

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

El gobierno de sí como bioresistencia. Ética y política en Foucault.

Luciano Nosetto.

Cita:

Luciano Nosetto (2007). *El gobierno de sí como bioresistencia. Ética y política en Foucault*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/438>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El gobierno de sí como bioresistencia. Ética y política en Foucault.

Luciano Nosetto

Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

lnosetto@gmail.com

Teléfono: 4983 6357 – 15 4141 8559

La actualidad del pensamiento de Michel Foucault es manifiesta en el intenso debate en torno a la biopolítica, que configura un escenario rico y creciente en sus interpelaciones al campo general de la filosofía política. Sin embargo, estos recientes paisajes filosóficos adolecen de una lectura parcial de la obra de Foucault.

El primer síntoma de esta carencia se manifiesta en las dificultades de las teorías actuales de la biopolítica de identificar los márgenes del poder, dando lugar a un tipo de poder omnicompreensivo y sin exteriores. Este imperialismo general del biopoder se manifiesta tanto en su expansión diacrónica (incorporando dentro de sí las técnicas disciplinarias y soberanas que lo preceden) como sincrónica (avanzando sobre los más diversos campos de la experiencia humana, ya sea en su dimensión política, económica, ética o meramente biológica).

Como contracara, el segundo síntoma de esta particular lectura de la obra de Foucault está vinculado a la resistencia. Si para Foucault el estudio del poder es inescindible del estudio de las resistencias, son sintomáticas aquí las dificultades al momento de pensar formas de bioresistencia.

Ahora bien, consideramos que el abordaje foucaultiano de la biopolítica sólo elide estos problemas cuando se vincula de manera integrada a los trabajos de Foucault en torno a la ética. Así, el llamado “último Foucault” permite pensar prácticas de resistencia a la biopolítica que se articulan en torno a la pregunta por y las prácticas del “sí mismo”.

En este sentido, este trabajo propone identificar el lugar que la noción de resistencia ocupa en el debate contemporáneo de la biopolítica para, posteriormente, volver a Foucault y rastrear las opciones y riesgos que, ante el biopoder, pueden asumirse en la constitución de subjetividades y cuerpos bioresistentes.

1. En 1288, Úrsula, una joven de Brabante que era asaltada por las tentaciones más espantosas e impuras, decide confesarle sus pensamientos al sacerdote. Este hombre, al escuchar el palabrerío de la joven, es arrastrado al pecado y satisface sus deseos carnales con ella. La noche siguiente, Dios visita a la joven y la reprende por haber revelado al sacerdote los secretos de su vida interior; secretos que ella debería haber guardado para sí misma. Relatos como éste circulan por varias comunidades a lo largo de Europa, en los tiempos que el Concilio de Letrán dispone la confesión obligatoria ante el sacerdote¹.

En 1775, el teniente general de policía de París, M. Berryer, detiene a un grupo de niños, bajo la acusación de “pervertidos y vagabundos”. Mientras sus padres reclaman infructuosamente ante la policía, corre el rumor de que los niños fueron detenidos para proveer a los placeres del rey. Un día la multitud identifica al delator de los niños; le da muerte y lo arrastra, con una cuerda al cuello, hasta la puerta de la residencia del policía. Pero la furia no se acalla. Algunos meses después, tres acusados de instigar un motín son sentenciados a muerte, pero la ejecución debe ser suspendida debido a una multitud rabiosa que amedrenta al verdugo².

En 1821, dos histéricas internadas en el hospicio de la Salpêtrière, conocidas como Pétronille y Braguette, comienzan a simular síntomas de patologías que no tienen para engañar a los psiquiatras. Prontamente, estas prácticas de simulación adquieren un carácter colectivo y Petronille y Braguette son imitadas en todos los asilos de Francia, desquiciando la práctica psiquiátrica de la época³.

La mentira ante el confesor, la persecución de los soplones, el hostigamiento del verdugo, la simulación ante el psiquiatra; por todas partes, figuras de la resistencia. Figuras menores, asediadas, vergonzosas; figuras heroicas, persistentes, insidiosas.

No es la esperanza ni la desesperación lo que motiva a Foucault a hablar de lo que resiste. No hay consuelo ni remedio ni manifiesto en las figuras de la resistencia. Se trata, más bien, de una precaución de método, de una consideración metodológica necesaria al momento de pensar el poder. El poder es algo; no lo es todo; y si el poder es algo, es porque supone algo otro que le es exterior. Pero ese exterior que limita al poder es precisamente lo que permite, al mismo tiempo, definirlo en su extensión, en su potencia, en la actualidad de su ejercicio. Exterior e interior a la vez, ese algo otro del poder, que lo limita y lo define, es la resistencia.

