le corresponde, en su relación con el presente, una pregunta fundamental.

Así, la pregunta correspondiente a la arqueología es: ¿qué se puede decir y qué se puede ver hoy? La de la genealogía es: ¿cuál es mi poder y cuál es mi resistencia al poder? Mientras que la del tercer eje es: ¿cuál es el modo de mi subjetivación?

La cuestión de las preguntas fundamentales o problemas práctico-históricos lleva a uno de los desplazamientos más interesantes en la lectura que Deleuze hace de Foucault. En la quinta y última clase, que es una recapitulación y sistematización de todo el curso, se plantea el proyecto foucaultiano como el despliegue, en tres momentos, de la pregunta “¿qué significa pensar?”. La obra de Foucault se revela aquí como una nueva parada en la investigación deleuziana en torno a las imágenes del pensamiento, al lado de los capítulos dedicados a este problema en sus libros sobre Nietzsche y Proust, y de los desarrollos que publicara en *Différence et répétition*, *Mille Plateaux* y *Qu'est-ce que la philosophie?* (estos dos últimos junto a Félix Guattari). En esta oportunidad, la pregunta por el pensamiento recibe tres respuestas diferentes, según los tres ejes del pensamiento foucaultiano.

De acuerdo con el eje del saber, pensar es llevar la visión hasta las visibilidades y el habla hasta las enunciabilidades. En una nueva resonancia con su propio pensamiento, Deleuze interpreta la imagen arqueológica del pensamiento foucaultiano como una práctica que conduce dos facultades, el habla y la visión, a su ejercicio trascendental. El pensamiento se da justamente al llegar a la fisura que separa esas dos facultades una vez forzadas a ir más allá de su ejercicio empírico.

Por su parte, el eje del poder responde a la pregunta por el pensamiento según sus propias condiciones. Aquí Deleuze remite, claro está, a su interpretación de las relaciones de poder como configurando un *diagrama virtual* que puede ser actualizado de distintas maneras, tal como fuera desarrollado en el apartado anterior. Según aquella propuesta, pensar es emitir singularidades. En otro movimiento típicamente deleuziano, las relaciones de poder son interpretadas a partir de una teoría filosófica de los juegos cuyos desarrollos habría que buscar sobre todo en *Logique du sens*, *Mille Plateaux* y *Le pli*. En su versión foucaultiana, esta teoría de los juegos implica que las relaciones de poder se establecen entre singularidades distribuidas según mezclas complejas de azar, probabilidad y necesidad. La

respuesta más corta, pero sorprendente, es que según el eje del poder pensar es jugar. A la pregunta “¿cuál es mi poder?” responderíamos, entonces, que mi poder es emitir singularidades (que quizás logren modificar un determinado entramado de relaciones de poder, una determinada forma de actualizar el diagrama).

Por último, según el tercer momento, la pregunta por el pensar supone el desarrollo de una “topología del pensamiento” [*topologie de la pensée*]⁸⁴⁵, donde pensar es plegar. Para comprender esta respuesta es necesario retroceder hasta el comienzo de este tercer ciclo de clases.

Para preparar la comprensión del concepto de pliegue, alrededor del cual girará esta última parte del seminario, Deleuze introduce en la primera clase otro concepto central: *el afuera*, concepto que ya había utilizado en los ciclos sobre el saber y el poder, y que también emplea en su libro sobre Foucault. Se trata en principio de diferenciar este concepto del concepto de exterioridad, que corresponde al eje del saber. En efecto, Deleuze desarrolló la dimensión del saber a partir de la idea de que lo visible y lo enunciable son dos formas de exterioridad (idea que le permitió a Deleuze dar por tierra con ciertas interpretaciones que hacen de Foucault un pensador del encierro, tal como vimos respecto de P. Virilio). Formas en las que lo que se ve y lo que se dice se dispersa por todo el espacio social de una época determinada. En segundo término, estas dos formas de exterioridad son, a su vez, exteriores la una a la otra. Lo que se ve no coincide con lo que se dice, y viceversa.

El afuera, en cambio, corresponde en primer lugar a la esfera del poder. A diferencia de la exterioridad de las formas, el afuera corresponde a un elemento informal: el de las fuerzas en relación. Las relaciones de fuerzas no configuran formas, sino *diagramas virtuales* que determinan modos de afectar y ser afectado. Deleuze llama “relativo” o “mediatizado” al afuera correspondiente a esta dimensión⁸⁴⁶. La mediatización o relatividad consiste aquí en que este afuera aparece diagramatizado a través de las relaciones de fuerzas.

Dijimos que el impasse de ocho años entre el primer y el segundo tomo de la *Histoire de la sexualité* se debía a la aparente imposibilidad de franquear la dimensión del poder, la

⁸⁴⁵ Deleuze, *CUFO3*, p. 181.

⁸⁴⁶ Cfr. Deleuze, *CUFO3*, p. 9.

línea del diagrama de fuerzas. Según Deleuze, si en esta dimensión hay puntos de resistencia al poder, estos puntos de resistencia no pueden venir del mismo diagrama, sino de un lugar más lejano. Ese es el lugar al que hay que llegar. Es lo que Deleuze llama “el afuera absoluto”. Franquear la línea significa entonces llegar a traspasar el diagrama, llegar a comprender el lugar donde algo así como unas resistencias al poder se hacen posibles. Es el momento de la confrontación con el Foucault blanchotiano.

En efecto, a partir de una confrontación con el Blanchot de *L'Espace littéraire*, Deleuze busca las primeras caracterizaciones de la línea del afuera, lo que implica necesariamente un ajuste de cuentas con Heidegger. La línea del afuera sería la de la muerte impersonal, el “se muere” que piensa la muerte como la instancia de mayor desposesión de la primera persona. Allí Blanchot opera una doble inversión con respecto a Heidegger: por un lado, lejos de ser el lugar de la autenticidad, la muerte es el ascenso potente de lo impersonal; y por otro, en ese mismo movimiento se da a lo impersonal una dignidad que contrasta con los desarrollos heideggerianos que denunciaban en el “se” el lugar de la existencia inauténtica. Por lo tanto, aun cuando usa nociones en apariencia similares a las heideggerianas, Blanchot piensa la muerte y lo impersonal a partir de coordenadas por completo diferentes, que ya no remiten a la autenticidad sino al acto de creación literaria.

Lo impersonal blanchotiano será retomado por Foucault en los tres niveles de su pensamiento, es decir que nunca aparece la primera persona como origen, ni de las visibilidades y los enunciados del saber, ni de la capacidad de afectar y ser afectadas de las fuerzas en el plano del poder. Más allá de la línea del poder (es decir, del afuera relativo) estaría el afuera absoluto como tercer eje, caracterizado a partir del “se muere” blanchotiano.

En efecto, la confrontación con otros textos foucautianos lleva a Deleuze a plantear una cierta semejanza con Blanchot en el tratamiento de la muerte. Se trata de los comentarios acerca de Bichat en *Naissance de la clinique*, que hemos desarrollado en el primer capítulo de esta tesis. Según este médico y pensador del siglo XIX, la vida no sería otra cosa más que las funciones que resisten a la muerte, una vez dicho que ésta es coextensiva a la vida en la forma de infinitas muertes parciales que acompañan los ciclos vitales de cualquier organismo. Desde este punto de vista, los movimientos de la línea del afuera serían los que

van de una muerte a otra a lo largo de toda la vida, lo que habilitaba la definición del pensamiento foucaultiano como un “vitalismo pero el sobre fondo de un mortalismo”⁸⁴⁷.

Aquí el problema deleuziano se transforma. Una vez traspasado el umbral del poder, nos encontramos con la línea del afuera que se presenta como línea mortal. Esta respuesta no puede conformar a Deleuze (Blanchot, en cambio, parece sentirse más cómodo en esto que Deleuze llama lo “irrespirable”). La solución vendrá, como ya adelantamos, a través de una topología del pensamiento, donde el concepto de pliegue resulta fundamental. Tanto que en el curso de Vincennes inmediatamente posterior al dedicado a Foucault, Deleuze se concentrará en este mismo concepto a partir de una lectura de Leibniz que culminará en la publicación de *Le Pli. Leibniz et le baroque*, dos años después del curso sobre Foucault. Aquí se trata del movimiento que puede hacer la línea del afuera para escapar a la muerte. Es necesario que la línea se pliegue para que sea vivible, para que una vida más allá del poder sea posible. Y el pliegue de la línea aparecerá como una subjetivación posible, una vez dicho que no hay sólo una manera de plegarla.

La respuesta está en el pliegue de la fuerza consigo misma, en una fuerza que en lugar de afectar y de ser afectada por otras fuerzas (como en el diagrama del poder), se va a relacionar con ella misma. Cada afección de sí por sí, con respecto a sí (el Sí mismo) designa el proceso de subjetivación⁸⁴⁸.

Ahora bien, todo esto puede resultar algo abstracto para ser un análisis de la obra de Foucault. Hay que buscar entonces concretamente, en la historia, algún modo de plegar la línea de modo tal que se genere un espacio donde un nuevo modo de vida sea posible. En la interpretación deleuziana, este es el sentido de las últimas investigaciones de Foucault en torno a los griegos: ellos habrían sido los primeros que lograron plegar la línea, produciendo una forma de subjetivación que no se parecerá en nada al sujeto moderno, en tanto no es un sujeto-fundamento, sino que será una derivada de la relación totalmente paradójica (porque no es una relación en el sentido habitual de la palabra) con el afuera.

En efecto, hay numerosas maneras de plegar las fuerzas de la vida sobre ellas mismas y, por tanto, de “subjetivar”. Los griegos han inventado el primer modo de subjetivación. Ellos encarnan el momento en el que la relación consigo mismo adquiere su

⁸⁴⁷ «Vitalisme, mais sur fond de mortalisme». Deleuze, *CUFO3*, p. 21.

⁸⁴⁸ Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 104-105 (trad. pp. 129-130).

independencia⁸⁴⁹. Los griegos han inventado un principio de regulación interna de la fuerza, en su componente diagramático; un hombre libre no puede dirigir a otros hombres libres si no sabe dirigirse a sí mismo⁸⁵⁰. La relación con el sí mismo es prioritariamente relación de dominio de sí (*enkrateia*). Lejos de ignorar la subjetividad, como se dice corrientemente, los griegos han inventado el sujeto; pero debemos precisar: han inventado el sujeto “como una derivada, como el producto de una subjetivación”⁸⁵¹.

Sólo si se omite precisar esta relación “derivada” del sujeto, su status de “producida”, resulta posible sostener que no hay sujeto en los griegos⁸⁵². La subjetivación es un proceso, una realización artística; esto que, según Foucault, los griegos inventaron es un modo de existencia estética, la producción artística de sí, un modo de individuación sin sujeto (es decir, sin identidad fija y previa, sin interioridad, ni personalidad moral) o, lo que es lo mismo, aquello que Nietzsche llamaba “la invención de nuevas posibilidades de vida”⁸⁵³; “no la existencia como sujeto sino como obra de arte”⁸⁵⁴.

¿Cómo se puede gobernar a los demás si uno no se gobierna a sí mismo?, cuando en Grecia se plantea por primera vez este problema, se comienza a derivar una relación consigo mismo (*rappor à soi*) a partir de la relación con los otros (*rappor avec les autres*), y una “constitución de sí mismo” a partir del código moral como regla de virtud. Se produce, así

una doble ‘ruptura’ cuando los ‘ejercicios que permiten gobernarse a sí mismo’ se separan a la vez del poder como relación de fuerzas y del saber como forma estratificada, como ‘código’ de virtud⁸⁵⁵.

En este punto Deleuze advierte nuevamente sobre uno de sus típicos movimientos interpretativos. Se trata, para entender mejor, de sistematizar algo que Foucault en realidad

⁸⁴⁹ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 107 (trad. p. 132).

⁸⁵⁰ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 108 (trad. p. 134).

⁸⁵¹ « (...) comme une dérivée, comme le produit d'une subjectivation». Deleuze, *FO*, p. 108 (trad. p. 134).

⁸⁵² Cfr. Deleuze, *FO*, p. 108 (trad. p. .

⁸⁵³ Deleuze, *PP*, p. 160);

⁸⁵⁴ Deleuze, *FO*, p. 127).

⁸⁵⁵ «Un double ‘détachement’: quand les ‘exercices qui permettent de se gouverner soi-même’ se détachent à la fois du pouvoir comme rapport de forces, et du savoir comme forme stratifiée, comme ‘code’ de vertu». Deleuze, *FO*, p. 107 (trad. p. 131).

no sistematiza tanto. En la tercera clase, al comentar *L'usage des plaisirs*, ordena el texto planteando cuatro plegamientos que habrían hecho los griegos.

La línea del afuera se pliega allí en cuatro dimensiones, que entonces forman la particular subjetivación griega, cuyo punto de partida es siempre el del gobierno de sí mismo: primero, los *aphrodisia* (gobierno del propio cuerpo y sus placeres); luego, el *logos* como regla del pliegue (la subjetivación griega no está reglada ni por la ley divina ni por la ley humana, sino por el *logos*); en tercer lugar tenemos el plegamiento del sujeto en relación con la verdad; y por último, el sujeto considerado como “interioridad de espera”, expresión blanchotiana que, en la lectura que Deleuze hace de Foucault, se transforma en una pregunta muy concreta, en la que nuevamente resuena la pregunta kantiana: ¿qué espera el sujeto que se rodea de estos pliegues? ¿Espera ser recordado, amado, ser feliz, inmortal? El cuarto pliegue es entonces el del sujeto como interioridad de espera.

De estas cuatro maneras se constituye un modo de subjetivación que Foucault estudiará sobre todo en torno a la sexualidad griega a partir de tres relaciones: con el propio cuerpo y sus placeres, con la mujer y con los muchachos. En los tres casos, se trata de relaciones en las cuales el gobierno de sí mismo aparece como condición del gobierno de los otros. Lo que permite a Deleuze acentuar la independencia del tercer eje del pensamiento foucaultiano en relación con la línea del afuera. De esta manera, ya no se trata de la fuerza en relación con el afuera relativo de las fuerzas capturadas en un diagrama de poder determinado, sino de la capacidad de la fuerza de plegarse sobre sí misma, construyendo una subjetivación que es al mismo tiempo derivada y autónoma.

Lo importante es, destaca Deleuze, una relación consigo mismo que haga posible cultivar una “existencia estética” [*existence esthétique*]⁸⁵⁶, un arte de autoconstituirse mediante el cual puede formarse un sujeto que es el producto, ya no de un sujetamiento o una sujeción (*assujettissement*) sino de una subjetivación (*subjectivation*) como constitución de sí mismo⁸⁵⁷. La dimensión de la subjetividad se vuelve así independiente del saber y del poder aunque, como hemos visto, deriva de ellos (que ambas cosas sean posibles a la vez es lo que el pliegue hace posible).

⁸⁵⁶ Deleuze, *FO*, p. 108 (trad. p. 133).

⁸⁵⁷ Cfr. Deleuze, *FO*, pp. 108-109 y 113.

El plegamiento de esa línea implica, entonces, el contacto con un afuera que es más lejano que toda exterioridad (casi bromeando, en una de las clases Deleuze dice que es imposible encontrar ese afuera viajando). Se trata de la concatenación lógica de un proceso que supone tres conceptos. En primer lugar, el afuera. Luego, el pliegue que pone en contacto ese afuera más lejano que todo exterior con un adentro más profundo que todo interior. Se ve entonces que Deleuze está acentuando las determinaciones que le permiten decir que en este tercer período foucaultiano no se trata de una vuelta al sujeto. El afuera entonces no tiene nada que ver con los objetos que se pueden encontrar en la exterioridad de un sujeto, del mismo modo que el adentro resultante no tiene nada que ver con una interioridad, digamos, psicológica o cognoscente. Se trata de la inclusión de lo impensado en el corazón del pensamiento, en un desarrollo que liga a Foucault con Heidegger, Artaud y Blanchot, todos autores que pusieron, cada uno según su propia singularidad, a lo impensado en el centro del pensar.

El pensamiento es un pliegue, es “el *espacio del adentro* enteramente co-presente con el espacio del afuera, sobre la línea del pliegue”⁸⁵⁸. El adentro del pensamiento es su impensado, no cualquier cosa exterior a él sino lo que en su intimidad “no piensa y no puede pensar”⁸⁵⁹.

Ahora bien, a los conceptos del afuera y el pliegue se suma un tercero, que marca el tono propiamente foucaultiano. Se trata del concepto del doble. En efecto, la inclusión de lo impensado en el pensamiento es solidaria de la constitución de un adentro que es como un doble del afuera. En ese sentido, no es que el sujeto tenga dobles, sino que él mismo (como producto del pliegue) es un doble del afuera. “El doble no es un desdoblamiento de lo uno, es una reduplicación de lo otro. El doble no es una reproducción de lo mismo, sino al contrario una repetición de lo diferente”⁸⁶⁰. A través del cuidado de sí mismo como condición del gobierno de los otros, los griegos habrían dado una primera determinación histórica acerca de los modos en que este movimiento es posible.

⁸⁵⁸ « (...) *espace du dedans*, qui sera tout entier co-présent à l'espace du dehors sur la ligne du pli». Deleuze, *FO*, p. 126 (trad. p. 153).

⁸⁵⁹ Deleuze, *FO*, p. 104 (trad. p. 128).

⁸⁶⁰ «Le double n'est pas un dédoublement de l'un. C'est un redoublement de l'autre. Le double n'est pas une reproduction du même. Mais, au contraire, une répétition du différent». Deleuze, *CUFO3*, pp. 53-54.

Ahora bien, si el modo de subjetivación griega surge como una forma de franquear la línea del poder, de pensar nuevas subjetividades como modos de resistencia, de constituir nuevos modos de vida, la lucha se relanza a partir de relaciones siempre complejas entre los tres ejes (que la subjetivación sea un eje aislable no significa que no esté siempre entrelazado con las formas del saber y las instituciones del poder). Así, incluso antes de la intervención del cristianismo, en el mismo mundo griego apareció la cuestión de la virtud como código moral que, bajo la lógica del saber, transformó las reglas facultativas del cuidado de sí en reglas coactivas bajo las cuales el poder intentó apropiarse de los nuevos modos de subjetivación. Luego vendrá el poder pastoral, abordado por Foucault en sus últimas investigaciones.

De modo que todo va a ser relanzado, habrá una historia de un nuevo tipo de luchas. ¿Cómo el poder intenta apropiarse los procesos de subjetivación que se le escapan? ¿Cómo el saber intenta investir la subjetivación que se le escapa?⁸⁶¹

5.4.2. *Procesos de subjetivación y resistencias: intervención de Guattari*

Todos estos temas, que coinciden en general con la exposición que Deleuze hace en su libro sobre Foucault, adquieren en las clases una nueva intensidad, ya que allí aparece con mayor insistencia la relación de la investigación foucaultiana con una pregunta práctica esencial: ¿qué pasa hoy? Es un movimiento que se percibe a lo largo de todo el curso, en los tres tomos, en un ida y vuelta constante entre las investigaciones históricas de Foucault y el devenir de los nuevos tipos de lucha que surgen a partir de los años 60 y 70. “De modo que me parece que la siguiente pregunta recobra toda su función: ¿cuáles son nuestros pliegues, qué los amenaza?”⁸⁶².

Esa pregunta, que queda planteada hacia el final de la tercera clase, sirve para adelantar el que probablemente sea el momento más curioso de este tercer tomo: la presencia de Guattari en el cuarto encuentro. El autor de *Psychanalyse et transversalité* (1972) es convocado para, por un lado, profundizar la contextualización histórica que es una

⁸⁶¹ «Tout va être relancé, il va y avoir une histoire d'un nouveau type de luttes. Comment le pouvoir tente de s'appropriier les processus de subjectivation qui lui échappent? Comment le savoir tente-t-il d'investir la subjectivation qui lui échappe?» Deleuze, *CUFO3*, p. 119.

⁸⁶² «Qu'est-ce que c'est nos plis, par quoi est-ce qu'ils sont menacés?». Deleuze, *CUFO3*, p. 121.

preocupación de Deleuze a lo largo de todo el curso (sobre todo haciendo gravitar el pensamiento foucaultiano en una constelación compleja alrededor de mayo del 68) y, por otro, para producir una evaluación del pensamiento de Foucault en función de sus propios desarrollos teóricos, teniendo como horizonte el problema de los nuevos modos de subjetivación.

En primer lugar, Guattari comienza diferenciando a Foucault del enfoque marxista que reduce todo al conflicto de clases. En lugar de eso, los análisis foucaultianos, al concentrarse en “grandes formaciones subjetivas como las de la psiquiatría, las de la cultura penitenciaria”⁸⁶³, tenían como objetivo principal comprender los procesos históricos, las sucesivas estratificaciones de distintos plegamientos que llevaron a la situación actual. Esto permitió una multiplicación de investigaciones genealógicas tendientes a superar el esquema dicotómico y centralizador que primaba, por ejemplo, en los sindicatos.

Frente a esa ideología que impide la proliferación de nuevas subjetivaciones al capturarlas (y limitarlas) mediante el aparato centralizador del partido estalinista, tanto la teoría foucaultiana del poder como el concepto guattariano de transversalidad se presentan aquí como líneas de fuga creadoras.

Por otro lado, el invitado trae a la conversación numerosas experiencias de militancia política verdaderamente creadora, tanto en el ámbito de la psiquiatría como en el de las luchas estudiantiles, que permiten sobre todo comprender lo que se llamó “análisis institucional”, que opera con redes múltiples donde confluyen distintos problemas, deseos, flujos de devenir, subjetivaciones de resistencia. Estos grupos de análisis institucional ponían sobre la mesa relaciones complejas entre las distintas subjetividades intervinientes en una situación dada, al mismo tiempo que generaban mecanismos de investigación de la propia investigación.

En el contexto de esas prácticas Guattari describe también la creación de nuevas nociones tendientes a analizar las relaciones subjetivas en función de dimensiones que van más allá de lo simbólico, justamente haciendo anclaje en la noción de transversalidad. “Era ya el comienzo, entonces, de lo que he llamado la función existencial, la pragmática de la existencia subjetiva tal que pueda funcionar más allá, justamente, de la fabricación de las

⁸⁶³ «Grandes formations subjectives, comme celles de la psychiatrie, de la culture pénitentiaire». Deleuze, *CUFO3*, p. 146.

ideologías y de las relaciones de fuerzas”⁸⁶⁴. En este punto Deleuze interviene para sacar la conclusión conceptual según la cual la transversalidad designa, entonces, un tipo de relación que une elementos heterogéneos en tanto heterogéneos. Una heterogeneidad (agrega enseguida Guattari) trabajada, procesual (es decir, no sólo una heterogeneidad de hecho).

Se conforma entonces un tipo de red diferencial que poco tiene que ver con los sistemas homogéneos clásicos. Así, por ejemplo, si un problema en el seno de un hospital psiquiátrico es reducido por el aparato sindical a un conflicto de clases (por ejemplo entre enfermeros y médicos), en el análisis institucional se trata de construir una red de relaciones múltiples que puede incluir no sólo a los enfermeros y a los médicos, sino también a los enfermos, a los familiares, incluso agentes externos que pueden intervenir redistribuyendo las coordenadas del problema (en este punto Deleuze interviene imaginando el ejemplo de un arquitecto que llega y dice que la situación no cambiará en tanto no se ponga en cuestión la distribución espacial de la institución). Del análisis de los distintos operadores en semejante red surge la posibilidad de cambiar algo, mientras que de la vieja lógica centralista resultaría un modo de acción para que nada cambie verdaderamente.

Luego, en esta conversación Guattari deja ver los puntos en los que su búsqueda va más allá de lo que permite la conceptualización foucaultiana. Se deslizan entonces algunas críticas de fondo. Por ejemplo, Guattari dispara el primer dardo diciendo que “Foucault piensa los problemas de subjetivación en términos de grandes pliegues”⁸⁶⁵. En este punto, el autor de *Chaosmose* (1992), parece dejar de lado el intento deleuziano de establecer, por ejemplo, alguna vinculación entre la microfísica foucaultiana y la micropolítica guattariana (tal como se puede leer en el tomo anterior, dedicado al problema del poder), para señalar puntos en donde la teorización foucaultiana de los tres ejes le resulta insuficiente.

En efecto, para él se trata de ir más lejos, hacia exploraciones teórico-prácticas que se metan en un plano molecular de análisis, más allá de las grandes unidades institucionales. Se trata de explorar pequeños movimientos, que Guattari llama “cristales de plegado”,

⁸⁶⁴ «C’était donc là, déjà, l’amorce de ce que j’ai appelé ultérieurement la fonction existentielle, la pragmatique de l’existence subjective telle qu’elle peut fonctionner en dehors, justement, de la fabrication des idéologies et des rapports de forces». Deleuze, *CUFO3*, p. 151.

⁸⁶⁵ «Foucault pense les problèmes de subjectivation en termes de grands plis». Deleuze, *CUFO3*, p. 156.

“puntos de bifurcación”, “operadores de subjetivación”⁸⁶⁶ y que quizás puedan ponerse en relación con aquellos “precursores sombríos” que Deleuze intentaba pensar en *Différence et répétition*. Es decir, la aparición de *singularidades portadoras de virtualidades* que pueden hacer estallar una situación dada, o bien prender una pequeña mecha imperceptible que nunca se sabe por qué caminos extraños puede proliferar o ser tabicada por los aparatos del poder. En ese sentido, se señala la necesidad de tener en cuenta estructuras más complejas, verdaderas multiplicidades que incluso van más allá de las relaciones de fuerzas, hacia el análisis de rasgos de intensidad y conexiones afectivas que ya van en la línea de la conceptualización realizada en los dos tomos de *Capitalisme et schizophrénie* en torno a la noción de cuerpo sin órganos.

En este sentido la intervención de Guattari, al no estar comprometida con la exposición del pensamiento foucaultiano, puede señalar con mayor claridad el punto en que las búsquedas desarrolladas junto a Deleuze se apartan de los modos en que Foucault abordó lo político.

Decíamos anteriormente que Deleuze interpreta a Foucault a partir de la pregunta por el pensamiento. Según el desarrollo que se acaba de comentar, en el tercer eje, pensar es plegar, constituyendo así una topología del pensamiento. La configuración de este pensar requiere un espacio topológico ya que se trata, como vimos, del contacto entre el afuera más lejano y el adentro más profundo. Finalmente se trata de plegar la línea del afuera, de modo tal que se constituya un adentro irreductible a toda interioridad.

El análisis deleuziano de la obra de Foucault se puede interpretar como una derivada de la obra foucaultiana, un modo de plegar aquellos conceptos de forma tal de dar lugar a una nueva subjetivación del pensamiento. En los pliegues de la filosofía foucaultiana Deleuze encuentra escondida una nueva *noología*, un modo de renovación de la imagen del pensamiento. Es que para Deleuze, como todo gran filósofo, Foucault renueva las coordenadas de lo que significa pensar.

⁸⁶⁶ Deleuze, *CUFO3*, p. 157.

RESULTADOS GENERALES DE LA SEGUNDA SECCIÓN

La segunda sección tuvo como objetivo realizar una analítica de la interpretación que emprende G. Deleuze acerca de la obra foucaultiana, siempre poniendo como base la cuestión de lo vital y su relación con la cuestión del poder. Esta analítica de la lectura de Deleuze sobre Foucault me permite comprender mejor el estado actual del debate biopolítico, y polemizar con varias de sus líneas, tal como lo desarrollaré en la sección tercera.

En el capítulo primero de esta segunda sección, pero cuarto en el orden general de la tesis, me propuse presentar el vitalismo deleuzeano en sus rasgos generales a partir de los conceptos de virtualidad y de potencia. Los nombres de Bergson, Spinoza y Nietzsche aparecieron como las fuentes filosóficas más importantes en esta temática para poder enunciar una cierta política de la vida en Deleuze, es decir, una biopolítica.

Deleuze comprende la vida como vitalidad no orgánica y como línea abstracta. Por un lado, ella abarca tanto lo animado como lo inanimado; es potencia de innovación imprevisible, diferenciación, diversificación, variación continua. Por el otro, aparece como intensiva, impersonal, infinita, ilimitada; es una pura línea abstracta que pasa entre los seres y las cosas. La línea de la vida es primera en relación con los estratos (el organismo, la significancia, la subjetivación) que la aprisionan. Deleuze propone la tarea de liberarla, esto es, alcanzar el espacio intensivo (el plano de consistencia o CsO) que permita conectarnos con la vitalidad que sobrepasa todas las formas de organización. Esto implica una tarea de denuncia de todo aquello que perjudique a la vida, y una afirmación de lo que la potencia y afirme.

El objetivo general de este capítulo fue el de establecer una base firme para poder analizar en detalle la interpretación que Deleuze realiza de la obra de Foucault (capítulo 5), y confrontar ambas posiciones en torno a lo vital como temática central en la próxima sección. En este marco, el hecho de que Deleuze le atribuya a la obra de Foucault un carácter vitalista es central en función de la discusión expuesta.

En el capítulo siguiente de esta sección, el quinto, llevé adelante una analítica de la interpretación que realizó Deleuze de la obra de Foucault. Para ello, seguí el esquema

propuesto por Deleuze al dividir la obra de Foucault en tres instancias: el saber; el poder y la subjetivación. La analítica que realicé tuvo como fuente todos los textos que Deleuze escribió sobre Foucault y los cursos dados en la Universidad de Vincennes. Como se trata de una analítica, el problema de la vida tuvo sus derivas en los diversos conceptos que Deleuze propone en su lectura, tales como: enunciados, visibilidades, estratos, formas y fuerzas, diagramas, máquinas, fuerzas del afuera, aparatos de captura, líneas de fuga, actualizaciones de virtuales, pliegue, despliegue, sobrepliegue, etc.

