

Foucault, Heterotópico. Comentario en torno al libro *Michel Foucault: Neoliberalismo y Biopolítica*.

Rodrigo Karmy Bolton.

Doctor en Filosofía

“La seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de policía, según el cual la sociedad existe sola y únicamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad.”

Karl Marx.

“La época actual sería quizá más bien, la época del espacio. Nos hallamos en la época de los simultáneos, nos hallamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo cercano y lo lejano, del lado a lado, de lo disperso.”

Michel Foucault

1.- Pensar.

La invitación de Michel Foucault es, ante todo, una invitación a pensar nuestro presente. Sin embargo, los dos términos que aquí usamos, a saber, “pensar” y “presente” exigen prudencia al lector para no identificarlos simplemente con los términos que utiliza el periodismo actual. En efecto, ya en su conferencia *El orden del discurso*, después de trazar las deudas que tendría su pensamiento tanto con Dumézil como con Canguilhem, Foucault termina señalando que es con Jean Hyppolite con quien tendría “una mayor deuda” puesto que: *“(…) toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel: y todo lo que he intentado decir anteriormente a propósito del discurso es bastante infiel al lógos*

*hegeliano.*ⁱⁱ. La infidelidad de Foucault al “lógos hegeliano” no podría entenderse sino en base a la siguiente pregunta: ¿sería posible una filosofía más allá de Hegel? ¿Sería aquél pensamiento una filosofía? en suma, y dicho en un léxico marcadamente heideggeriano: ¿sería posible pensar después de que con Hegel, habría tenido lugar el “principio del fin de la metafísica”?

Así, pues, el homenaje a Hyppolite, a través del cual parece titilar un secreto homenaje a Heidegger, sitúa a su pensamiento como un *pensamiento del afuera*, es decir, un pensamiento “(...) que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para encontrar su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega (...)”ⁱⁱⁱ Un pensamiento como éste desactiva la identidad entre sujeto y pensamiento que había sido montada por el cartesianismo filosófico, renunciando al “sistema” y confundiéndose en la “dispersión”. Con ello, el proyecto filosófico foucaultiano -si lo hay- parece reeditar el movimiento que una vez el averroísmo había ofrecido a Occidente, esto es, la abertura entre el sujeto y el pensamiento que permitirá concebir a este último como una singular operación de composición que, a través de la imaginación, se exteriorizará en el pensamiento en potencia (intelecto material).

Ya en su célebre *Sobre la unidad del intelecto. Contra averroístas* Tomás de Aquino entabla una polémica contra el filósofo cordobés acusando a su noética de “despedazar la filosofía moral”ⁱⁱⁱⁱ. Acusación de carácter político cuyo rendimiento reside en hacer posible el orden mismo de la ciudad. En este sentido, que el pensamiento se ubique en un sujeto implicará la posibilidad del gobierno de las almas por parte del poder eclesiástico. Como ha visto Emanuele Coccia, quizás la querrela sostenida por Tomás de Aquino contra el filósofo cordobés constituya su propia condición de posibilidad que, con Descartes, habría sobredeterminado a toda la deriva filosófica moderna identificando al sujeto como propietario del pensamiento^{iv}. En este sentido, el “pensamiento del afuera” proyectado por Foucault quizás constituya un retorno del averroísmo en Occidente frente al cual, las “teologías” de nuestro tiempo (las ciencias humanas, la economía y la biología) no dejan de censurar.

2.- Tiempo presente.

Pensar nuestro presente fue desde siempre la apuesta foucaultiana. Pero el término “presente” es aquí problemático. Este no refiere a un mero “hecho” historiográficamente datable, sino más bien, a una temporalidad que Nietzsche habría calificado de intempestiva, en la medida que anuda en un solo acontecimiento al presente y al pasado, dejando de lado cualquier referencia a un “origen” pleno del cual podríamos trazar nuestra proveniencia: *“La historia genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario, encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.”*^v. Lejos de cualquier discurso “gnóstico” (“metafísico” le llama Foucault) que pudiera reivindicar esa “primera patria”, la genealogía consiste en escandir los umbrales de la historia, interrogar sus discontinuidades y mostrar que toda identidad está, desde el principio, atravesada por su dispersión. La genealogía prescinde de un centro único, mas bien, nos muestra el abigarramiento de las redes, los dispositivos, las estrategias involucradas y el modo en cómo funcionan, en una determinada coyuntura histórica. La genealogía no toca el problema de la historia como una matriz universal, sino como la tensión de lo singular que, en su propio des-obramiento, impide la clausura de la historia en un conjunto de “leyes” pre-establecidos y más bien, la abre a su más impropia y *an-árquica* historicidad.

En función de esta vocación y a propósito de la reciente y discontinua publicación y traducción de las clases que Michel Foucault dictó en el College de France, las ediciones de la Universidad Diego Portales ha publicado el libro, a su vez efecto del respectivo coloquio, titulado *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*^{vi}. Los dos temas que toca, el “neoliberalismo” y la “biopolítica” ya recorta el campo de la obra del filósofo centrándose, fundamentalmente, en sus clases de 1978 tituladas *Seguridad, Territorio, Población* dedicadas esencialmente a profundizar sus análisis del término “biopolítica” acuñado en 1976 y las clases que le siguen del año 1979 tituladas *El Nacimiento de la Biopolítica* que, si bien, Foucault las plantea como una extensión de sus trabajos dedicados al esquivo término de biopolítica, desarrollan una profunda genealogía del neoliberalismo (fundamentalmente el ordoliberalismo alemán) considerado como uno de los horizontes -sino el único- de la deriva biopolítica contemporánea. Así, la colección de ensayos que propone el libro se desenvuelven entre tres categorías

características de ese período, a saber, gubernamentalidad (término que, por vez primera, surge en las clases de 1978), biopolítica (término que había surgido ya en 1974, pero desarrollado en 1976) y neoliberalismo (cuyo interés orienta todas las clases de Foucault de 1979).

Si el pensamiento siempre toca la dimensión de nuestro presente y, por tanto, se abre en una dirección propiamente histórico-genealógica, el interés en pensar la triple articulación “gubernamentalidad”, “biopolítica” y “neoliberalismo” tiene lugar en Chile a 35 años del golpe de Estado y a 28 años de la imposición de la Constitución Política de 1980 con la legitimación del neoliberalismo como específico régimen gubernamental.

No obstante Foucault dedica nada o muy poco a problematizar a los Chicago Boys que constituyeron el referente esencial de los economistas neoliberales chilenos egresados de la Universidad Católica, la recepción de los trabajos foucaultianos del 78-79 encuentra su propia condición histórica de posibilidad en nuestra historia reciente: estamos en medio de algo llamado “neoliberalismo” y no sabemos desde dónde ejercer su crítica. Si bien es cierto que, en la última década se han publicado decisivos trabajos sobre la historia de Chile, en los cuales quisiera destacar los trabajos de Renato Cristi y Gabriel Salazar, éstos no ingresan en el marco de una problematización de la dimensión biopolítica de la razón neoliberal^{vii}. En este sentido, la recepción de estos trabajos se asoma como el prolegómeno de una genealogía más vasta que debería apuntar a constituir una crítica radical de la gubernamentalidad neoliberal.

Es evidente, sin embargo, que la mirada de Chile no es sino una “mónada” (Benjamin) de los procesos que han tenido lugar a nivel mundial en las últimas décadas y que se caracterizan por el desmoronamiento de los socialismos “reales” y la hegemonía del *american way of life* a nivel planetario. Así, la emancipación de los mecanismos de seguridad, la juridificación de la política, junto con la administración completa de la vida biológica, configuran el marco de “problemas” que atraviesan a nuestro tiempo y que este libro, en la problematización de la tríada entre gubernamentalidad, biopolítica y neoliberalismo, no hace más que invitar a pensar.

3.- Comentario.