Precaución de método: en una entrevista de 1982, Foucault propone tomar a las formas de resistencia como punto de partida para el análisis de las formas de poder. Esto consiste en “usar esta resistencia como si fuera un catalizador químico que ilumine las relaciones de poder, ubique su posición, indague su punto de aplicación y los métodos que usa. Antes de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar las relaciones de poder a través de un antagonismo de estrategias. Por ejemplo, al indagar qué quiere decir cordura para nuestra sociedad, deberíamos investigar qué está ocurriendo en el campo de la locura. Y qué queremos decir por legalidad, en el campo de la ilegalidad”⁴. Y así, sucesivamente.

El poder es una relación entre aquel que lo ejerce y aquel que lo resiste. Una relación de poder sólo puede articularse sobre la base de dos elementos que son, cada uno, igual de indispensables. Ese otro sobre quien se ejerce una acción de poder debe ser reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa. El ejercicio de poder es “una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, seduce, induce, facilita o dificulta; en un extremo, constriñe o inhibe

absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto [...] Un conjunto de acciones sobre otras acciones”⁵.

La relación de poder, definida en estos términos de acción de unos sobre acciones posibles de otros, no es del orden de la guerra ni del orden del derecho. Se trata más bien de algo que adquiere la tersura de un gobierno, en el sentido que el siglo XVI le daba al término: se gobierna a las comunidades, a los enfermos, a los niños, a la familia, a las almas.

Si los sujetos se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolver varias formas de conducta, varias reacciones, varios comportamientos, gobernar es operar sobre este campo, incitando e inhibiendo, facilitando y dificultando. “Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros”⁶. Es por esto que el poder supone, exige, la libertad de aquel sobre el que se ejerce.

En la subyugación de las cosas, en el dominio de los cuerpos, no hay poder; se trata más bien de una pericia o una violencia. Un esclavo que no puede zafarse de los grilletes que lo ciñen tiene, para ser precisos, un problema físico (su tobillo, su mano, no es lo suficientemente pequeña como para pasar a través del grillete); un problema físico que habilita una pregunta técnica (qué trabajo, qué violencia pueden operarse sobre objeto y cuerpo para transformar la disposición de ambos).

En una relación de poder, el campo de opciones de aquel sobre el que el poder se ejerce no está saturado; el sujeto es libre de conducirse de una u otra manera y, sin embargo, se conduce incitado por las acciones de otro. Allí, en la libertad del sujeto sometido, es donde se recorta la figura del poder, o mejor aún, donde nunca terminan de recortarse las figuras del poder y de la libertad; las figuras del poder y de la resistencia. El poder puede ser muy eficiente, pero es congénitamente ineficaz.

Precaución de método, entonces: “donde hay poder hay resistencia”. No es necesario saber mucho de Foucault para conocer esta máxima. Y, sin embargo, es de lo más habitual reprochar en Foucault la cartografía de un poder irresistible.

Y bien, no es así.

2. Hacia mediados de la década del '70, Michel Foucault comienza a emplear los conceptos de biopolítica y biopoder para dar cuenta del ingreso de la vida en los mecanismos y cálculos del poder estatal. Así, sus profundos análisis sobre el disciplinamiento de los cuerpos serán enriquecidos por su reinscripción en un conjunto más amplio de técnicas, procedimientos y saberes que tendrán por objeto ya no sólo al cuerpo individual en su faz maquinal sino al cuerpo en cuanto perteneciente a la especie humana. Disciplinas del cuerpo y biopolítica de las poblaciones constituirán un novedoso biopoder, que incluye a ambas.

De este manera, la soberanía, definida a partir del derecho de dar muerte al súbdito, será progresivamente complementada y subsidiada pero, también, desplazada y sucedida por este biopoder sobre el cuerpo y la población, en una relación no exenta de matices, superposiciones y cabalgamientos. La forma soberana consiste en el derecho de vida y muerte, por el cual recae en el soberano la decisión de hacer morir o dejar vivir al súbdito. El derecho del soberano es ante todo un derecho de captación: de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente, de la vida, culminando con el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla.