Lo más importante fue poder destacar que Foucault es leído por Deleuze como un autor vitalista, y colocado en el linaje de Spinoza, Nietzsche y Bergson. Además, interpretando a Foucault, Deleuze le aplica sus propias categorías. Por ello fue imprescindible elucidar en el capítulo anterior las nociones de virtualidad y de potencia, porque son estas las categorías por medio de las cuales Deleuze explica las relaciones de poder y las modificaciones en los estratos de saber. El par virtual/actual se presenta como clave a la hora de entender las transformaciones en la ontología que Deleuze lee en Foucault. Las formas históricas de lo visible y lo enunciable que forman el elemento del saber son la actualización de un virtual informal que es presentado como un diagrama de fuerzas.

Por último, la noción de vida es central en esta interpretación, dado que es allí donde Deleuze encuentra la resistencia a los poderes, como “fuerzas provenientes del afuera”, cuestión que le preocupa en la obra de Foucault, ya que ha señalado que con la publicación de *La volonté de savoir*, Foucault parece haber quedado encerrado en su concepción omnipresente del poder. En el análisis de los griegos y de los procesos de subjetivación, mediante la noción de pliegue, se encontraría una posible salida de resistencia creativa a los ojos de Deleuze.

TERCERA SECCIÓN:
POLÉMICAS ENTRE FOUCAULT Y DELEUZE EN
TORNO A LA VIDA Y SUS DERIVAS ACTUALES.

CAPÍTULO 6: FOUCAULT Y DELEUZE. LA VIDA EN DISPUTA

No existen relaciones de poder sin resistencias; éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales⁸⁶⁷.

6. 1 Vida y poder.

6.1.1 El vitalismo (bio) político

En el horizonte de la bibliografía sobre la relación entre el poder y la vida, el rol de Deleuze en el debate ha suscitado la atención de diversos trabajos. Algunos artículos (Braidotti⁸⁶⁸, Buchanan⁸⁶⁹, Colebrook⁸⁷⁰, Hanafin⁸⁷¹, Villani⁸⁷²) abordan el tema de manera

⁸⁶⁷ «Il n'y a pas de relations de pouvoir sans résistances; celles-ci sont d'autant plus réelles et plus efficaces qu'elles se forment là même où s'exercent les relations de pouvoir; la résistance au pouvoir n'a pas à venir d'ailleurs pour être réelle, mais elle n'est pas piégée parce qu'elle est la compatriote du pouvoir. Elle existe d'autant plus qu'elle est là où est le pouvoir; elle est donc comme lui multiple et intégrable à des stratégies globales». Foucault, DE3, n° 218: «Pouvoirs et stratégies» (1977), p. 425

⁸⁶⁸ Braidotti (“The Ethics of Becoming-Imperceptible”. En: Boundas, C. (Ed.), *Deleuze and philosophy*, Edimburgo: Edinburgh U. P., 2006, p. 133 y ss., 141) define la cultura biopolítica por la búsqueda compulsiva de la “salud”, en el marco de la hegemonía neo-liberal basada en el manejo de cada individuo de sus recursos corporales, su potencial de salud, su capital-vital, etc. Su hipótesis es que la ética deleuzeana, que combina el compromiso por el cambio con una crítica del exceso, constituye una perspectiva novedosa que difiere radicalmente de la “fuerza normativa de la biopolítica contemporánea” que convoca a la moderación y al dominio de la salud.

⁸⁶⁹ Buchanan (“Power, theory and praxis”. En: Buchanan, I. y Thoburn, N. (Eds.), *Deleuze and politics*, Edimburgo: Edinburgh U. P., 2008, pp. 32-33) sostiene que la comprensión deleuzeana del capitalismo en términos de “axiomática” implica que su época no se superpone con la biopolítica sino que constituye un paso más allá. El rasgo crucial de las sociedades modernas es que las relaciones de alianza y filiación que estructuraban las formaciones sociales precedentes ya no se aplican sobre las personas sino sobre el dinero. En este sentido, la axiomática capitalista no lidia en absoluto con el bíos sino con el capital financiero.

⁸⁷⁰ Colebrook, C. (“Gilles Deleuze”. En Murray, A. y Whyte, J. (Eds.), *The Agamben Dictionary*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008, p. 123 y ss.) vincula a Deleuze con la biopolítica por medio de los análisis de Foucault en *Les mots et les choses*. Allí, Foucault relacionaría el legado kantiano con la biopolítica mediante la inscripción de Kant en una episteme dominada por la cuestión de la vida y el problema del hombre como un animal político. El proyecto crítico kantiano explicaría la condición política del hombre según leyes generales de la vida, en lugar de recurrir a una naturaleza o una racionalidad específicamente humanas. Foucault, por su parte, respondería al proyecto crítico de dos maneras: abordando la materialidad del lenguaje y a través de la experimentación. Esta segunda vía, en contraste con la subjetividad trascendental, reconoce la opacidad y la positividad del cuerpo, sus placeres y las normas dentro de las cuales el sí mismo

breve e indirecta; otros lo tratan más ampliamente (Cherniavsky⁸⁷³, Ferreyra⁸⁷⁴, Antonelli⁸⁷⁵), aunque con enfoques y propósitos diferentes de los nuestros.

Estos textos, desde orientaciones heterogéneas, presentan visiones fértiles sobre la temática. Es preciso indagar la contribución que Deleuze efectivamente proporcionó a la problemática del biopoder, dado que su interpretación de la temática, en particular su matriz vitalista, ha sido retomada por diversos autores (Lazzarato, Negri, Revel). Muchos

crea una relación consigo. Ahora bien, según Colebrook, Deleuze hallaría la propuesta foucaultea demasiado kantiana y dualista; su perspectiva consistiría en liberar la vida de la biología y el trabajo de la economía, de modo análogo a como Foucault sitúa la literatura más allá de la finitud del hombre. La elección del concepto de “deseo” en detrimento del “poder” sería la clave de la política deleuzeana, que se focalizaría en la génesis de los sistemas, no en su mera permutación. La teoría política de Deleuze se distinguiría tanto de los enfoques críticos sobre los términos del debate político (la “democracia por venir” de Derrida), como de las críticas al auto-gobierno ilustrado (Foucault) y de la mera forma del procedimiento político como fidelidad subjetiva a una verdad (Badiou). El abordaje propiamente deleuzeano radicaría en una teoría positiva y empíricamente fundada de la emergencia de estructuras políticas, una “física política” (Protevi) o una “teoría de los agenciamientos sociales” (De Landa).

⁸⁷¹ Hanafin (“Rights of passage: law and the biopolitics of Dying”. En Braidotti, R.; Colebrook, C. y Hanafin, P. (Eds.), *Deleuze and Law: Forensic Futures*, Basingstoke: Macmillan Publishers Limited, 2009, p. 84 y ss.) recurre a consideraciones de Deleuze sobre el rol de la ley y la jurisprudencia a fin de analizar el problema de la eutanasia. En el marco de una “biopolítica de la muerte” –esto es, un orden legal que prohíbe el suicidio incluso en casos de enfermedad terminal-, el autor defiende los derechos de quienes quieren finalizar su vida “con dignidad”. Así, adopta el enfoque crítico de Deleuze acerca de la ley como una “estructura de ilegalidades” y su propuesta de “inventar jurisprudencia”.

⁸⁷² Villani (“Gilles Deleuze et les sociétés de contrôle”. En Antonioli, M.; Chardel, P. A. y Regnaud, H. (Dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, París: Ed. Du Sandre, 2009, p. 56) no emplea los términos “biopoder” o “biopolítica” pero alude al fenómeno en términos del “gobierno burocrático de la vida”. La geo-filosofía de Deleuze y Guattari ofrecería herramientas para desactivar este control sobre la vida, que se manifiesta igualmente en su lenguaje de gobierno.

⁸⁷³ Cherniavsky, A. (“Coordenadas para pensar una biopolítica en Gilles Deleuze”, en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 11, (9), Buenos Aires, 2011, pp. 217-225) explora un pensamiento deleuzeano de la biopolítica a partir de la comprensión de la política como el diagnóstico del modo en que un fenómeno gestiona la potencia y el poder, y la definición de la vida como la vida de los cuerpos, del espíritu y del ser. El autor entiende la biopolítica como la actividad de denuncia de los fenómenos que detienen la producción de novedad y de defensa de aquellos que estimulan esta producción; la pregunta biopolítica sería cuál es nuestra política, como especie, ante cualquier fenómeno, incluida la política misma como técnica para alcanzar el poder.

⁸⁷⁴ Ferreyra, J. (“La existencia: el valor de « Una vida... » deleuziana”, en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 11, (9), Buenos Aires, 2011, pp. 227-236) se concentra en las lecturas realizadas por Esposito y, en particular, por Agamben, del último texto publicado en vida por Deleuze. Su meta es refutar la filosofía política deleuzeana que Agamben elaboraría a partir de la exégesis del concepto deleuzeano de vida. Además, sugiere que tanto Foucault como Deleuze ofrecen elementos de resistencia al biopoder y plantea como cuestión clave en el segundo la creación de valores.

⁸⁷⁵ Antonelli, M. (“Gilles Deleuze y el debate biopolítico contemporáneo”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 46, 2015) se propone como objetivo general de su artículo desplegar vías de investigación con vistas a ampliar los estudios sobre Deleuze y la corriente biopolítica. Se ocupa de la interpretación deleuzeana de la biopolítica a fin de dar cuenta de las apropiaciones contemporáneas de esta lectura, y especialmente la presencia de ciertas nociones deleuzeanas, ajenas al marco de su interpretación de la biopolítica, en el debate contemporáneo. Acordamos en varios pasajes de su trabajo respecto de la relación (convergencias y divergencias) entre Foucault y Deleuze.

de estos autores leen a Foucault desde una perspectiva deleuziana, convirtiendo así a la noción de vida en un concepto ontológico, como veremos, antes que en una realidad histórica y transaccional (es decir, que emerge *entre* los dominios de saber, las formaciones de poder y los regímenes de veridicción) tal como la hemos interpretado en los tres primeros capítulos de esta tesis dedicados por entero a Foucault.

En otras palabras, es necesario diferenciar: i) la interpretación deleuzeana de la biopolítica; ii) sus divergencias con Foucault y iii) la manera en que determinados autores, con herencia deleuziana, leen a Foucault de manera ontológica y no histórica⁸⁷⁶.

Deleuze trata el problema de la biopolítica sólo unas pocas veces y de manera concisa. En orden cronológico, el concepto aparece en (i) «*Désir et plaisir*», la carta que le hizo llegar a Foucault por intermedio de François Ewald en 1977⁸⁷⁷; (ii) en una nota al pie de *Mille Plateaux*, el texto en co-autoría con Guattari, de 1980⁸⁷⁸; (iii) en una página de su Foucault, de 1986⁸⁷⁹.

En este último alude a las primeras páginas de la última sección de *La volonté de savoir*, a las que considera “las más bellas” del libro. Deleuze subraya estos párrafos, interpreto, no sólo por la novedad conceptual que implica la temática del biopoder, sino porque el resto del texto toma distancia de ciertos conceptos deleuzeanos. Esto se puede comprobar en dos tesis: en primer lugar, Foucault apuesta por los cuerpos y los placeres en oposición al “sexo-deseo”, lo cual puede ser interpretado como un contrapunto con *L’Anti-OEdipe* y sus derivas en torno a las máquinas deseantes; en segundo lugar, rechaza el nexo entre el poder y la represión, que es una temática presente en el primer tomo de *Capitalisme et Schizophrénie* de Deleuze-Guattari.

También el término biopolítica aparece en el artículo «*L’ascension du social*»⁸⁸⁰, pero Deleuze no lo comenta y remite rápidamente a *La volonté de savoir* de Foucault.

Por último, en «*Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*» (1990)⁸⁸¹, la referencia no es explícita porque Deleuze no emplea en ningún momento el término “biopolítica” o “biopoder”. Sin embargo, la hipótesis de lectura que propongo es que puede ser

⁸⁷⁶ Este tercer punto será desarrollado en el capítulo 7 de esta tesis.

⁸⁷⁷ Deleuze, *DRF*, pp. 120-121 (trad. p. 128).

⁸⁷⁸ Deleuze, *MP*, p. 175 (trad. pp. 152-153).

⁸⁷⁹ Deleuze, *FO*, pp. 98-99 (trad. pp. 121-123).

⁸⁸⁰ Deleuze, *DRF*, p. 108, nota a pie de página (trad. p. 116).

⁸⁸¹ Deleuze, *PP*, pp. 240-247 (trad. p. 277-286).

considerado el principal texto deleuzeano sobre biopolítica por dos razones que se superponen.

La primera es que, para Deleuze, control y biopolítica son sinónimos. Esto queda claro en una clase de su curso sobre Foucault sobre el poder, en la cual le adjudica a la “biopolítica o [el] control” el propósito de “gestionar poblaciones”, esto es: “administrar la vida en multiplicidades abiertas” mediante “el cálculo y el control de probabilidades”⁸⁸².

En segundo lugar, sostenemos que control y seguridad son también sinónimos y, para Foucault, los dispositivos de seguridad caracterizan la “era del biopoder”. Las convergencias entre el concepto deleuzeano de “control” y la noción foucaultiana de “seguridad” se patentizan en varios ejes. Por ejemplo:

i) Desde el punto de vista de la lógica del poder, transitamos de las instituciones de encierro a los medios abiertos, con la libertad de circulación como condición del control, o, en términos deleuzeanos, del espacio estriado al espacio liso y del molde a la modulación.

ii) Desde la perspectiva de las mutaciones en el capitalismo, la forma empresa reemplaza a la fábrica.

iii) Correlativamente al punto anterior, y en lo que respecta a los modos de subjetivación, se redefine la figura del *homo economicus*, que ya no es el hombre del intercambio sino el empresario de sí- como explica Foucault-, o bien nos desplazamos del hombre encerrado al hombre endeudado- según la descripción de Deleuze⁸⁸³.

De todos modos, este lugar poco desarrollado de la temática biopolítica en la obra de Deleuze puede deberse a que el único texto foucaulteano publicado sobre el biopoder, en los años en que escribió el autor de *Mille Plateaux*, era *La volonté de savoir*. Además, la biopolítica no era una cuestión difundida como en la actualidad. Pero pese a su brevedad, estos comentarios revisten gran interés filosófico. Su rasgo distintivo es el vitalismo que Deleuze encuentra en los pasajes finales de *La volonté de savoir*. Dice Deleuze con entusiasmo:

Quando el poder deviene bio-poder, la resistencia deviene poder de la vida, poder-vital que no se deja detener en las especies, los medios y los caminos de tal o cual diagrama. La fuerza venida del afuera, ¿no es una cierta idea de la Vida, un cierto

⁸⁸² Cfr. Deleuze, *CUFO2*, p. 367.

⁸⁸³ Deleuze, *PP*, p. 246 (trad. pp. 283-284).

vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esta capacidad de resistir de la fuerza?⁸⁸⁴

Para Deleuze, el carácter vitalista del pensamiento de Foucault no se limita a su derrotero biopolítico, sino que se reitera en su obra y adopta matices diferentes de acuerdo con el horizonte en que se inscribe. Así, distingue “dos puntos esenciales” alrededor de los cuales existe un vitalismo de Foucault que es “independiente de todo ‘optimismo’”. El primero es un vitalismo “sobre el fondo de mortalismo” (la expresión es de Foucault) que remite a la apropiación en *La naissance de la clinique* de Bichat, a quien Foucault admiraría por haber pluralizado las muertes parciales, haciendo de la muerte una fuerza co-extensiva a la vida, y por haber inventado un nuevo vitalismo que define la vida como el “conjunto de funciones que resisten a la muerte”⁸⁸⁵.

El segundo se da “sobre un fondo de estética” y concierne al eje de la “subjetivación”, comprendida como la invención de nuevas posibilidades de vida o como la constitución de modos de existencia inéditos⁸⁸⁶, tal como vimos en el capítulo anterior.

A estos dos ejes se agrega el vitalismo propiamente biopolítico, según el cual el poder de la vida o “poder-vital” emerge para enfrentar al poder que toma por objeto la vida y se vuelve biopoder. Concretamente, la especificidad de la lectura deleuzeana de la biopolítica radica en tres ideas: a) la Vida escapa a cualquier “diagrama” de poder; b) la resistencia al poder descansa en la “Vida” comprendida como la fuerza “del Afuera”; c) la resistencia al bio-poder se funda en el poder inmanente a la vida misma.

En relación con el primer punto, Deleuze destaca la exterioridad de la vida respecto del poder (“poder-vital que no se deja fijar en las especies...”). Esta idea involucra dos perspectivas que no se restringen a su interpretación de la biopolítica. Por un lado, según Deleuze, la vida se realiza sobre todo en las líneas de fuga o de desterritorialización; ella está primariamente por fuera de los estratos y organizaciones de poder: “potente vida no

⁸⁸⁴ «Quand le pouvoir devient biopouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie, pouvoir-vital qui ne se laisse pas arrêter aux espèces, aux milieux et aux chemins de tel ou tel diagramme. La force venue du Dehors, n'est-ce pas une certaine idée de la Vie, un certain vitalisme où culmine la pensée de Foucault? La vie n'est-elle pas cette capacité de résister de la force?». Deleuze, *FO*, p. 98 (trad. p. 122).

⁸⁸⁵ «La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort». Deleuze, *FO*, pp. 98-99 (trad. p. 122); *PP*, p. 125 (trad. p. 148).

⁸⁸⁶ Deleuze, *PP*, p. 125 (trad. p. 148). Para los procesos de subjetivación como invención de nuevas posibilidades de vida, cfr. Deleuze, *PP*, pp. 131-135 (trad. pp. 156-160); *FO*, p. 103 (trad. p. 128).

orgánica que escapa a los estratos, atraviesa los agenciamientos y traza una línea abstracta”⁸⁸⁷; “una línea de vida que no se mide más según las relaciones de fuerza”⁸⁸⁸. Por otro lado, el poder es descripto a partir de sus limitaciones: “los centros de poder se definen por lo que les escapa o por su impotencia, mucho más que por su zona de potencia”⁸⁸⁹. La idea sobre la cual Deleuze vuelve repetidas veces afirma que “siempre algo se fuga”⁸⁹⁰.

Es interesante observar que, en el caso de Foucault, los ejemplos sobre la situación de “la vida por fuera del biopoder” son negativos. En *La volonté de savoir*, tras definir la biopolítica como el ingreso de la vida en el dominio de los cálculos del poder-saber, aclara:

Esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominan y administran (...) Fuera del mundo occidental, el hambre existe, a una escala más importante que nunca; y los riesgos biológicos enfrentados por la especie son quizá más grandes, más graves en todo caso, que antes del nacimiento de la micro-biología⁸⁹¹.

La situación de exterioridad de la vida respecto del dispositivo de poder-saber aparece también en el curso de los años '75-'76. Foucault sostiene que, en el contexto de un poder que busca asegurar la vida e intervenir sobre la manera de vivir, la muerte se revela como su límite o extremo; el final de la vida pasa a estar “afuera” con respecto al biopoder⁸⁹². Es decir, la pregunta se impone: ¿existe la vida por fuera del biopoder? Tenderíamos a afirmar que no, en la medida en que no existe algo así como “la” vida independientemente de los mecanismos políticos que la producen y la administran. Una vida fuera de las formaciones de poder es una *vida abandonada, una vida que no tiene nombre*, o en todo caso, será su límite mismo, el hambre, la muerte, *el dejar morir*; una vida sin nombre, ya que nombrarla implicará ingresarla en los dominios de saber, en las formaciones de poder, en los

⁸⁸⁷ «Puissante vie non organique qui s'échappe des strates, traverse les agencements, et trace une ligne abstraite». Deleuze, *MP*, p. 633 (trad. p. 516).

⁸⁸⁸ «Une ligne de vie qui ne se mesure plus à des rapports de forces». Deleuze, *FO*, p. 130 (trad. p. 157).

⁸⁸⁹ «les centres de pouvoir se définissent par ce qui leur échappe ou leur impuissance, beaucoup plus que par leur zone de puissance». Deleuze, *MP*, p. 265 (trad. pp. 220-221).

⁸⁹⁰ «Toujours quelque chose coule ou fuit». Deleuze, *MP*, p. 264 (trad. p. 220).

⁸⁹¹ «ce n'est point- que la vie ait été exhaustivement intégrée à des techniques qui la dominant et la gerent (...) Hors du monde occidental, la famine existe, à une échelle plus importante que jamais; et les risques biologiques encourus par l'espèce sont peut-être plus grands, plus graves en tout cas, qu'avant la naissance de la microbiologie». Foucault, *HSI*, p. 188 (trad. p. 173).

⁸⁹² Foucault, *IDS*, p. 221 (trad. p. 224).

regímenes de veridicción, es decir, nombrar la vida ya es convertirla en una realidad que emerge *entre* saberes, poderes, verdades, es decir, una realidad transaccional.

Ahora bien, lo expuesto demuestra que los ejemplos puestos en juego al momento de señalar las figuras de la vida por fuera del poder son de índole opuesta entre ambos filósofos: Foucault alude, en el contexto de sus trabajos biopolíticos, a casos indudablemente negativos (el hambre, el riesgo biológico, la muerte)⁸⁹³, mientras que, según Deleuze, la vida que escapa a los organismos, los sujetos y, en general, a toda organización de poder, es la vida “liberada”, “la línea más viviente, la más creativa”⁸⁹⁴. El enfoque deleuzeano se define por la primacía de las líneas de fuga y de desterritorialización en detrimento de los estratos que las recubren y aprisionan⁸⁹⁵.

Para Deleuze, la vida plena es la que no está aprisionada en las fuerzas del poder. Mientras que para Foucault, la vida por fuera del poder, por fuera del orden del discurso, es imposible de ser nombrada (y mucho menos como vida, que es entre otras cosas, un concepto de la biología), y es plausible pensarla en términos negativos, como la no salud, como la muerte.

En suma, el primer rasgo del vitalismo que Deleuze presenta a propósito de la biopolítica se aleja netamente de Foucault. El envite deleuzeano consiste en liberar la vida de las formas, los modos de organización y los poderes que la encierran, bloquean y controlan, mientras que, en la noción foucaulteana de biopolítica, hay una dimensión que no se deja encerrar en la alternativa de la aceptación o el rechazo de las formas de poder⁸⁹⁶.

⁸⁹³ En rigor, las figuras negativas se dan en el interior de la propia lógica biopolítica. El caso del racismo es paradigmático, pues el surgimiento del biopoder hizo de él un mecanismo fundamental del poder. La hipótesis foucaulteana afirma que la función mortífera de un Estado que funciona en la modalidad del biopoder sólo puede ser asegurada por el racismo, que constituye “la condición gracias a la cual se puede ejercer el derecho de matar” [«c’est la condition sous laquelle on peut exercer le droit de tuer»]. Foucault, *IDS*, pp. 227-228 (trad. p. 231).

⁸⁹⁴ «C’est la ligne la plus vivante, la plus créatrice». Deleuze, *DRF*, p. 164 (trad. p. 167).

⁸⁹⁵ Deleuze, *MP*, p. 230 (trad. pp. 191-192). Mengue (*Gilles Deleuze ou le système du multiple*, ed. Cit., p. 71 y ss.) matiza dicho privilegio a la luz de la necesidad de los movimientos de reterritorialización.

⁸⁹⁶ Castro, E., “Biopolítica: orígenes y derivas de un concepto”, en Castro, E. et al. *Cuadernos de trabajo n°1. Biopolítica: Gubernamentalidad, educación, seguridad*, La Plata: UNIPE Editorial Universitaria, p. 11.

6.1.2 Vida, resistencia y poder

La segunda idea que aparece en la interpretación de Deleuze sobre Foucault afirma que la resistencia al poder se basa en la “Vida” comprendida como la fuerza “del Afuera”. Como vimos en el capítulo anterior, Deleuze encuentra en Foucault una ontología de las fuerzas que remiten a un “afuera irreductible”, diferente de la mera exterioridad, que está hecho de “distancias indescomponibles por las cuales una fuerza actúa sobre otra o es actuada por otra”⁸⁹⁷.

Deleuze diferencia el afuera como “elemento informe de las fuerzas”, el exterior en tanto “medio de los agenciamientos concretos, donde se actualizan las relaciones de fuerza” y las formas de exterioridad, porque la actualización en los saberes se lleva a cabo en la disyunción de formas diferenciadas y exteriores entre sí. La exterioridad es una forma, mientras que el afuera no tiene forma y concierne la fuerza⁸⁹⁸.

Las fuerzas “siempre vienen del afuera” y se caracterizan por el devenir perpetuo, la mutación o el cambio, la “micro-agitación”, la “batalla”, la “zona de turbulencia”⁸⁹⁹. En virtud de estas características, las “fuerzas componentes” hacen variar “la forma constituida”, así como el diagrama de poder, por definición inestable.

Deleuze atribuye a Foucault, basándose en ciertos pasajes de *Surveiller et punir*, una concepción del “diagrama” en tanto conjunto de las relaciones de fuerza de una formación histórica. Así, la “anátomo-política” y la “bio-política” son los dos diagramas de la modernidad: el primero se define por la función de imponer una conducta a una multiplicidad poco numerosa de individuos en un espacio limitado; la segunda controla la vida de una multiplicidad numerosa (la población) en un espacio abierto⁹⁰⁰.

Gracias a su relación esencial con el afuera, en el cual “todo se metamorfosea”, la fuerza no se agota en el diagrama existente, sino que puede entrar en nuevas relaciones y composiciones. En este sentido, ella dispone de “un potencial”, con respecto al diagrama,

⁸⁹⁷ «distances indécomposables par lesquelles une force agit sur une autre ou est agie par une autre». Deleuze, *FO*, p. 92 (trad. p. 115).

⁸⁹⁸ Cf. Deleuze, *FO*, pp. 51, 92 (trad. pp. 70-115).

⁸⁹⁹ Cf. Deleuze, *FO*, pp. 79, 92-93, 129 (trad. pp. 101, 115-116, 156).

⁹⁰⁰ Deleuze, *FO*, p. 79 (trad. p. 101).

que Deleuze denomina “capacidad de ‘resistencia’”⁹⁰¹. Todo diagrama de fuerzas presenta relaciones de poder y, “al lado” o “frente a ellas”, “punto, nudos, focos” de resistencia cuyo rol fundamental es hacer que el cambio sea posible.

Ahora bien, la tesis que Deleuze encuentra en la teoría foucaultiana del poder es que “la resistencia es primera”, lo cual obedece al hecho de que los puntos de resistencia se vinculan con el afuera⁹⁰², mientras que las relaciones de poder se ciñen al diagrama; de allí que “el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia”⁹⁰³.

Según nuestro punto de vista, la cuestión de la resistencia hace patente, en un marco que excede la biopolítica, otro punto de alejamiento entre Deleuze y Foucault. Para el primero, los diagramas están atravesados por líneas de fuga que no se reducen a fenómenos de resistencia o de respuesta al poder- tal como ocurriría en Foucault-, sino que conforman líneas de creación y de desterritorialización. A diferencia de Foucault, Deleuze indica que las líneas de fuga son primeras en un campo social; más aún, “una sociedad se define por sus líneas de fuga” antes que por sus mecanismos de poder⁹⁰⁴.

En el caso de Foucault, incluso la resistencia forma parte de las relaciones de poder, según afirma en *La volonté de savoir*: “donde hay poder hay resistencia”. El carácter relacional del poder se traduce en que sólo existe “en función de una multiplicidad de puntos de resistencia que están presentes por todas partes en la red de poder”. Ahora bien, dichos puntos no “escapan” al poder, no se sitúan por fuera de él; antes bien, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder⁹⁰⁵. Así responde Foucault en una entrevista que le hace Jacques Rancière en el año 1977 para la revista *Les Révoltes logiques*:

No existen relaciones de poder sin resistencias; éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales⁹⁰⁶.

⁹⁰¹ Deleuze, *FO*, p. 78 (trad. p. 100).

⁹⁰² “(...) *la línea del afuera* de la cual hablaba Melville, sin comienzo ni final, línea oceánica que pasa por todos los puntos de resistencia...” [«*la ligne du dehors* dont parlait Melville, sans début ni fin, ligne océanique qui passe par tous les points de résistance»]. Deleuze, *FO*, p. 51 (trad. p. 71).

⁹⁰³ «La pensée du dehors est une pensée de la résistance». Deleuze, *FO*, p. 96 (trad. p. 119).

⁹⁰⁴ Cf. Deleuze, *MP*, pp. 175, 263 (trad. p. 143, 220).

⁹⁰⁵ Cf. Foucault, *HSI*, pp. 125-126 (trad. p. 116).

⁹⁰⁶ «Il n’y a pas de relations de pouvoir sans résistances; celles-ci sont d’autant plus réelles et plus efficaces

La dificultad que Deleuze encuentra en la idea foucaultiana de que los dispositivos de poder son “constituyentes” remite al estatuto de los fenómenos de resistencia. En otros términos, Deleuze observa que, en *La volonté de savoir*, la resistencia aparece como una “imagen invertida” de los dispositivos, que incluso comparte sus rasgos (heterogeneidad, carácter difuso), lo cual le parece “tapar las salidas antes que encontrar una”⁹⁰⁷.

En síntesis, la segunda nota de la lectura deleuzeana en clave vitalista implica que, en el diagrama biopolítico, las fuerzas entran en relación con “la vida como potencia del afuera”⁹⁰⁸ y dan lugar así a la resistencia. Cuestión que, como vimos, no es así en Foucault.

El tercer elemento de la lectura deleuzeana reside en la idea de que la resistencia al biopoder se asienta en el poder de la vida. Se trata de un doble movimiento: cuando el poder toma la vida como objeto de administración y captura, la resistencia se apoya en la misma vida y la vuelve contra el poder.

Es posible encontrar aquí una de las ambigüedades semánticas del concepto de biopolítica, que radica en la articulación de la vida y la política; esto es, en la idea de una política de la vida. El doble valor del genitivo introduce desde el inicio una ambivalencia: la vida puede ser tanto el sujeto como el objeto de la política.

La oscilación del genitivo no es una mera cuestión de gramática, sino que remite a las oscilaciones propias de la “analítica de la finitud”; en términos foucaultianos, la ambivalencia sujeto-objeto obedece a la anfibiología de la figura del hombre propia del humanismo.

