



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Lemm, Vanessa; Vatter, Miguel; Noys, Benjamin; Chirolla, Gustavo

Poder, vida y subjetivación

Revista de Estudios Sociales, núm. 43, mayo-agosto, 2012, pp. 166-173

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81523250014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Poder, vida y subjetivación

por Vanessa Lemm *

por Miguel Vatter **

por Benjamin Noys ***

por Gustavo Chirolla ****

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.14>

Carlos Manrique y Laura Quintana (CM y LQ): en el debate contemporáneo sobre “biopolítica”, en particular en el contexto italiano y siguiendo, entre otros, el impulso de Roberto Esposito, ha cobrado una cierta fuerza la idea de que una verdadera resistencia al gobierno sobre la vida tendría que implicar necesariamente repensar la categoría de la “vida” (más allá de las oposiciones metafísicas entre lo humano y lo animal, o entre bios y zoê) y desarrollar en conformidad con esto las posibilidades de lo que sería una política afirmativa de la vida:

¿Cuál es su posición frente a las posibilidades que dicha propuesta podría abrir en la búsqueda de instancias de dislocación y resistencia frente a las tecnologías de poder sobre la vida en el mundo contemporáneo?

¿Cómo situaría usted la posición de Foucault sobre lo político y sus reflexiones sobre los modos de resistencia a las técnicas de poder desplegadas en las sociedades modernas (incluido su proyecto de rastrear genealógicamente una “actitud crítica” en la historia de Occidente), frente a la propuesta de una biopolítica afirmativa?

Vanessa Lemm y Miguel Vatter (VL y MV): Se podría distinguir entre dos formas de entender el “gobierno sobre la vida”: una forma totalitaria, la otra neoliberal. Nos parece difícil mantener la tesis de que sean reducibles una a la

otra, aunque ambas son claramente biopolíticas. Sobre la resistencia al gobierno totalitario sobre la vida se ha escrito mucho a partir de la Escuela de Frankfurt, de Hannah Arendt y otros autores que preceden el debate sobre la biopolítica abierto por Foucault a fines de los setenta. Mucho más complicada es la cuestión de cómo resistir el gobierno neoliberal sobre la vida, justamente porque esta forma de gobierno es más un gobierno “de” la vida que “sobre” la vida. El problema en relación con esto es que Foucault introdujo los términos de “gobierno” y de “biopolítica” pero nunca propuso una teoría sistemática acerca de la relación entre ellos. Por un lado, dentro de una discusión muy vasta sobre la gubernamentalidad, Foucault se da cuenta de que en la época moderna, el problema del gobierno comienza a centrarse en la vida biológica de los hombres y propone el análisis de una nueva forma de poder: el biopoder. Al mismo tiempo, sugiere, casi de paso, la posibilidad de que la vida siempre se escapa o muestra un exceso con respecto al biopoder: de aquí la idea de una biopolítica que no se reduzca al biopoder. Por otro lado, en los cursos dedicados supuestamente a la biopolítica, tenemos una discusión principal sobre el neoliberalismo y la relación entre gobierno, economía y sistema jurídico. En suma, cuando Foucault parece hablar de gobierno, en realidad habla de biopolítica; y cuando quiere hablar de biopolítica, habla de gobierno. Sigue siendo un misterio cómo es que Foucault entendía de verdad la relación biopolítica-gobierno. Es por esta razón que los intérpretes de Foucault, podríamos decir, se dividen en dos escuelas de pensamien-

* Doctora en Filosofía de la New School for Social Research, Estados Unidos. Profesora Titular del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales y miembro fundador de www.biopolitica.cl, Chile. Actualmente es profesora de Filosofía en la Universidad de New South Wales (Australia), donde dirige la Escuela de Humanidades de la misma universidad. Correo electrónico: vanessa.lemm@udp.cl

** Doctor en Filosofía de la New School for Social Research, Estados Unidos. Profesor de la Escuela de Ciencia Política y del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales, Chile. Catedrático en la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad de New South Wales (Australia). Es miembro fundador del grupo de investigación sobre la biopolítica en Chile. Correo electrónico: miguel.vatter@udp.cl