Ahora bien, a partir del siglo XVII esta forma es progresivamente complementada por un conjunto de técnicas y dispositivos que hacen que la soberanía pase a ser una

pieza más entre otras que conformarán un poder destinado no sólo a captar lo existente sino a producir, nutrir y ordenar fuerzas, actuando sobre la vida del cuerpo social. En esto consiste el poder disciplinario, centrado en el cuerpo humano en cuanto máquina individual. En el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, se articula una “anatomopolítica del cuerpo humano” orientada a su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas y el crecimiento paralelo de su utilidad y docilidad.

Más tarde, Foucault identifica que, hacia fines del siglo XVIII, emerge un segundo polo, complementario de la disciplina, centrado ahora en el cuerpo humano en cuanto especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente, que sirve de soporte para procesos biológicos como los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad. A diferencia del disciplinamiento del cuerpo individual, este nuevo polo consistirá en la regulación de los cuerpos en tanto pertenecientes a la especie humana. Una “biopolítica de la población” que implica la determinación de probabilidades, el cálculo de costos de intervención, la fijación de umbrales de aceptabilidad y la operación de ajustes en el medio donde operan las poblaciones, favoreciendo conductas deseadas y desfavoreciendo otras.

Aquí ya no se trata de hacer morir o dejar vivir sino de modular la vida a partir del disciplinamiento de los cuerpos y del control de las poblaciones: “se inicia así la era de un ‘bio-poder’”⁷. De esta manera, “las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz –anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las relaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida– caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente”⁸.

3. Ahora bien, la noción de la biopolítica tiene actualmente una amplia recepción en la escena filosófica italiana: Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Maurizio Lazzarato, Antonio Negri y Paolo Virno son los más salientes de los muchos que hoy trabajan en torno al biopoder y la biopolítica. Podría decirse que Foucault escribe en francés y se lee en italiano.

Agamben, por ejemplo. Agamben propone un abordaje de la biopolítica que pone el foco en su enlazamiento con la soberanía. En Foucault soberanía y biopolítica de articulan de manera ambivalente, complementándose a veces, repeliéndose otras. Bien, en Agamben no hay ambivalencia: el enlazamiento de soberanía y biopolítica constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad.

Agamben comienza postulando que el ingreso de la vida en los cálculos y mecanismos de la política es tan viejo como la definición aristotélica de la polis en los términos del vivir bien. Pero, si en el mundo clásico, la nuda vida (zōé) o el mero vivir (zén) eran incluidos como lo exceptuado, como lo que debía ser politizado (eû zén), a partir de la generalización moderna del estado de excepción, lo exceptuado pasa a ser la regla y la nuda vida pasa a coincidir con el espacio mismo de lo político, operándose la inmediatez entre polis y zōé, entre poder soberano y nuda vida. Respecto de su *Homo Sacer*, Agamben explicita: “Una de las tesis de la presente investigación es precisamente que el estado de excepción, como estructura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en la regla. Cuando nuestro tiempo ha tratado de darle una localización

visible y permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido en campo de concentración”⁹. De esta manera, la politización de la nuda vida como tal constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, y marca una transformación radical en las categorías del pensamiento filosófico político.

Esposito, también. Para Roberto Esposito, el concepto de biopolítica refiere a un proceso que coincide con la modernidad y que se articula en tres escansiones.

La primera escansión corresponde con la constitución del estado moderno. Con el Leviatán hobbesiano, la vida se instala en el corazón mismo de la política. El estado moderno se instituye en defensa de la vida. En principio, esta articulación de vida y política no aparece como novedosa. Ya Aristóteles definía el orden político a partir del vivir bien. Consciente de esto, Esposito indica que lo novedoso del estado moderno es que esta preservación de la vida se articula en una semántica inmunitaria: para defender la vida, es necesario hacerle probar constantemente la muerte. Politización de la vida a partir de la semántica inmunitaria: primera escansión, entonces.

La segunda escansión corresponde al proceso simétrico de medicalización de la política. Aquí es donde Esposito hace sus referencias más sistemáticas a la obra de Foucault: este segundo momento viene dado por el ingreso de la vida de las poblaciones en los cálculos y mecanismos de poder. La creciente relevancia política de la sanidad, el urbanismo y la demografía desde fines del siglo XVIII da cuenta de un proceso de medicalización de la política, que constituye la segunda escansión de la biopolítica moderna. Esposito identifica, hasta aquí, un doble proceso en que, por un lado, “la vida (su mantenimiento, su desarrollo, su expansión) asume una relevancia política estratégica, se convierte en la apuesta decisiva de los conflictos políticos” al tiempo que, por otro lado, “la misma política tiende a configurarse siguiendo modelos biológicos y, en particular, médicos”¹⁰.