Veremos en el próximo capítulo que los autores “vitalistas” enfatizan esta oscilación y hacen de la vida como sujeto político una apuesta filosófica.

Ahora bien, a primera vista, este tercer rasgo de la interpretación deleuzeana no parece ir más allá de lo señalado por Foucault en *La volonté de savoir*: Foucault allí dice que las fuerzas que resisten se apoyaron sobre el mismo objeto investido por el poder, es decir, el hombre en tanto ser viviente. Más aún, Deleuze emplea el mismo término que Foucault

qu’elles se forment là même où s’exercent les relations de pouvoir; la résistance au pouvoir n’a pas à venir d’ailleurs pour être réelle, mais elle n’est pas piégée parce qu’elle est la compatriote du pouvoir. Elle existe d’autant plus qu’elle est là où est le pouvoir; elle est donc comme lui multiple et intégrable à des stratégies globales». Foucault, DE3, n° 218: «Pouvoirs et stratégies» (1977), p. 425

⁹⁰⁷ «Me paraît boucher les issues autant qu’en trouver une». Deleuze, *DRF*, p. 117 (trad. p. 126).

⁹⁰⁸ «la vie comme puissance du dehors». Deleuze, *FO*, p. 102 (trad. p. 126).

para referirse al momento en que la vida, como “objeto político”, es vuelta [*retournée*] contra el sistema que pretendía controlarla⁹⁰⁹.

Sin embargo, una vez más, encontramos una divergencia entre ambos filósofos a la hora de pensar la relación entre la vida y el poder. Por un lado, Foucault plantea que la biopolítica es la era de la invención del hombre, en la medida en que la biopolítica toma por objeto a la población, cuya figura en el orden del saber-poder es el “hombre”. Hacia el final de la lección del 25 de enero de 1978 de *Securité, territoire, population*, vuelve a los análisis de *Les mots et les choses* y los amplía: afirma que fue la población, en términos políticos (cuya figura epistémica es el hombre), la que operó la transformación en los saberes que hizo pasar de la historia natural a la biología, del análisis de la riqueza a la economía política, de la gramática general a la filología. Su tesis es que la temática del hombre desplegada por las ciencias humanas debe ser comprendida a partir de la emergencia de la población como correlato del poder y como objeto del saber. En una palabra, el hombre no es más que “una figura de la población”, que es el objeto del ejercicio biopolítico⁹¹⁰. Hombre que, por otra parte, como vimos en el capítulo 1 de esta tesis, transita la posibilidad de su desaparición, pero que todavía no ha muerto definitivamente.

Ahora bien, Deleuze propone una tesis vinculada a la relación entre la biopolítica y el hombre que no se encuentra en Foucault. Para Deleuze, la resistencia al biopoder aparece ligada al superhombre- concepto ausente en los trabajos foucaulteanos sobre biopolítica- antes que al hombre. La irrupción de la vida como objeto del poder y como lugar de resistencia demostraría que es posible prescindir de la figura del hombre. Dice Deleuze:

Contrariamente a lo que decía el discurso establecido, no hay ninguna necesidad de recurrir al hombre para resistir. Lo que la resistencia extraía del viejo hombre, son las fuerzas, como decía Nietzsche, de una vida más amplia, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades. El superhombre jamás quiso decir otra cosa: es en el hombre mismo que es necesario liberar la vida, pues el hombre es una manera de aprisionarla⁹¹¹.

⁹⁰⁹ Foucault, *HSI*, pp. 190-191 (trad. pp. 175-176).

⁹¹⁰ Foucault, *STP*, pp. 80-81 (trad. pp. 107-108).

⁹¹¹ «Contrairement à ce que disait le discours tout fait, il n'y a nul besoin de se réclamer de l'homme pour résister. Ce que la résistance extrait du vieil homme, ce sont les forces, comme disait Nietzsche, d'une vie plus large, plus active, plus affirmative, plus riche en possibilités. Le surhomme n'a jamais voulu dire autre chose: c'est dans l'homme même qu'il faut libérer la vie, puisque l'homme lui-même est une manière de

Deleuze considera que la forma-hombre encierra la vida, mientras que el superhombre es su liberación inmanente. La resistencia al biopoder en nombre de la vida, ya no del hombre, indicaría el fin de éste y el advenimiento del superhombre.

En virtud de lo mencionado, dedicaremos un breve apartado a la interpretación deleuziana de la muerte del hombre (a partir de la lectura que hace de *Les mots et les choses*) y a nuestra divergencia con esa interpretación.

Pero antes, señalemos otro desencuentro teórico entre Deleuze y Foucault, mencionado por Deleuze en este contexto biopolítico, y concerniente a la constitución de los dispositivos y su acción sobre los cuerpos. Deleuze sostiene que los dispositivos (o “agenciamientos”) son esencialmente de deseo, mientras que el poder sería sólo uno de sus componentes estratificados.

Foucault, por el contrario, concibe los dispositivos constituidos por el poder, al tiempo que rechaza el concepto de deseo. Ligado a ello, es posible observar que, para Foucault, los dispositivos de poder tienen una relación inmediata y directa con el cuerpo, mientras que para Deleuze ello sólo ocurre en la medida en que dichos dispositivos le imponen al cuerpo un organismo; es decir, una organización centrada, vertical, jerárquica, destinada a extraer sus energías útiles. Los poderes actúan sobre el “cuerpo sin órganos”, que consiste en una realidad corporal intensiva, a la vez biológica, colectiva y política, que no se encuentra organizada según el modelo del organismo. Profundizaremos esta problemática del deseo y el placer en el apartado 6.3.

6. 2 El superhombre libera la vida, allí donde el hombre la aprisiona

6.2.1. La forma Dios

¿Cómo pensar la cuestión de la vida a partir del anuncio de la muerte del hombre y del advenimiento del superhombre [*Übermensch, Surhomme*]?

l'emprisonner». Deleuze, *FO*, p. 98 (trad. p. 122).

Deleuze realiza una particular y genial, y a la vez polémica, interpretación de las páginas finales de *Les mots et les choses* dedicadas a la muerte del hombre⁹¹². Como vimos en el capítulo anterior de esta tesis, Deleuze se propone hacer explícitos los fundamentos ontológicos de los conceptos históricos de Foucault.

Lo que me interesa es todo lo que tiene como presupuestos, lo que Foucault no se propone decir, ya que los presupuestos son por naturaleza implícitos, y explican que diga lo que dice⁹¹³.

Deleuze sitúa el análisis de la muerte del hombre una vez que ya analizó los ejes del saber y del poder, ya que considera que es un tema que condensa ambos ejes. Para ello se sirve de las nociones de forma y de fuerza ya explicados. Dice que las mutaciones de fuerzas producen los cambios en las formas. Toda forma está compuesta de fuerzas. La composición implica que los elementos componentes (las fuerzas) no sean de igual naturaleza ni de igual nivel que lo compuesto (la forma).

Deleuze descarta dos hipótesis sobre la muerte del hombre, dos versiones: la del cómic y la universitaria⁹¹⁴. La primera es la que de manera banal cree que se trata de la muerte de los hombres existentes. La segunda, la que se trata de la muerte del concepto.

Para Deleuze, no se trata de la muerte del hombre en términos de existencia ni de conceptos. Se trata de la muerte de la “forma-hombre”⁹¹⁵. Y toda forma, dijimos, es un compuesto de fuerzas. Con lo cual, el análisis de Deleuze se desplazará en función de las relaciones de fuerzas.

Pero lo que nos interesa a efectos de esta tesis es que cuando Deleuze habla de forma o compuesto, expresamente aclara que con esos términos remite a “modos de existencia” o “formas de vida”⁹¹⁶. Deleuze insistirá en su lectura vitalista de Foucault esta vez con el tópico de la muerte del hombre.

⁹¹² Deleuze, *FO*, apartado: «Sur la mort de l’homme et le surhomme», pp. 131-141 (trad. p. 159-170). Y en el curso le dedica cuatro clases, unas ciento cincuenta páginas en total.

⁹¹³ «Ce qui m’intéresse c’est tout ce qu’il y a comme présupposés que Foucault ne se propose pas de dire, puisque les présupposés sont par nature implicites, et expliquent, qui disent ce qu’il dit». Deleuze, *CUFO2*, p. 217.

⁹¹⁴ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 93-94 (trad. p. 117); *CUFO2*, pp. 211-212.

⁹¹⁵ Deleuze, *FO*, p. 131 (trad. p. 159); *CUFO2*, p. 212.

⁹¹⁶ Deleuze, *CUFO2*, p. 216. Quien sigue la línea deleuziana de interpretar este tema como “formas de vida” es el filósofo alemán Hans-Martin Schönherr-Mann. Véase su libro *Der Übermensch als Lebenskünstlerin-*

El siguiente paso en el análisis deleuziano es que hay fuerzas componentes, fuerzas que se ejercen *en el hombre*. Deleuze aclara que dice fuerzas “*en el hombre*” y no “fuerzas *del hombre*”, porque decir lo segundo ya sería suponer el resultado del compuesto o forma. Cuando habla de las fuerzas *en el hombre* se refiere a las fuerzas que en tanto tales son llamadas humanas porque no están en los animales⁹¹⁷. Esas fuerzas en el hombre son tales o cuales potencias de vida y de actuar: imaginar, concebir, sentir, querer⁹¹⁸.

Esas fuerzas componentes en el hombre entran en relación con otras fuerzas provenientes del afuera. En este caso, las fuerzas del afuera serían fuerzas definidas negativamente: fuerzas que en tanto tales no se encuentran en el hombre. Ya veremos qué ejemplos da Deleuze de estas diversas fuerzas del afuera.

De la combinación de las fuerzas que se ejercen en el hombre y las fuerzas del afuera nace un compuesto, forma o modo de vida. Otro modo de decirlo es que el compuesto es la función y las fuerzas son las variables. La función (forma) cambia cuando las variables (fuerzas) mutan.

Las fuerzas *en el hombre* (tales o cuales potencias de vida y de actuar: imaginar, concebir, sentir, querer) entran en relación con ciertas otras fuerzas del afuera y componen con ellas una forma o modo de vida determinado. Las formas así compuestas son diversas. Dice Deleuze que todo lo que está considerando para Foucault vale también para Nietzsche.

El pensamiento clásico (siglo XVII) se reconoce en su manera de pensar el infinito. Deleuze retoma en esta caracterización a Merleau-Ponty, que sostenía que concebir el infinito era propio de los hombres clásicos⁹¹⁹. El pensamiento clásico es un pensamiento angustiado que descubre el universo infinito, ya que no hay centro en un universo así. Por eso Pascal no es un existencialista *avant la lettre*, porque su angustia es por pensar lo infinito, no lo finito. Y hay una multiplicidad de órdenes de infinitos, como lo atestiguan los textos de Spinoza, Leibniz, Malebranche y el mencionado Pascal.

Nietzsche, Foucault und die Ethik, Matthes & Seitz, Berlin 2009.

⁹¹⁷ Deleuze, *CUFO2*, p. 247.

⁹¹⁸ Deleuze cita el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza, donde dice que las fuerzas componentes en el hombre son el entendimiento y la voluntad (*CUFO2*, p. 222).

⁹¹⁹ Deleuze hace referencia al texto «Partout et nulle part», dans Merleau-Ponty, M. (éd.), *Les philosophes célèbres*, Éditions Lucien Mazenod, 1956 (Vuelto a publicar en Merleau-Ponty, M., *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pp. 158-200).

Dice Deleuze que el pensamiento del siglo XVII es un pensamiento del despliegue, del desarrollo⁹²⁰. Por ejemplo, la moneda despliega la riqueza, la desarrolla, se trata de una elevación potencial al infinito (infinito en tanto indefinido). La gramática general desplegará el cuadro de las raíces de las palabras. Y la historia natural apelará a los caracteres y hará el despliegue del cuadro de los seres vivientes. Deleuze afirma:

Foucault podrá definir el pensamiento del siglo XVII como un pensamiento del orden. Pero noten que por orden me parece que interpreta exactamente lo que yo les propongo definir como la elevación al infinito. Es decir, el orden aparece cuando las cosas son integradas en un cuadro que extrae lo que es elevable al infinito o lo que es distribuible al infinito⁹²¹.

En este sentido, las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera, fuerzas “de elevación al infinito”. Éstas son claramente fuerzas del afuera, puesto que el hombre es limitado y no puede explicar esa potencia más perfecta que lo atraviesa. El pensamiento en el hombre tiene un poder ilimitado que no le pertenece, el poder de elevar algo al infinito. Ese poder no le pertenece, por lo tanto debe depender de un ser él mismo infinito. Un ser finito no puede dar cuenta del poder que tiene de elevar algo al infinito.

El compuesto de las fuerzas en el hombre, por un lado, y de las fuerzas de elevación al infinito que ellas afrontan, por otro, es la forma-Dios. Este es el mundo de la representación infinita. El siglo XVII no piensa al hombre, sino a Dios⁹²².

Todo lo que se presenta va a desarrollarse, va a desplegarse al infinito y de manera continua. El saber del siglo XVII va a constituir cuadros continuos en los cuales cada cosa, cada ser tomará su lugar en un despliegue al infinito⁹²³.

⁹²⁰ Deleuze, *CUFO2*, p. 226.

⁹²¹ «Foucault pourra définir, lui, la pensée du XVIIème siècle comme une pensée de l'ordre, mais vous voyez que dans l'ordre il entend exactement ce que je vous propose de définir comme l'élévation à l'infini, c'est-à-dire l'ordre apparaît lorsque les choses sont intégrées dans un tableau qui extrait ce qui est élevable à l'infini ou ce qui est distribuible à l'infini». Deleuze, *CUFO2*, p. 227.

⁹²² Cfr. Deleuze, *CUFO2*, p. 224.

⁹²³ Deleuze, *CUFO2*, p. 245.

6.2.2 La forma Hombre y el advenimiento del Superhombre que libera la vida

Ahora bien, la “forma Hombre” surge a fines del siglo XVIII y principios del XIX, cuando las fuerzas finitas en el hombre se componen con fuerzas del afuera, ellas mismas, también, finitas. Y al entrar en relación con estas fuerzas finitas, las hace suyas, las descubre como su propia finitud.

Las fuerzas de la finitud son exteriores al hombre. Se le imponen desde el afuera en esta nueva formación histórica. Los dos momentos del análisis son los siguientes: primer momento, la fuerza de finitud es encontrada por el hombre fuera del hombre; segundo momento, el hombre se apropia, interioriza esta fuerza de finitud y a través de ello constituye su propia historia. Son fuerzas del pliegue, del repliegue. Las fuerzas en el hombre se pliegan alrededor de las fuerzas de finitud, sobre las fuerzas de finitud.

Estas fuerzas finitas son la vida, el trabajo y el lenguaje: triple raíz de la finitud, que hará nacer la biología, la economía política y la filología. Tiene razón Deleuze cuando sostiene que “no es el hombre la raíz de la finitud, sino las fuerzas que afronta y que encuentra: fuerzas de la vida, fuerzas del lenguaje, fuerzas del trabajo. Esto es lo que va a destronar a los órdenes de infinito”⁹²⁴.

Lo que equivale a decir que cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud procedentes del afuera, entonces, y sólo entonces, el conjunto de las fuerzas compone la forma-Hombre (y ya no la forma-Dios). *Incipit Homo*.

Es el mundo de lo finito que piensa lo finito, la finitud constituyente, subraya Deleuze siguiendo la lectura que hace Jules Vuillemin de la herencia kantiana⁹²⁵. En el período clásico, el hombre también se pensaba finito, no es que en la modernidad recién tomó conciencia de su propia finitud. Pero la diferencia radica en que en la época clásica la finitud era pensada como derivada del infinito. El infinito era originario y constituyente. Mientras que en la modernidad, el hombre piensa su propia finitud como fundadora, originaria, constituyente.

⁹²⁴ «Ce n'est pas l'homme qui est racine de la finitude, c'est les forces qu'il affronte et qu'il rencontre: forces de la vie, forces du langage et du travail, c'est ça qui va détrôner les ordres d'infini». Deleuze, *CUFO2*, pp. 233.

⁹²⁵ El libro de Vuillemin citado es *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger*, Paris, PUF, 1954.

Deleuze destaca que la vida es una fuerza finita, y por lo tanto no entraba en el esquema de pensamiento de la realidad-perfección-infinitud de la época clásica. La vida es finita, el impulso vital es finito como decía Bergson⁹²⁶. Por eso, aduce Deleuze, puede decirse que “Dios ha muerto”, en tanto nació la forma-Hombre. Y esta forma-Hombre va de la mano con una fuerza finita que se llama vida, al igual que con el trabajo y el lenguaje.

Según la interpretación que hace Deleuze de los textos de Foucault, exponiendo las tesis metafísicas que serían los presupuestos que Foucault asumiría sin explicitar en sus libros, se postula una relación de fuerzas, en la que fuerzas regionales afrontan, unas veces, fuerzas de elevación al infinito (“despliegue”), a fin de constituir una forma-Dios, y otras, fuerzas de finitud (“pliegue”), a fin de constituir una forma-Hombre.

Deleuze dice que las tesis de Foucault remiten a una posición nietzscheana, en la que se pone en primer plano a la vida. “Una historia nietzscheana (...) una historia restituida a Nietzsche, o restituida a la vida”⁹²⁷. ¿Por qué?

Si las fuerzas en el hombre sólo componen una forma al entrar en relación con fuerzas del afuera, ¿con qué nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar en relación ahora, y qué nueva forma puede surgir que ya no sea ni Dios ni el Hombre? Para Deleuze, entonces, “este es el planteamiento correcto del problema que Nietzsche llamaba el superhombre”⁹²⁸.

La figura moderna del hombre ha sido, para Deleuze, una figura que ha aprisionado la vida. Y el superhombre sería aquel que libera la vida en el propio hombre, en beneficio de otra forma⁹²⁹. Ahora ya no se trataría de la elevación al infinito, ni de la finitud, sino de un finito-ilimitado, si se denomina así toda situación de fuerza en la que un número finito de componentes produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones.

El mecanismo operatorio ya no estaría constituido ni por el pliegue ni por el despliegue, sino por algo denominado como el Sobrepliegue⁹³⁰.

El superhombre es, según la fórmula de Rimbaud, el hombre cargado incluso de animales (un código que puede capturar fragmentos de otros códigos, como en los

⁹²⁶ Cfr. Deleuze, *CUFO2*, p. 233.

⁹²⁷ «C'est une histoire nietzschéenne (...) une histoire rendue à Nietzsche, ou rendue à la vie». Deleuze, *FO*, p. 137 (trad. p. 166).

⁹²⁸ «C'est la position correcte du problème que Nietzsche appelait surhomme». Deleuze, *FO*, p. 139 (trad. p. 168).

⁹²⁹ *Ibidem*.

⁹³⁰ Cfr. Deleuze, *FO*, p. 140 (trad. p. 169).

nuevos esquemas de evolución lateral o retrógrada). Es el hombre cargado de rocas o de lo inorgánico (allí donde reina el silicio). Es el hombre cargado del ser del lenguaje ('esa región informe, muda, insignificante, en la que el lenguaje puede liberarse' incluso de lo que tiene que decir)⁹³¹.

Las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera, podrían ser las del silicio que toma su revancha sobre el carbono, las de los componentes genéticos que toman su revancha sobre el organismo, las de los enunciados agramaticales que toman su revancha sobre el significante. ¿Qué es el superhombre? Es el compuesto formal de las fuerzas en el hombre con esas nuevas fuerzas. Es la forma que deriva de una nueva relación de fuerzas. El hombre tiende a liberar en el superhombre la vida, el trabajo y el lenguaje⁹³².

Analiqué, en el capítulo 1 (apartado 4), los elementos que le permitieron a Foucault pronunciar la hipótesis de la "muerte del hombre". Como sostuve, no se trata de un acontecimiento ya desplegado en su plenitud, sino que está atravesado, determinado por la posibilidad.

Subrayé que Foucault emplea la expresión "quizá" (*peut-être*)⁹³³ para referirse al "hipotético" fin/muerte del hombre. No estamos ante una referencia digna de ser despreciada; por el contrario, es de suma importancia. Lo mismo puede decirse del empleo del condicional en la famosa afirmación de que una mutación arqueológica similar a la de fines del siglo XVIII "podría" (*pourrait*; o *peute-puede*)⁹³⁴ permitirnos apostar que "el hombre se *borraría*, como en los límites del mar un rostro de arena". Tanto en el caso del "quizás" como en el del "podría", el condicional se vuelve inteligible por el nivel epistémico en que se despliega el pensamiento de Foucault. En este sentido, podemos afirmar que la "muerte del hombre" puede verse anunciada por una retahíla de experiencias y acontecimientos (que ya han sido mencionados en el apartado correspondiente), pero cuya realización completa se encuentra inacabada, pendiente.

⁹³¹ «Le surhomme, c'est, suivant la formule de Rimbaud, l'homme chargé des animaux même (un code qui peut capturer des fragments d'autres codes, comme dans les nouveaux schémas d'évolution latérale ou rétrograde). C'est l'homme chargé des roches elles-mêmes, ou de l'inorganique (là où règne le silicium). C'est l'homme chargé de l'être du langage (de 'cette région informe, muette, insignifiante, où le langage peut se libérer' même de qu'il a à dire)». Deleuze, *FO*, pp. 140-(trad. p. 169-170)

⁹³² *Ibidem*.

⁹³³ Cfr. Foucault, *MC*, p. 398 (trad. p. 375).

⁹³⁴ *Ibidem*

Esto último me permitió atisbar el siguiente sentido de “la muerte del hombre”: se trata de un acontecimiento que ya está acaeciendo pero que, sin dudas, aún no finaliza, y que todavía es *por-venir*, promesa, posibilidad. En este sentido, “la muerte del hombre” es un acontecimiento que no acaba, una finalización siempre prolongada que determina el escenario de nuestro pensamiento contemporáneo. Para decirlo de otro modo, nuestro pensamiento habita-transita en este acontecimiento inconcluso, nos hallamos instalados en una ruptura que no deja de terminar⁹³⁵. Somos un pensamiento a la espera de ese otro modo de pensar al que nos conduciría la muerte del hombre, el borrado definitivo del rostro de arena.

En primer lugar, podemos señalar el carácter de provisoriedad del “rostro de arena”, figura por excelencia de tránsito, de devenir, de cambio. De fragilidad y fugacidad. El rostro de arena es la figura que se opone a toda “momificación del devenir”. Y así como las configuraciones de los saberes humanos no son esenciales (ni inmutables ni eternas), ya que están sometidas a las transformaciones y discontinuidades, el “hombre”, como figura epistémica correlativa a la antropología constituida en la época moderna, *podría* borrarse como lo podría hacer en los límites del mar un rostro de arena. Este “posible” borramiento no convida a un escepticismo absoluto luego de “la muerte del hombre”, sino que ilumina una posibilidad, una promesa. Dice Foucault: “No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo”⁹³⁶.

En segundo lugar, la presencia del mar en la sentencia foucaultiana es también un elemento de gran relevancia. El mar es, por excelencia, el ámbito de las aventuras, de la curiosidad y, también, de la perdición (donde se puede ser prisionero del viaje y estar encadenado- y encantado- a la encrucijada infinita de los mil caminos- en la errancia absoluta); pero, fundamentalmente, la presencia del mar indica la dimensión de apertura y posibilidad, de juego e invención, de imaginación y sueños. Ese mar (ese límite, también) es la *amenaza* dirigida al rostro del hombre que habita en la arena, en la incertidumbre y en

⁹³⁵ Tal como señala Nietzsche con relación a la muerte de Dios: “Este acontecimiento inaudito aún está en camino y peregrina- aún no se ha adentrado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aún después de que han sido hechos, para ser vistos y escuchados. Este hecho les es todavía más lejano que la más lejana estrella- *¡y sin embargo, ellos mismos lo han hecho!*”. Nietzsche, F. *KSA*, vol. 3: *Die fröhliche Wissenschaft*, §125, pp. 481-482.

⁹³⁶ «Il n’est rien de plus, rien de moins, que le dépli d’un espace où il est enfin à nouveau possible de penser». Foucault, *MC*, p. 353 (trad. p. 333).

la posibilidad de su borramiento; ese mar es, también, la *promesa* que se halla en toda disolución, en toda fuerza destructiva del oleaje, y que permite vislumbrar que siempre hay “nuevos juegos”, y que se puede iniciar, de nuevo, otro viaje. ¡Por fin es posible pensar de nuevo!

En este marco, Foucault plantea la muerte del hombre como sinónimo del despertar del sueño antropológico, sueño propio y característico de la época moderna y relacionado con la triple raíz de la finitud, con las empiricidades de la vida, el trabajo y el lenguaje. Pero el concepto de vida que aparece aquí no se apoya en una metafísica ni remite a un principio ontológico de base, sino que es planteado como correlato de la episteme moderna, concepto de vida que emerge entre los dominios de saber, y como lo muestra en sus estudios políticos de la década de 1970, como correlato de las formaciones de poder (el biopoder).

Por lo tanto, la vida no es un principio ontológico capturado por el poder, y que el superhombre liberaría. El superhombre, en todo caso, es la posibilidad que se vislumbra en una próxima, nueva modificación epistémica, una vez que el sueño antropológico haya llegado a su fin de manera completa (cosa que todavía no ha pasado, porque estamos insertos en el proceso) y que implicará (y está ya implicando) desde luego una transformación de las nociones de vida, de trabajo y de lenguaje⁹³⁷. Existe la transformación, pero no hay “liberación” en el sentido deleuziano, porque si hablamos de vida en Foucault, hablamos de ella como correlato de los dominios de saber y de formaciones de poder, y no de un principio ontológico vital, puro, por fuera de ellos, que se liberaría luego de haber sido capturado por el poder.

⁹³⁷ Por ejemplo, en el ámbito de las transformaciones actuales tecnológicas, véase el artículo de G. D’Odorico, “Figuras de lo humano en el nuevo orden tecnológico. Discusiones sobre el devenir político de nuestra especie”. Puede consultarse en <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/SOCIALES-85-DODORICO.pdf>

6. 3 Deseo/ placer. Agenciamientos y dispositivos

6.3.1 Deseo/placer

En un número del *Magazine Littéraire* de octubre de 1994 dedicado a Foucault, aparece publicado un texto de Deleuze llamado «*Désir et plaisir*». El texto es de 1977⁹³⁸. Al parecer todo empezó cuando en el último encuentro entre estos dos filósofos, Foucault, con amabilidad y afecto, le dijo a Deleuze:

no soporto la palabra ‘deseo’; aunque usted la emplee en otro sentido, no puedo dejar de pensar ni de sentir que deseo = carencia, o que el deseo se considera reprimido. [Y añadía]: puede que lo que yo llamo ‘placer’ sea lo que usted llama ‘deseo’ pero, en cualquier caso, necesito una palabra diferente de ‘deseo’⁹³⁹.

Así lo cuenta Deleuze en su artículo. Esta era una de las razones por las que Foucault se inclinaba por el concepto de placer. Deleuze, por el contrario, declara que no soporta la palabra placer a causa de lo que este concepto implica, a saber: la interrupción del proceso inmanente del deseo, la sujeción del deseo a la norma del “afuera”⁹⁴⁰.

El término placer, según Foucault, no está contaminado por las connotaciones médicas y naturalistas inherentes a la noción de deseo. Esta última se ha utilizado como una medida en términos de normalidad: “dime lo que desees y te diré quién eres, si eres normal o no y luego puedo aprobar o desaprobar tu deseo.” En el segundo volumen de la *Histoire de la sexualité, L’usage des plaisirs*, Foucault afirma que:

La noción de deseo o la de sujeto deseante constituía pues, si no una teoría, por lo menos un tema teórico generalmente aceptado. Esta misma aceptación era extraña:

⁹³⁸ Texto vuelto a publicar en *DRF* (pp. 112-122; trad. pp. 121-129) editado y preparado por David Lapoujade. En la nota a pie de página de presentación, se aclara que el texto corresponde a una carta de Deleuze destinada a Foucault en 1977, tras la aparición de *La Volonté de savoir*. Son una serie de anotaciones, ordenadas de la A a la H, que Deleuze hizo llegar a Foucault por mediación de François Ewald. Según el testimonio de Ewald que acompañaba a estas anotaciones, Deleuze quería expresar mediante ellas la continuidad de su amistad con Foucault, que atravesaba una crisis en la época de publicación de *La Volonté de savoir*. El texto recoge las anotaciones del *Magazine Littéraire*, con ligeras modificaciones.

⁹³⁹ «Je ne peux pas supporter le mot désir; même si vous l’employez autrement, je ne peux pas m’empêcher de penser ou de vivre que désir = manque, ou que désir se dit réprimé. Michel ajoute: alors moi, ce que j’appelle ‘plaisir’, c’est peut-être ce que vous appelez ‘désir’; mais de toute façon j’ai besoin d’un autre mot que désir». Deleuze, *DRF*, pp. 118-119 (trad. pp. 126-127).

⁹⁴⁰ Cfr. Deleuze, *DRF*, pp. 118-119 (trad. p. 126-127).

se trata del tema en efecto con el que nos encontramos, con ciertas variantes, en el propio corazón de la teoría clásica de la sexualidad, pero también en las concepciones que buscaban desentenderse de ella; esa misma que parecía haber sido el legado, en los siglos XIX y XX de una larga tradición cristiana. La experiencia de la sexualidad puede realmente distinguirse, como figura histórica singular, de la experiencia cristiana de la ‘carne’: ambas parecen dominadas por el principio del ‘hombre de deseo’”.⁹⁴¹

Foucault analiza el lazo que en Occidente ha anudado al deseo con la represión. Ya en *La volonté de savoir*, criticando a las posiciones que pensaban el poder en términos puramente negativos, es decir, de represión (la llamada “hipótesis Reich”), Foucault había puesto en cuestión la concepción del deseo reprimido y sus implicancias ético-políticas. En el tema general del poder que reprime el sexo y en la idea de la ley como constitutiva del deseo se encuentra una misma mecánica supuesta del poder, definida de una manera bastante limitada. Sería un poder cuya única potencia consiste en decir “no”, sin producir nada; un poder concebido esencialmente según un modelo jurídico, centrado en el enunciado de la ley y el funcionamiento de la prohibición⁹⁴².