En este marco, el libro se divide en cinco apartados fundamentales que, pueden leerse como diferentes entradas a la mentada tríada conceptual. El primero de ellos *La gubernamentalidad neoliberal* los artículos adoptan una mirada más de carácter socio-cultural; el segundo *Neoliberalismo, economía, ley*

constituyen un conjunto de artículos que tocan la diferencia entre ley y norma, así como la relación de ésta para con el problema de la libertad presente en el pensamiento foucaultiano; el tercero *Los nuevos dispositivos de seguridad* se conforma de dos conferencias que tratan sobre la configuración de las nuevas formas de ejercicio del poder en las sociedades neoliberales; el cuarto *La constitución de un sujeto revolucionario* que se pregunta por las condiciones para la emergencia de algo así como un sujeto en la época del biopoder y si acaso en la propia obra de Foucault sería posible encontrar trazos sobre ello; el quinto *La biopolítica afirmativa: productividad y creatividad de la vida* se inscribe de lleno más allá de Foucault, en el terreno abierto por Roberto Esposito y su singular lectura de Nietzsche, preguntándose por las formas de articular una biopolítica inversa a la negativa, esto es, que en vez de subrogar la vida a un poder, la sitúe como su sujeto por excelencia: una “biopolítica afirmativa”.

Veamos estos 5 apartados con mayor detalle, situando algunos puntos para la discusión:

a) *La gubernamentalidad neoliberal* comienza con el artículo de Didier Fassin *Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder*^{viii}. En él, el sociólogo francés propone dos conceptos nuevos: a) “biolegitimidad” que dice relación el modo en que la vida biológica (zoé) adquiere una legitimidad jurídica, siendo ésta reconocida por el derecho, dando lugar a una suerte de “ciudadanía biológica” (como es el caso de la apelación, en el caso Pinochet, a las “razones humanitarias” para quedar exento de todo proceso) y; b) “biodesigualdad” que refiere no sólo al carácter normalizador del poder sobre la vida, sino mas bien, a la decisión del tipo de vida que algunos ciudadanos pueden o no vivir. Con estos dos conceptos Fassin plantea una reflexión sobre el “sentido y valor” con que las sociedades actuales asignan a determinados grupos humanos. Si bien la apuesta de Fassin resulta interesante no sólo por los detallados casos que su artículo relata, sino también, por la proposición de estos dos conceptos nuevos, cabe preguntarse si el problema que toca Fassin, el de la biolegitimidad y el de la biodesigualdad, no constituye finalmente, el problema biopolítico de la propia soberanía: por un lado, la biolegitimidad implica la inscripción jurídica de la zoé y, a la vez, su excepcionalidad, y por otro, la biodesigualdad, supone una “decisión” acerca de las formas específicas de vida. Así, pues, ¿no exige el trabajo de Fassin a volver a revisar las consideraciones de Agamben en torno a la soberanía (incluso a darle la razón, a su pesar)?

El segundo trabajo de Carolina Rojas Lasch titulado *Gobernar la extrema pobreza: un análisis del dispositivo de intervención Chile Solidario-Puente*^{ix} constituye un pormenorizado análisis de dicho programa implementado en el gobierno de Ricardo Lagos. Sin embargo, dicho programa fue una política pública emblemática de su gobierno “socialista” que, como es común en la retórica de nuestro tiempo, intentaba “erradicar la extrema pobreza” del país. La tesis de

Rojas Lasch es que dicho programa “dan cuenta de una racionalidad neoliberal para gobernar a esta población” y que, como tal, no sólo funciona como una profundización o complejización de las políticas públicas montadas desde la dictadura de Pinochet, sino que además, en su microespacio, se presentó como un dispositivo eficaz en el control de la pobreza a la hora de normalizarla en la forma familiarista (desarraigada de la historia popular que muchas veces la constituía) y subjetivándola en la forma de “ser el empresario de sí mismo”. El artículo de Rojas Lasch es crucial para comprender la deriva de la Concertación en los últimos 20 años y no sólo su continuidad con las políticas neoliberales implementadas en la dictadura, sino además, su complejización radical.

El tercer trabajo se titula *Una nueva configuración de poder/saber en el campo del biopoder y las organizaciones de pacientes*^x de Michaela Mayrhofer y Hernán Cuevas. Apuntalado desde el concepto “ciudadanía biológica” Mayrhofer y Cuevas trabajan sobre el caso de la Asociación Francesa de Miopatías (AFM), organización que trabaja con pacientes de enfermedades neuromusculares congénitas y Vivopositivo, coordinadora chilena de agrupación de personas que viven con el VIH/SIDA. La tesis central de los autores es que la configuración de la “ciudadanía biológica”, que no consiste más que en el empoderamiento de ciertos grupos de personas que reivindican una identidad biológica en particular, constituiría una forma “afirmativa” de la biopolítica en cuanto “conjunto de estrategias de autogobierno de los individuos y grupos” (Mayrhofer/Cuevas, 2010). Pero, ¿no es la “ciudadanía biológica”, más que una crítica a las formas negativas de la biopolítica, su consumación toda vez que ésta se sostiene en la noción de “identidad” sobre una *zoé* en particular? Dicho de otro modo: precisamente porque esta apuesta de “ciudadanía biológica” supone la politización de una *zoé* (enfermedades neuromusculares, en un caso, Sida en el otro) ¿no sería ésta apuesta la de un liberalismo cercano al que podría sostener Peter Singer, pero que, por eso mismo, deja intacto al régimen de gubernamentalidad neoliberal de nuestro tiempo? En suma, ¿no sigue siendo la apuesta por una ciudadanía biológica una apuesta neoliberal y, como tal, no constituiría una perpetuación del régimen de “soberanía política” sobre el que éste se funda toda vez que deja intacto la idea de una *zoé*?

El cuarto artículo *Vidas juveniles y subjetividades nulas: elementos para una analítica de los dispositivos de control*^{xi} de José Molina Bravo vuelve a adentrarse en las políticas públicas de Chile orientadas a jóvenes (una larga historia de frustraciones desde el retorno de la democracia) e insiste en la dimensión propiamente gubernamental de la “sociedad civil” y de ésta como espacio de normalización. Aquí el autor se toma del concepto de “subjetividad nula” para designar al efecto de dichos dispositivos en los procesos de subjetivación sobre los jóvenes y que se caracterizarían por la “destitución de identidades generacionales” y la conformación de “individualidades” que adoptan la forma de “interioridad existencial”^{xii}. Justamente, señala Molina Bravo, la

subjetividad nula es un efecto de dichas políticas que adoptan saberes de carácter “psicosocial” en combinación con intervenciones clínicas y securitarias, cuyo resultado produce afectos específicos que en, palabras de Molina Bravo “materializan la constante presencia del Estado”. Interesante punto, precisamente porque este artículo insiste en una constante de esta sección, a saber, la presencia-ausencia del régimen de la soberanía en los intersticios de las relaciones sociales. Justamente, cuando Foucault trata con el neoliberalismo lo hace para situar en éste una singular compenetración de la soberanía política.

El quinto artículo *La vida como información, el cuerpo como “señal de ajuste”: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal*^{xiii} de Flavia Costa y Pablo Esteban Rodríguez se propone trazar las formas de la gubernamentalidad del siglo XXI a partir del cruce de tres líneas que han inundado los trabajos foucaultianos italianos principalmente: “(...) la tensión entre libertad y seguridad, las técnicas de medicalización y las tecnologías del yo”^{xiv}. Así, la tesis de los autores es que los mecanismos de gobierno que habían sido desarrollados a fines del siglo XVIII vuelven a “reorganizarse” desde la segunda mitad del siglo XX a partir de cuatro nuevas figuras, a saber: la mutación del espectáculo mediático, la transformación del capitalismo industrial en capitalismo financiero, lo cual implica la transformación de las formas de trabajo, que pasan de la otrora explotación de “mano de obra” a la expropiación de las habilidades comunicacionales y cognitivas, la aparición de un cuerpo extendido en el que es posible disociar miembros de sus cuerpos y mantenerlos vivos y, finalmente, que la vida ya no es considerada a partir del paradigma del cuerpo como extensión, sino como un lugar de un intercambio de información (esta es la nueva *episteme* informacional). Según Costa y Rodríguez, el horizonte de estas transformaciones se alojaría en el liberalismo como esa específica racionalidad política que hace de la libertad el mecanismo de control por excelencia. Dicho de otro modo: mientras más libres, más gobernados son los individuos, he ahí el núcleo del neoliberalismo contemporáneo y su promesa incondicionada de libertad, es decir, de seguridad (puesto que seguridad y libertad son, al final, dos caras de una misma racionalidad).