Por último, la tercera escansión y el momento irreversible de fusión entre vida y política viene dado por el nazismo. La biocracia nazi lleva al paroxismo la imbricación moderna de vida y política, pero asumiendo una deriva mortífera: para proteger la vida del pueblo alemán, es necesario inmunizarla de aquello que la degenera. Vida y política se arremolinan entonces en dirección genocida.

Entonces, Esposito propone una lectura inmunitaria de la modernidad, que parte de la fundación del estado-nación en los términos de una politización de la vida; profundiza sus imbricaciones, hacia el siglo XVIII, con la medicalización de la política; y se despliega de manera paroxística y degenerada en la experiencia nacionalsocialista, haciendo que hoy vida y política sean inseparables.

Negri, por último. En *Imperio*, su libro con Michael Hardt, ambos presentan la tesis de la constitución de un orden político postmoderno, postestatal. A la emergencia de este orden imperial acude una compleja serie de factores y procesos multiseculares. Entre ellos, es central la constitución del biopoder. Biopoder que se articula en dos manifestaciones centrales: por un lado, la bioexplotación capitalista; por otro, el biodominio soberano.

En primer lugar, entonces, la explotación capitalista como biopoder. Hardt y Negri identifican las transformaciones del capitalismo postfordista en los términos de una subsunción inmediata de la vida misma bajo el capital. Las transformaciones del capitalismo postindustrial otorgan centralidad creciente a las tareas analíticas, simbólicas, comunicativas y afectivas; lo que ellos llaman “trabajo inmaterial”. Aquí, la productividad, la riqueza y la creación de valor adquieren la forma de una interacción

cooperativa a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas. Estas interacciones y cooperaciones sociales no son producidas por técnicas capitalistas de organización del trabajo, sino que constituyen capacidades immanentes de las poblaciones, que son canalizadas productivamente. Esto es decir que el capitalismo postfordista ya no organiza la producción al interior de la fábrica sino que se orienta a captar y parasitar aquellas fuentes de creatividad, innovación y valor que surgen a nivel de las interacciones sociales. Es en este sentido que el trabajo inmaterial recepta al biopoder: “precisamente cuando la inteligencia y el afecto (o, en realidad, el cerebro en conjunción con el cuerpo) se transforman en los poderes productivos primarios, hacen que la producción y la vida coincidan en el terreno en que ellos operan, porque la vida no es otra cosa que la producción y reproducción del conjunto de cuerpos y cerebros”¹¹. Producción biopolítica, explotación de la vida, bioexplotación capitalista.

La segunda manifestación de la biopolítica imperial viene dada por el dominio soberano. Hardt y Negri identifican una soberanía imperial sin exteriores, que incorpora dentro de sí las técnicas de poder de la soberanía, la disciplina y la biopolítica. En este sentido, los autores presentan una lectura del poder moderno cifrada en los términos de un devenir inmanente: la modernidad se constituye a partir de un poder soberano y trascendente; pero muy pronto, este poder va penetrando en las instituciones, en las prácticas, en los detalles del cuerpo, en las regularidades de las poblacionales y de esta manera, se hace cada vez más inmanente a aquello que domina. Ahora bien, este dominio imperial –que es soberano, disciplinario y biopolítico a la vez– es resignificado por la emergencia de la guerra posmoderna.

¿Cuál es el rasgo que hace posmoderna a nuestra guerra contemporánea? Y bien, es su carácter biopolítico. La guerra posmoderna es biopolítica en dos sentidos: primero, porque el arsenal nuclear brinda no sólo la capacidad de aniquilar al ejército enemigo o a sus ciudades; sino que brinda la capacidad de destruir la vida sobre la tierra. Dado este hecho, se diluye la capacidad soberana de los estados de declarar la paz o la guerra a un contendiente. Esto hace que la guerra se constituya como guerra civil, como acción policíaca y administrativa al interior de un orden político unitario. En segundo lugar, la guerra es biopolítica porque no se limita a destruir; sino que hoy las guerras son acciones permanentes, de intensidad modulable, en las que destrucciones teledirigidas se combinan con misiones sanitarias, reformas constitucionales e institucionales, transformaciones económicas, planes de infraestructura. Afganistán e Irak son el escenario de guerras sin ejércitos, donde la destrucción estentórea abre paso a reformas masivas a nivel de las poblacionales nacionales, donde médicos, urbanistas, ingenieros, politólogos y antropólogos suplantán a las fuerzas armadas.