Por ello, Foucault plantea que es necesario desprenderse de la imagen del poder-ley, concepción jurídico-discursiva del poder que domina tanto la temática de la represión como la teoría de la ley constitutiva del deseo. La relación de poder está allí donde hay deseo; es, pues, una ilusión su denuncia en términos de represión y una vanidad la búsqueda de un deseo fuera del poder⁹⁴³.

Finalmente, por ello, Foucault investigará el uso de los placeres en diversos procesos de subjetivación del mundo clásico griego.

Por su parte, para Deleuze tampoco esta no es una cuestión de meras palabras. “Yo mismo, dice, no soporto la palabra ‘placer’”⁹⁴⁴. En la filosofía deleuziana, el motor de la experimentación es el deseo- no el placer- y su objetivo es la desestratificación o

⁹⁴¹ «La notion de désir ou celle de sujet désirant constituait alors sinon une théorie, du moins un thème théorique généralement accepté. Cette acceptation même était étrange: c’est ce thème en effet qu’on retrouvait, selon certaines variantes, au coeur même de la théorie classique de la sexualité, mais aussi bien dans les conceptions qui cherchaient à s’en déprendre; c’était lui aussi qui semblait avoir été hérité, au XIXe et au XXe siècle, d’une longue tradition chrétienne. L’expérience de la sexualité peut bien se distinguer, comme une figure historique singulière, de l’expérience chrétienne de la ‘chair’: elles semblent dominées toutes deux par le principe de l’homme de désir». Foucault, *HS2*, p. 11 (trad. pp. 8-9).

⁹⁴² Cf. Foucault, *HS1*, pp. 112-113 (trad. pp. 103-105).

⁹⁴³ Cf. Foucault, *HS1*, p. 118 (trad. p. 110).

⁹⁴⁴ « (...) moi, à mon tour, je ne supporte guère le mot ‘plaisir’ » Deleuze, *DRF*, p. 119 (trad. p. 127).

desubjetivación. Así, mientras que el psicoanálisis invita a frenar el movimiento del devenir continuo y a encontrar nuestro Yo, el esquizoanálisis propone ir más lejos en la empresa de deshacerlo, reemplazando la memoria por el olvido, la interpretación por la experimentación⁹⁴⁵. El placer es considerado negativamente, pues se trata de un medio para detener el proceso del deseo, de fijarlo o coagularlo en personas y sujetos definidos.

Esto no significa que el deseo esté ligado con pasiones tristes. Por el contrario, Deleuze atribuye una alegría o gozo (*joie*) al proceso del deseo. El placer (descarga) interrumpe dicho proceso, lo niega, porque asigna el afecto a una persona o un sujeto:

El placer es la afección de una persona o de un sujeto, es el único medio para una persona de ‘rencontrarse’ en el proceso del deseo que la desborda; los placeres, incluso los más artificiales, son reterritorializaciones. Pero, justamente, ¿es necesario reencontrarse?⁹⁴⁶

Deleuze critica la concepción del deseo según la cual éste sería un puente entre un sujeto y un objeto, donde el primero se presentaría hendido y el segundo perdido de entrada. Desde su perspectiva, el deseo escapa a estas coordenadas personológicas y objetales; es un proceso que desarrolla un plano de consistencia o de inmanencia recorrido por partículas y flujos que no se reducen ni a los sujetos de deseo ni a los objetos deseados.

Para mí, el deseo no comporta carencia alguna. Tampoco es un dato natural; es la misma cosa que una disposición [*agencement*] de heterogéneos que funciona; es un proceso, no una estructura ni una génesis; es afecto, no sentimiento; es ‘haecceidad’ (la individualidad de un día, de una estación, de una vida), no subjetividad; es acontecimiento, no cosa ni persona. Y, sobre todo, implica la constitución de un campo de inmanencia o de un ‘cuerpo sin órganos’ que se define solamente por zonas de intensidad, umbrales, gradientes, flujos⁹⁴⁷.

⁹⁴⁵ «Remplacez l'anamnèse par l'oubli, l'interprétation par l'expérimentation». Deleuze, *MP*, p. 187 (trad. p. 157).

⁹⁴⁶ «Le plaisir est l'affection d'une personne ou d'un sujet, c'est le seul moyen pour une personne de “s'y retrouver” dans le processus du désir qui la déborde; les plaisirs, même les plus artificiels, sont des reterritorialisations. Mais justement, est-il nécessaire de se retrouver?». Deleuze, *MP*, p. 193 (trad. p. 161).

⁹⁴⁷ «Pour moi, désir ne comporte aucun manque; ce n'est pas non plus une donnée naturelle; il ne fait qu'un avec un agencement d'hétérogènes qui fonctionne; il est processus, contrairement à structure ou genèse; il est affect, contrairement à sentiment; il est ‘haecceité’ (individualité d'une journée, d'une saison, d'une vie), contrairement à subjectivité; il est événement, contrairement à chose ou personne. Et surtout il implique la constitution d'un champ d'immanence ou d'un ‘corps sans organes’, qui se définit seulement par des zones d'intensité, des seuils, des gradients, des flux». Deleuze, *DRF*, p. 119 (trad. p. 127).

La cuestión fundamental del deseo es determinar qué circula y qué debe ser bloqueado- “en cada caso definir aquello que pasa y lo que no pasa, lo que hace pasar e impide pasar”⁹⁴⁸.

Deleuze señala tres errores en la visión del deseo del psicoanálisis, que remiten a una misma operación de trascendencia mediante la cual se arranca al deseo de su campo de immanencia. El primero es remitirlo a una falta (*manque*), una ley negativa común según la cual sólo se desea aquello de lo que se carece; así, el deseo queda ligado a la castración. El segundo es enlazarlo con el placer, como si el deseo buscara el placer-descarga, cuando en verdad éste viene a interrumpirlo. El tercero es el fantasma, que presupone que el goce (*jouissance*) del deseo sería imposible, pero en cuanto tal estaría inscrito como su ideal⁹⁴⁹. Asimismo acusa al psicoanalista de ser “la figura más reciente del sacerdote” a causa de estos tres principios- Realidad, Placer, Muerte- que obturan el deseo. Frente a ello, afirma “un gozo inmanente” al deseo, que se colma de sí mismo y de sus contemplaciones, y propone un trabajo ascético destinado a eliminar dichos errores sobre la naturaleza del deseo:

[...] son necesarios muchos artificios para conjurar la falta interior, la trascendencia superior, el exterior aparente. Ascésis, ¿por qué no? La ascésis fue siempre la condición del deseo y no su disciplina o su prohibición. Ustedes encontrarán siempre una ascésis si piensan en el deseo⁹⁵⁰.

En resumen, el deseo propio de la experimentación es puro proceso, mientras que el placer reconoce un sujeto y un objeto; uno comporta un efecto de despersonalización, el otro está en la base de los llamados a reencontrarse a sí mismo. Para Deleuze, el psicoanálisis- que en lugar de experimentar propone interpretar- es responsable de tres errores que ligan el deseo con la falta, el placer y al fantasma. La raíz común de esta desnaturalización reside en una posición de trascendencia, que separa al deseo del plano de

⁹⁴⁸ «Dans chaque cas définir ce qui se passe et ne passe pas, ce qui fait passer et empêche de passer». Deleuze, *MP*, p. 189 (trad. p. 158).

⁹⁴⁹ Cfr. Deleuze, *MP*, p. 191 (trad. pp. 159-160).

⁹⁵⁰ «Il faut au contraire beaucoup d'artifices pour conjurer le manque intérieur, le transcendant supérieur, l'extérieur apparent. Ascèse, pourquoi pas? L'ascèse a toujours été la condition du désir, et non sa discipline ou son interdiction. Vous trouverez toujours une ascèse si vous pensez au désir». Deleuze, *DIA*, p. 120 (trad. p. 113).

inmanencia en el que se despliega, frente a lo cual Deleuze sugiere una actitud ascética asociada con la sobriedad.

Finalmente, la discusión de Deleuze y Foucault entre placer y deseo no es una cuestión meramente de términos. En el fondo, el problema está en la diferencia fundamental que ambos tienen sobre la relación entre poder y deseo. Para Foucault, no existe el deseo por fuera o con cierta independencia de las relaciones de poder y los juegos de gubernamentalidad. El deseo forma parte de los dispositivos de poder, no tiene una primacía o un lugar primero⁹⁵¹. Mientras que para Deleuze, el tema es el deseo como fuerza (en verdad, el deseo es otro nombre para la vida), y el poder formaría parte de las objetivaciones del deseo⁹⁵². Los dispositivos surgirían como una operación de territorialización y de reterritorialización promovida por la dinámica del deseo; del mismo modo que el deseo promovería a su vez desterritorializaciones, rupturas del dispositivo, fugas.

En suma, no serían los dispositivos de poder los que dispondrían [*agenceraient*] ni los que constituirían, sino que serían los dispositivos [*agencements*] de deseo los que, en una de sus dimensiones, distribuirían estas formaciones de poder⁹⁵³.

El título del artículo “Deseo y placer” es incorrecto: no se trata de una conjunción. Siguiendo el desarrollo, el tono de la discusión y el modo en que ambos filósofos han definido sus términos, no hay “y” posible. Estos conceptos no comparten territorio. La cuestión es que placer y deseo se excluyen mutuamente. Es uno o el otro. Además, el conflicto entre deseo y placer es una coartada deleuzeana para internarse en una discusión filosófica y política: Deleuze sospecha que Foucault nos ha dejado encerrados. La filosofía foucaulteana impediría vislumbrar una salida, una transformación. Le critica a Foucault su resignación y su pesimismo, al menos es lo que Deleuze lee en las páginas de *La volonté de savoir*, ya que le parece que en ese libro los fenómenos de resistencia “son una especie de imagen invertida de los dispositivos de poder y tienen sus mismas características de

⁹⁵¹ Cf. Foucault, *HSI*, p. 118 (trad. p. 110).

⁹⁵² Cf. Deleuze, *DRF*, pp. 114-115 (trad. pp. 123-124).

⁹⁵³ «Bref, ce ne serait pas les dispositifs de pouvoir qui agenceraient, ni qui seraient constituants, mais les agencements de désir qui essaieraient des formations de pouvoir suivant une de leurs dimensions». Deleuze, *DRF*, p. 115 (trad. p. 124).

difusión, heterogeneidad, etcétera, como si fueran su ‘contrario’; pero esta dirección, más que ofrecer una salida, creo que nos cierra todas las puertas”⁹⁵⁴.

La cuestión disputada presentada por Deleuze es la de la posibilidad de oponer resistencia a lo dado, a las dinámicas políticas dentro de las que nos encontraríamos entrampados, cuestión sobre la cual no le parece que Foucault haya ofrecido alternativa en su libro de 1976. Deleuze dice que ya no sabe cómo ubicarse frente a los últimos trabajos de Foucault⁹⁵⁵.

6.3.2 Agenciamientos y dispositivos

En su ponencia de 1988 sobre Foucault titulada «*Qu'est-ce qu'un dispositif?*»⁹⁵⁶, Deleuze dice que la filosofía de Foucault es una “filosofía de los dispositivos”, y con este concepto se propone atravesar la obra de Foucault y explicarla. Ahora bien, en principio, es conveniente señalar que es en la clase inicial del curso *Le Pouvoir psychiatrique* (7 de noviembre de 1973) donde aparecen por primera vez los conceptos (y los términos) de dispositivo, de dispositivo de poder y microfísica del poder. Con anterioridad a este curso, Foucault no emplea el término dispositivo, y tampoco el concepto.

Para Deleuze, en «*Désir et plaisir*» el dispositivo foucaultiano representa una novedad en dos sentidos: primero porque permite abandonar caminos trillados, los de la izquierda y los del liberalismo teórico que insisten con una teoría del Estado siempre que se refieren al poder⁹⁵⁷. Segundo, porque con ella Foucault puede superar la dualidad en la que caía con la noción de *episteme*, entre lo discursivo y lo no-discursivo⁹⁵⁸. Deleuze rechaza las definiciones que apelan a la negación: todo aquello a lo que se le antecede el “no”, lo que es negado, no existe ni es definible. El concepto de dispositivo, en cambio, separa un campo de decibilidad y otro de visibilidad, irreductibles el uno al otro, y no obstante se

⁹⁵⁴ «Les phénomènes de résistance seraient comme une image inversée des dispositifs, ils auraient les mêmes caractères, diffusion, hétérogénéité... etc., ils seraient ‘vis à vis’; mais cette direction me paraît boucher les issues autant qu’en trouver une». Deleuze, *DRF*, p. 117 (trad. pp. 125-126).

⁹⁵⁵ Cfr. Deleuze, *DRF*, p. 122 (trad. p. 129).

⁹⁵⁶ Ponencia dada en 1988, en un encuentro de homenaje a Foucault, y que se reproduce íntegramente junto al debate suscitado en Balbier, E., Deleuze, G. y Dreyfus, H. L., *Michel Foucault: filósofo*, y también en Deleuze, *DRF*, aunque en esta última versión editada por Lapoujade no aparece el debate que, consideramos, es muy importante.

⁹⁵⁷ Cfr. Deleuze, *DRF*, p. 112 (trad. p. 121)

⁹⁵⁸ *Ibidem*.

articulan. Con la noción de dispositivo Foucault termina con la negación como forma de señalamiento de algo positivo. Tercero, los dispositivos no son ni ideológicos ni represivos, son productivos. Tienden, en el caso del dispositivo disciplinario, a la normalización y a la subjetivación⁹⁵⁹. Dejan lugar a la búsqueda positiva de sus efectuaciones: objetos/objetivos - sujetos/sujetados. El dispositivo muestra a través de una analítica del poder y del saber lo que en su interior se produce.

La noción de dispositivo, por otra parte, al no identificarse con el Estado, remite a dos variantes distintas: (i) una multiplicidad de micro-dispositivos heterogéneos; (2) permite señalar un diagrama (máquina abstracta e inmanente a todo el campo social) como la racionalidad estratégica del dispositivo; unidad organizadora de la multiplicidad⁹⁶⁰. Remite a las organizaciones parciales, a la racionalidad propia de su dinámica política y discursiva. Esta manera de entender al dispositivo es profundamente deleuzeana: sostiene el viejo tropo filosófico de la unidad conservando la multiplicidad sin recurrir a conciliación disolvente. Deleuze menciona el panóptico, como ejemplo. Unificar la multiplicidad no significa disolverla, sino darle un cierto orden sujeto a variaciones.

Para Deleuze en *La volonté de savoir* los dispositivos no son sólo normalizadores, también son constituyentes. “Ya no se limitan a formar saberes, son constitutivos de verdad (la verdad del poder)”⁹⁶¹, acerca de la sexualidad, por ejemplo. No sólo se orientan a lo rechazable- la locura, el crimen-, sino también a lo positivo- sexualidad. En este punto a Deleuze le suena la alarma que le advierte de los caminos trillados. “¿Michel vuelve a un análogo del sujeto constituyente? ¿Por qué experimenta la necesidad de resucitar la verdad, incluso si hace de ella un nuevo concepto?”⁹⁶² Deleuze sospecha un peligro. La pregunta surge, según él, si Foucault no se explica mejor. Lo que resulta al menos raro en esta duda de Deleuze es la relación o identificación entre “dispositivo” y “sujeto”.

La pregunta es ¿por qué para Deleuze sostener que el dispositivo produce verdad es retornar a un sujeto constituyente? Decir que hay un saber de la sexualidad que emerge del dispositivo disciplinario de la modernidad, que postula la verdad sobre el sexo y el sujeto

⁹⁵⁹ *Ibidem*.

⁹⁶⁰ Cfr. Deleuze, *DRF*, p. 113 (trad. p. 121).

⁹⁶¹ «Ils ne se contentent plus de former des savoirs, ils sont constitutifs de vérité (vérité du pouvoir)». Deleuze, *DRF*, p. 113 (trad. p. 122).

⁹⁶² « (...) est-ce que Michel revient à un analogue de ‘sujet constituant’, et pourquoi éprouve-t-il le besoin de ressusciter la vérité, même s’il en fait un nouveau concept?». Deleuze, *DRF*, p. 113 (trad. p. 122).

de la sexualidad no implica volver a la noción de un sujeto constituyente. La verdad de la que habla Foucault no es subjetiva. Surge de prácticas tanto discursivas como no discursivas que culminan en subjetivaciones. El sujeto se constituye a partir de un proceso de subjetivación en relación con la verdad, pero esta última no es producto de un sujeto constituyente y originario que la fundaría.

Deleuze distingue una dimensión “micro” y una dimensión “macro”⁹⁶³. La cuestión es en qué consisten estas dimensiones y como se relacionan. Entre ellas no hay una diferencia de tamaño, ni dualismo extrínseco, sino inmanencia completa, se superponen. Pertenecen al mismo diagrama. Para Foucault, lo micro remite a lo táctico y lo macro a lo estratégico. Esto le vuelve a molestar a Deleuze, porque según él lo micro muestra estrategias diferentes. Habría micro-dispositivos y macro-dispositivos que atenderían objetivos distintos. Otra manera de referir a lo micro sería apelar a las relaciones de fuerza, pero Foucault, según Deleuze, se queda a medio camino en la elucidación de éstas. A lo micro le corresponde un microanálisis, inaplicable a nivel macro.

En este punto Deleuze parece hacer un corte tajante entre anatomopolítica y biopolítica (tal como lo retomarán Toni Negri y Michael Hardt en *Empire*⁹⁶⁴, por ejemplo; y el propio Deleuze en su artículo «*Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*» en 1990⁹⁶⁵). Ahora bien, se trata de formas de ejercer el poder que, según Foucault, son contemporáneas, y no sucesivas. Lo biopolítico no viene a reemplazar a las disciplinas⁹⁶⁶. Relaciones de fuerza hay en los dos niveles, sus estrategias se asemejan, y se distinguen en la dimensión de su objeto: la vida en términos de individuo (composición de fuerzas a partir de energía individual y combinación de éstas) y la vida en términos de especie para la composición y gestión de poblaciones.

Para Deleuze entre estas dos dimensiones hay diferencia de naturaleza, no son lo mismo. Heterogeneidad que no excluye su reciprocidad o inmanencia. En este punto lo asalta una duda: ¿siendo dos cosas distintas se puede seguir hablando de dispositivos de poder?⁹⁶⁷ La noción de Estado no es aplicable al nivel de un microanálisis, ya que no es válido para ello

⁹⁶³ Cfr. Deleuze, *DRF*, p. 113 (trad. p. 122).

⁹⁶⁴ Negri, A. y Hardt, M., *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000. Discutiremos algunas de sus tesis en el capítulo 7 de esta tesis.

⁹⁶⁵ Deleuze, *PP*, pp. 240-247 (trad. p. 277-286).

⁹⁶⁶ Véase la argumentación que llevé a cabo en el capítulo 2 de esta tesis, apartado 2.3.

⁹⁶⁷ Cfr. Deleuze, *DRF*, p. 114 (trad. p. 123).

ver operaciones de tipo “estatales” a baja escala y de corto alcance en espacios de gestión reducidos (la escuela no es un Estado pequeño que imita al gran Estado). Pero para Deleuze tampoco es aplicable al análisis del dispositivo la noción de poder, de lo contrario se miniaturizaría este concepto global⁹⁶⁸.

A esta consideración podríamos objetarle que Foucault nunca entendió el poder como una noción global, no partió de ella para sus análisis; desde el momento en que define al poder de una manera totalmente distinta a la tradicional (el mismo Deleuze destacó esto): como relaciones de fuerzas trabadas en una dinámica estratégica. Así que nunca podría miniaturizar lo que para él no son más que relaciones de fuerza en un nivel inferior, desde el momento en que las coloca al nivel micro. Al poder tal como Foucault lo entiende sí le corresponde una microfísica. Foucault nunca confundió, y fue explícito hasta el hartazgo, Estado con poder. El Estado o la estatización es un efecto de la dinámica de las relaciones de poder, y éstas son objetivadoras de formas: Estado, ley, soberano.

Las relaciones de fuerza subyacen a lo dado. Lo que le otorga a lo dado un carácter episódico, discontinuo. Por tanto un microanálisis no podría ser aplicado a la noción-efecto Estado porque el Estado no es lo macro para Foucault. Lo macro es una dinámica de fuerzas que relaciona energías generales: macroprocedimientos que convierten multitudes inorgánicas en poblaciones organizadas.

Planteadas estas dudas, Deleuze, arriesga su primera diferencia con Foucault: los micro-dispositivos no pueden ser descritos en términos de poder, sino de agenciamiento [*agencement*], entrecruzamientos de deseo, compuestos heterogéneos y positivos. Para Deleuze el deseo no es un dato unívoco y homogéneo, un dato de la naturaleza, algo dado de antemano o una realidad espontánea. El deseo constituye entrecruzamientos raros, locales, históricos, mutables, de elementos heterogéneos, por donde circula el deseo otorgándoles una cierta cohesión que los hace aparecer y funcionar en conjunto⁹⁶⁹. El dispositivo de poder en la modernidad deviene tal a partir de sus efectos, de realidades compuestas que agrupan una multiplicidad de elementos siempre dispuestos a agregarse y disgregarse. De esto es lo que un microanálisis del dispositivo puede ocuparse, puesto que son sus realidades y sus realizaciones.

⁹⁶⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

Los elementos enlazados por el deseo pueden ser diferenciados de dos modos: en primer lugar, estados de cosas (visibles/formas de ver) y enunciaciones (decibles/formas del discurso); esto quiere decir que se objetivan como formas de ejercer el poder y formas de saber. Esto constituiría su aspecto estático. En segundo lugar hay que distinguir territorialidades, re-territorializaciones y desterritorializaciones. Aquí estaría ubicado el tema de la forma de resistencia ofrecida por el deseo⁹⁷⁰. El deseo en Deleuze es una máquina compleja y fecunda. Este sería su aspecto dinámico.

Queda así claro que el tema de Deleuze no es el poder sino el deseo como fuerza. Se diferencia de Foucault por el punto de partida. Mientras que para Foucault las relaciones de poder son el punto de partida de todo análisis, para Deleuze lo serán las objetivaciones de deseo; el poder formaría parte de éstas. Los dispositivos surgirían como una operación de territorialización y de re-territorialización promovidas por la dinámica del deseo; de la misma manera que el deseo promovería a su vez desterritorializaciones, rupturas del dispositivo. Fugas⁹⁷¹.

La postura de Deleuze respecto del deseo es hacer de él una fuerza con tres variantes posibles según la noción de territorio; variantes que no encuentra bajo la noción de dispositivo. No obstante, el deseo forma territorialidades y re-territorializaciones, lo mismo que opera desterritorializaciones; mientras que los dispositivos de poder codifican, normalizan y disciplinan. No es erróneo suponer que tal como Foucault entiende su noción de dispositivo, y sin necesidad de deslindar tres movimientos, se operen en su interior lo que aquellos tres movimientos significan: prácticas de poder objetivadoras y subjetivadoras (normalidad), normalizaciones (mecanismos disciplinarios) y resistencias o “contra-conductas”. Tres movimientos internos al dispositivo. El deseo opera estos tres movimientos en Deleuze. En Foucault serán las relaciones de fuerza, inmanentes al dispositivo, las que operen otros tres movimientos análogos. Se trate de deseo o relaciones de fuerza sus conclusiones no serían tan distintas como supone Deleuze. Así puestas las cosas deseo y poder estarían en mismo plano.

⁹⁷⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁷¹ Deleuze, *DRF*, p. 115 (trad. p. 124).

Sin embargo, tanto Deleuze como Foucault, como subraya Dianna Taylor, intentan subordinar el uno al otro⁹⁷². Para Deleuze “el poder es una afección del deseo”⁹⁷³; de ahí su afirmación de que el deseo es lo primero y, por tanto, aquello susceptible de ser sometido a un microanálisis⁹⁷⁴. Deleuze acuerda con Foucault en rechazar la hipótesis represiva como recurso explicativo. El deseo “no tiene nada que ver con la represión”⁹⁷⁵. No puede sostener lo mismo respecto de los dispositivos de poder, puesto que esconden, según él, una ambigüedad. Normalizan y ordenan disciplinariamente.

Teniendo como punto de partida la supremacía del deseo sobre los dispositivos de poder, las operaciones de éste afectarían represivamente. No aplastan al deseo como dato natural, sino “ciertos puntos de los agenciamientos de deseo”⁹⁷⁶. Un ejemplo lo encuentra en el caso de la sexualidad y el sexo. La sexualidad como una composición del deseo *variable* históricamente y *determinable*, junto con sus puntas de desterritorialización, va a ser replegada sobre el *sexo*. Los procedimientos no son represivos, pero sí sus efectos, puesto que rompe aquello que entre y por el deseo se realiza. Se rompe en sus potencialidades y en su micro-realidad. Rompe su fuerza desterritorializadora y lo unifica. Los dispositivos de poder para Deleuze estarían dotados de fuerza represiva, en el sentido de ser determinantes y unificadores⁹⁷⁷.

El psicoanálisis- algo de signo negativo también para Deleuze- sería un saber y una práctica que operaría el avance normalizador del sexo sobre la sexualidad. Paralizaría la dinámica del deseo en una instancia sin fugas ni fisuras, definida y fija. El sexo sería para Deleuze una determinación de la sexualidad, un recorte ofrecido por un movimiento represivo de los dispositivos de poder. ¿No lo es acaso también para Foucault? En la misma frecuencia se presenta el razonamiento foucaulteano, pero sin necesidad de fuerzas represivas sino productivas.

⁹⁷² Cfr. Taylor, Dianna, «Uncertain Ontologies», *Foucault studies*, No. 17, pp. 117-133, April 2014. Esta autora profundiza las divergencias entre ambos filósofos, a partir de un análisis de lo que llama, por un lado, una ontología de la diferencia (Deleuze) y una ontología histórica (Foucault). Divergencia que, sin embargo, la autora considera el aspecto más productivo a la hora de pensar la relación entre ambos filósofos.

⁹⁷³ «Pour moi, le pouvoir est une affection du désir». Deleuze, *DRF*, p. 115 (trad. p. 124).

⁹⁷⁴ *Ibidem*.

⁹⁷⁵ «Les agencements de désir n’ont rien à voir avec de la répression». *Ibidem*.

⁹⁷⁶ « (...) mais les pointes des agencements de désir». *Ibidem*.

⁹⁷⁷ *Ibidem*.

Para Foucault la sexualidad, o mejor dicho, el saber de la sexualidad, no es un dato inicial ni tiene realidad originaria. Tampoco para Deleuze, en tanto le niega el carácter de espontánea y natural, haciendo de ella una formación de las fuerzas deseantes. No sería natural, pero sí un punto de partida; un fundamento no original, sino originado y en movimiento permanente. Para Foucault el saber de la sexualidad es una formación “naturalizada” (saber-práctica) producida –no reprimida- por las reglas y los aparatos propios de los dispositivos.

Deleuze declara su necesidad de un concepto referido a una operación represiva sobre la fecundidad del deseo, dando lugar a una dimensión, entre otras: las de los dispositivos de poder relativos a la sexualidad. Siendo que para Deleuze el poder (el disciplinario referido a la sexualidad, por ejemplo) es una afección o una formación a partir del deseo, ¿cómo puede una afección volverse en contra de lo que la afecta, recortando de ella una dimensión “normal”, sin fugas, de la sexualidad? Hay que recordar la definición deleuzeana de poder como la capacidad de afectar y de ser afectado⁹⁷⁸; entender que los agenciamientos de deseo estando a la base del poder promueven aquellas tres dinámicas antes mencionadas: territorialización (este sería el caso), re-territorialización, y desterritorialización.

Veamos este fragmento de la entrevista hecha a Foucault por G. Raulet en 1983

G.R: - Me parece que usted admite un parentesco con Deleuze hasta cierto punto. ¿Este parentesco iría hasta la concepción de deseo de Deleuze?

M.F: - No, claramente no.

G.R: -Voy a decirle por qué traigo esta cuestión; puedo desde ahora anticipar la respuesta. Me parece que el deseo deleuzeano, que es un deseo productivo, se vuelve precisamente una especie de fondo originario desde el cual se producen formas.

M.F: -Yo no quiero tomar posición ni decir lo que ha querido decir Deleuze. La gente dice aquello que quiere decir o aquello que puede decir. A partir del momento en que un pensamiento está constituido, está fijado y está identificado en el interior de una tradición cultural, es totalmente normal que esta tradición cultural lo aprese, haciendo lo que quiere con él, haciéndole decir aquello que no ha dicho, diciendo que no es más que otra forma de aquello que ha querido decir. Esto forma parte del juego cultural, sin embargo mi relación con Deleuze no puede ser evidentemente ésta. Yo no voy a decir lo que él ha querido decir. No obstante, me parece que su problema ha sido en efecto, al menos durante mucho tiempo, el problema del deseo; y es verdaderamente en la teoría del deseo que veo en él los efectos de la relación con Nietzsche. Mi problema no ha cesado de ser siempre la verdad, el decir verdad, el *wahr-sagen* –qué es el decir verdadero- y la relación

⁹⁷⁸ Hemos desarrollado este tema en extenso, en el capítulo 5 de esta tesis.

entre el decir verdadero y las formas de reflexividad, reflexividad de uno sobre sí mismo⁹⁷⁹.

Foucault trata de desprenderse de Deleuze. Su problema no es el deseo. Ni siquiera pretende aclarar lo que Deleuze ha dicho. No encuentra motivación, dado que sus problemas son distintos, para aclarar o conversar acerca de lo que Deleuze entiende por deseo. Foucault no se identifica con la tradición filosófica donde él ve ubicado a Deleuze. Una manera de no contestar y de desprenderse. Se puede entender así porqué la respuesta de Foucault nunca llegó: tal vez haya sido porque Deleuze transplantó la problemática instalada por Foucault en un contexto cultural al que Foucault no se sentía asociado y con el que se sentía enemistado. El concepto de deseo remite al psicoanálisis de cualquier manera que se lo use, y todo lo que a partir de él se diga y con él intente ser explicado remitirá al pensamiento y las operaciones que analiza y ataca Foucault en la *Volonté de savoir*. Foucault llega al punto crítico de no decir qué es lo que Deleuze dice ni lo va a tratar de entender, pero sí quiere dejar bien claro que sus problemas son otros.