*** Ph.D. en Literatura en inglés. Profesor Asistente en el Departamento de Inglés de University of Chichester y editor de la revista *Historical Materialism*, Inglaterra. Correo electrónico: b.noys@chi.ac.uk

**** Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y candidato a doctor por la misma universidad. Actualmente es profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Correo electrónico: chirolla@javeriana.edu.co

to: por un lado, aquellos que dan una cierta prioridad a la biopolítica sobre el gobierno (y en general, podemos decir que ésta es la recepción italiana de Foucault), y por otro lado, aquellos que dan una cierta prioridad al problema del gobierno en cuanto una nueva mutación del poder/saber (y en general, podemos decir que ésta es la recepción anglosajona y francoalemana de Foucault).

A nosotros nos parece que enfatizar el lado de la biopolítica, en lugar de la vertiente poder/saber, y del problema del gobierno, tiene su lógica y puede defenderse desde buenos argumentos. En efecto, según Foucault, la idea de “gobierno” es una forma de “control” o de “poder” o de “regulación” que se ejerce a partir de la “naturaleza” misma de las cosas; no se aplica “desde afuera” a estas cosas, pero les es immanente. Ahora, para entender la resistencia posible a una gubernamentalidad neoliberal, uno debería entender sobre cuáles lógicas de la vida se modela tal gubernamentalidad. Tales lógicas son muy variadas: van desde lógicas darwinistas (evolución), o nietzscheanas (voluntad de poder), hasta lógicas del tipo explorado por Canguilhem (normativas), o por Derrida y Esposito, del tipo “autoinmunitario”, etc. Todas estas lógicas, aunque evidentemente son discursos con pretensiones epistemológicas, suponen que la vida se caracteriza por una irreducible positividad o afirmatividad que va más allá de la reducción a un objeto de conocimiento sobre la base de conceptos.

De aquí, algunas consideraciones que se pueden hacer: cualquier gobierno de la vida no va a plantear nunca el control total sobre tal positividad o afirmación de la vida, y por eso estas formas de gobierno de la vida tienen un lado que va más allá de la racionalidad política, e incluyen una dimensión “anárquica” o de “laissez aller”. Pero no es nada claro de qué forma puede darse una resistencia al gobierno cuando éste último toma la forma de “laissez faire”: se trataría de algo bastante paradójico, algo como una resistencia anárquica a la “anarquía” propia de la razón gubernamental.

Benjamin Noys (BN): The centrality of “life” as *the* political and theoretical category necessary to grasp contemporary experience seems uncontested. Life appears to us as an equivocal category, as at once the site where we are subject to the deadly forms of State and capitalist power and the site of possible resistance and liberation. This equivocation is embedded in the various political vitalisms that try to take the measure of forms of thanatopolitical power which reduce us to the state of what Giorgio Agamben calls “bare life,” and which insist on the immeasurable capacities of life to be transfigured

into the glory of life freed from domination. This ‘affirmative biopolitics’ tries to extract us from our miring in the capillary effects of power, and affirm life as excessive to any control. I find in this schema a fundamentally theological, or to be more precise Judeo-Christian, attitude. The repetition, via Heidegger, of Hölderlin’s “But where danger is, grows/ The saving power also” (“Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch”) is one sign of this. In this theological conception, the suffering of life, most significantly in Christ’s passion, is the site of redemption, transfiguration, and glory.

While such forms of vitalism draw on Foucault’s analysis of biopolitics, they trade the asceticism and analytic neutrality of his work for the “postmodern passion” (Negri) of affirming life *in extremis*. What we witness is a process of outbidding, as a series of increasingly hyperbolic affirmations try to locate and insist on a form of life that can forge the passage to redemption and resistance. Drawing out the enigmatic claims Foucault made for perpetual moments of resistance secreted in the spirals of power, life proliferates as both micropolitical and potential macro-subject. The risk of the miring of life in power, in which resistance is always bound to the power it contests, is rejected in the name of what Foucault identified in *The Order of Things* as the “savage ontology of life” that overturns all limits and all forms of domination.

Gustavo Chirolla (GCh): Quisiera empezar a responder esta primera pregunta desde el final, desde la referencia a la “actitud crítica” foucaultiana, para después intentar examinar la posibilidad de una biopolítica afirmativa.