Guerra biopolítica: biodominio de la soberanía imperial; producción biopolítica: bioexplotación del capitalismo posfordista. En estas dos manifestaciones se articula la biopolítica imperial en la obra de Hardt y Negri.

4. Biopolítica entonces. Cifra del ingreso de la vida en los mecanismos y cálculos del poder. Se trata de un poder masivo y minucioso, individualizante y totalizante a la vez, que articula formas de sujeción insidiosas, permanentes, sutiles pero también colosales, estruendosas, homicidas. El biopoder arremolina vida y muerte de cuerpos y poblaciones; dispone un campo estratégico que incita, seduce, facilita, dificulta; y en el extremo, inhibe, obtura, destruye.

Cuando la excepción se vuelve la regla, cuando la nuda vida se enfrenta sin mediaciones con el poder soberano, biopoder significa que el campo de concentración es la cifra de lo moderno.

Cuando la semántica inmunitaria se desliza politizando la vida, medicalizando la política y asumiendo una deriva mortífera que sólo puede conservar la vida produciendo masivamente la muerte, biopoder significa que el apresamiento irreversible de vida y política hacen de la producción de la muerte el principal dispositivo político de conservación de la vida.

Cuando la explotación capitalista se cierne sobre la vida de los cuerpos y las poblaciones, sobre sus inteligencias y sus afectos; cuando el dominio se articula disciplinando cuerpos y controlando poblaciones mediante una guerra silenciosa y permanente, biopoder significa que la vida es apresada, moldeada, parasitada, explotada sin mediaciones por un poder que la hostiga en sus dimensiones más minuciosas y masivas.

Inmediación de vida y poder, poder sobre la vida, biopoder. ¿Qué significa en este contexto resistir? Nuestra precaución de método, recordamos, enlaza poder y resistencia. Si, precavidos metodológicamente, rechazamos la idea de un poder irresistible, nos obligamos en el mismo gesto a pensar formas de bioresistencia. Bien, entonces, ¿cómo se resiste a la biopolítica?

Hay resistencias liminares. Agamben, por ejemplo, recupera los testimonios de los sobrevivientes de campos de concentración y da cuenta del esfuerzo por seguir siendo hombres ante el espectáculo petrificante de lo intestimoniable, de los llamados “musulmanes”, hombres momia, muertos vivos, haces de funciones físicas ya en agonía. En este sustraerse constante, en la experiencia liminar ante el musulmán, en el esfuerzo ante el extremo donde vida y muerte, humanidad y no-humanidad se indistinguen, es donde comienza la posibilidad de toda ética, de toda política relevante después de Auschwitz.

Hay resistencias filosóficas. Esposito se convoca a un largo camino de articulación conceptual que permita comenzar a pensar la filosofía de la vida después y más allá del nazismo. Con este norte, Esposito se propone deconstruir la biopolítica nazi mediante la inversión de sus tres dispositivos principales: el primero, la normalización absoluta de la vida, es decir, a la clausura del bíos dentro de la ley de su destrucción; el segundo dispositivo es la doble clausura del cuerpo, la inmunización homicida y suicida del pueblo alemán dentro de la figura de un único cuerpo racialmente purificado. El tercer dispositivo es la supresión anticipada del nacimiento como forma de cancelación de la vida desde el momento de su surgimiento.

A estos dispositivos, una bio-filosofía afirmativa contrapone, primero, una concepción de la norma inmanente a la vida, no impuesta desde el exterior; segundo, una ruptura de la idea clausurada de cuerpo político en favor de la multiplicidad de la carne como existencia singular y plural; y, tercero, una política del nacimiento entendida como producción continua de la diferencia respecto de toda práctica identitaria¹². Contra la normativización de la vida, la vitalización de la norma; contra el cierre del cuerpo, la apertura de la carne; contra la nación que unifica, el nacimiento que singulariza.