b) *Neoliberalismo, economía y ley* constituye el segundo apartado del libro que se inicia con el artículo de Marcos García de la Huerta titulado *Foucault y el neoliberalismo: una lectura crítica*^{xv} que, de modo general, sitúa tres puntos a considerar: en primer lugar, que la vigencia del “paradigma jurídico” plantearía, según García de la Huerta, una duda respecto del “poder hermenéutico del concepto de biopolítica y su relación con el liberalismo”^{xvi}. En segundo lugar, que más allá de que el liberalismo surgió como un intento de limitar al poder estatal, éste habría terminado por sustituirlo, toda vez que éste se habría configurado a partir de una “crítica de la razón política en general”^{xvii}. En tercer lugar, García de la Huerta compara la emergencia del neoliberalismo alemán

en Alemania con la experiencia de éste en la realidad chilena, concluyendo que, si bien existen diferencias centrales en las circunstancias de su implantación “En ambos casos, la legitimación se intenta a través del ordenamiento de la economía, la creación de riqueza y bienestar”^{xviii}. La cuestión clave, entonces, reside en cómo la Alemania de la postguerra y el Chile de la dictadura utilizaron a la economía como sistema de “veridicción”, esto es, como el dispositivo legitimante del nuevo Estado. Con ello, García de la Huerta configura una crítica a los gobiernos de la Concertación que aceptaron de buena manera el nuevo régimen impuesto por la dictadura. Así, el autor advierte perfectamente cómo es que el neoliberalismo configura una simetría: lo bueno absoluto es el negocio, lo malo (también absoluto) es la política. En este sentido, ¿no tendría el neoliberalismo contemporáneo la forma de una metonimia, en la medida que intenta sustituir las diferentes esferas por una sola, a saber, la economía? ¿No es, en este sentido, un pensamiento totalitario (asumiendo, de modo estratégico, el tono “liberal” de este mismo término)?

El segundo artículo, escrito por Miguel Vatter se titula *Foucault y la ley: la juridificación de la política en el neoliberalismo*^{xix}. La tesis central del texto es que la paradoja de la gubernamentalidad neoliberal consiste en producir un crecimiento “sin precedentes de nuevas legalidades y regímenes jurídicos”^{xx} y, a la vez, ello implica la expansión de un poder biopolítico que ya no remite a la ley sino a la norma. Así, lo que tiene lugar en la gubernamentalidad neoliberal sería la sustitución de la ley por la norma, así como de la política por la economía. A partir de aquí Vatter desprende tres tesis a desarrollar: en primer lugar, que el neoliberalismo funciona a través de una “integración de la esfera de la ley en la del orden”, por lo cual, constituye una gubernamentalidad que no podría operar sin la permanente subrogación de la ley a la norma; en segundo lugar, es que el propio Foucault, a diferencia de la gubernamentalidad neoliberal, habría rechazado cualquier intento de “reconciliación” entre la ley y el orden, con lo cual se abre la posibilidad de una crítica foucaultiana a dicha gubernamentalidad; en tercer lugar, es que Foucault no habría desechado completamente el paradigma de la “ley-como-poder” en la medida que éste constituiría la única alternativa para sostener una legitimidad. Con esta última consideración, Vatter defiende la posibilidad (abierto por el mismo Foucault) de articular un proyecto republicano en la era del biopoder. La apuesta de Vatter una vez más toca al problema de la soberanía, en este caso, en la fórmula de la “ley-como-poder” como vía de salida “republicana” de esta subsunción neoliberal de la ley a la norma. Porque la cuestión central es que si la ley-como-poder simplemente prohíbe actos, limita los espacios, pero “deja intacto al individuo detrás de la persona jurídica”^{xxi}, la norma capitaliza, genera efectos de subjetivación y promueve el mejoramiento de las “fuerzas del Estado”. Con ello, la metonimia neoliberal se consuma en la juridificación de la política o, lo

que es igual, de la ley. Así, plantea Vatter, una salida sería recuperar el dispositivo ley para separarlo de aquél propio de la norma, cuestión que sólo un republicanismo adecuado a los tiempos del biopoder puede llevar a cabo. Pero, ¿hasta qué punto el retorno a una ley es todavía posible? Me parece que, al igual que en García de la Huerta, en Vatter pervive una perspectiva neo-aristotélica que, aparentemente, lo acercaría mucho más a Hannah Arendt (a una Arendt “republicana”) que a Michel Foucault. Sin embargo, ¿por qué no pensar, con Walter Benjamin, en una acción que pueda desestabilizar tanto a la ley como a la norma? Puesto que ¿no comporta dicha estrategia el peligro de funcionar sólo por inversiones (la ley por la norma o la norma por la ley), dejando intacto el dispositivo que permite la doble articulación entre la soberanía y el gobierno?

El tercer artículo sigue la lógica de los dos anteriores y se titula *Antes y después: las libertades liberales y la radicalización de la crítica foucaultiana*^{xxii} escrito por Natalia Ortiz Maldonado. El problema a tratar es el de la libertad. ¿Se puede hablar de “libertad” en Foucault? ¿En qué sentido, bajo qué condiciones? Para comenzar Ortiz subraya cómo es que el liberalismo se presenta como una “tecnología concreta para gobernar la vida de las poblaciones donde la libertad desempeña un rol fundamental”^{xxiii}. Con ello, si la libertad liberal constituye nada más que una forma específica de gobernar puesto que el neoliberalismo con todos sus dispositivos de seguridad “consume libertad” ¿de qué modo sería posible pensar una otra libertad no liberal que haga posible un horizonte de resistencia al biopoder? Con ello, el artículo de Ortiz Maldonado se inscribe en la misma vía que los de García de la Huerta y Vatter que ya hemos revisado. A esta luz, Ortiz Maldonado subraya cómo en 1978 Foucault no utiliza la palabra “libertad” sino “contra-conducta”, esto es, un conjunto de comportamientos nuevos que, desafiando a ciertas formas hegemónicas del gobierno, terminan formando parte de la misma lógica que, supuestamente, debían combatir. Pero, más allá del *terminus technicus* de “contra-conducta” ¿ofrecería Foucault alguna vía analítica para pensar la libertad? En la perspectiva de Ortiz Maldonado, existiría una segunda vía para pensar la libertad en Foucault, esta es, aquella que, más allá de las “contra-conductas”, da cuenta del modo de vida, de una “eticidad como cierta producción del *bíos*”^{xxiv}. Estas dos formas de “libertad” (la primera como contra-conducta que deja intacta la misma lógica a la que se opone, la segunda que se configura en una forma-de-vida) se plantea en el contexto estratégico de la inmanencia, esto es, como en Marx, la posibilidad de actuar en medio de la coyuntura, sin poder encontrar un espacio “afuera” (puro, inmaculado, absoluto) de aquél que condiciona la lógica del biopoder. En este punto, en sus análisis de la antigüedad Foucault habría encontrado una forma de libertad que tiene la forma de un poder, como “una fuerza transformadora presente”. Porque mientras la modernidad habría configurado subjetividades totalmente incapaces para la transformación de su *bíos*

(delegando aquello a las innumerables instituciones biopolíticas) “para los antiguos la práctica de la libertad es indisociable de la producción de la propia vida”^{xxv}. Así, si la “vida es aquello capaz de error” significa que ésta no es más que una difracción absoluta respecto de sí, una abertura hacia su propia transformación. Sería desde esta perspectiva que Ortiz invita a situarse en los intersticios de los dispositivos para pensar el lugar de la libertad como forma-de-vida, un *bíos*. El planteamiento parece dejar abierto un problema: ¿se trata de pensar la libertad en base a la “actualidad” de una vida o, más bien, en base a su “potencialidad”? ¿No es la estrategia del cuidado de sí una continua experiencia de transformación de sí mismo en la que todo “sí mismo” se revela siempre abierto a lo otro de sí? Dicho de otra forma: ¿no es esa “estética de la existencia” la confirmación del *bíos* en la forma de una potencia genérica?