Foucault entiende el *ethos* filosófico que caracterizaría al pensamiento crítico como “una actitud experimental”, un ejercicio del pensamiento que, precisamente, en cuanto crítico, no deja de interrogarse sobre sus propios límites. Sin embargo, en cuanto experimental, tal actitud no conduce a la forma de una constricción necesaria, sino a la posibilidad misma de franquear tales límites.

Por otro lado, en una entrevista con Duccio Trombadori, Foucault señala la distancia que lo separa de la fenomenología en relación con la noción de “experiencia”. Mientras que el fenomenólogo se centra en la experiencia de lo cotidiano y en la vivencia, en su significado y en su sentido, él prefiere hablar de *experiencia límite*. La noción de experiencia propia de la fenomenología resulta demasiado candorosa frente a pensadores que como Nietzsche, Bataille o Blanchot, de quienes Foucault recoge toda la enseñanza en este asunto, “intentan llegar por medio de la experiencia a ese punto de la vida que está lo más cerca

posible de la imposibilidad de vivir, su punto límite, para captar el máximo de su intensidad y, al mismo tiempo, su imposibilidad” (Foucault y Trombadori 2010, 45).

En la misma respuesta, el filósofo francés comprende esta experiencia límite como “una empresa de subjetivadora”, una experiencia que lleva al sujeto fuera de sí, que lo arranca de sí mismo. En este sentido, el ejercicio de su propia escritura filosófica lo entiende como una experiencia jalonada por un proceso de desubjetivación. Resulta del todo interesante, entonces, que la actitud crítica remita a una confrontación con los límites precisamente en términos de vida. De hecho, Nietzsche, Bataille o Blanchot experimentan una vida llevada al punto límite, allí donde se experimenta su máxima intensidad, allí donde se encuentra con la muerte; en eso consiste la *experiencia límite*, una experiencia de la vida en la frontera con la muerte. Deleuze suele citar un hermoso texto de Melville para describir la experimentación foucaultiana: “[d]esde que el mundo es mundo, los buceadores del pensamiento regresan a la superficie con los ojos inyectados de sangre”, y continúa: “el pensamiento es un ejercicio extremo y raro. Pensar es afrontar una línea en la que necesariamente se juegan la muerte y la vida, la razón y la locura” (Deleuze 1995, 167). De tales abismos no se regresa ileso, se ha producido un proceso de desubjetivación.

Diría, en primer lugar, que una *ontología crítica del presente*, tal como Foucault la concibió, no podría desembarazarse de la imperiosidad de pensar lo impensable, la vida misma como experiencia límite. Quizás por ello, sea necesario repensar la categoría de la “vida” y, por consiguiente, las posibilidades de una política afirmativa de la vida, una política con la cual resistir al presente e intentar franquear sus límites. Podríamos sostener, nuevamente con Deleuze, que repensar la vida ya no significa que “haremos comparecer la vida ante las categorías del pensamiento, arrojaremos el pensamiento en las categorías de la vida. Las categorías de la vida son, precisamente, las actitudes del cuerpo, sus posturas”, y desde una perspectiva spinocista añade: “[p]ensar es aprender lo que puede un cuerpo [...] su capacidad, sus actitudes, sus posturas” (Deleuze 1986, 251). No en vano, Roberto Esposito (2006), como ustedes señalan, propone una bipolítica afirmativa a partir de los análisis que sobre el cuerpo y la carne, el nacimiento y la vida, realizan pensadores como Spinoza, Canguilhem, Simondon y Deleuze, e incluso Michel Henry y Merleau-Ponty, más allá de lo que hemos afirmado de la perspectiva fenomenológica.