Hay resistencias programáticas, (des)utópicas. Hardt y Negri plantean que, en la medida en que el poder se ha apropiado de la vida, también la vida se convierte en un poder. La biopolítica representa un poder que se expresa por la vida misma, no sólo en el trabajo y en el lenguaje sino también en los cuerpos, los afectos, los deseos y la

sexualidad. Así, “la vida deviene el lugar de emergencia de una suerte de contrapoder, de una potencia, una producción de subjetividad que se da como momento de des-sujeción”¹³. Ante el biopoder capitalista, imperial, Hardt y Negri delinean una biopolítica como programa de reapropiación de los cuerpos, las subjetividades, las inteligencias, los afectos. Un nuevo comunismo, dicen ellos, que afirma lo común, en el sentido de la puesta en común, de la comunicación de singularidades. Bioresistencia significa singularizar la vida, desapresarla de las técnicas de poder y saber, sustraerla de su sujeción a identidades discretas, empujarla a la desmesura, a su devenir monstruoso, a su devenir multitudinario y singular.

¿Qué hay con Foucault? Hay resistencias éticas.

5. En su seminario de 1978 en el Collège de France, Foucault identifica que el ingreso de la vida de las poblaciones en los cálculos del gobierno estatal encuentra grandes nodos de resistencia que se articulan también a escala biopolítica. Si es la vida de las poblaciones lo dominado por el biopoder, serán entonces las poblaciones quienes resistan. Contra un estado que se supone eterno e intemporal, estas resistencias recuperan la temporalidad en una escatología revolucionaria que, al final de los tiempos, erigirá triunfante a la sociedad, al pueblo o a la nación como las poblaciones verdaderas.

En seguida, Foucault advierte que estas resistencias pretenden invertir el gobierno estatal del biopoder, pero muy pronto quedan apresadas en su misma lógica. Aquí, entonces, Foucault denuncia la esterilidad de las resistencias: resistencias soberanas a la soberanía; resistencias disciplinarias a las instituciones disciplinarias; resistencias biopolíticas al biopoder estatal. En todos los casos, las resistencias articulan estrategias calcadas de los poderes a los que rechazan; y no pueden más que ser engullidas por la lógica a la que se oponen. El terror de la revolución francesa, la disciplina de los ejércitos revolucionarios, el biopoder de los estados socialistas; resistencias que se anudan en un drama ontológico, que las lleva a ser tan opresivas como los poderes ante los cuales se erigieron.

En ese mismo seminario, Foucault desliza una máxima bien misteriosa: “no hacer nunca política”, dice¹⁴. No hacer nunca política significa hacer de la política una ética: implicarse en un compromiso personal, físico y real; planteando los problemas en términos concretos, precisos, definidos en el marco de una situación dada.

Si el poder se anuda sobre la vida, si la sujeta a disciplinas corporales y a regularidades poblacionales, “el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo”¹⁵. Aquí, la resistencia es una des-sujeción, es un devenir sujeto por fuera de las tecnologías de poder y saber, es una ética. “No hay otro punto, primero y último, –dice Foucault– de resistencia al poder político, que en la relación de sí consigo”¹⁶. Si el poder se anuda sobre la vida, es en la vida donde la resistencia comienza.

El poder se define en la conducción de conductas, en una acción que estructura el campo de acciones posibles de los otros; el poder, dijimos, es algo del orden y de la tersura del gobierno. Ante esto, el primer y último punto de intersección del poder es el intento ético del gobierno de sí mismo.

Ahora bien, ¿es la resistencia una práctica individual? ¿No opera Foucault una remisión impolítica a un yo interior, privado, individualista? Ciertamente, no. Gobernarse a sí mismo exige, como primera tarea, saber qué es el sí mismo. Y esto nos reenvía al

fondo comunitario, carnal digamos, del que se recorta el sujeto ético en su verdad. Algunos indicios, solamente: Platón, por ejemplo. En el Alcibíades Mayor, Platón identifica el sí mismo con el alma, un alma que sólo se conoce reflejada en el alma de otros, así como los ojos sólo pueden verse en el reflejo de los ojos de otro. Las prácticas estoicas, epicúreas... no hay conversión y ni cuidado de sí fuera del fondo comunitario que le brinda cobijo. La *parresía*, el decir-verdadero, por último. La des-sujeción, la conversión a sí mismo no es posible fuera de una relación con la verdad que sólo se consolida cuando se profiere. Cuando el *parresíastés* asume el peligro y el deber de la verdad como crítica, cuando la verdad del sujeto es dicha contra el poder, el sujeto se hace verdadero.