c) *Los nuevos dispositivos de seguridad* se presenta como el tercer apartado que se conforma por dos conferencias internacionales, la de Thomas Lemke y de Frédéric Gros. El texto de Lemke, titulado *Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo*^{xxvi} se propone problematizar la idea de un “sistema de seguridad social”. Iniciando con una cita de Foucault al respecto, Lemke va anudando la consistencia discursiva del liberalismo considerando las formas históricas que éste discurso habría tenido en autores como Smith, Hume y Ferguson para, ligar dicho problema a la emergencia de las “tecnologías de la seguridad” subrayando que la libertad en el liberalismo constituye no el “derecho negativo” de los individuos frente a un poder, sino más bien, el ejercicio positivo de la “acción gubernamental” propiamente tal^{xxvii}. Por este motivo, la seguridad no debe de estar garantizada por el gobierno liberal puesto que la inseguridad forma parte estructural de aquél. A partir de ahí, Lemke anuda liberalismo, seguridad con el miedo, situando dos ideas básicas: a) Que los mecanismos de seguridad se ponen en marcha única y exclusivamente por la introducción del miedo como pasión fundamental, en todas las esferas de la vida y b) Foucault tomaría distancia de la idea hobbesiana, según la cual, la seguridad constituiría un concepto jurídico-estatal y la miraría en la perspectiva de cómo ésta funciona en la vida social. Así, según Lemke, en un argumento que deja entrever claramente su vocación “demócrata” (en el sentido del Partido demócrata de los EEUU), las consideraciones de Foucault deberían hacernos pensar en un sistema de seguridad exento de miedo^{xxviii}. Sin embargo, podríamos preguntarnos ¿por qué ese sistema seguiría siendo un “sistema de seguridad”? ¿No requiere toda seguridad de una inseguridad constitutiva que, a través del miedo (o incluso la “angustia” en nuestro tiempo), movilice a las poblaciones a securitizar las diferentes esferas de la vida? Y, al revés: ¿no sería ese utópico sistema de seguridad exento de miedo, la consumación y el triunfo definitivo del dispositivo biopolítico sobre las poblaciones, toda vez que ya ni siquiera

requiere del miedo para operar? Porque ¿no es precisamente esa la imagen del “mundo feliz” de Aldous Huxley, en la cual todos son felices y sin miedo *porque* están completamente controlados? De esta forma, lo que se requeriría no sería cambiar un sistema de seguridad por otro, sino desactivar las formas en que opera la racionalidad securitaria. Cambiar una por la otra es simplemente, cambiar al “partido republicano” por el “partido demócrata”, pero dejar intacto las diversas formas en que funcionan los mecanismos de seguridad.

El segundo artículo de Frédéric Gros se titula *La cuarta edad de la seguridad*^{xxix} y, según el autor, lo que presenta no son más que “modos de problematización” y en ningún caso una secuencia histórica de carácter evolutivo. La primera edad -plantea Gros- la denomina “edad espiritual” y corresponde al “primer sentido” que tomó el término “seguridad” en Occidente: *ataraxia* (griego) que se tradujo al latín como *securitas* (*sine curae*, “sin cuidado”) a través de la filosofía estoica. Así, el primer sentido de “seguridad” no tiene un sentido “político” propiamente tal, sino más bien “espiritual” en el entendido que refiere a una determinada práctica de “quietud” que, a través de ejercicios, ascesis, un hombre podría acceder en función del gobierno de sí. La segunda edad de la seguridad, sería la “edad imperial” que tendría lugar en el marco del imperio romano donde la unidad entre imperio, paz y seguridad conforman la trama estructural del imperio. Con ello, esta segunda edad “politiza” el término seguridad en la figura del imperio que se extenderá a la cristiandad donde adquirirá un sentido escatológico: la seguridad será el fin de la historia, el juicio final. La tercera “edad de la seguridad” Gros la vincula a la consistencia de la historia del Estado-nación moderno. En este, cuyo paradigma es, sin duda Hobbes y Rousseau, la seguridad se desdobra en seguridad interior y seguridad exterior al Estado. Por ello, Gros acuña el término *seguridad soberanista* para designar a esta tercera edad de la seguridad. Finalmente, habría una “cuarta edad de la seguridad” que se llamaría directamente biopolítica y que constituiría a nuestro presente. Esta cuarta edad tendría cuatro dimensiones que muestran el cambio respecto de la anterior: en el plano del objeto, ya no es el ciudadano, sino las poblaciones y los individuos en cuanto seres vivos, en el campo de los “actores”, la seguridad no es garantizada, necesariamente por el Estado, sino por un movimiento que privatiza, a la vez que humaniza a la seguridad: empresas u ONG de alcance global cuyo objetos no son más que poblaciones; en las “modalidades” implica que las formas de ejercicio de la seguridad se centran en el de la “protección y control de los flujos”^{xxx}. Así, la cuarta edad de la seguridad ha cambiado la naturaleza de las “amenazas”: la nueva definición de seguridad coloca en un mismo plano las amenazas climáticas, las económicas, políticas, sanitarias o alimentarias. Estas cuatro edades de la seguridad constituyen un plano de problematización que exigiría nuevas investigaciones. Por ejemplo, ¿en qué medida se vincula esta cuarta edad de la

seguridad con los medios de comunicación? ¿Que lugar tienen estos en esta nueva edad considerando que las estrategias de seguridad pasan, una y otra vez, por la dimensión del espectáculo mediático (la Guerra del Golfo quizás constituya el gran paradigma que anuncia a esta nueva edad, en que el bombardeo a Bagdad se ha podido transmitir en vivo y en directo)?

d) *La constitución de un sujeto revolucionario* es el cuarto apartado del libro. Su primer artículo se titula *Constitutio Libertatis: gubernamentalidad y revolución*^{xxxii} de Frederich Balke quien plantea la siguiente tesis: el concepto de “natalidad” de Hannah Arendt cuya economía se inscribe en el extremo opuesto al término “pobreza” y que intenta, por cierto, superarlo otorgándole autonomía a la esfera política por sobre aquella “biológica” propia de la deriva del *animal laborans* de la modernidad, habría terminado, sin embargo, por caer “al interior de un pensamiento biopolítico”^{xxxiii}, al citar a Virgilio para fundamentar su concepción de la “natalidad”. Por eso el título del artículo, a saber, se trata del problema de la fundación y, en último término, si el pensamiento de Arendt es capaz o no de pensar una forma de fundación (de *constitutio libertatis*) más allá de una biopolítica soberana. Sin embargo, me parece que el artículo no está del todo bien logrado: sus continuas referencias a Carl Schmitt poco o nada aportan para el desarrollo del argumento, en vez de ir a los textos de la propia Arendt, por ejemplo, *El concepto de amor en San Agustín* y de ahí a *La condición humana* para, en ambos casos, atender la distinción agustiniana entre “inicio” y “comienzo” desde donde tiene sentido pensar la noción de “natalidad”. Es importante la discusión de si acaso Arendt logra pensar otra forma de fundación de la política (o, lo que es igual, de la libertad), más allá del esquema de la soberanía que había sido desarrollado por Carl Schmitt, pero me parece que si no se problematiza la distinción agustiniana que está a la base respecto del origen que fundamenta la noción arendtiana de “natalidad” no se comprende la dimensión radicalmente *impolítica* de éste. “Natalidad” es, en Arendt un término esquivo: no remite a una vida inscrita completamente en la esfera política, pero tampoco a una vida desnuda exenta de toda inscripción (como ocurre con el término agambeniano). “Natalidad”, mas bien, remite a la abertura radical de lo viviente a su propia politicidad, mas, una vida abierta que, sin ser “naturaleza” no es tampoco simplemente “cultura”.