Por su parte, Giorgio Agamben (2007), en un texto dedicado a Deleuze, *La inmanencia absoluta*, ha hecho

notar una singular coincidencia en los textos publicados por Foucault y Deleuze antes de morir; en cada uno de estos escritos el eje central es el concepto de vida. En ambos casos, señala el filósofo italiano, se trata de un testamento: “[i]mplica la enunciación de una herencia que concierne de manera inequívoca a la filosofía que viene. Si quiere recibir esta herencia la filosofía que viene deberá partir del concepto de vida que nos indican, con su gesto último, los dos filósofos” (Agamben 2007, 481). Sabemos que Foucault nunca se interesó por desarrollar una ontología de la vida; por consiguiente, fiel a tal posición, el concepto de vida al que se refiere Agamben tiene lugar en un texto dedicado a la obra de Georges Canguilhem, *La vida: la experiencia y la ciencia*. No dejan de ser interesantes, de todas formas, los puentes que establece el italiano entre la noción de vida presentada por Foucault a propósito del autor de *Lo normal y lo patológico* y la cuestión de la biopolítica. Por su parte, en Deleuze sí encontramos la que sería una ontología de la vida; de este modo, podría afirmarse que la preocupación por desarrollar un concepto de vida, con todas sus variaciones y todos sus matices, está presente en toda su filosofía. En este sentido, su último texto dado a publicación, *La inmanencia: una vida...*, al cual también hace referencia Agamben, tiene la forma de una síntesis lacónica y definitiva de un pensamiento. Sin embargo, a su vez, Deleuze no explora a nombre propio la cuestión de la biopolítica; cuando se refiere a esta noción, lo hace comentando los trabajos de Foucault. En este caso, también el filósofo italiano no dejará de insinuar las consecuencias que para la biopolítica tendría la noción de una vida impersonal y asubjetiva propuesta por Deleuze.

En su texto consagrado a Canguilhem, *La vida: la experiencia y la ciencia*, Foucault afirma que “la vida y la muerte nunca son en sí mismos (sic) problemas médicos. Incluso cuando el médico, en su trabajo, arriesga su propia vida o la de otros, se trata de una cuestión de moral o de política, no de una cuestión científica” (Foucault 2007, 54). Y considera que la historia de las ciencias desarrollada en Francia –por Koyré, Bachelard, Cavaillès y Canguilhem– ocuparía un lugar central en la historia de la *actitud crítica* de Occidente, en la medida en que estos autores supieron poner en juego “la cuestión de la *Aufklärung* como esencial para la filosofía contemporánea” (Foucault 2007, 46). Con la historia de las ciencias retorna a Francia la cuestión de la Ilustración, sobre todo porque a través de ella se interroga a la razón occidental y a sus límites, en la relación con los poderes a los cuales ha servido: “[l]a razón como despotismo y como iluminismo” (Foucault 2007, 47). Frente a la experiencia fenomenológica de lo vivido

(*vécu*) y su intencionalidad, Foucault muestra la apuesta de Canguilhem por la experiencia de lo viviente (*vivant*). Para el autor de *Lo normal y lo patológico*, “la vida es aquello que es capaz de error, de allí su carácter radical”. A partir de esta noción de error y de anomalía, el hombre deviene ese viviente “que nunca se encuentra en su lugar, un ser vivo condenado a *errar* y a *equivocarse*” (Foucault 2007, 55).¹

Pierre Macherey, en *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, ha insistido en ese carácter singular de la “experiencia de lo viviente”, con lo cual viene a apoyar la idea de la experiencia límite, de la vida misma como umbral crítico. “Experiencia de lo viviente” que en Canguilhem estaría asociada a ciertos valores negativos, en el sentido en que el poder de la vida sólo se dejaría aprehender “a través de sus errores o sus flaquezas, cuando tropieza con obstáculos que impiden o traban su manifestación” (Macherey 2011, 148). Estos valores negativos harían parte de la dinámica de la vida y su potencia: la enfermedad, la monstruosidad y la muerte no son fallas de la vida sino sus riesgos y avatares constituyentes. Pues bien, una ontología del presente no podrá prescindir de esta experiencia de lo viviente, necesaria a la hora de pensar con sentido crítico el biopoder contemporáneo y todas las formas de intervención biotecnológica en eso que nos hace ser lo que somos y en lo que podemos devenir. Precisamente, la vida como error y como *errancia* ha de ser el punto de partida de una filosofía por venir, que, más allá de toda sacralización conservadora, ha de servir como instrumento conceptual para pensar las relaciones complejas entre *bios*, *techné* y política.