6. ¿Qué hay del cuerpo? En 1966 Foucault participa de una emisión radial de France-Culture sobre utopía y literatura¹⁷. Por entonces, Foucault dice más o menos lo siguiente: desde que me levanto, el cuerpo está allí. No me puedo desplazar sin él, no puedo dejarlo donde está para irme más allá de él. El cuerpo está siempre aquí, irreparablemente. El cuerpo es la grilla a través de la cual me transporto, me muestro, miro, soy visto, escucho, hablo. El cuerpo es lo contrario de la utopía, es lo que jamás estará en otro lugar. Es el lugar absoluto, el pequeño fragmento de espacio al que estoy condenado. Es contra él, y como para borrarlo, dice Foucault, que hacemos nacer las utopías. El prestigio de las utopías se debe a que ellas son un lugar más allá de todo lugar, un lugar donde el cuerpo es invisible, luminoso, eterno, veloz.

El país de las hadas, de los duendes, de los magos es la utopía de un país donde el cuerpo es incorporeal, es la utopía de un país donde el cuerpo se transporta tan rápido como la luz, donde el cuerpo es visible cuando quiere, invisible cuando no.

Hay también una utopía que fue hecha para borrar el cuerpo. Es la utopía del país de los muertos, que nos ha dejado la civilización egipcia. La momia, antes que nada ¿qué es sino la utopía de un cuerpo negado, transfigurado? La momia es el gran cuerpo utópico que persiste a través de los siglos. Las tumbas con sus retratos prolongan en su inmovilidad una juventud que no perecerá nunca. Las esculturas: cuerpos geometrizados por la piedra, figuras regulares y blancas sobre el gran fondo negro de los cementerios. El cuerpo así se hace sólido como una cosa, eterno como un dios.

Puede que la más obstinada, la más poderosa de esas utopías a través de las cuales borramos la triste topología del cuerpo, sea el gran mito del alma. El alma es alojada por el cuerpo pero, a su vez, lo elude constantemente: lo elude para ver las cosas a través de la ventana de mis ojos, lo elude para soñar cuando duermo, lo elude para sobrevivir cuando muero. El alma, cuerpo purificado, luminoso, virtuoso, eterno.

El alma, las tumbas, el país de las hadas; en virtud de estas utopías, el cuerpo desaparece, como la llama de una vela que soplo. Pero, a decir verdad, el cuerpo no se deja reducir tan fácilmente. Él también tiene sus propios recursos fantásticos, tiene sus lugares sin lugar, lugares aun más profundos y más obstinados que el alma, que la tumba, que los encantos del país de las hadas.

Mi cabeza, por ejemplo; mi cabeza, que es la extraña caverna abierta al mundo exterior por dos ventanas, dos aberturas a través de las cuales el mundo entra en mi cuerpo y mi cuerpo en el mundo. Exterior e interior a la vez. Mi cráneo, por ejemplo, mi nuca, la puedo tocar con la punta de mis dedos pero verla, jamás. La perspectiva que me brinda el lugar que ocupó en mi cuerpo me abisma al mundo desde un cuerpo

fragmentario, membrado, disperso: el movimiento de mis manos, el calor en las orejas, un sabor amargo en la boca, un pequeño dolor en la espalda. Cuerpo fragmentado, cuerpo visible e invisible a la vez. Con la enfermedad, con el dolor, mi cuerpo se vuelve una cosa, una arquitectura fantástica habitada por mí y por algo otro de mí. Cuerpo incomprensible, cuerpo penetrable y opaco, cuerpo abierto y cerrado, cuerpo utópico.

El cuerpo humano es el actor principal de todas las utopías, es el punto de partida a todos los allá del mundo.

Las máscaras, el maquillaje, el tatuaje; no se trata de adquirir otro cuerpo, uno mejor, más decorado. Tatuarse, maquillarse, enmascararse es hacer entrar al cuerpo en comunicación con poderes secretos y fuerzas invisibles. Máscaras, maquillaje, tatuaje depositan en el cuerpo todo un vínculo, todo un vínculo enigmático, todo un vínculo secreto, cifrado, sagrado; que convoca al cuerpo a la violencia de dios, a la potencia sórdida de lo sagrado, a la vivacidad del deseo. En todo caso, las máscaras, el maquillaje, el tatuaje son las operaciones por las cuales el cuerpo es arrancado de su espacio propio y llevado a otro.