Población y pueblo: notas acerca de la posibilidad del cambio emancipador en Michel Foucault^{xxxiii} de Ricardo Camargo Brito constituye el segundo de los artículos de la presente sección. La relevancia del artículo de Camargo es que es el único que toma en consideración los textos de Foucault de la Revolución

iraní (escritos en el mismo período de 1978-79) como una apuesta política seria en que su dimensión “espiritual” posibilitaría pensar en otras formas de subjetivación. Para ello, el texto de Camargo parece situar dos momentos. En el primero problematiza la noción foucaultiana de contra-conductas mostrando que, al igual que Ortiz, ésta constituye una subversión a las formas instituidas de gobierno que, sin embargo, no transforma en lo medular puesto que se mantiene en el mismo horizonte de lo que critica: “Pero, ¿es posible pensar un cambio que aunque inscrito logre trascender su horizonte de inteligibilidad?” - pregunta Camargo. En el segundo momento, Camargo se enfoca a la relación de Foucault para con la Revolución iraní cuyos textos de periodismo filosófico, habrían influido decisivamente en los trabajos de principios de los años 80 *La hermenéutica del sujeto*. Es la revolución iraní -plantea Camargo, la que lleva a Foucault a pensar en una “nueva estética y ética transformadora del sujeto” a partir de lo que el propio Foucault llamaba la “espiritualidad política”. Sin embargo, tomando un comentario de Žižek al respecto, Camargo sigue la hipótesis de que, en la perspectiva foucaultiana, el “momento revolucionario” sería en sí mismo “inescrutable” y que, por serlo, asume la dimensión *noumenal* vista por Kant en la Revolución Francesa, en la que dicho momento se celebra, genera “entusiasmo”, pero no coincide con su deriva fenoménica. Así, para Foucault, entre las condiciones de la situación y la propia revuelta no existiría ninguna solución de continuidad, con lo cual, la posibilidad de concebir una razón histórica se ve absolutamente imposibilitada. Dicho en los términos de Camargo, en Foucault existiría una desvinculación entre la “acción estratégica” y el “evento de la revolución” propiamente tal, con lo cual la dialéctica del poder-contra poder que había tenido sentido en la noción de contra-conducta, parece desactivarse completamente. Me permito situar aquí un complemento a lo que plantea Camargo y que tiene que ver, esencialmente, con la racionalidad política puesta en juego en el islam shiíta. Recordemos que Foucault se torna cercano a Massignon, lee a Corbin y dialoga con varios “teósofos” iraníes de la época. La cuestión clave de esta “espiritualidad política” del islam shiíta es, a la vez, su concepción de lo histórico prescindiendo del dogma de la Encarnación (por lo tanto, una concepción discontinuista de la historia vista a ojos de la revelación profética) y su resolución en una concepción mesiánica, en la que se pone en juego el retorno del *mahdi* o duodécimo Imam. Al respecto, ha sido Christian Jambet quien ha visto que el interés de Foucault en dicha revolución no constituyó un “error”, sino más bien, la búsqueda de nuevas formas de subjetivación no cristianas, lejos de la “historia cristiana de la carne”^{xxxiv}. Así, el gesto de Camargo de situar las consideraciones de Foucault en torno a la Revolución iraní son de la mayor importancia a la hora de pensar el problema de la emancipación, puesto que sería en esa “desvinculación” entre historia y política, entre cronología e interrupción donde se encontraría el más allá de la población: el pueblo.

Dispositivos y disposiciones: nociones biopolíticas en las luchas contemporáneas por derechos^{xxxv} de Mauricio Berger es un artículo que intenta pensar los procesos sociales en Argentina a partir de dos líneas de los desarrollos de la perspectiva biopolítica que, en los últimos años, han estado imbricadas en el debate. Por un lado, la vía agambeniana que describe las formas de “despojamiento de la ciudadanía” y la vía “obrerista” italiana (Virno, Negri) que, desde una lectura marxista, sitúan la dimensión de la “multitud”. La primera vía es central para Berger porque es capaz de mostrar la violencia biopolítica contemporánea en la sociedad argentina. La segunda es igualmente central porque, problematizando las transformaciones del capitalismo post-fordista, deja entrever las posibilidades de la emancipación. Así, la apuesta de Berger sería la de pasar del análisis de los “dispositivos” a la proyección de las “disposiciones” arraigadas en el poder de la multitud. Mas, la aporía que enfrenta es aquella que ha estado al centro de las perspectivas señaladas ¿cual es la relación entre biopolítica y capitalismo?: o bien, el capitalismo es la consumación de la estructura biopolítica de Occidente (sería la tesis de Agamben) o, a la inversa, sólo el nacimiento del capitalismo habría dado lugar a la razón biopolítica (sería la opción de Virno y Negri). Por eso termina preguntándose ¿cómo “compatibilizar” la consideración en torno a la vida desnuda y aquella que la sitúa en su dimensión creativa? Para responder que sólo una perspectiva “dialéctica” permitiría, a la vez, pensar los dispositivos (vida desnuda) y las disposiciones (la multitud). Más que preguntar una cierta “compatibilidad” posible, para mí resulta imprescindible pensar esa diferencia. ¿Por qué en la perspectiva biopolítica habría algo así como una fractura a la hora de entender la relación biopolítica-capitalismo? Esta pregunta abre la posibilidad que, hasta ahora, no ha sido suficientemente lograda, a saber, trazar una genealogía de la propia perspectiva biopolítica.

e) *La biopolítica afirmativa: productividad y creatividad de la vida* constituye el último apartado del libro. El primer artículo *El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal*^{xxxvi} de Vanessa Lemm plantea la tesis siguiente: la comprensión nietzscheana de la relación entre animalidad y humanidad puede recibir una nueva lectura si se la inscribe en el horizonte de una “biopolítica afirmativa” en la cual la vida deja de ser objeto de un poder para constituirse como el verdadero *sujeto de poder*. A esta luz la idea nietzscheana de la “gran política” constituiría el “ejemplo de la manera en que el cultivo y el cuidado de la vida animal tienen el potencial de sobreponerse a la dominación biopolítica de la vida”^{xxxvii}. Para ello, el argumento de Lemm debe exhibir una inflexión con la lectura que hace Esposito de Nietzsche, según la cual, la vida en sí misma sería política. Según Lemm,

para Nietzsche la vida no sería política sino más bien “cultura”, entendiéndolo por ello su abertura a lo otro de sí “que se halla en la base de la creatividad”. Dicho en otros términos: la cultura en Nietzsche -quizás como la “natalidad” en Arendt- constituiría la dimensión impolítica de la política, lo otro de sí que la atraviesa, le disloca y la abre creativamente. Sólo a partir de la noción de “cultura” algo así como una “biopolítica afirmativa” sería posible. Sin embargo, ¿cuál sería la naturaleza de esta “biopolítica afirmativa”, más allá de constituir una inversión respecto de aquella “negativa”? ¿Que significa que la vida se sitúe como sujeto de una política? ¿Cómo no confundir la “afirmación” de esta biopolítica con el acto fundacional de la soberanía? ¿Qué estatuto tendría, pues, eso que llamamos “creatividad” que lo haría tan diferente de la decisión soberana? ¿Que relación existiría entre esta biopolítica afirmativa y el término “multitud” acuñado por Negri? ¿No se abriría allí la condición de un diálogo decisivo entre Nietzsche y Marx que la reflexión filosófica del siglo XX (quizás con excepción de Bataille) nunca pudo situar?