La operación de Deleuze parece ser aquella a la que Foucault se opone. Deleuze transplanta y traduce a Foucault a otro terreno y a otro idioma. Si algo no quedó totalmente claro en el pensamiento de Foucault de este modo se oscurece un poco más; el propósito foucaulteano de pensar distinto se ve neutralizado. Deleuze fija a Foucault a un terreno cultural del que había querido siempre emigrar. Pretende introducir el análisis del deseo de donde Foucault lo había expulsado denunciando su impostura y su origen- como concepto y práctica- en operaciones políticas normalizadoras. Para Foucault el deseo no es fuente u origen natural ni espontáneo, ni fuerza productiva ni fuerza revolucionaria: es un término

⁹⁷⁹ « G. R:- Il me semble que vous admettiez tout à fait une certaine parenté avec Deleuze, jusqu'à un certain point. Est-ce que cette parenté irait jusqu'à la conception du désir deleuzien?; MF:- Non, justement pas; G. R:- Je vais dire pourquoi je pose cette question et c'est peut-être déjà anticiper la réponse. Il me semble que le désir deleuzien, qui est un désir productif, devient précisément cette espèce de fonds originaire qui se met à produire des formes; MF:- Je ne veux ni prendre position ni dire ce qu'a voulu dire Deleuze. Les gens disent ce qu'ils veulent dire ou ce qu'ils peuvent dire. À partir du moment où une pensée s'est constituée, s'est fixée et s'est identifiée à l'intérieur d'une tradition culturelle, il est tout à fait normal que cette tradition culturelle la reprenne, en fasse ce qu'elle veut et lui fasse dire ce qu'elle n'a pas dit en disant qu'elle n'est qu'une autre forme de ce qu'elle a voulu dire. Cela fait partie du jeu culturel, mais mon rapport à Deleuze ne peut évidemment pas être celui-là; je ne dirai donc pas ce qu'il a voulu dire. Toutefois, il me semble que son problème a bien été, en effet, au moins pendant longtemps, de poser ce problème du désir; et c'est vraisemblablement dans la théorie du désir qu'on voit chez lui les effets de la relation à Nietzsche, alors que mon problème n'a pas cessé d'être toujours la vérité, le dire vrai, le *wahr-sagen* - ce que c'est que dire vrai - et le rapport entre dire vrai et formes de réflexivité, réflexivité de soi sur soi». Foucault, *DE4*, n° 330: «Structuralisme et poststructuralisme» (1983), p. 445; *OE3*, p. 322.

domesticado, que oculta detrás de su gracia operaciones reguladoras de las prácticas de placer.

El deseo para Foucault forma parte de la matriz disciplinaria ofrecida por las denominadas ciencias del hombre, cuyos aportes son recibidos por las políticas de gestión y ordenamiento de la vida. Ahora bien, podríamos decir que para Foucault el deseo opera como verdad, el sujeto de deseo también, las ciencias del hombre producen verdades, y la verdades y las formas de producción de verdades son su problema. Y la verdad así entendida será el objeto principal de un tipo de historia cuya intención es su reconstrucción genealógica. Entendemos, si seguimos a Foucault, que el acceso al concepto es a través de un análisis histórico-político. Sería ésta una posible respuesta de Foucault para contestar a Deleuze.

6.3.3 *Deseo, placer, resistencia*

Otras de las ideas, quizás la más sugerente, que resalta Deleuze con las que Foucault ataca el binomio represión-ideología (al hegelianismo, al marxismo y al psicoanálisis), es que no existe contradicción en el interior de una sociedad, ni sirve apelar a la noción de contradicción para explicar su funcionamiento y formación histórica⁹⁸⁰. Si la sociedad no se contradice es porque deviene estratégica, “se estrategiza” [*se stratégise*]⁹⁸¹. La diferencia está en que la contradicción necesita polarizar; polos de una oposición demasiado bien diferenciados, y no es claro que una sociedad esté compuesta de diferencias tan bien marcadas que dé lugar a oposiciones tan fuertes y radicales. La estrategización borra los límites, fusiona en parte y separa en otra; funde y discrimina. Organiza configuraciones variables. La contradicción de polos opuestos deja un vacío entre ellos; la estrategización-dinámica política constante y compleja- cubre todos los espacios. Donde había blanco y negro, Foucault y Deleuze prefieren referirse a distintos tonos de grises.

Una sociedad extiende, dice Deleuze, líneas de fuga desde todas partes.

⁹⁸⁰ Cfr. Deleuze, *DRF*, p. 116 (trad. p. 125).

⁹⁸¹ *Ibidem*.

Por mi parte, diría que una sociedad, un campo social, no se contradice, sino que ante todo se fuga, se escapa por todas partes, las líneas de fuga son primeras (incluso aunque este 'primeras' no se refiera a la cronología)⁹⁸².

Esta es su manera de entender la estrategización. Las líneas de fuga constituyen el rizoma, una cartografía de fuerzas. Las líneas de fuga son los causes por los cuales las realizaciones del deseo se desterritorializan; el movimiento primario en toda sociedad. Antes que disponer un campo social el deseo desterritorializa; este movimiento lleva la delantera. La resistencia es primera respecto del poder⁹⁸³. Fugar implica tanto la resistencia al presente como su transformación.

Sobre las líneas de fuga se lanzan los dispositivos de poder para amarrarlas, según Deleuze. Las fuerzas desterritorializadoras y territorializadoras entran en tensión. Una lectura diría que aquí Deleuze vuelve a restablecer la polaridad que quiso desterrar. No obstante, a la base de estos dos movimientos de superficie está el deseo. El deseo es una tensión interna constante, de expansión y contracción. Lo que hay que hacer notar es que pone a los dispositivos de poder fuera, ya que son el resultado, el efecto, de los agenciamientos del deseo. En esto se distingue de Foucault, para quien es el dispositivo quien contiene tensiones internas: guarda en sí mismo su formación y su deformación; es flexible, no estático, siempre predispuesto al cambio. Son estas características las que permiten concebir un movimiento estrategizador constante y variable.

Deleuze pone en la superficie de lo efectuado lo que Foucault pone en la base de las efectuaciones. La diferencia fundamental entre ambos pensadores es que Deleuze pone un efecto o efectuado allí donde Foucault ve una dinámica productiva básica y real. La estrategización para Deleuze es secundaria respecto del deseo y de las líneas de fuga que le son inherentes. Otra vez afirma la primacía del deseo (en su función de escape), que se opondría a estrategizaciones territorializadoras. Esta es la manera deleuzeana de resolver el problema de la resistencia al poder. Resistencia cuyo estatuto está situado, para Foucault, dentro de los dispositivos.

⁹⁸² «Je dirais pour mon compte: une société, un champ social ne se contredit pas, mais ce qui est premier, c'est qu'il fuit, il fuit d'abord de partout, ce sont les lignes de fuite qui sont premières (même si 'premier' n'est pas chronologique)». Deleuze, *DRF*, p. 116 (trad. p. 125).

⁹⁸³ Hemos analizado esta cuestión en el apartado primero de este capítulo 6.

Para Deleuze sólo puede haber resistencia desde afuera⁹⁸⁴; entiende que resistir es golpear y contragolpear. Foucault más bien la entiende como pequeñas y múltiples explosiones internas que de a poco van cambiando el movimiento del dispositivo. Según Deleuze, Foucault explica de tres maneras la forma que asume la resistencia: 1) en *Volonté de savoir*, imagen invertida de los dispositivos. Esta posibilidad para Deleuze, en cambio, sólo “taponar las salidas”⁹⁸⁵; pero para Foucault no son necesarias las salidas, ni existe lugar donde salir. 2) En una entrevista de 1976, Foucault habla de una verdad enfrentada a la verdad ligada y producida por los poderes. En esta tarea se adscribe el intelectual de Foucault como promotor de una contraverdad⁹⁸⁶. Sin embargo, dice Deleuze, Foucault habría comprometido demasiado la verdad con el poder y no acaba de definir qué forma asumiría esta nueva verdad. 3) La resistencia serían los placeres: “¿cómo animan los placeres a los contrapoderes y como concibe él esta noción de placer?”⁹⁸⁷, pregunta Deleuze.

Señalo que para Foucault el placer no es una noción a la que las prácticas buscarían adecuarse, sino un conjunto de prácticas que lo crean. Tomarlo como una noción que oficie de fundamento tal vez implique el riesgo de sexualizarlo, cuando más bien Foucault se refiere a prácticas que desexualicen el placer. Foucault liga placer a creación. Se cuida muy bien de definir placer; correría el peligro de ser identificado al deseo. Le interesa por el contrario ver las prácticas con las cuales el sí mismo se relaciona y se crea a sí mismo. Una estética de la existencia es un proyecto permanente de elaborar una verdad sobre sí mismo y trabar una relación de fuerza interna a través de prácticas y técnicas. De esta manera lo que es, el ser, no es sino una estrategia o un movimiento de estrategización, más que un estado o una permanencia. El punto central es entender estas estrategias y la forma de su gestión.

De cualquier manera que Deleuze quiera entender y definir el placer (como lo analizamos al inicio de este apartado), cabe la posibilidad de que esté dando al placer un sentido que Foucault no había dado; que lo defina de acuerdo a una tradición en la que Foucault no se

⁹⁸⁴ Deleuze, *FO*, p. 51 (trad. p. 71).

⁹⁸⁵ Deleuze, *DRF*, p. 117 (trad. pp. 125-126).

⁹⁸⁶ Cfr. Deleuze, *DFR*, p. 117 (trad. p. 126). Se hace referencia a Foucault, *DE3*, n° 184: «La Fonction politique de l'intellectuel» (1976), p. 109.

⁹⁸⁷ «Comment les plaisirs animent-ils des contre-pouvoirs, et comment conçoit-il cette notion de plaisir?». *Ibidem*.

reconoce. Puede estar hablando de placer, pero no necesariamente refiriéndose a Foucault. Deleuze mismo había reconocido que la noción de placer a la que se refiere Foucault es un poco vaga. Además Foucault habla por lo general de placeres; sutileza que no es menor. De este modo proyecta el placer sobre diferentes prácticas, y en Foucault las prácticas se caracterizan por su positividad productiva. Lo que lo alejaría de la alianza que Deleuze establece entre placer y carencia o negatividad.

Además, Deleuze resalta la relación inmediata que tiene el dispositivo de poder con el cuerpo. Descarga organización sobre el cuerpo y lo re-territorializa. A esta operación se opone el cuerpo sin órganos como operador de desterritorialización, de fuga, que vuelve el deseo al origen, que lo descarga de las obligaciones territoriales impuestas por ese placer que satisface y lo detiene. Este tipo de placer exige una identidad fija, una residencia.

Es cierto que Foucault en la *Volonté de savoir* habla de la relación entre poder y placer. Quién podría negar el placer prometido por el poder, y el poder prometido por el placer. Pero tanto uno como el otro, fuerzas recíprocas, son valores positivos, impulsos creativos, de ninguna manera represivos o coactivos en su esencia. El poder no es un problema en sí mismo porque, si nos dejamos llevar por el enunciado provocativo de Foucault, el poder no existe [*Le pouvoir, ça n'existe pas*]⁹⁸⁸. El poder son funcionamientos estratégicos y no necesariamente siempre ligados al mal o la violencia. En todo caso, “no se trata de decir que todo poder es malo, sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, sea cual fuere, que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable”⁹⁸⁹.

6.4. ¿Una convergencia ética?

En 1977, en su famoso prólogo a la edición norteamericana⁹⁹⁰, Foucault sostiene que *L'Anti-Œdipe* no es una nueva referencia canónica para la teoría, ni un sistema totalizante que dé tranquilidad en esta época de dispersión desesperanzada, ni es un Hegel de

⁹⁸⁸ Foucault, *DE3*, n°206: «Le jeu de Michel Foucault» (1977), p. 302.

⁹⁸⁹ « (...) il ne s'agit pas de dire que tout pouvoir est mauvais, mais de partir de ce point qu'aucun pouvoir quel qu'il soit n'est de plein droit acceptable et n'est absolument et définitivement inévitable». Foucault, *DGV*, p. 77 (trad. p. 100).

⁹⁹⁰ Foucault, *DE3*, n° 189: «Préface» (1977), pp. 133-136. La edición original del texto se cita así: «Préface», in Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. Citaremos según la edición definitiva de los *DE*. La traducción es propia.

relumbrón, sino un libro de ética, “el primero que se haya escrito en Francia desde hace bastante tiempo”⁹⁹¹, cuyo enemigo mayor (estratégico) es “el fascismo que está en todos nosotros, que habita nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas” y que “nos lleva a amar el poder, eso mismo que nos subyuga y explota”⁹⁹². El texto deleuzeano constituye “un estilo de vida, un modo de pensamiento y de vida”⁹⁹³, una “introducción a la vida no fascista” análoga a la introducción “a la vida devota” de san Francisco de Sales⁹⁹⁴.

Foucault resume, como si fuese “un manual o una guía para la vida cotidiana”, los principios esenciales de la ética antifascista deleuzeana⁹⁹⁵: i) liberar la acción política de la paranoia unitaria y totalizante; ii) hacer crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, antes que por subdivisión y jerarquización piramidal; iii) preferir lo positivo y lo múltiple en lugar de las categorías de lo negativo (ley, límite, castración, falta), la diferencia en lugar de la uniformidad, los flujos en vez de las unidades, los agenciamientos móviles y no los sistemas, lo productivo y nómada antes que lo sedentario; iv) no hacer de la tristeza una condición de la militancia; v) no utilizar el pensamiento para dar a la práctica política un valor de verdad; ni desacreditar un pensamiento por la práctica política; vi) antes que exigir derechos para los individuos, ‘desindividualizar’ por multiplicación y desplazamiento; vii) no enamorarse del poder. Además, Foucault destaca el papel del juego y del humor, que busca neutralizar el poder que incluso pudiera llegar a tener el propio libro.

Foucault emplea aquí el término ética, entonces, para referirse a una estética de la existencia en confrontación con valores trascendentes y totalitarios que son, en verdad, valores del resentimiento y del odio hacia la vida, valores del fascismo. Los otros dos enemigos (“compromiso táctico”) de *L'Anti-Edipe* son⁹⁹⁶:

i) Los ascetas políticos, los militantes taciturnos, los terroristas de la teoría, aquellos que querrían preservar el orden puro de la política y del discurso político. Los burócratas de la

⁹⁹¹ « (...) est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps». *Ibidem*, p. 134.

⁹⁹² «Le fascisme qui est en nous tous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes, le fascisme qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite». *Ibidem*, p. 134.

⁹⁹³ « (...) un style de vie, un mode de pensée et de vie». *Ibidem*, pp. 134-135.

⁹⁹⁴ La edición que cita Foucault es: Francisco de Sales, *Introduction a la vie dévote* (1604), Lyon, Pierre Rigaud, 1609.

⁹⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 135-136.

⁹⁹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 134.

revolución y los funcionarios de la verdad; ii) Los tristes técnicos del deseo, los psicoanalistas y los semiólogos, que registran cada signo y cada síntoma, y a quienes les gustaría reducir la organización múltiple del deseo a la ley binaria de la estructura y de la carencia.

La pregunta que se hace Foucault es: “¿Cómo hacer para no convertirse en un fascista, incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario?”⁹⁹⁷

Foucault entiende que Deleuze está en su misma sintonía, al menos en este punto.

Es interesante constatar que, algunos años después, Foucault caracteriza de manera similar su propia *Histoire de la sexualité*. En una entrevista, responde:

Si por 'ética' usted entiende la relación que tiene el individuo consigo mismo cuando actúa, yo diría entonces que ella [*Historia de la sexualidad*] tiende a ser una ética o, al menos, a mostrar lo que podría ser una ética del comportamiento sexual⁹⁹⁸

Foucault denomina ética al proyecto filosófico de sus últimos años. En efecto, los conceptos de *bíos*, de estética de la existencia, de procesos de subjetivación, son pensados por Foucault mediante lo que podríamos llamar una “gubernamentalidad ética”, tal como lo desarrollamos en los apartados finales del capítulo 3 de esta tesis.

Y más allá de la cuestión de la sexualidad, el proyecto de una “ontología crítica de la actualidad”, u “ontología crítica de nosotros mismos”, planteada en sus disertaciones sobre Kant y la Ilustración entre 1983 y 1984⁹⁹⁹, es en algunas oportunidades objeto de la formulación de una “filosofía como ética”, en la medida en que se interroga por el campo de acciones posibles en un presente constituido históricamente.

Por su parte, si se quisiera profundizar en una posible ética deleuzeana, habría que destacar tres ejes, como indica Marcelo Antonelli¹⁰⁰⁰. El primero consiste en la identidad

⁹⁹⁷ «Comment faire pour ne pas devenir fasciste même quand (surtout quand) on croit être un militant révolutionnaire?». *Ibidem*, p. 135.

⁹⁹⁸ «Si, par 'éthique', vous entendez le rapport qu'a l'individu à lui-même lorsqu'il agit, alors je dirais qu'elle [*Histoire de la sexualité*] tend à être une éthique, ou du moins à montrer ce que pourrait être une éthique du comportement sexuel». Foucault, *DE4*, n° 336: «Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins» (1983), p. 536.

⁹⁹⁹ Cfr. Foucault, *DE4*, n° 339: «Qu'est-ce que les Lumières?», pp. 562-578; y n° 351: «Qu'est-ce que les Lumières?», pp. 679-688.

¹⁰⁰⁰ Antonelli, M. S., “Vitalismo y desubjetivación: La ética de la prudencia en Gilles Deleuze”. *Signos filosóficos*, 15(30), 2013, pp. 89-117

entre Spinoza y Nietzsche, que se manifiesta en tres postulados: una ética inmanente en lugar de una moral trascendente, la primacía de lo bueno y de lo malo en lugar del bien y del mal, la valorización del cuerpo en detrimento de la conciencia. El segundo remite a la moral del acontecimiento, que descansa en la idea nietzscheana de *amor fati* reinterpretada en un marco estoico¹⁰⁰¹. El tercero concierne a la propuesta de una creencia en este mundo como forma de afrontar el nihilismo, comprendido como la ruptura del vínculo entre el hombre y el mundo.

Por otra parte, mientras Foucault escribe su *Histoire de la sexualité*, en 1981 Deleuze publica: *Spinoza, philosophie pratique*. En el segundo de los apartados, realiza un vínculo entre Spinoza y Nietzsche, con la finalidad de distinguir entre la ética y la moral¹⁰⁰². La primera es definida como una tipología de los modos de existencia y de los afectos, e implica en el plano de la acción el despliegue de los cuerpos que, componiéndose, aumentan su potencia vital. Por el contrario, la Moral (así, con mayúscula la escribe Deleuze) remite a valores trascendentes (“la Moral es el Juicio de Dios”), y negadores de la vida. Mientras que la ética es una filosofía de la vida, que denuncia todo lo que nos separa de la misma y la envenena.

Si el término ética adquiere una dimensión ontológica, Foucault y Deleuze se diferencian. En este caso, para Deleuze la ética implicaría un acercamiento a una ontología spinozista de la sustancia, los atributos y los modos, y a un vitalismo de corte nietzscheano-bergsoniano que, como vimos, Foucault no postula en la medida en que se desplaza en el marco de su nominalismo histórico.

En cambio, si con el término ética nos restringimos a la producción de una vida, a los procesos de subjetivación que hagan “una estética de la existencia”, es decir, que la vida surja como *algo entre* las relaciones con los otros y con uno mismo, la vida como una instancia transaccional, histórica, entonces Foucault y Deleuze se acercan y se amigan. Es ese el sentido del Prólogo mencionado que escribe Foucault sobre *L'Anti-Œdipe*. Implica el despliegue de los cuerpos y un tipo de relación (de composición, diría el spinozista de Deleuze) con los otros y con uno mismo que Foucault resume en los seis principios ya citados.

¹⁰⁰¹ Cfr. Deleuze, *LS*, p. 174-180 (trad. pp. 108-111).

¹⁰⁰² Cfr. Deleuze, *SPP*, pp. 27-42 (trad. pp. 27-40).

Se trata de diseñar una vida no fascista, es decir, de constituirla, de fabricarla, de producirla *entre* los otros y nosotros. Y como toda ética, requiere un trabajo cotidiano, un compromiso con hacer de la vida, situada e histórica, algo cada vez más bello.

CAPÍTULO 7: POLÉMICAS ACTUALES

Los discursos apresuradamente izquierdistas, líricamente antipsiquiátricos o meticulosamente históricos no son más que maneras imperfectas de abordar esa brasa incandescente (...) Es ilusorio creer que la locura- o la delincuencia o el crimen- nos hablan a partir de una exterioridad absoluta. No hay nada más interior a nuestra sociedad, nada más interior a los efectos de su poder que el infortunio de un loco o la violencia de un criminal (...) El margen es un mito. La palabra del afuera es un sueño que no deja de prorrogarse¹⁰⁰³.

7.1 Polémicas en torno a la biopolítica afirmativa

7.1.1 Judith Revel: vida, poder y libertad.

La interpretación deleuzeana sobre Foucault que venimos de elucidar ha impactado en el debate biopolítico contemporáneo. En particular, algunos de los rasgos de su vitalismo han sido adoptados por autores que distinguen entre el biopoder, definido como un poder trascendente que toma a la vida como objeto, y la biopolítica, comprendida como la potencia creadora inmanente a la vida. Las posiciones de estos autores están enmarcadas en lo que se suele denominar una “biopolítica afirmativa”.

Es necesario realizar ciertas observaciones sobre esta diferenciación entre biopoder y biopolítica. Para Foucault, como vimos en el capítulo 2 de esta tesis, en la sección enteramente dedicada a sus obras, la biopolítica es un aspecto del biopoder, y se ocupa de la vida de la población (salud, natalidad, etc.). El otro aspecto del biopoder son las disciplinas o anátomo-políticas, cuyo objeto son los cuerpos individualizados. El biopoder se formó en el siglo XVIII y sigue siendo, para Foucault, la formación de poder del mundo contemporáneo, con sus desplazamientos internos, como el paso del liberalismo al neoliberalismo. Pero no hay en Foucault una intención de “escapar” de este biopoder, ni

¹⁰⁰³ «Les discours hâtivement gauchistes, lyriquement antipsychiatriques, ou méticuleusement historiques, ne sont que des manières imparfaites d’aborder ce foyer incandescent (...) C’est illusion de croire que la folie - ou la délinquance, ou le crime - nous parle à partir d’une extériorité absolue. Rien n’est plus intérieur à notre société, rien n’est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d’un fou ou la violence d’un criminel (...) La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu’on ne cesse de reconduire». Foucault, *DE3*, n°173: «L’extension sociale de la norme» (1976), p. 77. La traducción es mía.

tampoco la postulación de una instancia previa u originaria en términos ontológicos a la que se pudiera recurrir para luchar contra este poder. No hay valoraciones morales, tampoco. Foucault se mueve teóricamente en el plano de un nominalismo histórico, como ya lo hemos señalado en varias oportunidades. En todo caso, la resistencia se presentaría como “contra-conductas” respecto del poder, tal como hemos visto en el apartado sobre el *bíos* cínico, que constituía una estrecha relación entre un estilo de vida y una forma de veridicción.

Sin embargo, para los autores de la “biopolítica afirmativa” hay diferencias cualitativas (ontológicas y morales) entre el biopoder y la biopolítica, y afirman que se hallan en los propios textos de Foucault. En primer lugar, según estos autores, esa diferenciación está sustentada en una determinada toma de posición respecto del valor de la política de la vida: el biopoder aparece como una instancia repudiable a causa de su función cosificadora de la vida, mientras que la biopolítica constituiría una reserva productiva, creadora, plural, vital.

Por mi parte, sostengo que, como ya dije, este desdoblamiento no está presente en Foucault¹⁰⁰⁴ y tampoco lo está, literalmente, en la interpretación de Deleuze. No obstante, su filiación deleuzeana se muestra en al menos dos aspectos. Por un lado, estos autores retoman y profundizan la capacidad de resistencia activa de las fuerzas de la vida, así como la idea de un poder de la vida vuelto contra el poder que quiere capturarla; por otro lado, hacen uso de la dicotomía, central en la filosofía de Deleuze, entre la inmanencia y la trascendencia, que valoriza la primera en detrimento de la segunda¹⁰⁰⁵.

En esta línea de la biopolítica afirmativa, Judith Revel, en su libro *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, reivindica y profundiza un dualismo a través de la distinción entre poder y libertad¹⁰⁰⁶. Si J. Revel insiste repetidas veces en la implicación recíproca entre estos dos términos en el pensamiento de Foucault, si subraya la dimensión productora del

¹⁰⁰⁴ Con todo, algunos de los autores que hacen uso de esta distinción admiten que se trata de una operación de lectura propia. Así, por ejemplo, «Le pouvoir et la résistance», el texto colectivo que abre el número de la revista *Multitudes* dedicado a la biopolítica, afirma que “de una hipótesis formulada por Foucault que concierne a las transformaciones del poder a partir del siglo XVIII, la biopolítica ha venido a designar, especialmente en ciertos textos de la revista *Futur Antérieur*, un proceso positivo de subjetivación alternativa que se confirmaría en la actualidad de las luchas. Hemos querido poner a prueba aquí esta inversión semántica”. Cfr. Alliez, Karsenti, Lazzarato y Querrien («Le pouvoir et la résistance», *Multitudes* 1, marzo, 2000. Disponible en <http://multitudes.samizdat.net/Le-pouvoir-et-la-resistance2000>).

¹⁰⁰⁵ Lazzarato («Du biopouvoir à la biopolitique», *Multitudes*, 2000, pp. 45-57) emplea el término “trascendencia inmanente” para referirse a la integración actual del biopoder y el poder soberano.

¹⁰⁰⁶ Revel, J., *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, p. 222.

poder y el carácter ilusorio de la idea de liberación¹⁰⁰⁷- así como la imposibilidad de jerarquizar ontológica, cronológica o lógicamente a ambos términos¹⁰⁰⁸- es para señalar de inmediato que una disimetría, sin embargo, impide confundirlos¹⁰⁰⁹.

Revel aduce que si los términos se mantuvieran en la indistinción, la propuesta foucaultiana sería puramente “reactiva”, pues se reduciría a “la reformulación de un círculo dialéctico perfecto donde la sujeción y la reacción a la sujeción se reactivarían sin fin”¹⁰¹⁰, lo que equivaldría a admitir que “no hay escapatoria posible a la captación de la vida y a su gestión normativa”¹⁰¹¹, en la medida en que la resistencia “reactiva” sería la expresión del poder pero al revés (“contra-poder”), y de allí se desprendería el engaño de una liberación aparente o ilusoria.

J. Revel se propone demostrar que esta implicación recíproca del poder y de la libertad en la cual insiste Foucault no implica por tanto su asimilación o su indistinción. De donde surge la necesidad de poner en evidencia una disimetría clara entre estos dos términos. Revel es consciente que una jerarquización ontológica, lógica o cronológica entre ambos términos nos volvería a restituir la idea de una libertad originaria que escaparía del poderlo que en la concepción de Foucault es imposible. Pero, de todos modos, interpreta que el filósofo francés habría introducido una cierta disimetría entre estas dos instancias a partir del tipo de productividad propio de cada una: a un poder meramente reactivo se opondría una resistencia creativa (la libertad). Pero, ¿dónde radica esa resistencia creativa?

La única resistencia posible: no un otro poder opuesto al primero- y que le sería perfectamente simétrico-, no un contra-poder, sino una disimetría esencial, la potencia creativa de la vida, una nueva política de la resistencia, una biopolítica¹⁰¹².

La respuesta es: la resistencia creativa radica en la potencia de la vida. De este modo, la distinción introducida por la lectura deleuzeana (entre la potencia de la vida y el poder sobre la vida) es reconducida a través de la postulación de una asimetría esencial entre una

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, pp. 194-203.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, p. 208.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*, p. 205.

¹⁰¹⁰ *Ibidem*, p. 203.

¹⁰¹¹ *Ibidem*, p. 203.

¹⁰¹² *Ibidem*.

resistencia creativa- que Revel denomina “biopolítica”- y un poder meramente reactivo- el “biopoder”.

Revel prolonga así la distinción entre la vida como potencia y la vida como objeto del poder en el par “resistencia creativa” y “poder reactivo”. Su análisis acentúa la asimetría, entonces, entre el poder y la libertad en lo que respecta al tipo de productividad: el poder “reacciona” a las prácticas de libertad que contribuye a suscitar, mientras que la resistencia “inventa” a partir de la “potencia creadora de la vida”¹⁰¹³.

“La resistencia sólo es posible porque, contrariamente al poder, se da como una producción, una invención, y no solamente como una reacción”¹⁰¹⁴-, concepción que, retomando la distinción introducida por Deleuze en su lectura de Nietzsche entre el tipo de acción propia de las fuerzas activas y el tipo de operación propia de las fuerzas reactivas¹⁰¹⁵, vuelve, por una nueva vía, a re-ontologizar la distinción entre poder y resistencia.

En la lectura propuesta por Revel, ambas instancias (la de la vida creativa y la del poder reactivo) pueden y deben ser distinguidas según una distinción de naturaleza- porque los distintos tipos de productividad nos hablan de un modo de ser de las fuerzas (activo-reactivo), y no de una diferencia simple de grado.