La vestimenta sacra y profana, religiosa o civil hace entrar al individuo en el espacio de lo religioso, en la red invisible de las relaciones sociales; en el mismo sentido, todo lo que toca al cuerpo, diseño, color, diadema, vestimenta, uniforme; todo ello, hace florecer las utopías, los lugares otros, del cuerpo.

Yendo a la carne en sí misma, el cuerpo en su materialidad, en su carne, sería como el producir de su propio fantasma. El cuerpo del bailarín, por ejemplo, es un cuerpo dilatado sobre un espacio que le es interior y exterior al mismo tiempo. El cuerpo del poseído es el infierno desplegado en su habitación.

Creía Foucault que el cuerpo se oponía a las utopías. Pero ahora Foucault dice que el cuerpo está siempre allá, está ligado a todos los allá del mundo, el cuerpo está más allá del mundo. Es en torno a él que las cosas son dispuestas, es en relación a él que hay arriba y abajo, que hay izquierda y derecha, que hay delante y detrás, que hay cerca y lejos. El cuerpo es el punto cero del mundo, el lugar donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse, el cuerpo está en el corazón del mundo, es su pequeño nudo utópico a través del cual sueño, hablo, avanzo, imagino, percibo las cosas en su lugar, y las niego también por el poder indefinido de las utopías que imagino. El cuerpo es como la Ciudad Del Sol; no tiene lugar pero es a partir de él que surgen todos los reinos posibles, reales o utópicos.

El cuerpo suplicado, vigilado, castigado, normalizado, conservado, fortalecido; el cuerpo sujetado a sí mismo; el cuerpo atravesado por el poder de mil formas; ese cuerpo constituye el escenario primero y último de la resistencia. Y de la utopía.

Agamben, Giorgio (2002) *Homo Sacer I*. Madrid: Editora Nacional.

Agamben, Giorgio (2002) *Homo Sacer III*. Madrid: Editora Nacional.

Esposito, Roberto (2007) *Bíos*. Buenos Aires: Amorrortu.

Esposito, Roberto (2005) *Inmunitas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Esposito, Roberto (2006) *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Grama Ediciones.

Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: FCE.

Foucault, Michel (2005) *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal.

Foucault, Michel (2005) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2005) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE.

Foucault, Michel (2004) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Lanús: Paidós.

Foucault, Michel (2002) *Historia de la sexualidad 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2001) El sujeto y el poder. En Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault, Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión.

Foucault, Michel (1999) *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras Esenciales, Vol III*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (1994) Entretien avec Michel Foucault. En *Dits et écrits*, Tomo 4, París: Gallimard Seuil.

Foucault, Michel (1966) *Le corps, lieu d'utopies*. Intervención en una serie de emisiones sobre "La utopía y la literatura", France-Culture, 12 de diciembre de 1966, París.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004) *Multitud*, Buenos Aires: Debate.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002) *Imperio*, Buenos Aires: Paidós.

Negri, Antonio (2004) *Guías, cinco lecciones en torno a Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

¹ Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: FCE. Pág. 252.

² Foucault, Michel (2005) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI. Pág. 65.

³ Foucault, Michel (2005) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE. Págs. 160-162.

⁴ Foucault, Michel (2001) El sujeto y el poder. En Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault, Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión. Págs. 223-224.

⁵ *Ibíd*em, pág. 253.

⁶ *Ibíd*em, pág. 254.

⁷ Foucault, Michel (2002) *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI. Pág. 169.

⁸ *Ibíd*em, págs. 168-169.

⁹ Agamben, Giorgio (2002) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Madrid: Editora Nacional.

¹⁰ Esposito, Roberto (2006) *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Grama Ediciones. Pág. 9.

¹¹ Hardt, Michel y Negri, Antonio (2002) *Imperio*. Buenos Aires: Paidós. Pág. 333.

¹² Esposito, Roberto (2006) *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Grama Ediciones. Pág. 18.

¹³ Negri, Antonio (2004) Lección 2: A propósito de la ontología social. En *Guías, cinco lecciones en torno a Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

¹⁴ Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: FCE. Pág. 18.

¹⁵ Foucault, Michel (2001) El sujeto y el poder. En Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault, Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión. Pág. 249.

¹⁶ Foucault, Michel (2005) *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal. Pág. 240.

¹⁷ Foucault, Michel (1966) *Le corps, lieu d'utopies*. Intervención en una serie de emisiones sobre "La utopía y la literatura", France-Culture, 12 de diciembre de 1966, París.