El segundo artículo de Maria Muhle *Sobre la vitalidad del poder: una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem*^{xxxviii} explora la dimensión inmanente de la biopolítica indicando cómo es que ésta parece funcionar en base a las dos tendencias desde las que ha sido abordada por las ciencias de la vida: a) la primera que asume una tendencia a la autoconservación y que proyecta el funcionamiento vital a la restitución del equilibrio homeostático (concepción organicista); b) la segunda, que plantea que, desde sus propios impulsos, la vida rebasaría las “normas establecidas” y que caracterizaría a la concepción vitalista. Con ello, la vida, a fines de 1800 se presentará como un concepto dinámico situándose como una *polaridad* constitutiva. A esta luz, Muhle plantea que las “técnicas biopolíticas adoptan la lógica interna de la vida como modelo de su funcionamiento” situándose en una relación de *extimidad* con los mismos fenómenos vitales. Dicho de otro modo: las normas del biopoder funcionarían de modo naturalizado “como si” fueran la dinámica propia de la vida. A partir de ahí, y después de desarrollar una breve crítica a la concepción agambeniana de la vida desnuda, considerándola a-histórica y contrastándola con la perspectiva de Foucault, Muhle plantea la hipótesis de su texto, a saber, que las técnicas se refieren de manera doble a la vida, no sólo en cuanto objeto de éstas, sino también como modelo de las mismas. Por eso, la resistencia al biopoder necesariamente ha de ser abordada en la inmanencia de dichos procesos, esto es, en la perspectiva de que ya no es posible un exterior a la propia dinámica de las técnicas biopolíticas y que, por tanto, la resistencia ha de ser pensada siempre inmanente a ellas, como ocurre en la consideración foucaultiana de las “contra-conductas”. Ello sitúa un problema que, sin duda atraviesa a todos los artículos, pero que éste en particular, se vuelve más visible, a saber, la *relación inmanente entre vida y técnica*. En esa

medida, una perspectiva biopolítica se diferencia del liberalismo en la medida que la vida no es nunca algo “natural” sino siempre una producción técnica y, por lo tanto, un problema que remite a una cierta historicidad. Este constituiría su inflexión con el liberalismo y el soporte de su resistencia, a saber, que no habría una “naturaleza humana”^{xxxix}, sino siempre tecnologías que no serían más que modos inmanentes en que se despliega la vida, precisamente porque ésta no tendría algo así como una “esencia”, sino que coincidiría enteramente con sus modos de existencia.

Poder sobre la vida, política de la muerte: sobre las formas de resistencia al biopoder en Foucault^{xl} de Francesco Paolo Adorno es el último de los artículos del presente libro que parte planteando que no sería posible considerar el biopoder sin tener en cuenta el “vínculo esencial entre biología y economía”^{xli}. Por ello, Adorno insiste en cómo es que el “círculo económico” configura al biopoder que no hace más que maximizar, promover, desarrollar, en último término, rentabilizar a la vida. Sin embargo, más allá de este sentido “productivo” que aparece con la economía política, sería preciso considerar la configuración de la muerte en la perspectiva de este biopoder y, en particular, su relación con el suicidio: según Adorno, si el biopoder no es más que la promoción máxima de la vida éste no pueda sino entrar en conflicto con el suicidio, al que, por su propia racionalidad, no puede comprender. Por ello, Adorno, sin fomentar una apología al suicidio insiste que éste debiera verse en la perspectiva de su “valor político” que, por lo demás, éste habría tenido en otros tiempos y en otras culturas. Es curioso, sin embargo, que su artículo no haya mencionado el voluminoso estudio de Emile Durkheim al respecto, toda vez que el problema que plantea podría encontrar en este texto las condiciones de su arqueología. Sobre todo porque si el suicidio constituiría un evento que se escapa, de alguna forma, a la normalización de la muerte que habría tenido lugar en la era del biopoder, el texto de Durkheim pone en juego a los dispositivos que, durante el siglo XX estarán destinados a normalizar el suicidio (como el saber psicológico, psiquiátrico, entre otros), precisamente para una sociedad que, a través de su saber, su moral y su economía, lo prohíbe tajantemente.

4.- Líneas de Fuerza

Se podría decir que, no obstante la diversidad de temas que se han puesto en juego, no toca directamente a ciertas líneas de fuerza que se desprenden del pensamiento foucaultiano y que han sido desarrolladas más ampliamente por la reflexión filosófica italiana, y que, a mi juicio, abren un escenario decisivo

para un encuentro entre dos pensamientos que el siglo XX separó inextricablemente y que, sin embargo, están presentes de modos muy singulares, en el propio Foucault: Marx y Nietzsche. El primero, situando el análisis del capitalismo como orden histórico-social en conjunto con la economía política como su más prístino saber (ideología) a partir del cual se proyecta el problema de la emancipación en aquello que Marx denomina “proletariado”. Sin embargo, la presencia de las tendencias progresistas, economicistas y hegelianas en Marx impedirán a éste romper con el núcleo “biopolítico” de la economía política. El segundo, sitúa una deconstrucción general de Occidente a partir de la categoría de “nihilismo” (cristianismo, como extensión del platonismo), entendido como el movimiento que pone a la “vida contra la vida” intentando deslindar las posibilidades de la emancipación ya no afincadas en una consciencia (como en Marx), sino en la vida considerada como “voluntad de poder”. ¿No sería esa tensión entre la línea marxista y la nietzscheana, la tensión ínsita al pensamiento de Foucault? ¿Se trataría, entonces, de situar a Marx y a Nietzsche en una relación de contigüidad, uno con el otro, al lado del otro, pero sin jamás “reconciliarse”? ¿Sería ésta la condición para comenzar a pensar en una política de lo porvenir, menos afincada en los “derechos” y más inmersa en la visible invisibilidad de lo viviente?

Con Marx y Nietzsche, las líneas de fuerza, aunque se cruzan entre sí una y otra vez sin excluirse necesariamente entre sí, se pueden deslindar en tres nombres específicos: *marxismo*, *teología* y *espacialidad*.

a) *Marxismo*.

Desde la publicación de *Imperio* por parte de Michael Hardt y Toni Negri^{xlii} y de *Gramática de la Multitud* de Paolo Virno^{xliii} (pero, mucho antes, bajo la influencia del “obrerismo italiano” de Mario Tronti), la entrada del marxismo en el debate biopolítico es algo que no puede obviarse, toda vez que constituye una perspectiva que, siendo absolutamente discutible, plantea el problema de la relación entre biopolítica y capitalismo así como las posibilidades de emancipación. Tanto Negri como Virno insistirán en una hipótesis distinta que reconducirá el análisis del biopoder en base al concepto de “fuerza de trabajo” como potencia genérica que caracterizaría a la multitud. Con ello, el capitalismo se presentará, pues, como la condición de posibilidad del bio-poder y no al revés: “(...) *la biopolítica es sólo un efecto, una reverberación, una articulación de aquél hecho primario -histórico y filosófico al mismo tiempo- que consiste en la compraventa de la potencia en cuanto potencia.*”^{xliv}. Así, esa biopolítica (Virno no establece la distinción que hace Negri entre biopoder y biopolítica)

constituye un “efecto” del capitalismo, es decir, de aquella sociedad que posiciona a la potencia bajo el régimen de la equivalencia general. A partir de aquí, será necesario abordar: a) las nuevas condiciones del trabajo que impone el régimen post-fordista y b) las nuevas formas en que esa potencia genérica (la “multitud”, según Negri) hace posible nuevas “formas-de-vida” creativas y más allá de los dispositivos del bio-poder desplegados por el Imperio, cuya característica, a diferencia del “imperialismo clásico” descrito por Lenin, residiría, según Negri en que funciona desde la hegemonía que opera directamente sobre la “vida social en su totalidad”^{xlv}. ¿No estamos en presencia de una “biopolítica afirmativa” ahora ya no desde la reflexión de Nietzsche (como ocurre con Esposito), sino desde aquella de Marx en su actualización respecto de las nuevas configuraciones del capitalismo contemporáneo? ¿No es la “multitud” el término técnico para designar a esa “biopolítica afirmativa” que Negri distingue abiertamente del “bio-poder” ejercido por el Imperio? A esta luz, ¿no habría aquí un primer espacio de problematización que hace posible el encuentro conflictivo entre una línea nietzscheana y otra marxista?

b) Teología.