Y para reafirmar que Revel, en su interpretación, mediada por la lectura de Deleuze, ontologiza el concepto de vida foucaultiano, basta recurrir a su *Dictionnaire Foucault*¹⁰¹⁶, específicamente en la entrada de la palabra “Ontología”. Si bien reconoce que la referencia de Foucault a la palabra “ontología” es escasa, no por eso deja de ser intensa. Revel le atribuye, finalmente, tal intensidad a la instancia de pensar el ser en términos de la potencia de la vida. No es casualidad que cite el artículo de Foucault sobre Deleuze, titulado «Theatrum philosophicum». Dice Revel:

Si los biopoderes son literalmente poderes sobre la vida, la resistencia biopolítica es una afirmación de la potencia de la vida; y aunque la oposición entre poder y potencia, más característica del espinosismo de Deleuze que del propio Foucault,

¹⁰¹³ *Ibidem*, p. 209.

¹⁰¹⁴ *Ibidem*, p. 213.

¹⁰¹⁵ Deleuze, *NPH*, pp. 46 y ss.

¹⁰¹⁶ Revel, J., *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2008. Este libro es la versión ampliada y corregida de Le vocabulaire de Foucault, publicado en 2002.

pueda parecer artificial, lo es mucho menos cuando este último la remite a la naturaleza misma de las relaciones de poder¹⁰¹⁷.

La oposición poder y potencia, propia del espinosismo de Deleuze, es aplicada ahora sobre Foucault. Si el poder (el biopoder) aplica, desvirtúa, captura, refrena, limita, encierra lo que es (la potencia de la vida de los hombres), la resistencia biopolítica, a la inversa, inaugura, inventa, crea: subjetividad, modos de agregación, estrategias de resistencia, otras relaciones consigo mismo y los otros, etc. Si el poder y la resistencia están, por supuesto, íntimamente ligados, uno es en esencia reproductor, mientras que la otra es creadora de nuevas formas de vida. Y agrega Revel: “Esta producción de nuevas formas de vida, de un ser nuevo, puede caracterizarse como una ontología: una ontología biopolítica de la resistencia¹⁰¹⁸.

En sus estudios sobre los griegos, según Revel, Foucault habría encontrado los elementos para una nueva política de la resistencia o biopolítica que se expresaría en la producción de afectos y de lenguajes, en la invención de nuevas formas de relación consigo mismo y con los demás, en la cooperación social, en los cuerpos y los deseos, etc¹⁰¹⁹.

Presentaré mis argumentos en contra de esta posición en el último apartado dedicado a los autores de la biopolítica afirmativa (7.1.4)

7.1.2 Lazzarato y Hardt/Negri: ontología de fuerzas y creación de formas de vida.

En un artículo titulado precisamente “Del biopoder a la biopolítica” (2000)¹⁰²⁰, Maurizio Lazzarato propone también una lectura de Foucault a partir de esta misma distinción de J. Revel, a la que añade la idea de una sucesión entre ambos términos.

Según Lazzarato, la introducción de la vida en la historia a partir del siglo XVIII es “positivamente interpretada por Foucault como la posibilidad de concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y de sus potencias para pensar el 'sujeto político como el sujeto ético’”¹⁰²¹. En efecto, a diferencia del dispositivo soberano, centralizado y

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, p. 108.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, p. 109.

¹⁰¹⁹ Revel, J., *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, ed. Cit., p. 222.

¹⁰²⁰ Lazzarato, M., «Du biopouvoir à la biopolitique», ed. Cit.

¹⁰²¹ *Ibidem*, p. 45.

trascendente con relación al cuerpo social, la biopolítica “se ‘incorpora’ y se ‘afianza’ sobre una multiplicidad de relaciones de dominio y de obediencia entre las fuerzas que el poder ‘coordina, institucionaliza, estratifica, concluye’”¹⁰²². De este modo, la biopolítica es la coordinación estratégica de estas relaciones de poder dirigidas a que los seres vivos produzcan más fuerza. Entonces, con este argumento, Lazzarato afirma que la biopolítica “reconoce que ella no es la causa del poder: coordina y da finalidad a una potencia que, en propiedad, no le pertenece, que viene de ‘afuera’”¹⁰²³.

¿Y cuál es este afuera de dónde viene la potencia? Este afuera es la vida. Según Lazzarato, si el poder inviste la vida, es porque la vida es en sí misma una potencia que, en tanto que tal, puede y debe deshacerse de aquel para dar libre curso a su impulso creador. De este modo, el diagnóstico aparentemente apocalíptico esbozado por Foucault (de una vida atrapada en las redes del saber-poder), mutaría súbitamente en anuncio escatológico de una salida posible. Foucault vaticinaría, entonces, el pasaje del biopoder (de un poder que se ejerce sobre la vida) a la biopolítica (a una vida plenamente inmanente que es pura potencia creativa).

Según Lazzarato, en los trabajos de Foucault la biopolítica aparece de un modo cada vez más marcado como la “emergencia de una *potencia múltiple y heterogénea de resistencia y de creación* que pone radicalmente en cuestión todo ordenamiento trascendente y toda regulación que sea exterior a su constitución”¹⁰²⁴. Si el biopoder es el producto del dominio de una multiplicidad de relaciones estratégicas inmanentes al cuerpo social, y si la potencia viene “de abajo”, de las fuerzas de la vida, entonces podemos encontrar “las fuerzas que resisten y crean” en el interior de estas relaciones estratégicas¹⁰²⁵.

Lazzarato, entonces, establece una sucesión entre biopoder y biopolítica de modo tal que el primero, en tanto ordenamiento trascendente a la vida, deja lugar a la segunda, comprendida como la emergencia de una potencia múltiple y continua que permite la creación de nuevas formas de vida por parte de la vida misma. Foucault, según la lectura del filósofo italiano, se habría interesado en determinar, en la nueva dinámica de las

¹⁰²² *Ibidem*, p. 49.

¹⁰²³ *Ibidem*, p. 50.

¹⁰²⁴ *Ibidem*, p. 47.

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p. 56.

fuerzas, aquello que resiste al biopoder y crea “formas de subjetivación y formas de vida”¹⁰²⁶.

En lo sucesivo “esta nueva ontología de las fuerzas puede dar lugar a procesos políticos de constitución inéditos y a procesos de subjetivación independientes”¹⁰²⁷. Así “la vida y lo viviente devienen la 'materia ética' que resiste y crea a la vez nuevas formas de vida”¹⁰²⁸. De esta manera, Lazzarato propone:

Y es a partir de esta forma en que culmina la relación entre resistencia y creación desde donde hay que prolongar el trabajo de Foucault. El itinerario de Foucault permite pensar la reversión del biopoder en una biopolítica, el “arte de gobernar” en producción y gobierno de nuevas formas de vida. Es proseguir el movimiento del pensamiento foucaultiano establecer una distinción conceptual y política entre biopoder y biopolítica¹⁰²⁹.

La lectura de Lazzarato debe a Deleuze, más notablemente que los restantes autores, la idea de que en Foucault existe una “ontología de las fuerzas” que subyace a sus análisis históricos. El esfuerzo de este autor, con el que no acordamos, reside en demostrar que la distinción entre biopoder y biopolítica no es una mera invención retórica suya, sino que tiene un anclaje sólido en la obra foucaultiana, cuyo recorrido permitiría pensar la inversión del “arte de gobernar” en producción de nuevas formas de vida.

En la misma línea de la biopolítica afirmativa, Hardt y Negri conciben el biopoder como una autoridad soberana- esto es: una instancia trascendente a la producción social-, mientras que la biopolítica designaría la producción immanente a la sociedad que crea relaciones sociales a través de las formas colaborativas de trabajo. El prefijo común “bio” designa el hecho de que ambos afecten la vida social, no obstante lo cual lo hacen de manera diversa: el biopoder gobierna la vida imponiendo su orden desde el exterior, situado por encima de la sociedad, mientras que la producción biopolítica, immanente a la sociedad, produce bienes materiales, relaciones sociales reales y formas de vida. La apuesta de los autores radica en pasar del biopoder a la producción biopolítica¹⁰³⁰.

¹⁰²⁶ *Ibidem*, p. 45.

¹⁰²⁷ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰²⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰²⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰³⁰ Negri, A., Hardt, M., *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Books, 2004, pp. 122-124.

Negri y Hardt¹⁰³¹ también acuden a la descripción deleuzeana de la “sociedad de control” a fin de señalar las limitaciones que, según ellos, tiene la descripción foucaultea del biopoder. Desde su perspectiva, Deleuze permitiría captar la dinámica real de la producción en la sociedad biopolítica, mientras que Foucault no habría alcanzado a aprehenderla debido a la epistemología estructuralista de sus investigaciones. Estos autores afirman que la hipótesis foucaultea de la naturaleza biopolítica del nuevo paradigma de poder confluye con la transición de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. Dicho de otro modo, los efectos del biopoder en la sociedad disciplinaria eran parciales porque se trataba de una lógica cerrada, geométrica y cuantitativa. Por el contrario, el poder se vuelve por completo biopolítico cuando invade el conjunto del cuerpo social, de acuerdo con la lógica abierta, cualitativa y afectiva del control¹⁰³².

7.1.3 Roberto Esposito: el paradigma inmunitario.

La postura de Roberto Esposito es más compleja. Sostiene que a partir de los textos de Foucault, hay una “oscilación insuperada entre una lectura positiva y productiva de la relación entre política y vida y otra lectura negativa y trágica”¹⁰³³, que han sido radicalizadas por Negri (Revel, Lazzarato) y Agamben respectivamente. Esposito encuentra la razón de esta oscilación en la originaria separación entre política y vida en el pensamiento de Foucault¹⁰³⁴. De esta separación resulta que los dos polos van a ser conectados ulteriormente y de manera que uno siempre va a ser expuesto a la captación por el otro, ya sea la vida por el poder (Agamben) o el poder por la vida (Negri). En el primer caso esta captación da lugar a un “poder absoluto sobre la vida”; en el segundo caso da lugar a un “poder absoluto de la vida”. Para ejemplificar esta oscilación escribe Esposito en *Bíos*:

Si el totalitarismo fuese el resultado de lo que le precede, el poder habría siempre encerrado la vida dentro de una sujeción inexorable. Si fuera su deformación temporal y contingente, esto significaría que la vida es a la larga capaz de vencer

¹⁰³¹ *Ibidem*, pp. 39 y ss.

¹⁰³² Negri, A. y Hardt, M., *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 36-37.

¹⁰³³ Esposito, R., *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Torino, Einaudi, 2004, p. 23.

¹⁰³⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 15-16, 52-53.

todo poder que quiera violentarla. En el primer caso la biopolítica se resolvería en un poder absoluto sobre la vida, en el segundo en un poder absoluto de la vida¹⁰³⁵.

Esposito mismo reacciona a este clivaje interno del pensamiento foucaultiano de la biopolítica con la introducción de lo que llama “el paradigma inmunitario”, dentro del cual el vector negativo y el vector positivo de la biopolítica encuentran una articulación interna, ya que la inmunización es una forma negativa de protección de la vida. Por consiguiente,

(...) la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida¹⁰³⁶.

Ahora bien, Esposito no permanece en este nivel analítico de la descripción de las estrategias inmunitarias y de su dialéctica interna, sino que propone una escapatoria de esta misma dialéctica. Para ello llama a una relectura de la política a partir de la noción de vida, es decir, a una revitalización de la política que permita enunciar un concepto afirmativo de biopolítica y contrarrestar la reducción de la vida a *vida desnuda* llevada a cabo por la vertiente tanatopolítica del siglo XX. En último término, dice Esposito, si se piensa la vida en su complejidad irreductible, en la radicalidad de sus cambios y variaciones, lo vital puede ser más que el objeto de la vida; puede ser su sujeto, y así dar lugar a una política de la vida.

Esta política afirmativa no se ha de confundir con la disolución de la política en la vida que defienden Negri y Hardt en su interpretación de la biopolítica en *Empire*, donde proceden a una redefinición de la terminología foucaultiana en la que “biopolítica” viene a significar una forma de política resistente¹⁰³⁷. Esta política, como dijimos, se determina a través de su dimensión productiva y está basada en la positividad y productividad propia de la vida. Este poder de la vida se opone a la forma de poder sobre la vida que es designado por el “biopoder”.

¹⁰³⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁰³⁶ *Ibidem*, p. 74.

¹⁰³⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 63 y 267.

Esposito se distancia de esta disolución del poder en la vida, al igual que rechaza la disolución de la vida en el poder (Agamben)¹⁰³⁸, y propone una política de la vida que engloba la paradójica dinámica entre la positividad de la vida (el poder de la vida) y la negatividad del poder (el poder sobre la vida). Esposito procura superar esta oscilación entre una interpretación positiva y negativa de la biopolítica sin dar paso a la imposición de un término sobre el otro. Concretamente, propone solucionar la oscilación foucaultiana por medio de la introducción de la noción de *inmunidad* como articulación interna de la tendencia negativa (la destrucción violenta de la vida por el poder) y de la tendencia positiva (la protección de la vida por su propia fuerza). En el paradigma inmunitario y en analogía con los análisis de Foucault de las técnicas de vacunación, la vida se protege al exponerse a su contrario.

Tal como la práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo del individuo, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural¹⁰³⁹.

Para proteger la vida de la muerte, la estrategia inmunitaria implanta o integra la misma muerte dentro de la vida y da lugar a una intrincación y mediación interna de las dos tendencias sin disolver una en la otra.

7.1.4 Críticas a la biopolítica afirmativa

Las consecuencias que pueden extraerse de las afirmaciones de Esposito, sin embargo, le alinean con el intento de concretizar y definir la noción de vida presente en el pensamiento de Foucault, intento que llevan a cabo Agamben y Negri. Es en este sentido que comparte con Negri la afirmación de una política de la vida. Tal determinación de una noción afirmativa de biopolítica- ya sea por la disolución de la política en los procesos vitales (tal como Esposito la atribuye a Negri y de lo cual parece distanciarse), ya sea por la transposición al interior de la vida misma de su dialéctica entre autoprotección y destrucción, tal como propone Esposito para pensar la política a partir de la vida- tiende a

¹⁰³⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 226, 292 y 308.

¹⁰³⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 75.

rearticular y concretizar una noción de vida en la obra de Foucault. Pero como planteamos varias veces en esta tesis, Foucault deja explícitamente sin definir la noción de vida en términos ontológicos, ya que la plantea como correlato histórico de las técnicas del poder-saber (como realidad *entre*, transaccional).

En divergencia con los autores de la biopolítica afirmativa que hemos mencionado, consideramos preciso apuntar dos comentarios. Primero, la noción de vida tal como la presenta Foucault, a saber, como correlato de las técnicas de poder-saber, no puede servir de soporte ontológico para una fuerza vital que resista al biopoder ni tampoco para una política afirmativa, ya que Foucault se mantiene siempre en una dimensión analítica del poder y no hace propuestas enfáticas sobre “lo político”.

Segundo: las corrientes de la biopolítica afirmativa critican a Foucault por su concepción de un poder omnipresente, que dejaría sin lugar a resistencias posibles. Por eso elaboran un concepto ontológico de la vida como resistencia al poder. Pero con ello han desplazado el problema ético-político de la resistencia a una cuestión ontológica, a la pregunta: ¿qué es la vida?, pregunta que Foucault nunca se hizo. Al plantear Foucault una noción histórica antes que ontológica, en el marco del juego de gubernamentalidad al que pertenece, al plantear la vida como una realidad transaccional, que emerge entre los dominios de saber y las formaciones de poder, se sigue que la cuestión de las prácticas de resistencia no pueden pensarse a partir de un “afuera vital”. Este “afuera” lleva, como vimos, a ontologizar el concepto de vida.

Por ello, Foucault plantea los conceptos de *bíos* y de *parresía* como instancias ético-políticas de resistencia y de desafío a los poderes, no desde una exterioridad pura (“primera”), sino perteneciendo a la dinámica misma del poder. Las prácticas de resistencia no pueden ser pensadas como el afuera del poder, sino como elementos de su propia dinámica y transformación. Para cerrar este argumento, proponemos una imagen: los cínicos, al exponer su vida ante el poder y desafiarlo, dan cuenta también del (propio) poder.

Por último, quisiera referirme al trabajo de la filósofa alemana Maria Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*¹⁰⁴⁰, ya

¹⁰⁴⁰ Muhle, Maria, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, München, Wilhelm Fink, 2013.

que si bien acuerdo con sus críticas a los autores de la biopolítica afirmativa, considero que en su caso parte de una tesis equivocada, según la cual Foucault tomaría partido por una noción de vida retomada de su maestro G. Canguilhem, a partir de la cual pensaría la cuestión de la biopolítica en el sentido novedoso de considerar que la vida no sólo es el objeto e instrumento de la política, sino la instancia en la cual la política encuentra su modo de operar. La política se mimetiza con la vida, así lo dice Muhle, asume como tarea operar a partir de los procesos propios (biológicos) de la vida, que si bien es indeterminada y sometida a procesos históricos, tiene una dinámica propia.

Considero que, de ser así, Muhle cae en una biologización de la política. Ya que las eventuales posibilidades para pensar contra-conductas a las formaciones de poder dependerían del seguimiento de los procesos vitales mismos. Si los autores de la biopolítica afirmativa piensan la política en función de la ontología, Muhle lo hace en función de la ciencia. En ambos casos, sostengo, la política deja de ser pensada en su especificidad, y precisamente Foucault es el filósofo que se ha encargado de pensar la política en su especificidad, al sostener que las relaciones de poder no pueden ser reducidas a ningún otro tipo de relaciones, y menos a las económicas, y que debían investigarse en sus propias dinámicas.

7. 2 Polémicas en torno a la biopolítica negativa

7.2.1 Giorgio Agamben: la intersección secreta entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico. Algunos comentarios críticos.

Giorgio Agamben recurre a la última publicación en vida de Deleuze, «L'immanence: une vie...»¹⁰⁴¹, para postular la necesidad de una genealogía del concepto de "vida"¹⁰⁴². Según este autor, los últimos textos publicados por Foucault y por Deleuze, dedicados al concepto de "vida", conforman una suerte de "testamento" del cual debe hacerse cargo "la filosofía que viene". La herencia legada por ambos pensadores apuntaría a la necesidad de

¹⁰⁴¹ Deleuze, *DRF*, pp. 359-363.

¹⁰⁴² Para los diferentes conceptos de "vida" que atraviesan la obra agambeniana, véase Castro, E., "El concepto de vida en Giorgio Agamben", En Karmy Bolton, R. (Ed.). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate Ediciones, 2010, pp. 83-110.

un trabajo genealógico sobre el término “vida” que, de acuerdo con el italiano, es antes una noción filosófica-política-teológica que médico-científica¹⁰⁴³.

En función de lo que venimos desarrollando, la aceptación de un concepto de biopoder presente, que engloba los procesos vitales y los invade hasta en sus mínimos detalles, no quiere decir sin embargo que implique adoptar una postura tal como defiende Giorgio Agamben respecto a la “vida desnuda” y a la vinculación íntima entre técnicas biopolíticas y estrategias de poder soberano. En *Homo Sacer I* (1995), Agamben propone una interpretación de la biopolítica que le lleva a estipular una relación de identidad estructural entre ésta y el poder soberano. En su “Introducción” a este libro, Agamben anuncia que su estudio concierne a “la intersección secreta entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico”¹⁰⁴⁴.

La inclusión de lo que llama la vida desnuda en el ámbito de lo político constituye el núcleo del poder soberano:

Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*¹⁰⁴⁵.

El poder soberano produce espacios de excepción dentro de los cuales toda vida es vida desnuda¹⁰⁴⁶, despojada de sus cualidades, que Agamben identifica con la “sustancia biopolítica absoluta”. La afirmación de que existe una relación necesaria entre biopolítica y poder soberano culmina en la conclusión provocadora y bien conocida según la cual “el paradigma biopolítico de Occidente es hoy en día el campo de concentración y no la ciudad”¹⁰⁴⁷.

¹⁰⁴³ Agamben, G., “L’immanence absolue”. En Alliez, E. (Ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, París, Synthélabo, 1998, pp. 165, 188.

¹⁰⁴⁴ Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, ed. Cit., p. 9.

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁶ “Vida desnuda” porque está expuesta a la muerte violenta.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, p. 202.

En el campo, poblado por los *homines sacri* que pueden ser matados pero no sacrificados, se aúnan la excepción soberana hecha regla y el paradigma biopolítico en la producción de vida desnuda (vida sagrada).

Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera¹⁰⁴⁸.

El cuerpo biopolítico producido por el poder soberano se identifica a esta vida desnuda, aquella *zoe* que, de acuerdo con Aristóteles, se distingue de la vida que conlleva distintas cualidades, el *bíos*¹⁰⁴⁹. La vida desnuda, según la entiende Agamben, sería algo así como el origen transcendente de la política moderna, y no habría diferencia sustancial entre el funcionamiento del poder soberano y las técnicas biopolíticas.

La total desnudez de la vida no admite por consiguiente que ésta sea correlato de formas de saber o de poder distintas de las medidas de excepción soberana. La vida desnuda es la negación de toda cualificación, la vida despojada de sus cualidades, des-nudada. Es una noción transhistórica, no es un correlato histórico, sino una categoría ontológica. En vez de buscar discontinuidades en la sucesión de las formas de saber y poder, Agamben pretende desvelar aquellos elementos escondidos o invisibles que determinan todas las formas de poder de manera latente. Se trata de una declaración sobre la esencia del poder, que desde siempre y a pesar de la coyuntura epistémica o histórica funciona de la misma forma- a saber, produciendo un estado de excepción y vida desnuda que lo habita.

Que la vida siempre esté expuesta al poder no es algo que Foucault niegue. Ni tampoco que haya interacción entre las técnicas soberanas de excepción y las técnicas biopolíticas. Pero simplemente, para Foucault, esta conjunción es una constelación momentánea, variable e históricamente localizable- por ejemplo en las políticas racistas- y no una necesidad estructural, tal como mostró en «*Il faut défendre la société*». Agamben toma un

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*, p. 92, 109

¹⁰⁴⁹ De todos modos, como lo señala E. Castro, esta distinción entre *zoe* (vida animal) y *bíos* (la vida calificada, la vida política) en sí misma no es clara, aunque Agamben la dé por sentada al inicio. Aristóteles, por ejemplo, usa *bíos* para referirse a los animales, y muchas veces. Y *zoe* no siempre remite a vida animal (también es la vida eterna). Pero curiosamente, si esta distinción no sólo no fuese clara, sino que ni siquiera existiese, Agamben tampoco vería afectado el resto de la argumentación de su libro, porque la tesis del libro es, precisamente, que no hay distinción. Cfr. Castro, *Lecturas foucaulteanas...*, ed.cit, pp. 133-137.

camino distinto frente a Foucault, y esto se hace palpable en su pretensión de que Foucault no se dio cuenta del nexo fundamental entre biopolítica y poder soberano que pasa a través de la vida desnuda ya que “su muerte le ha impedido desarrollar todas las implicaciones de la noción de biopolítica”¹⁰⁵⁰.

Esta observación puede provocar cierta extrañeza en los lectores de Foucault, dado que el filósofo francés, como sabemos, dedicó los cursos en el Collège de France que siguieron a la publicación de *La volonté de savoir* al nacimiento de la biopolítica y a las técnicas de seguridad, en los cuales desarrolló las implicaciones de la biopolítica. Pero en vez de aproximar la biopolítica desde el poder soberano, Foucault examinó la distancia entre estas dos modalidades del poder, una distancia que se cristaliza en la noción de vida. El hecho de que haya un deslizamiento de la problemática biopolítica hacia las nuevas formas de gubernamentalidad no significa que Foucault haya dejado de interesarse por la biopolítica o que no haya sido capaz de percibir sus implicaciones soberanas. Al contrario, el análisis de la noción de población y de la economía liberal no constituye un desplazamiento, sino más bien la continuación y la ampliación del análisis de la biopolítica.

De todos modos, reconozcamos que en 1995, año de la publicación de *Homo Sacer I*, todavía no se habían editado los cursos de Foucault en el Collège de France, aunque sí estaban disponibles los resúmenes y los audios. Ahora bien, en Foucault la biopolítica no tiene un sentido negativo. No constituye un régimen de poder asesino ni realiza cultos a la muerte, sino que se ocupa de incentivar y aumentar la productividad de la vida. Como explicamos en el capítulo 2 de esta tesis (2.3), en el primer tomo de *Histoire de la sexualité*, Foucault dice que el biopoder es el poder de hacer vivir o de *rechazar* hacia la muerte (o “arrojar a la muerte”) [*de faire vivre ou de rejeter dans la mort*], mientras que en el curso del mismo año afirma sobre el biopoder que ejerce el derecho “de hacer vivir y *dejar morir*” [*de faire vivre et de laisser mourir*].

En ambos se encuentra el “hacer vivir” [*faire vivre*], pero mientras que en *La volonté de savoir* el biopoder se ejerce al rechazar o arrojar a la muerte [*rejeter dans la mort*], en el curso se ejerce al dejar morir [*laisser mourir*]. La diferencia entre rechazar/arrojar y dejar (podríamos decir también “abandonar”) es importante. Rechazar/arrojar a la muerte puede conducir, en términos históricos, y por los caminos de las contingencias, por ejemplo, a un

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*, p. 6.

campo de concentración. Mientras que dejar/abandonar, no implica el campo de concentración, en todo caso se trata de una vida que se abandona, y que constituye un problema para pensar en el ámbito de la filosofía contemporánea. Esta es una de las razones por las cuales el campo de concentración no puede ser el paradigma biopolítico.

7.2.2 Byung-Chul Han: *Psicopolítica neoliberal. Discusión.*

El libro *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*¹⁰⁵¹ debe entenderse como un intento de continuar con lo que Foucault denominó biopolítica. Byung-Chul Han, filósofo coreano especialista en Heidegger y cuyo idioma filosófico es el alemán debido al país donde se formó y vive actualmente, arguye que la biopolítica foucaultiana se quedó anclada en un análisis del cuerpo, de modo que Foucault no habría llevado a cabo el viraje necesario para explicar la explotación de la psique, aquello que fundamentalmente caracterizaría a la forma hegemónica de poder en nuestra sociedad contemporánea¹⁰⁵².

La tesis fundamental que recorre el libro sostiene que “la psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos”¹⁰⁵³. Y eso entronca con una forma de poder que no se define por su negatividad sino por su positividad; ésto constituye un concepto central en la filosofía de este pensador.

Por lo tanto, el problema en la actualidad no consistiría tanto en la coacción exterior como en la interior, en la prohibición como en el estímulo, en la explotación ajena como en la propia, una explotación mucho más descarnada y sin límites que se presenta como el nuevo y más desesperanzado rostro de la servidumbre voluntaria así como la auténtica y plena libertad de un capital desatado, liberado de trabas u obstáculos, cuyo campo de acción penetraría también en esferas como el ocio o en el terreno de las emociones.

De ahí que señale que “la técnica de poder propia del neoliberalismo adquiere una forma sutil, flexible, inteligente, y escapa a toda visibilidad”¹⁰⁵⁴. En vez de buscar la sumisión, se trataría de conseguir la voluntaria dependencia de los súbditos, de alcanzar seductoras

¹⁰⁵¹ Han, Byung-Chul, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2015.

¹⁰⁵² Cfr. *ibidem*, p. 40.

¹⁰⁵³ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, p. 28.

formas de sujeción fundadas en el deseo y en el placer. Como señala, “la psicopolítica neoliberal está dominada por la positividad. En lugar de operar con amenazas, opera con estímulos positivos. No emplea la ‘medicina amarga’, sino el me gusta”¹⁰⁵⁵.

Este poder positivo, a diferencia de su contracara negativa, se revelaría en verdad como un poder mucho más opresivo y eficaz, como una forma de dominación invisible, flexible, inteligente (*smart*) y ante todo desprovista de resistencias y de negatividad, donde la agresividad que golpea y lastima al individuo procede de sí mismo y lo deposita en males contemporáneos tales como la depresión o el síndrome del *burnout*. Curiosamente no menciona el suicidio, aquello que Jean Baudrillard consideró como el crimen perfecto de nuestra sociedad y sin duda la funesta culminación de esta violencia infligida contra sí mismo.

Han interpreta de una manera equivocada (más adelante diré por qué) lo que Foucault denominó sociedad disciplinaria. Han dice que es una sociedad donde impera la tortura, y la equipara al *Big Brother* de Orwell.

El Estado vigilante de Orwell, con sus telepantallas y cámaras de tortura, se distingue esencialmente del panóptico digital, con internet, el *smartphone* y las Google Glass, en las que domina la apariencia de la libertad y la comunicación ilimitadas. Aquí no se tortura, sino que se twittea y se postea¹⁰⁵⁶.

Internet, en vez de ser presentado como un espacio de libertad y de transformación, comparece según Byung-Chul Han como el escenario paradigmático y cómplice de los problemas del presente, allí donde éstos se revelan con mayor claridad e intensidad. En la red se asistiría a una suerte de dictadura de la transparencia que derivaría en un panóptico digital que a la postre, en conexión con lo referido anteriormente, sería más bien un autopanóptico, donde cada uno ejercería al mismo tiempo de policía de sí mismo y de los otros. O por decirlo con sus palabras:

el ‘me gusta’ es el amén digital. Cuando hacemos clic en el botón de me gusta nos sometemos a un entramado de dominación. El *Smartphone* no es solo un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia,

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, pp. 60-61.

la sinagoga global (literalmente, la congregación) de lo digital¹⁰⁵⁷.

Las críticas a Internet se concentran además en las retóricas del *Big Data* tan en boga hoy en día, el cual designa esa forma o ideología del conocimiento según Han que se sustenta en la explotación de la transparencia, donde se confunde la recolección de informaciones y de huellas de todo tipo con el auténtico conocimiento y donde se iría a parar a una especie de *Big Brother* digital. Así se consumaría una presunta o sedicente segunda Ilustración que anunciaría el fin del reinado de la teoría y cuyo imperativo se sintetizaría en querer convertir todo en datos e información¹⁰⁵⁸. En realidad, empero, este “dataísmo” se descubriría más bien como un dadaísmo redivivo por sobredimensionar los datos, sobre todo por culpa de la inmensa cantidad de ellos, al mismo tiempo que se renunciaría a dotarles de un entramado de sentido, cayendo así en un deslumbramiento que sacrifica lo cualitativo en favor de lo cuantitativo.

Así, los partidarios del *Big Data* confiarían ilusamente en que los números, como si fueran una especie de manifestación del inconsciente digital, hablan por sí mismos y en que dan cuenta exacta de nuestros patrones de conducta, lo que incluso les otorgaría la capacidad de poder anticipar el futuro. Por añadidura, esta ideología del conocimiento, que según Han no sería más que un nuevo rostro de la barbarie, lo que denomina una barbarie de los datos, se revelaría asimismo como un reflejo de los tiempos. Por eso pone de relieve que el *Big Data*, al hacer del futuro algo predecible y controlable, es “totalmente ciego ante el acontecimiento”¹⁰⁵⁹, y al fin y al cabo lo es de manera necesaria, puesto que más que un conocimiento, esta ideología del conocimiento proyecta en verdad lo que no sería más que la imagen que tiene del sujeto actual: la de un sujeto sujetado, inconscientemente preso de su deseo y prácticamente incapaz de escapar de sí mismo, donde en realidad no se contempla la posibilidad de lo imprevisible, de lo discontinuo, de la interrupción o de la ruptura. De ahí también que vea este dataísmo como una simple moda epocal.

Byung-Chul Han propone ciertas prácticas de libertad que favorecerían rupturas con el panoptismo digital, y trae a colación la figura del “idiota”. Así lo define:

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*, p. 88.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, p. 113.

el idiota es por esencia el desligado, el desconectado, el desinformado. Habita un afuera impensable que escapa a la comunicación y a la conexión (...) El idiotismo se opone al poder de dominación neoliberal, a la comunicación y vigilancia totales. El idiota no ‘comunica’. Pues se comunica con lo incommunicable. Así se recoge en el silencio¹⁰⁶⁰.

Han concluye así con la defensa de una alternativa que coincide más bien con algo semejante o equivalente a una abdicación de la política, o que como máximo pertenecería al orden de la micropolítica, lo que posiblemente no haría más que permitir o facilitar la reproducción de los males que denuncia. Dicha propuesta no deja de parecer en realidad una especie de solución demasiado comprometida con la pureza, en la no contaminación del individuo o en este caso del idiota por lo social, quien de todos modos tampoco está claro hasta qué punto sería efectiva o plenamente libre, dado que cada espacio de libertad en tanto que afuera estaría cuanto menos condicionado o influido previamente por lo que acontece en el adentro.

De ahí por ejemplo que lo que busque sean prácticas o características que, más que ir en pos de un horizonte positivo o relativamente determinado, se entienden como una negación de lo que acontece en el seno de la sociedad, como es el caso de la de-psicologización, o que se refiera al idiota como un ser desligado, desconectado y desinformado, en un “afuera”. En este sentido, la cita de la artista Jenny Holzer con la que abre el libro, “protégeme de lo que quiero”, sería el epítome del carácter paradójico de esta libertad.

Por otro lado, Han tiene claramente una visión negativa de la biopolítica. Ésta, para el coreano alemán, se ubica históricamente entre la sociedad disciplinaria y la nueva sociedad de la psicopolítica. De modo que piensa estas formaciones de poder de manera sucesiva. Para Foucault, como vimos en el capítulo 2 de esta tesis, en la sección enteramente dedicada a sus obras, la biopolítica es un aspecto del biopoder, y se ocupa de la vida de la población (salud, natalidad, etc.). El otro aspecto del biopoder son las disciplinas o anátomo-políticas, cuyo objeto son los cuerpos individualizados. El biopoder se formó en el siglo XVIII y sigue siendo, para Foucault, la formación de poder del mundo contemporáneo, con sus desplazamientos internos, como el paso del liberalismo al neoliberalismo. De modo que la disciplina es, junto con la biopolítica, los dos rostros del poder.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, p. 122.

Poder contemporáneo que Foucault se ha esforzado, como vimos, en analizarlo desde un punto de vista de sus producciones, de su positividad. La represión no es la esencia del poder, en todo caso es un efecto determinado y concreto. Sin embargo, Han, que suele tender a exagerar conceptos, dice que la tortura es lo propio de la sociedad disciplinaria. Mientras que para Foucault, la tortura era parte fundamental del suplicio, no de la penalidad disciplinaria (eso no quiere decir que no ocurran torturas en nuestras sociedades, desde luego, ocurren, pero no constituyen la esencia de un poder que es, antes que represivo, productor de verdades y subjetividad, normalizador, incitador, corrector, etc).

RESULTADOS GENERALES DE LA TERCERA SECCIÓN

De este modo, llegamos a la tercera y última sección que consta de dos capítulos. En el primero (el seis en el orden de la tesis), me propuse delimitar y explicitar los diversos puntos de acuerdo, pero especialmente de confrontación entre ambos filósofos con la hipótesis de que todos esos temas remiten, en última instancia, al modo en que cada uno aborda (y de manera divergente) el problema de la vida. En este sentido, las polémicas sobre el placer y/o el deseo, los dispositivos y los agenciamientos, la cuestión de la muerte del hombre remiten en última instancia a las concepciones sobre la vida que tienen ambos de manera divergente.

De todos modos, a pesar de esa diferencia, me interesó proponer la posibilidad de reunirlos y conectarlos mediante una cierta noción de “filosofía como ética”, que es presentada como una futura línea de exploración en trabajos que espero realizar.

Por otro lado, en el segundo capítulo de esta última sección (el siete), se elucidó de qué manera la lectura deleuzeana, con la que polemizamos, se constituyó en una fuente principal de varias de las posiciones actuales sobre la biopolítica y que, según entendemos, si bien se reivindican foucaulteanas, no responden al concepto de vida como realidad transaccional propio de Foucault. Más aún, sostenemos que son más bien derivas deleuzeanas, antes que foucaulteanas, o mejor dicho, derivas de la lectura que hace Deleuze de la obra de Foucault.

El primer apartado se dedicó a las perspectivas afirmativas de la biopolítica (Revel, Lazzarato, Negri/ Hardt, Esposito) y a ofrecer mis argumentos críticos sobre sus posturas. El segundo se dedicó a polemizar con G. Agamben, que parte de una ontología negativa, y con Byung-Chul Han, filósofo coreano formado en Alemania que afirma continuar con las investigaciones de Foucault, pero que sin embargo sus tesis, según sostengo, terminan siendo opuestas. En estas polémicas actuales, sigue siendo central el problema de la relación entre el poder y la vida.

En términos generales, las corrientes de la biopolítica afirmativa, siguiendo a Deleuze, critican a Foucault por su concepción de un poder omnipresente, que dejaría sin lugar a resistencias posibles. Por eso elaboran un concepto ontológico de la vida como resistencia al poder. Pero con ello han desplazado el problema ético-político de la resistencia a una

cuestión ontológica, a la pregunta: ¿qué es la vida?, pregunta que Foucault nunca se hizo. Al plantear una noción histórica antes que ontológica, en el marco del juego de gubernamentalidad al que pertenece, al plantear la vida como una realidad transaccional, en Foucault la cuestión de las prácticas de resistencia no pueden pensarse a partir de un “afuera vital”. Este “afuera” lleva, como vimos, a ontologizar el concepto de vida. Por ello, Foucault plantea los conceptos de *bíos* cínico y de *parresía* como instancias de resistencia y de desafío a los poderes, no desde una exterioridad pura, sino perteneciendo a la dinámica misma del poder. Las prácticas de resistencia no pueden ser pensadas como el afuera del poder, sino como elementos de su propia dinámica y transformación.

CONCLUSIONES

I

La primera sección de esta tesis se ocupó de recorrer las obras de Foucault tomando como hilo conductor el concepto de “vida”. La tesis propuso pensar este concepto como “realidad transaccional”, es decir, aquello que se forma y surge *entre* los dominios de saber, las relaciones de poder y los juegos de gubernamentalidad. Como indiqué en la “Introducción”, no hemos formulado la pregunta ¿qué es la vida para Foucault?, lo que equivaldría a formular una pregunta por la esencia, la búsqueda de un Fundamento, de una sistematización de conjunto. Del mismo modo que Foucault pensó al poder, es decir, no como sustancia, no el qué del poder, sino el cómo: efectos, funcionamientos, dispositivos, etc., en esta tesis me propuse pensar el “cómo” de la vida (su nacimiento histórico como realidad transaccional, sus desplazamientos en función de los dominios de saber y las relaciones de poder, los diversos regímenes de veridicción de los que forma parte, etc.), teniendo en cuenta tres “torsiones” propias del pensamiento de Foucault, lo que me llevó a dividir esta primera sección en tres capítulos.

El primer capítulo de esta primera sección estuvo dedicado a la arqueología foucaultiana de los saberes, focalizando en el surgimiento de la vida en la Modernidad. Desde sus primeras obras, Foucault se encargó de mostrar que “la” vida es una realidad históricamente constituida (como lo demuestran los análisis de las obras de Bichat en *Naissance de la clinique* y de Cuvier en *Les mots et les choses*). Entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, a partir de la Modernidad, la vida aparece como pieza constitutiva de la figura del Hombre que se encuentra en el centro de nuestros dispositivos de saber y de poder. En este sentido, la vida es presentada por Foucault como un “indicador epistemológico”, constitutivo del orden del discurso de la biología surgido de la ruptura epistemológica que dio inicio a la Modernidad.

Por otro lado, el nacimiento de la vida como objeto del saber de la biología es correlativo del sueño antropológico. Por eso, consideré necesario iniciar el capítulo con una serie de consideraciones cuyo objetivo era situar correctamente los inicios de las investigaciones de Foucault sobre la analítica de la finitud y la interrogación acerca de las condiciones

históricas que hicieron emerger la figura del Hombre. Me detuve en su lectura de Kant, en la medida en que es la base teórica de toda su arqueología de la figura del Hombre, y de la disposición antropológica que rige la cultura moderna. Indiqué, además, cómo el problema antropológico ya estaba presente en *Histoire de la folie*, en la medida que en la locura se objetiva una verdad antropológica, ya que por medio de la psicología el hombre fija una relación con su verdad científica a partir del loco. Encuentra el primer acceso a su ser verdadero desde una experiencia de locura como objetivación espontánea de un enunciado antropológico. Ésto fue retomado en el análisis que emprendí de *Naissance de la clinique*, al señalar el valor antropológico de la medicina: su carácter fundador del espacio antropológico contemporáneo. La mirada clínica sobre la vida se deja informar por la experiencia de la muerte, del mismo modo que las psicologías encuentran sus condiciones de nacimiento en la experiencia histórica de la locura. Históricamente las ciencias humanas hallaron sus condiciones de aparición en experiencias en las que el hombre atravesaba la prueba de su desaparición.

La cuestión de la muerte del Hombre fue analizada en este marco, y con la hipótesis de que no se trata de una muerte que ya aconteció de manera plena, sino que se encuentra en proceso, en el marco de una posibilidad, de una promesa en la que se vislumbra una instancia para “pensar de nuevo”.

Por estas razones, finalmente, fue imprescindible realizar la conexión entre la cuestión de la vida y las experiencias de la finitud, es decir, el problema de la muerte, constante que recorre el pensamiento de Foucault durante la década de 1960, no sólo en su arqueología de los saberes, sino también en sus escritos sobre el pensamiento literario. Dicho de otra manera, en este período la vida como realidad transaccional debe ser pensada sobre un fondo de mortalismo.

En el segundo capítulo se abordó, como temática central, la relación entre el poder y la vida a partir del concepto de biopoder con sus dos aspectos: la anatomopolítica y la biopolítica. Para ello fue imprescindible comenzar el capítulo con un apartado dedicado a la metodología que Foucault emplea para realizar sus investigaciones durante la década de 1970: la genealogía. Nos detuvimos en el modo en que Foucault se apropia del concepto nietzscheano y lo modifica en función de sus propios intereses. Sostuvimos que la genealogía no implica una ruptura de la arqueología, sino una ampliación en los objetos de

análisis: se trata de situar los dominios de saber en el marco de las luchas, en estrategias de poder.

Las investigaciones genealógicas que se ven plasmadas en las clases de sus cursos en el Collège de France y en sus libros publicados, llevó a Foucault a denominar “biopoder” a la formación moderna constituída por las disciplinas y la biopolítica. En el desarrollo del capítulo, me opuse a considerar por separado ambos aspectos del biopoder, ya que si bien en los niveles de análisis se distinguen (las disciplinas se ocupan de los cuerpos de los individuos, en su constitución, en su ordenamiento espacio-temporal para formarlos económicamente útiles y políticamente dóciles; mientras que la biopolítica se ocupa de la vida de la población) en ambos casos se trata de un poder que, antes que ser represivo o extractivo como la soberanía, se propone aumentar las fuerzas de la vida, su productividad. Ambos aspectos del biopoder no son sucesivos desde un punto de vista histórico, según Foucault, sino complementarios, lo que me llevó a discutir en los capítulos siguientes con las tesis de Deleuze y de los vitalistas que han visto, más que complementariedad, una ruptura en esos dos aspectos del biopoder.

Por otro lado, y en estrecha conexión con el núcleo del capítulo, a partir de las investigaciones realizadas por Foucault en la década de 1970 con el método genealógico, la figura del hombre que vive, habla y trabaja se presenta ahora como el efecto de la sociedad disciplinaria, del mismo modo que las ciencias humanas aparecen como el correlato de la moderna sociedad de normalización disciplinaria o de “ortopedia social”. Finalmente, a partir de sus cursos biopolíticos, el hombre será pensado a partir de la figura de la población.

En el desarrollo del capítulo también fue necesario realizar una esquematización y un balance de las diversas hipótesis sobre el funcionamiento del poder que Foucault analiza, varias de ellas utilizadas por él en diversos momentos de su obra, para finalmente abandonarlas y dar una suerte de torsión hacia los conceptos de gobierno y de gubernamentalidad, cuestión de la que me ocupé en el último apartado del capítulo. Esto fue necesario ya que si el tema central es la relación entre el poder y la vida, se torna imprescindible elucidar qué entiende Foucault con el término y el concepto de poder.

Y en el tercer y último capítulo de esta sección se analizó la relación entre la vida, la verdad y los procesos de subjetivación, en tanto define el eje de las investigaciones de

Foucault a partir de la introducción de la categoría de gubernamentalidad en sus investigaciones a fines de los años setentas. Por un lado, desde los conceptos de saber-poder, Foucault propone un cierto desplazamiento hacia las nociones de gobierno y verdad. Verdad que no se reduce a su carácter utilitario y racional para fortalecer o legitimar las formaciones de poder, sino en su peculiaridad de ser inútil, superflua, adorno, oropel, pero imprescindible, sin embargo, para el ejercicio del gobierno. En este sentido, como el mismo Foucault propone, pensar la biopolítica implica considerar el marco de racionalidad gubernamental del que forma parte, esto es, el liberalismo, primero, y el neoliberalismo después. En este sentido, he señalado el nacimiento del *Homo œconomicus*, que acepta la realidad o responde de manera sistemática a las modificaciones en las variables del medio, y así aparece justamente como un elemento manejable. “El *homo œconomicus* es un hombre eminentemente gobernable”, en la medida en que se presenta como una determinada forma de vida pasible de cálculo, es decir, aquel que actuando libremente se inscribe, a través de sus comportamientos, en una curva estadística. Además, es el hombre de la empresa, el empresario de sí mismo.

Por otro lado, el desplazamiento hacia las nociones de gobierno y de verdad, poniéndose como uno de los objetivos pensar cómo el hombre occidental se ha convertido en objeto de sí mismo, de una verdad que la encuentra objetivándose, las investigaciones de Foucault nos llevan al dispositivo de la confesión en el poder pastoral, por medio del cual se le exige al sujeto la producción de la verdad acerca de sí mismo, acerca de su propia vida, como condición para poder ser gobernado en la forma de la obediencia.

Y finalmente, abordando la cuestión de la estética de la existencia (el uso de los placeres como forma de vida bella en los griegos, y los puntos de contacto y de ruptura que luego la hermenéutica del deseo cristiano implicará), señalé de qué manera las prácticas parresiásticas permiten ver una oposición respecto de la relación entre vida y verdad con la confesión: en la parresía, la producción de la verdad por parte del sujeto que expone su vida se convierte en un desafío y un límite para el ejercicio político del poder.

Por ello, me detuve específicamente en el concepto de *bíos*, y especialmente en el del *bíos* cínico ya que permite evidenciar una estrecha relación entre un estilo de vida y una forma de veridicción. De este modo, Foucault plantea los conceptos de *bíos* y de parresía como instancias de resistencia y de desafío a los poderes, no a partir de una exterioridad pura,

sino como perteneciendo a la dinámica misma del poder. Las prácticas de resistencia no pueden ser pensadas como el afuera del poder, sino como elementos de su propia dinámica y transformación. Esto es importante, sobre todo porque nos permite polemizar con las corrientes biopolíticas contemporáneas que abordan el problema de la vida desde una perspectiva ontológica, tal como lo desarrollamos en los capítulos siguientes, a los que ahora nos volveremos a referir.

II

La segunda sección tuvo como objetivo realizar una analítica de la interpretación que emprende G. Deleuze acerca de la obra foucaultea, y discutir sus principales tesis, siempre poniendo como base la cuestión de lo vital y su relación con la cuestión del poder. Esta analítica de la lectura de Deleuze sobre Foucault nos permitió comprender mejor el estado actual del debate biopolítico, y vislumbrar nuevas líneas de investigación.

En el capítulo primero de esta segunda sección, pero cuarto en el orden general de la tesis, me propuse presentar el vitalismo deleuzeano en sus rasgos generales a partir de los conceptos de virtualidad y de potencia. Los nombres de Bergson, Spinoza y Nietzsche aparecieron como las fuentes filosóficas más importantes en esta temática para poder enunciar una cierta política de la vida en Deleuze, es decir, una biopolítica.

Deleuze comprende la vida como vitalidad no orgánica y como línea abstracta. Por un lado, ella abarca tanto lo animado como lo inanimado; es potencia de innovación imprevisible, diferenciación, diversificación, variación continua. Por el otro, aparece como intensiva, impersonal, infinita, ilimitada; es una pura línea abstracta que pasa entre los seres y las cosas. La línea de la vida es primera en relación con los estratos (el organismo, la significancia, la subjetivación) que la aprisionan. Deleuze propone la tarea de liberarla, esto es, alcanzar el espacio intensivo (el plano de consistencia o CsO) que permita conectarnos con la vitalidad que sobrepasa todas las formas de organización. Ésto implica una tarea de denuncia de todo aquello que perjudique a la vida, y una afirmación de lo que la potencie y afirme.

El objetivo general de este capítulo fue el de establecer una base firme para poder analizar en detalle la interpretación que Deleuze realiza de la obra de Foucault, y confrontar ambas

posiciones en torno a lo vital como temática central. En este marco, el hecho de que Deleuze le atribuya a la obra de Foucault un carácter vitalista es central en función de la discusión expuesta.

En el capítulo siguiente de esta sección, el quinto, llevé adelante una analítica de la interpretación que realizó Deleuze de la obra de Foucault. Para ello, seguí el esquema propuesto por Deleuze al dividir la obra de Foucault en tres instancias: el saber; el poder y la subjetivación. La analítica que realicé tuvo como fuente todos los textos que Deleuze escribió sobre Foucault y los cursos dados en la Universidad de Vincennes. Como se trata de una analítica, el problema de la vida tuvo sus derivas en los diversos conceptos que Deleuze propone en su lectura, tales como: enunciados, visibilidades, estratos, formas y fuerzas, diagramas, máquinas, fuerzas del afuera, aparatos de captura, líneas de fuga, actualizaciones de virtuales, pliegue, despliegue, sobrepliegue, etc.

Lo más importante fue poder destacar que Foucault es leído por Deleuze como un autor vitalista, y colocado en el linaje de Spinoza, Nietzsche y Bergson. Además, interpretando a Foucault, Deleuze le aplica sus propias categorías. Por ello fue imprescindible elucidar en el capítulo anterior las nociones de virtualidad y de potencia, porque son estas las categorías por medio de las cuales Deleuze explica las relaciones de poder y las modificaciones en los estratos de saber. El par virtual/actual se presenta como clave a la hora de entender las transformaciones en la ontología que Deleuze lee en Foucault. Las formas históricas de lo visible y lo enunciable que forman el elemento del saber son la actualización de un virtual informal que es presentado como un diagrama de fuerzas.

Por último, la noción de vida es central en esta interpretación, dado que es allí donde Deleuze encuentra la resistencia a los poderes, como “fuerzas provenientes del afuera”, cuestión que le preocupa en la obra de Foucault, ya que ha señalado que con la publicación de *La volonté de savoir*, Foucault parece haber quedado encerrado en su concepción omnipresente del poder. En el análisis de los griegos y de los procesos de subjetivación, mediante la noción de pliegue, se encontraría una posible salida de resistencia creativa a los ojos de Deleuze.

III

De este modo, llegamos a la tercera y última sección que consta de dos capítulos. En el primero (el seis en el orden de la tesis), me propuse delimitar y explicitar los diversos puntos de acuerdo, pero especialmente de confrontación entre ambos filósofos con la hipótesis de que todos esos temas remiten, en última instancia, al modo en que cada uno aborda (y de manera divergente) el problema de la vida. En este sentido, las polémicas sobre el placer y/o el deseo, los dispositivos y los agenciamientos, la cuestión de la muerte del hombre remiten en última instancia a las concepciones sobre la vida que tienen ambos de manera divergente.

De todos modos, a pesar de esa diferencia, me interesó la posibilidad de reunirlos y conectarlos mediante una cierta noción de “filosofía como ética”, que es presentada como una futura línea de exploración en trabajos que espero realizar.

Por otro lado, en el segundo capítulo de esta última sección (el siete), se elucidó de qué manera la lectura deleuzeana, con la que polemizamos, se constituyó en una fuente principal de varias de las posiciones actuales sobre la biopolítica y que, según entendemos, si bien se reivindicaban foucaulteanas, no responden al concepto de vida como realidad transaccional propio de Foucault. Más aún, sostenemos que son más bien derivas deleuzeanas, antes que foucaulteanas, o mejor dicho, derivas de la lectura que hace Deleuze de la obra de Foucault. El primer apartado se dedicó a las perspectivas afirmativas de la biopolítica (Revel, Lazzarato, Negri/ Hardt, Esposito) y a ofrecer mis argumentos críticos sobre sus posturas. El segundo se dedicó a polemizar con G. Agamben, que parte de una ontología negativa, y con Byung-Chul Han, filósofo coreano formado en Alemania que afirma continuar con las investigaciones de Foucault, pero que sin embargo sus tesis, según sostengo, terminan siendo opuestas. En estas polémicas actuales, sigue siendo central el problema de la relación entre el poder y la vida.

En términos generales, las corrientes de la biopolítica afirmativa, siguiendo a Deleuze, critican a Foucault por su concepción de un poder omnipresente, que dejaría sin lugar a resistencias posibles. Por eso elaboran un concepto ontológico de la vida como resistencia al poder. Pero con ello han desplazado el problema ético-político de la resistencia a una cuestión ontológica, a la pregunta: ¿qué es la vida?, pregunta que Foucault nunca se hizo.

Al plantear una noción histórica antes que ontológica, en el marco del juego de gubernamentalidad al que pertenece, al plantear la vida como una realidad transaccional, en Foucault la cuestión de las prácticas de resistencia no pueden pensarse a partir de un “afuera vital”. Este “afuera” lleva, como vimos, a ontologizar el concepto de vida. Por ello, Foucault plantea los conceptos de *bíos* cínico y de parresía como instancias de resistencia y de desafío a los poderes, no desde una exterioridad pura, sino perteneciendo a la dinámica misma del poder. Las prácticas de resistencia no pueden ser pensadas como el afuera del poder, sino como elementos de su propia dinámica y transformación.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Foucault, Michel

- Maladie mentale et personnalité*, París, Presses Universitaires de France, 1954.
- Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1961, reed.1972.
- Maladie mentale et psychologie*, París, Presses Universitaires de France, 1962.
- Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963.
- Naissance de la clinique. Un archéologie du regard médical*, París, Gallimard, 1963.
- Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966.
- L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.
- L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971.
- Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975.
- Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976.
- Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984.
- Histoire de la sexualité*, t. III *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984.
- Dits et écrits*, 4 vols., París, Gallimard, 1994.
- "Il faut défendre la société". Cours au Collège de France (1975-1976)*, París, Gallimard-Seuil, 1997.
- Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, París, Gallimard - Seuil, 1999.
- L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, París, Gallimard-Seuil, 2001.
- Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, París, Gallimard-Seuil, 2003.
- La Peinture de Manet*, París, Seuil, 2004.
- Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1977-1978)*, París, Gallimard-Seuil, 2004.
- Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, París, Gallimard-Seuil, 2004.
- Dialogue Foucault-Aron*, París, Lignes, 2007.
- Introduction à l'Anthropologie de Kant*, París, Vrin, 2008.
- Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, París, Gallimard-Seuil, 2008.
- Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, París, Gallimard-Seuil, 2009.
- Le Corps utopique. Les hétérotopies*, París, Lignes, 2009.
- Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2011.
- Le beau danger*, París, EHESS, 2011.
- Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2012.
- Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain - University of Chicago Press, 2012.
- L'origine de l'herméneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*,

París, Vrin, 2013.

La grande étrangère. A propos de littérature, París, EHESS, 2013.

La Société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973), París, EHESS - Gallimard – Seuil, 2013.

Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981), París, EHESS - Gallimard – Seuil, 2014.

Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972), París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2015.

Œuvres, 2 vols. París, Gallimard, 2015.

Discours et vérité. París, Vrin, 2016.

Las ediciones en castellano son las siguientes:

Enfermedad mental y personalidad, Paidós, Buenos Aires, 1999.

Historia de la locura en la Época Clásica, 2 vols., México, FCE, 2010.

El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Raymond Roussel, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.

Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

La arqueología del saber, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

El orden del discurso, Buenos Aires, Tusquets, 1992.

Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Historia de la sexualidad, t. I, La voluntad de saber, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Historia de la sexualidad, t. II, El uso de los placeres, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Historia de la sexualidad, t. III, La inquietud de sí, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

Lecciones sobre la voluntad de saber. Seguido de «El saber de Edipo», Buenos Aires, FCE, 2012.

El poder psiquiátrico, Buenos Aires, FCE, 2005.

Los anormales, Buenos Aires, FCE, 2007.

Defender la sociedad, Buenos Aires, FCE, 2010.

Seguridad, territorio, población, Buenos Aires, FCE, 2008.

Nacimiento de la biopolítica, Buenos Aires, FCE, 2010.

La hermenéutica del sujeto, Buenos Aires, FCE, 2001.

El gobierno de sí y de los otros, Buenos Aires, FCE, 2010.

El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II, Buenos Aires, FCE, 2010.

Del gobierno de los vivos, Buenos Aires, FCE, 2013.

Obrar mal, decir la verdad, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

La pintura de Manet, Barcelona, Alpha Decay, 2004.

Diálogo. Foucault-Aron, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

Una lectura de Kant, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

El cuerpo utópico. Las heterotopías, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

La gran extranjera, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

El origen de la hermenéutica de sí, Siglo XXI, 2016.

Respecto de los *Dits et écrits*, existen varias traducciones parciales de los textos reunidos en esta compilación francesa. Hemos seleccionado:

(OE1) *Obras esenciales*, vol. I, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.

- (OE2) *Obras esenciales*, vol. II, *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1996.
 (OE3) *Obras esenciales*, vol. III, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
 (PBM) *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
 (QPF) *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
 (IV) *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
 (MP) *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1992.
 (VFJ) *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1986.

Deleuze, Gilles

- Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 1962.
La philosophie critique de Kant, Paris., PUF, 1963.
Marcel Proust et les signes, Paris, PUF, 1964, edición definitiva 1986.
Nietzsche, Paris, PUF, 1965.
Le Bergsonisme, Paris, PUF, 1966.
Présentation de Sacher-Masoch, Paris, Minuit, 1967
Différence et répétition, Paris, PUF, 1968.
Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Minuit, 1968.
Logique du sens, Paris, Minuit, 1969.
 Con F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
 Con F. Guattari, *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
 Con C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.
Superpositions, Paris, Minuit, 1979.
 Con F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
Spinoza, philosophie pratique, Paris, Minuit, 1981.
Cinéma 1. L'Image-mouvement, Paris, Minuit, 1983.
Cinéma 2. L'Image-temps., Paris, Minuit, 1985.
Foucault, Paris, Minuit, 1986.
Le Pli. Leibniz et le baroque., Minuit, Paris, 1988.
Péricles et Verdi: La philosophie de François Châtelet, Paris, Minuit, 1988.
Pourparlers, Paris, Minuit, 1990.
 Con F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épouse, Paris, Minuit, 1992.
Critique et clinique, Paris, Minuit, 1993.
L'Île déserte et autres textes, Paris, Minuit, 2002.
Sur Deux Régimes de fous et autres textes, Paris, Minuit, 2003.
Lettres et autres textes, Paris, Minuit, 2015.

Las ediciones en castellano son las siguientes :

- Empirismo y Subjetividad*, Madrid, Gedisa, 1981.
Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1996.