La saga *Homo sacer* desarrollada por Giorgio Agamben desde 1995 apunta, esencialmente, a trazar una arqueología de la sacralidad en Occidente. Con ello, Agamben ha mostrado la dimensión propiamente sagrada de la biopolítica en su doble funcionamiento, a saber, como soberanía (la teología política de Carl Schmitt) y como gobierno (la teología económica de Erik Peterson). A la articulación funcional de ambos paradigmas del poder Agamben ha dado el nombre de “máquina gubernamental” en cuyo centro subyace un vacío que la teología cristiana denominó “gloria” (Agamben, 2007) y cuya “aclamación eficaz” que había estado operando en la liturgia, se habría emancipado a toda la vida social de las sociedades contemporáneas en la forma de lo que Debord llamó la “sociedad del espectáculo”^{xlvi}.

Desde sus obras de 1995 (*Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*) hasta sus obras del año 2007 (*El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, *Homo sacer*, II, 2) sus tesis se han desplazado, fundamentalmente, por la lectura de las clases dictadas por Foucault en 1978: de orientar sus trabajos en el marco de la soberanía, pasa a orientarlos hacia la figura del gobierno: “Lo que nuestra investigación ha mostrado -dice Agamben- es que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía -o bien la máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento.”^{xlvii}. Así, se abre una nueva relación sobre la cual es

necesario insistir: Benjamin y Foucault habrían sido los únicos pensadores en advertir la radicalidad biopolítica de la policía como uno de los horizontes fundamentales a través del cual sería posible definir a lo moderno.

El ángel y no Dios sería, pues, el paradigma biopolítico de nuestro tiempo que, como tal, captura la vida en función de su sacralización. Así, en la perspectiva agambeniana, sacralidad y biopoder serían dos términos consustanciales e inseparables entre sí. No obstante, el propio Foucault había llamado la atención sobre el “poder pastoral cristiano”, el “dispositivo de la confesión”, y habría caracterizado al cristianismo como una verdadera “policía de las almas”, con excepción de Agamben, la vinculación biopolítica y cristianismo sigue siendo un problema pendiente que, tanto Marx como Nietzsche subrayaron, pero que tampoco el libro que estamos comentando trabaja.

Me parece decisiva esta relación toda vez que la tríada problemática entre gubernamentalidad, liberalismo y biopolítica quizás puedan encontrar su articulación a partir del dispositivo teológico de la sacralidad. Pero, entonces ¿cómo es que las sociedades occidentales habrían llegado a sacralizar la vida biológica? En particular, mi tesis, que sigue tanto los trabajos de Agamben como los de Jean Luc Nancy sobre el cuerpo^{xlviii}, plantea que la sacralización de la vida propio del ejercicio biopolítico encontraría su condición histórica de posibilidad en el cristianismo y su dogma de la Encarnación. Ni el judaísmo, ni el islam (de ahí el interés de Foucault en la “espiritualidad política” que Foucault ve en la Revolución iraní) sacralizan la “vida biológica” precisamente porque prescinden del paradigma de la Encarnación y de una Iglesia en que pueda aferrarse el despliegue gubernamental.

c) Espacialidad.

Que el problema del espacio pueda constituir el problema del pensamiento contemporáneo es algo que el propio Michel Foucault destacaba en su conferencia de 1967 titulada *Las heterotopías*. Pero el espacio del que aquí se habla no es el espacio anudado a un territorio, como ocurre en la versión clásica de la soberanía, sino más bien, un espacio o yuxtaposición de espacios heterogéneos que lindan con el otrora territorio, lo exceden, y lo dislocan una y otra vez.

De hecho, después de describir el paso de la concepción clásica del espacio como localización, en la que el cosmos aristotélico aparecía como el modelo en el que todas las cosas encontraban su lugar, hacia una concepción moderna o galileana del mismo, en la forma de la extensión (a partir del siglo XVII),

Foucault subraya cómo es que, en nuestro tiempo, la propia extensión que había definido a la concepción del espacio moderno habría sido progresivamente sustituida por una concepción del espacio que pasaría por lo que el filósofo denomina el “emplazamiento” y que define directamente de la siguiente manera: *“De una manera todavía más concreta, el problema del lugar o el emplazamiento se plantea para los hombres en términos de demografía (...)”*^{xlix}. Así, el emplazamiento constituirá aquella concepción del espacio cuyo interés deja de estar enfocado en la extensión de un cuerpo (la soberanía, por ejemplo), sino en los problemas del flujo, del movimiento, de la “circulación de elementos discretos”.

Que ello sea así, indica el punto en que el problema del espacio no sólo no fue nunca ajeno al pensamiento de Foucault (dado que esta conferencia es de 1967), sino que éste puede perfectamente situarse como un nuevo hilo conductor en torno a la tríada conceptual constituida por la gubernamentalidad, la biopolítica y el (neo) liberalismo planteada. La tesis que vamos a seguir en este escrito es que el pensamiento de Foucault es, esencialmente, *heterotópico*. Foucault heterotópico significa, pues, pensar de otros modos, entrar por otros lugares, bordear aquello que la aproximación tradicional de la filosofía política sólo había concebido como una anomalía. Justamente, para Foucault se trata de indagar los lugares de dicha anomalía, los límites que tensiona y las *episteme* en que parecen cobrar sentido y, a la vez, desvanecerse.

Que, según Foucault, el emplazamiento constituya una concepción espacial en directa relación con la demografía, significa que aquello que, a partir de 1976, el propio Foucault denominará “población” constituye el índice de la configuración de una nueva espacialidad en Occidente en la que la tríada biopolítica, gubernamentalidad y (neo) liberalismo configurarían nuevos “espacios”. Ello ha llevado a Andrea Cavalletti en su trabajo acerca de la “seguridad” a escribir lo siguiente: *“Por lo tanto, sólo una historia de los espacios que sea al mismo tiempo historia de los poderes podría abrirse un horizonte ya no reconducible a un concepto político-espacial preciso.”*^l. Si esa historia de los espacios ya no puede ser identificada a un “concepto político-espacial preciso” es precisamente porque, el trazado foucaultiano de la biopolítica como condición y elemento decisivo de lo moderno, no sería otra cosa que el trazado del emplazamiento como una nueva configuración del espacio.

Así, y dicho desde el léxico “jurídico” de Carl Schmitt, el nuevo *nómos* de la tierra no tendrá ya más un carácter territorial, sino demográfico, así como tampoco legal sino normativo (cuestión que, por cierto Schmitt, estaba suficientemente al tanto). Por esta razón, la reflexión en torno a la biopolítica ha de configurarse como una heterotopología (esa “ciencia de los espacios”) en la medida que será capaz de atender a la co-implicación espacio-poder como un solo

nudo. Y por ello, sólo un pensamiento que se asuma *heterotópico* (espacial, móvil y yuxtapuesto, a la vez) podrá situar las condiciones actuales para una crítica de la razón gubernamental.

5.- Fuga.

¿Cuál es el legado de Foucault? Pregunta *políticamente* decisiva en tanto su recepción pasa no sólo por la neutralización de las editoriales, sino también la de las universidades, al someterse al régimen de equivalencia general que impone la gubernamentalidad neoliberal. Como si, por cada publicación de sus clases, entrevistas o libros, Foucault se encontrara, una y otra vez, en la posibilidad de convertirse él mismo, en un dispositivo. En esto Foucault no ofrece nada nuevo, sino más bien, vuelve a mostrar el conflicto que asola a todo pensamiento cuando éste se propone una reflexión radical sobre nuestro presente. Un conflicto que está en Sócrates, que trasunta desde la filosofía árabe e islámica medieval hacia el Renacimiento con la expulsión del averroísmo de las universidades, y que, en plena modernidad, encuentra a Nietzsche huyendo de dicha institución y a Marx escribiendo en los periódicos de la época. Baste con eso, para mostrar lo delicado, lo frágil del pensamiento que, una y otra vez parece *fugarse* por entre las rejillas del saber universitario. Pensar no es saber, quizás esa sea la cuestión central de toda filosofía (a diferencia de la teología).

Foucault ha preguntado: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? Desde allí, se proyectan sus genealogías que, según lo que el filósofo dice en una de sus entrevistas, tocan tres niveles de reflexión: “*Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con el campo del poder, a través de la cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; y tercero, una ontología histórica en relación con la ética, por medio de la cual nos constituimos como agentes morales.*”¹¹. Es evidente que estos tres niveles no corresponden a etapas secuenciales, sino más bien, a énfasis que funcionan desde uno u otro nivel, pero que nunca excluyen a los otros, toda vez que su pensar opera simultáneamente -heterotópicamente- en relación a la misma pregunta que, sin embargo, es posible responderla desde diversos lugares. Así, podemos trazar la genealogía del sujeto en cuanto individuo que “habla”, que “trabaja” y que “vive”.

RODRIGO KARMY BOLTON.

Cuando hoy, estos tres niveles dan lugar a una “filosofía del lenguaje” (el individuo “habla”), una “filosofía política” (el individuo “trabaja”), y una “filosofía ética” o, peor aún, a una “bioética” (el individuo “vive”) proyectadas en las exigencias neoliberales de una normatividad, la heterotopía del pensar foucaultiano se desnuda como el gesto que desarticula las normas, y las problematiza para abrir la posibilidad de nuevas experiencias o, si se quiere, para abrir a la *heterotopía del pensar como experiencia de la singularidad de la vida, más allá de toda conciencia y de toda subjetividad*.

Enero, 2011.

Bibliografía.

- Agamben, Giorgio *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del Gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo: 2008.
- Coccia, Emanuele *Filosofía de la Imagen. Averroes y el averroísmo* Buenos Aires: Adriana Hidalgo: 2008.
- Foucault, Michel *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: Ed. La marca: 2003.
- El orden del discurso* Barcelona: Ed. Tusquets: 2010

-----*El pensamiento del afuera* Valencia: Ed. Pre-textos: 2004

-----*El cuerpo utópico. Las heterotopías.* Buenos Aires: Ed Nueva Visión: 2010.

-----*Seguridad, Territorio, Población* Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.

-----*Nacimiento de la biopolítica.* Buenos Aires: Ed Fondo de Cultura Económica, 2007.

-----*Microfísica del poder.* Madrid: Ed. La Piqueta, 1992.

Lemm, Vanessa (Editora) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica.* Santiago de Chile: 2010.

-Heidegger, Martin *Conferencias y Artículos.* Barcelona, Ed. Odós: 1994.

-Virno, Paolo *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* Buenos Aires: Ed. Colihue: 2003.

-Hardt, Michael, Negri, Toni *Imperio.* Buenos Aires: Ed Paidós: 2000.

-Nancy, Jean-Luc *Corpus.* Madrid: Ed. Arena Libros: 2002

-Marx, Karl *La cuestión judía.* México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica: 1998.

Notas al pie

-
- ⁱ Michel Foucault, *El orden del discurso* (Barcelona: Ed. Tusquets 2010), 70.
- ⁱⁱ Michel Foucault *El pensamiento del afuera* (Valencia: Ed. Pre-textos, 2004) 16-17.
- ⁱⁱⁱ Tomás de Aquino *Sobre la Unidad del Intelecto. Contra averroístas* (Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 2005) 108.
- ^{iv} Emanuele Coccia *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* (Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo: 2008)
- ^v Michel Foucault *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Madrid: Ed. La Piqueta, 1991), 28
- ^{vi} Vanessa Lemm (Editora) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (Santiago de Chile: Ed. Universidad Diego Portales, 2010)
- ^{vii} Véase Renato Cristi y Pablo Ruiz Tagle *La República en Chile. Teoría y práctica del Constitucionalismo Republicano* (Santiago de Chile: Ed LOM, 2006) y Gabriel Salazar *Peones, campesinos, proletarios* (Santiago de Chile: Ed. LOM, 2005).
- ^{viii} Didier Fassin *Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder* En: Vanessa Lemm (Editora) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (Santiago de Chile: Ed. Universidad Diego Portales, 2010) 21-50.
- ^{ix} Carolina Rojas Lasch *Gobernar la extrema pobreza: un análisis del dispositivo de intervención Chile Solidario-Puente* En: Idem. 51-84.
- ^x Michaela Mayrohfer, Hernán Cuevas *Una nueva configuración de poder/ saber en el campo del biopoder y las organizaciones de “pacientes”* En: Idem. 85-122.
- ^{xi} José Molina Bravo *Vidas juveniles y subjetividades nulas: elementos para una analítica de los dispositivos de control estatal* En: Idem. 123-150
- ^{xii} Idem. 144.
- ^{xiii} Flavia Costa, Pablo Esteban Rodríguez *La vida como información, el cuerpo como “señal de ajuste”: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal*. En: Idem. 151-176
- ^{xiv} Idem. 151-152
- ^{xv} Marcos García de la Huerta *Foucault y el neoliberalismo: una lectura crítica* En: Idem. 177-198
- ^{xvi} Idem. 180.
- ^{xvii} Idem. 184.
- ^{xviii} Idem. 187.
- ^{xix} Miguel Vatter *Foucault y la ley: la juridificación de la política en el neoliberalismo* En: Idem. 199-216
- ^{xx} Idem. 199
- ^{xxi} Idem. 202-203
- ^{xxii} Natalia Ortiz Maldonado *Antes y después: las libertades liberales y la radicalización dela crítica foucaultiana* En: Idem, 217-246.
- ^{xxiii} Idem. 222.
- ^{xxiv} Idem. 235.
- ^{xxv} Idem. 238.
- ^{xxvi} Thomas Lemke *Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo* En: Idem. 247-274
- ^{xxvii} Idem. 254.
- ^{xxviii} Idem. 269.
- ^{xxix} Frédéric Gros *La cuarta edad de la seguridad* En Idem 275-294
- ^{xxx} Idem. 287.
- ^{xxxi} Frederich Balke *Constitutio Libertatis: gubernamentalidad y revolución* En: Idem 295-314
- ^{xxxii} Idem. 312.

- ^{xxxiii} Ricardo Camargo Brito *Población y Pueblo: notas acerca de la posibilidad del cambio emancipador en Michel Foucault* En: Idem. 315-332.
- ^{xxxiv} Christian Jambet *Observaciones sobre Historia de la sexualidad* En: Balbier, Deleuze y otros *Michel Foucault, filósofo* (Barcelona: Ed. Gedisa: 1990) 227-241.
- ^{xxxv} Mauricio Berger *Dispositivos y disposiciones: nociones biopolíticas en las luchas contemporáneas por derechos* En: Vanessa Lemm (Editora) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (Santiago de Chile: Ed. Universidad Diego Portales, 2010) 333-364.
- ^{xxxvi} Vanessa Lemm *El Umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal* En: Idem. 365-396
- ^{xxxvii} Idem. 366
- ^{xxxviii} Maria Muhle *Sobre la vitalidad del poder: una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem* Idem. 397-432
- ^{xxxix} Francis Fukuyama *El fin del hombre* (Buenos Aires: Ed. Sine Qua Non: 2002)
- ^{xl} Francesco Adorno *Poder sobre la vida, política de muerte: sobre las formas de resistencia al biopoder en Foucault* En: En: Vanessa Lemm (Editora) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (Santiago de Chile: Ed. Universidad Diego Portales, 2010) 433-452
- ^{xli} Idem. 433.
- ^{xlii} Michael Hardt, Toni Negri *Imperio* (Buenos Aires: Ed. Paidós: 2000).
- ^{xliii} Paolo Virno *Gramática de la Multitud* (Buenos Aires: Ed Colihue: 2003)
- ^{xliv} Idem. 89.
- ^{xlv} Michael Hardt, Toni Negri *Imperio*, 12
- ^{xlvi} Giorgio Agamben *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del Gobierno.* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo: 2008).
- ^{xlvii} Idem. 480.
- ^{xlviii} Jean Luc-Nancy *Corpus* (Madrid: Ed. Arena Libros, 2004)
- ^{xlix} Michel Foucault *Las heterotopías* (Buenos Aires: Nueva Visión: 2010) 66.
- ¹ Andrea Cavalletti *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica* (Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo: 2010) 11.
- ⁱⁱ Michel Foucault *Las estructuras de la interpretación genealógica (entrevista)* En: Michel Foucault *El yo minimalista y otras conversaciones* (Buenos Aires: Ed. La Marca: 2003) 62.