La filosofía Crítica de Kant, Madrid, Cátedra, 2002.
El Bergsonismo, Madrid, Catédra, 1987.
Presentacion de Sacher-Masoch, Madrid, Taurus, 1973.
Diferencia y repetición, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
Spinoza y el problema de la expresión, Barcelona, Muchnik Editores, 1975.
Lógica del sentido, Barcelona, Paidós, 2002.
Proust y los signos, Barcelona, Anagrama, 1988.
 Con F. Guattari, *El Antiedipo*, Barcelona, Paidós, 2002.
 Con F. Guattari, *Kafka: Por una literatura menor*, Mexico, Ediciones Era, 1978.
 Con C. Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980.
 Con F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia: Pre-Textos, 1988.
Spinoza: Filosofía práctica, Barcelona, Tusquets, 1984.
La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1, Barcelona, Paidós, 1984.
La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2, Barcelona, Paidós, 1986.
Foucault, Barcelona, Paidós Studio, 1987.
El Pliegue: Leibniz y el barroco, Barcelona, Paidós, 1989.
Pericles y Verdi, Valencia, Pre-Textos, 1989.
Conversaciones, Valencia, Pre-Textos, 1995.
 Con F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
Crítica y Clínica, Barcelona, Anagrama, 1996.
La isla desierta y otros textos (1953-1974), Barcelona, Pre-textos, 2005.
Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995), Barcelona, Pre-textos, 2007.
En Medio de Spinoza, Buenos Aires, Cactus, 2006.
Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze, Buenos Aires, Cactus, 2006.
Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia, Buenos Aires, Cactus, 2006.
Pintura. El concepto de diagrama, Buenos Aires, Cactus, 2007.
Kant y el tiempo, Buenos Aires, Cactus, 2008.
Cine I. Bergson y las imágenes, Buenos Aires, Cactus, 2009.
Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo, Buenos Aires, Cactus, 2011.
Curso sobre Foucault I: el saber, Buenos Aires, Cactus, 2013.
Curso sobre Foucault II: el poder, Buenos Aires, Cactus, 2014.
Curso sobre Foucault III: la subjetivación, Buenos Aires, Cactus, 2015.

Bibliografía complementaria

- Abraham, T., *Pensadores bajos (Foucault, Deleuze, Sartre)*, Buenos Aires, Catálogos, 1987, reed. 2000.
- , *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva visión, 1989, reed. 2014, EUDEBA.
- , "Prólogo a *Genealogía del racismo* de Michel Foucault", en Foucault, M., *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Altamira (Caronte), 1992, reed. 2000.
- , *Foucault y la ética* (coautor y compilador), Buenos Aires, Letra Buena., 1993.
- , *El último Foucault* (coautor y compilador), Buenos Aires, Sudamericana, 2003, reed. 2012.

- , *La máquina Deleuze* (coautor y compilador, junto a El seminario de los jueves), Buenos Aires, Sudamericana, 2006, reed. 2013.
- , "La vuelta de Sócrates: Foucault", en Orellana, R. C., y Fernández, J. F. (editores), *Foucault desconocido*, Murcia, Universidad de Murcia-Servicio de Publicaciones, 2011.
- , *Griegos en disputa* (coautor y compilador, junto a El seminario de los jueves), Buenos Aires, Sudamericana-EUDEBA, 2014.
- Agamben, G., "La inmanencia absoluta" (1996) en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 59-92.
 - , *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.
 - , *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2010.
 - Alesio, D., "La biopolítica foucaultea: desde el discurso de la guerra hacia la grilla de la gubernamentalidad", en *A Parte Rei. Revista de filosofía*, n°60, noviembre de 2008, pp. 3-15.
 - Alliez, E., *Deleuze, philosophie virtuelle*, París, Synthélabo, 1996
 - , *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1996.
 - Amato, Pierandrea (dir.), *La biopolítica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Milano, Mimesis, 2004.
 - Amiot, M., «Le relativisme culturaliste de Michel Foucault», *Les tempes modernes*, n°248, janvier 1967, pp. 1271-1298.
 - Ansell-Pearson, K., *Germinal Life. The difference and the repetition of Deleuze*, Routledge, London and New York, 1999.
 - , *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London and New York, 2002
 - , «Bergson and Deleuze on the reality of the virtual», *Modern Language Notes*, volumen 120, no. 5, 2006, pp. 1112-1127
 - , (edit.) *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, London, 1997.
 - Antonelli, M. S., "Vitalismo y desubjetivación: La ética de la prudencia en Gilles Deleuze". *Signos filosóficos*, 15(30), 2013, pp. 89-117.
 - , "Gilles Deleuze y el debate biopolítico contemporáneo". *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 46, 2015.
 - Antonioli, M., *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999
 - , *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2003.
 - (Comp.), *Deleuze, Guattari et le politique*, Paris, Du Sandre, 2006.
 - , "Deleuze: autour de la société de contrôle", en F. Bourlez et L. Vinciguerra, *Pourparlers. Deleuze entre art et philosophie*, Reims, EPURE/ESAD de Reims, 2013.
 - Artières, P. (Dir.), *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques*, Presses universitaires de Caen-IMEC, 2009.
 - (Dir.), *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques*, Presses universitaires de Caen-IMEC, 2010.
 - (Dir.), *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques*, Presses universitaires de Caen-IMEC, 2011.
 - (Dir.), *La volonté de savoir de Michel Foucault. Regards critiques*, Presses universitaires de Caen-IMEC, 2013.

- (Dir.), *L'usage des plaisirs et Le soici de soi. Regards critiques*, Presses universitaires de Caen-IMEC, 2014.
- Artières, P. et Potte-Bonneville, M., *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Points, 2012.
 - Audier, Serge, *Penser le 'néolibéralisme'. Le momento néolibéral, Foucault et la crise du socialismo*, Le bord de l'eau, 2015.
 - Badiou, A., *Deleuze: La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997.
 - , «De la Vie comme nom de l'Être», en: AAVV, *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris, PUF, 1998
 - , « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne? », en AAVV, *Deleuze Politique*, núm. 40, 2009, pp. 15-20.
 - Balbier, E., Deleuze, G. y Dreyfus, H. L., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
 - Balke, F., «Was zu denken zwingt. Gilles Deleuze, Félix Guattari und das Außen der Philosophie», en Jurt, J. (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*, Rombach, Freiburg, 1998.
 - Barratt, Edward, «Foucault, HRM and the ethos of the critical management scholar», en *Journal of Management Studies*, 40 (5), julio de 2003, pp. 1069-1087.
 - Barroso Ramos, M., *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Humanidades y Ciencias Sociales, Soporte de tesis doctorales, 2006.
 - Barry, A., Osborne, T. and Rose, N., *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, The University of Chicago Press, 1996.
 - Bazzicalupo, Laura, *Il governo delle vite*, Roma, Laterza, 2006.
 - , *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2012.
 - Bazzicalupo, L. e Esposito, R., *Politica della vita. Sovranità, bipotere, diritti*, Laterza, Roma, Laterza, 2003.
 - Beaulieu, A., *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*, Madrid, Campo de ideas, 2007.
 - Bellahcène, D., *Michel Foucault, ou l'ouverture de l'histoire à la vérité. Éloge de la discontinuité*, Paris, L'Harmattan, 2008.
 - Bergson, H., *Mélanges* (éd. A. Robinet), P.U.F., Paris, 1972
 - , *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1997.
 - , *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2003.
 - , *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2003.
 - , *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003.
 - , *Œuvres*, Édition du Centenaire (textes annotés par A. Robinet), P.U.F., Paris, 1991.
 - Bert, J. F., *Introduction à Michel Foucault*, Paris, La Découverte, 2011.
 - Bert, J-F. et Lamy, J., *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS Editions, 2014.
 - Binkley, S. and Ponce, J. C., *A Foucault for the 21st century. Governmentality, biopolitics and discipline in the new millennium*, Cambridge Scholars Publishing, 2010.
 - Blanchot, M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
 - , *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.
 - Bonnafous-Boucher, M., *Le libéralisme dans le pensée de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2001.
 - Bouaniche, A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Agora, 2007.

- Boullant, F., *Michel Foucault et les prisons*, Paris, PUF, 2003.
- Boundas, C.V., «Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual», en P. Patton [ed.], *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Bouveresse, J., *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone, 2016.
- Braidotti, R., «The Ethics of Becoming-Imperceptible», en Boundas, C. (Ed.), *Deleuze and philosophy*, Edimburgo: Edinburgh U. P., 2006, pp. 133-141.
- Brossat, A., *Abécédaire Foucault*, Paris, Demopolis, 2014.
- Buchanan, I. y Thoburn, N. (Eds.), *Deleuze and politics*, Edimburgo: Edinburgh U. P., 2008.
- Burchell, G., Gordon, C., y Miller, P. (Eds.), *The Foucault effect. Studies in governmentality*, The University of Chicago Press, 1991.
- Cabanchik, S., *El abandono del mundo*, Buenos Aires, Grama, 2006.
- Cabrera, M., «El Foucault liberal», en Novo, R. (Comp.), *Michel Foucault. La insumisión reflexiva*, Mar del Plata, EUEDEM, 2014, pp. 71-81.
- Caillat, F., *Foucault contre lui-même*, Paris, PUF, 2014.
- Canguilhem, G., *La connaissance de la vie*, réédition revue et augmentée, Paris, Vrin, Paris, 1965.
- , *Le Normal et le Pathologique*, augmenté de Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique, Paris, PUF, 1966.
- , *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1968.
- , *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin.
- Cassin, B. (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil Le Robert, 2004.
- Castro, E., *Pensar a Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- , «Los usos de Nietzsche: Foucault y Deleuze», en *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, Año II, N° 2, Primavera de 2002, pp. 59-84.
- , «Michel Foucault: sujeto e historia», en *Tópicos* (Sta. Fe), ene./dic. 2006, no.14, pp.171-183.
- , *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, UNSAM, 2008.
- , *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, FCE, 2011.
- , «Biopolítica: orígenes y derivas de un concepto», en Castro, E. et al. *Cuadernos de trabajo n°1. Biopolítica: Gubernamentalidad, educación, seguridad*, La Plata: UNIPE Editorial Universitaria, 2011.
- , *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, UNIPE, 2012.
- , *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, FCE, 2014.
- Chalumeau, J. L., *La pensée en France, de Sartre à Foucault*, F. Nathan-Alliance Française, 1974.
- Cherniavsky, A., «Coordenadas para pensar una biopolítica en Gilles Deleuze», en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 11, (9), Buenos Aires, 2011, pp. 217-225.
- Chevallier, P., *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011.
- , *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Paris, PUF, 2014.

- Cisney, Vernon, Morar, Nicolae, *Biopower. Foucault and beyond*, University Chicago Press, 2016.
- Cités, N°2, *Michel Foucault: de la guerre des races au biopoder*, Paris, PUF, 2000.
- Colebrook, C., «Gilles Deleuze», Eem Murray, A. y Whyte, J. (Eds.), *The Agamben Dictionary*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008, pp. 123-126.
- Colombani, M. C., *Foucault y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Colombel, J., *Michel Foucault*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- Comte-Sponville, A., *L'être-temps. Quelques réflexions sur le temps de la conscience*, P.U.F., Paris, 1999
- Constante, A., Priani Saisó, E., Gómez Choreño, R. (edits.), *Michel Foucault. Reflexiones sobre el saber, el poder, la verdad y las prácticas de sí*, México, UNAM, 2008.
- Cragolini, M. B., “El debate actual en torno a la Biopolítica: dos ontologías en disputa”. *Psicoanálisis de las configuraciones vinculares. Revista de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, Buenos Aires: Asociación Argentina de Psicol. y Psicoterapia de Grupo, 2009. n. 2, pp.211-258.
- Cragolini, M. B. y Kaminsky, G. *Nietzsche actual e inactual*, 2 vols., Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1996.
- Critique, Tome LXV, N°749, *Michel Foucault: de Kant à soi*, Paris, Minuit, octubre 2009.
- Cusset, F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005.
- Cutro, A., *Michel Foucault. Tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, Napoli, Bibliopolis, 2004.
- , *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre corte, Verona, 2005.
- Dagonnet, F., «Archéologie ou histoire de la médecine?», en *Critique*, núm. 216, 1965, pp. 436-450.
- David-Ménard, M., *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005.
- Dean, Mitchell, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks-Sage Publications, 1999
- Dekens, Olivier, *L'épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Kimé, 2003.
- Delaporte, F., «The history of medicine according to M. Foucault», Jane Goldstein (dir.), *Foucault and the writing of history today*, Oxford-Cambridge, Basil Blackwell, 1994, pp. 137-149.
- Descombes, V., *Le même et l'autre: Quarante cinq ans de philosophie française (1933 1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- Detel, Wolfgang, *Foucault und die Klassische Antike*, Suhrkamp, 2006.
- Dión Casio, *Historia de Roma*, Madrid, Gredos, 2004.
- D'Odorico, G., “Figuras de lo humano en el nuevo orden tecnológico. Discusiones sobre el devenir político de nuestra especie”. Puede consultarse en <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/SOCIALES-85-DODORICO.pdf>
- Djaballah, Marc, *Kant, Foucault and forms of experience*, New York, Routledge, 2008.
- Donnelly, M., “Sobre los diversos usos de la noción de biopoder”, en Balbier, E. Deleuze, G. (y otros): *Michel Foucault. Filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 193-197.
- Dosse, F., *Histoire du structuralisme, I: Le champ du signe (1945-1966)*, Paris, La

- Découverte, 1992.
- , *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- Downing, L., *The Cambridge introduction to Foucault*, Cambridge University Press, 2008.
 - Dreyfus, Hubert, “Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault”, en Balbier, E., Deleuze, G. y Dreyfus, H. L. (edits.), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 87-103.
 - Dreyfus, H. L., Rabinow, P., *Beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, 1982.
 - Droit, R-P., *Michel Foucault, entretiens*, París, Odile Jacob, 2004.
 - Dupont, N. A., *L'impatience de la liberté. Étique et politique chez Michel Foucault*, Paris, Kimé, 2010.
 - Ellrich, L. and Picker, M., “Negativity and Difference: On Gilles Deleuze's Criticism of Dialectics”, *MLN*, Vol. 111, No. 3, German Issue (Apr., 2006), The Johns Hopkins University Press, 2006, pp. 463-487.
 - Eribon, D., *Michel Foucault, 1926-1984*, Flammarion, París, 1989.
 - , *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
 - , *El infrecuente Michel Foucault*, Buenos Aires, Letra viva, 2004.
 - Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
 - , *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
 - Ewald, F., «Anatomie et corps politiques», *Critique*, 31, 1975, pp. 1228-1265.
 - Farge, A. «Un récit violent», en *Foucault. Lire l'oeuvre*, J. Millón, 1992.
 - Fassin, E., «La biopolitique n'est pas une politique de la vie», en *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 2, 2006, pp. 35-48.
 - Faubion, J., *Foucault now. Current perspectives in Foucault studies*, Cambridge, Polity Press, 2014.
 - Ferreyra, J., “La existencia: el valor de «Una vida...» deleuziana”, en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 11, (9), Buenos Aires, 2011, pp. 227-236.
 - Fimiani, M., *Foucault e Kant. Critica, clinica, etica*, Paparo Edizione, Napoli, 2013.
 - , *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*, Buenos Aires, Herramienta ediciones, 2008.
 - Fortier, F., *Les stratégies textuelles de Michel Foucault. Un enjeu de véridiction*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1997.
 - Garcés, M., “La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze”, en *Athenea digital*, N° 7, pp. 87-104, primavera de 2005.
 - Garo, I., *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, Paris, Demopolis, 2011.
 - Gilson, É., «Souvenir de Bergson», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1959.
 - Golder, B., *Re-reading Foucault: on law, power and rights*, New York, Routledge, 2013.
 - Granger, G.G., *Le probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Odile Jacob, Paris, 1995
 - Granjon, M. C., *Penser avec Michel Foucault*, Paris, Karthala, 2005.
 - Gros, F., *Michel Foucault*, París, PUF, 1996.
 - , *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.
 - , *Le principe sécurité*, Paris, Gallimard, 2012.

- (Ed.), *Foucault. El coraje de la verdad*, Madrid, Arena Libros, 2002.
- Gros, F., Lévy, C. (Eds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.
 - Gualandi, A., *Deleuze*, Paris, Perrin, 2009.
 - Guattari, F., *La révolution moléculaire*, Paris, Recherches, 1997.
 - , *Chaosmose*, Paris, Galilée, 2005.
 - Gutting, G. (Ed.), *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, 2003.
 - , *Foucault. A very short introduction*, Oxford University Press, 2005.
 - Halpern, C. (Col.), *Pensées rebelles. Foucault, Derrida, Deleuze*, Paris, Éditions Sciences Humaines, 2006.
 - Han, Byung-Chul, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2015.
 - Han, Béatrice, *Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jerome Million, 1998.
 - , «Foucault and Heidegger on Kant and finitude», Milchman, A., Rosenberg, A. (dirs.), *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, University of Minnesota Press, 2003, pp. 127-162
 - , «Analytique de la finitude et histoire de la subjectivité», Le Blanc, G., Terrel, J.(dirs), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Bordeaux, Press universitaires de Bordeaux, 2003, pp. 190-206.
 - Hanafin, P., «Rights of passage: law and the biopolitics of Dying», en Braidotti, R.; Colebrook, C. y Hanafin, P. (Eds.), *Deleuze and Law: Forensic Futures*, Basingstoke: Macmillan Publishers Limited, 2009, p. 84 y ss
 - Hardt, M., *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
 - Heidegger, M., *Gesamtausgabe. 4 Abteilungen / 1. Abt: Veröffentlichte Schriften / Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2010.
 - , *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1995.
 - Heller, À. y Fehér, F., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península, 1995.
 - Holland, E. W., *Deleuze and Guattari's a thousand plateaus. A Reader's Guide*, New York, Bloomsbury Academic, 2013.
 - James, W., *A Pluralistic Universe*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011
 - Jolly, E., Sabot, P. (dirs.), *Michel Foucault, À l'épreuve du pouvoir*, Lille, Presses universitaires du septentrion, 2013.
 - Karmy-Bolton, K., “G. Agamben: vida política y potencia”, en *Soberanía y biopolítica*, Universidad de Chile, 2005.
 - ,(Ed.). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate Ediciones, 2010
 - Kiéfer, Andrey, Risse, David (dirs.), *La biopolitique outre-atlantique après Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2012
 - Kœnig, G. (de), *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2013.
 - Lagasnerie, G. (de), *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012.
 - Laporte, Y., *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, Paris, L'Harmattan, 2005.
 - Lawlor, L., Nale, J. (Edits.), *The Cambridge Foucault lexicon*, Cambridge University Press, 2014.

- Lazzarato, M., « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, pp. 45-57, 2000.
- Le Blanc, G., *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.
- Le Blanc, G. (dir.), *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, Lumières, n°16, 2 semestre, 2010.
- Lemke, T., *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin y Hamburgo, Argument Verlag, 1997.
-----, «Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies», en *Politische Vierteljahresschrift*, 41(1), 2000, pp. 31-47.
-----, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, New York, University Press of Nueva York, 2011.
-----, *Foucault, Governmentality and critique*, London, Paradigm Publishers, 2012.
- Lemke, T., Legrand, S., (Edits.), *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva visión, 2006.
- Lemke, T., Krasmann, S., Bröckling, U., (dirs.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Francfort, Suhrkamp, 2000.
- Lemm, V. and Vatter, M. (Edits.), *The government of life. Foucault, biopolitics, and neoliberalism*, New York, Fordham University Press, 2014.
- Lenair, T., *L'image Deleuze, Foucault, Lyotard*, Paris, Vrin, 1997.
- Léonard, J., «L'historien et la philosophie. A propos de *Surveiller et punir: naissance de la prison*», en Perrot, M., *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX*, Paris, Le Seuil, 1980, pp. 9-39.
- Les Cahiers de L'Herne, N° 95, *Michel Foucault*, Paris, Éditions de L'Herne, 2011.
- Lévi- Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955
- Lleres, S., *La philosophie transcendente de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- López, Cristina, “La biopolítica según la óptica de Michel Foucault: alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis”, en *Revista El banquete de los dioses*, Buenos Aires, Sociales-UBA, 2014, pp. 111-137.
- Lópiz Cantó, Pablo, “Michel Foucault y la República cínica”, en *Foucault desconocido*, Castro Orellana, R., y Fortanet Fernández, J. (editores), Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2011, p. 358.
- Lorenzini, Daniele (dir.), *Foucault, la sexualité, l'antiquité*, Paris, Kimé, 2016;
- Lorenzini, D., Revel, A. et Sforzini, A. (Dirs.), *Michel Foucault: étique et vérité*, Paris, Vrin, 2013.
- Lumières, N°16, *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2 semestre 2010.
- Macey, D., *The lives of Michel Foucault*, London, Vintage, 1994.
- Macherey, P., «Foucault avec Deleuze. Le retour éternel du vrai», *Revue de synthese: IV S. N°2*, avril-juin, 1987, pp. 277-285.
-----, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- Mahon, M., *Foucault's nietzschean genealogy. Truth, power and subject*, New York, State University of New York, 1992.
- Marrati, P., *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*, Buenos Aires, Nueva visión, 2003.
- Martin, J. C., *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 2005.
- Martínez M., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Orígenes, Madrid,

1987

- Massumi, B., *A user's guide to capitalism and schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, Massachusetts, Swerve Editions, 1992.
- Matucci, Natascia, Vagnarelli, Gianluca (dirs.), *Medicalizzazione sorveglianza e biopolitica. A partire da Michel Foucault*, Milano, Mimesis, 2012
- Mauer, M., *Foucault et le problème de la vie*, Paris, Sorbonne, 2015.
- Mazaleigue, Julie, «Le corps sexual, entre discipline et biopouvoir. Une lectura critique du dispositif de sexualité», en Kiéfer, A., et Risse, D., *La biopolitique outre-atlantique après Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 29-35.
- McGushin, Edward, *Foucault's Askesis. An introduction to the philosophical life*, Northwestern University Press, 2007
- McKinlay, A. y Starkey, K. (comps.), *Foucault: Management and Organization Theory, from Panopticon to Technologies of the Self*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks- Sage Publications, 1998
- Ménard, Claude, «L'autre et son doublé», en L. Giard (dir.), *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 129-140.
- Mengue, P., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
-----, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003.
-----, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Paris, Éditions Germina, 2013.
- Merquior, J. G., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, FCE, 1988.
- Michalet, J., “La vie comme œuvre de art”, en Bourlez, F. et Vinciguerra, L., *Pourparlers. Deleuze entre art et philosophie*, Reims, EPURE/ESAD de Reims, 2013.
- Micieli, C., *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Milchman, A., Rosenberg, A. (dirs.), *Foucault and Heidegger. Critical encounters*, University of Minnesota Press, 2003.
- Monod, J.C., *Foucault. La police des conduites*, Paris, Michalon, 1997.
- Montebello, P., *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
-----, *Deleuze, philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2008.
- Moreno Pestaña, J., “Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación”, en Arribas, S., Cano, G., Ugarte, J. (dirs.): *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, La Catarata, 2010, pp. 85-108
- Morey, M., “Introducción“, en Deleuze, G., *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
-----, *Lectura de Foucault*, Madrid, Sext piso, 2014.
- Muhle, Maria, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, München, Wilhelm Fink, 2013.
- Nealon, J., *Foucault. Power and its intensifications since 1984*, California, Stanford University Press, 2008.
- Negri, A., “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, pp. 93-139, 2007.
- Negri, A., Hardt, M., *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
-----, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Books, 2004.
- Nehamas, A., *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, 1998.

- Nichols, Robert, *The world of freedom. Heidegger, Foucault and the politics of historical ontology*, California, Stanford University Press, 2014
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Deutscher TaschenbuchVerlag-de Gruyter, 1980, reed. 1999.
- Nigro, Roberto, «Foucault, lecteur et critique de Bataille et Blanchot», en Artières, Philippe (dir.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris, Kimé, 2004
- Nilsson, Jakob, Wallenstein, Sven (dirs.), *Foucault, biopolitics and governmentality*, Sodertorn philosophical studies, 2012
- Oksala, J., *Foucault on freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Orellana, R. C., y Fernández, J. F. (editores, 2011), *Foucault desconocido*, Murcia, Universidad de Murcia-Servicio de Publicaciones, 2011.
- Osorio, C. R., “La virtualidad de la vida: presencia de la biología en la ontología de Deleuze”, *Thémata: Revista de filosofía*, N° 20, 2008, pp. 241-249.
- Ottaviani, D. et Boinot, I., *L'humanisme de Michel Foucault*, Paris, Ollendorff et Desseins, 2008.
- Oul'hen, H., *Usages de Foucault*, Paris, PUF, 2014.
- Pamart, J. M., *Deleuze et le cinéma*, Paris, Kimé, 2012.
- Pardo, J. L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
-----, “Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)”, en *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 35 (2002), pp. 55-78.
- Parr, A., *The Deleuze dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- Patton, P., *Deleuze and the Political*, New York, Routledge, 2000.
- Pellejero, E., "Nietzsche, Foucault, Deleuze: De las ventajas y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida", en Lins, D. (Comp.), *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2002.
- Pichot, A., *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, Paris, 1993.
- Pinto, L., *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995.
- Possenti, Vittorio, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Torino, Lindau, 2013
- Pothe-Bonneville, M., *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
-----, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010.
- Raffin, M., “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, *Lecciones y ensayos*, Buenos Aires, UBA, n°85, 2008, pp. 17-44.
- Raisons politiques. Revue de théorie politique, N°52, *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Paris, Presses de Sciences Po, novembre 2013.
- Rajchman, J., *The Deleuze connections*, Massachusetts, The Mit Press, 2000.
- Rancière, J., *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
-----, « Existe-t-il une esthétique deleuzienne? », en Alliez, E. (ed.), *Op. cit.*, 1996.
- Razac, Olivier, *Avec Foucault. Après Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2008
- Revel, Jacques, «Le moment historiographique», Luce Giard (dir.), *Michel Foucault: lire l'œuvre*, Grenoble, Jerome Million, 1992, pp. 83-96.
- Revel, Judith, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses Édition, 2008.

- , *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005.
- , *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010.
- Romano, C., «Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique», en *Philosophie*, 70, 2001.
 - Rose, N., *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, Buenos Aires, UNIPE, 2012.
 - Rouff, M., *Foucault-Lexikon: Entwicklung- Kernbegriffe- Zusammenhänge*, Stuttgart, UTB, 2013.
 - Ruby, C., *Les archipels de la différence*, Paris, Éditions du Félin, 1989.
 - Rue Descartes. Collège International de Philosophie, *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris, PUF, 2006.
 - Sabot, P., *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.
 - , *Le même et l'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*, Lyon, ENS, 2015.
 - Sardinha, D., *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011.
 - Sartre, J.P., «Sartre répond», *L'Arc*, 30, Paris, 1966, pp. 87-96.
 - Sato, Y., *Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007.
 - Sauvagnargues, A., *Deleuze. Del animal al arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
 - Scavino, D., «Nietzsche con Deleuze», en *Perspectivas nietzscheanas*, Buenos Aires, Año I, N°1, 1992.
 - , *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Buenos Aires, Ediciones del Fresno, 1993.
 - Schérer, R., *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998.
 - Schmid, W., *En busca de un nuevo arte de vivir*, Valencia, Pre-textos, 2002.
 - Schönherr-Mann, H.M., *Der Übermensch als Lebenskünstlerin- Nietzsche, Foucault und die Ethik*, Matthes & Seitz, Berlin, 2009.
 - Serratore, C., «La violencia y la vida», en *Red de Investigadores de biopolítica*, septiembre de 2009.
 - Sforzini, A., *Michel Foucault: une pensée du corps*, Paris, PUF, 2014.
 - Shirani, T., *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2006.
 - Sibertin-Blanc, G., *Deleuze y el Antiedipo*, Buenos Aires, Nueva visión, 2010.
 - Smith, D. W., «Deleuze's concept of the virtual and the critique of the posible», *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, 2009.
 - Smith, D. W. and Somers-Hall, H., *The Cambridge companion to Deleuze*, Cambridge University Press, 2012.
 - Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007
 - Sutter, L. (de), *Deleuze: La pratique du droit*, Paris, Michalon, 2009.
 - Tally, R. T., «Nomadography: The 'Early' Deleuze and the History of Philosophy». *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry* 5.11, 2010, pp. 15-24.
 - Tarcus, H., *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto, 1993.
 - Taylor, Dianna, «Uncertain Ontologies», *Foucault studies*, No. 17, pp. 117-133, April 2014
 - Terrel, J., *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010.

- Tortora, C., *Volti di sabbia sull'orlo del mare. Il pensiero del fuori in Maurice Blanchot e Michel Foucault*, Parma, MUP, 2006.
- Townley, Barbara, *Reframing Human Resource Management: Power, Ethics and the Subject at Work*, Londres y Nueva Delhi, Thousand Oaks-Sage Publications, 1994
- Vaccaro, S., *Biopolitica e disciplina. M. Foucault et l'esperienza del GIP*, Milano, Mimesis Associazione Culturale, 2005.
- Veyne, P., "Foucault révolutionne l'histoire", in *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1979, pp. 201-242.
-----, «Propagande expression roi, image idole oracle», *L'Homme*, 1990, 30, n°114, pp. 7-26
-----, "El último Foucault y su moral", en *Revista Anábasis*, Madrid, N° 4, 1996.
-----, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Livre du Poche, 2008.
- Vigarello, G., «Mécanique, corps, incorporel», en Giard, L. (dir.), *Michel Foucault, Lire l'oeuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992,
- Villani, A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
-----, «Gilles Deleuze et les sociétés de contrôle», en Antonioli, M.; Chardel, P. A. y Regnaud, H. (Dirs.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris: Ed. Du Sandre, 2009, pp. 56-70.
-----, *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann, 2013.
- Virilio, P., *Vitesse et Politique*, Paris, Galilée, 1977.
- Vishnu Spaak, Claude, «L'être de l'homme à travers limites et finitude: Foucault et la critique de l'ontologie heideggerienne», *Philosophie*, Paris, Minuit, n° 123, 2014, pp. 28-57
- Visker, R., *Michel Foucault: Genealogie als Kritik*, Stuttgart, UTB, 1991.
- Vuillemin, J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger*, Paris, PUF, 1954.
- Wahl, J., *Traité de métaphysique*, Payot, Paris, 1957
- Wolff, F., *Dire le monde*, P.U.F., Paris, 1997
- Zamora, Daniel (dir.), *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Paris, Aden, 2014
- Zancarini, J.C. (comp.), *Lectures de Michel Foucault*, Fontenay-aux-Roses, ENS, 2000
- Zarka, Y. C., *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001.
- Zarka, Y. C., Badiou, A. y otros, *Deleuze politique*, Paris, PUF, 2010.
- Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses Édition, 2003.
-----, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.