CM y LQ: Asimismo, pero claramente en una dirección distinta, hay un debate acerca de los alcances de la reflexión foucaultiana en torno a la subjetivación, entendida como elaboración y transformación de sí, en su potencial de permitirnos pensar y ejercer formas de resistencia política con respecto a los dispositivos de poder que modulan los modos de ser de los sujetos y del ser-en-común. En efecto, por un lado, se encuentran quienes piensan que el potencial político de reconfiguración de las relaciones de poder puede darse a partir del espacio “ético” concebido como la relación cultivada y transformadora del sujeto consigo mismo (por ejemplo, en ciertas prácticas artísticas). Por el otro, hay quienes consideran que las reflexiones de Foucault en torno a la subjetivación ética no pueden dar cuenta de lo que se pone en juego en la subjetivación política (Rancière), entendida como acciones conflictivas que reconfiguran el espacio de lo común.

Teniendo en cuenta este debate, ¿qué alcances le atribuye usted, o no, a la problematización de la subjetivación en el pensamiento de Foucault, en cuanto al esfuerzo por pensar hoy modos de agenciamiento ético-políticos alternativos, que logren intervenir de modo antagónico en los ejercicios y repartos de poder que estructuran los ordenamientos sociales dominantes? O, ¿en qué medida la problematización foucaultiana en torno a la subjetivación ética puede ser fructífera para pensar y dar cuenta de ciertas experiencias relevantes en el contexto del mundo contemporáneo, independientemente de su efectividad política?

VL y MV: Creemos que hay que distinguir entre dos maneras de entender el problema de la subjetividad en relación con la obra de Foucault. Por un lado, tal problema está contextualizado, para Foucault, a través del debate entre Althusser y Sartre de los años sesenta. Althusser propone una visión estructuralista de Marx que tiene la intención de aniquilar toda reconstrucción del marxismo en cuanto gran narrativa o ciencia teleológica de la Historia. Althusser quiere un Marx sin “leyes” de la Historia, un marxismo “sub species aeternitatis”, o una idea de devenir histórico sin sujeto. A Sartre, en cambio, le interesa entender cómo es posible un acontecimiento, una acción de ruptura, dentro de un mundo radicalmente cosificado: para él, la subjetividad se define a partir de tal acción. Todos los postalthusserianos, desde Rancière hasta Badiou, entienden sus teorías del sujeto como una manera de reconciliar a Althusser con Sartre. Foucault, pero siempre de manera más distanciada, también interviene en este debate, especialmente con su concepto de “ontología del presente”, que casi se podría traducir como “política del acontecimiento”. Esposito avanza la hipótesis muy interesante de que tal ontología del presente es el nombre que Foucault le da al esfuerzo de pensar la relación entre historia y filosofía desde la perspectiva de la biopolítica afirmativa. Una concepción biopolítica de la historia sería aquella donde el significado de los acontecimientos no es impuesto desde un comienzo, desde una trascendencia, siguiendo un modelo providencial, sino cuyo significado filosófico es immanente y abierto a una lucha de interpretaciones. Nos permitimos referirnos sobre estos temas a los ensayos en Ruiz y Vatter (2011).

Por otro lado, este mismo ensayo de Foucault sobre “¿Qué es la Ilustración?” fue recibido en los años ochenta en el mundo anglosajón como prueba de que Foucault había tomado un giro “liberal” o “estético-ético”, como si Foucault ahora entendiera el problema de la subjetivación a partir de la idea del yo como obra de arte, etc.

¹ Cursivas fuera de texto original.

Nosotros pensamos, en cambio, que es desde el problema del gobierno que, para Foucault, aparece la cuestión de la subjetivación, esencialmente porque el gobierno es gobierno de hombres, en el doble sentido de la expresión: por un lado, la ley ya no detiene el verdadero poder porque es siempre una persona quien gobierna, y, por otro lado, el objeto de gobierno son los “hombres” en su radical diversidad, y no los “ciudadanos” o los “pueblos” (es decir, colectivos constituidos de manera jurídico-política). Para decirlo con una fórmula: un “gobierno de la ley” (sea en el sentido tradicional, sea en un sentido más contemporáneo, por ejemplo, en la teoría de los sistemas) no opera a través de sujetos o de procesos de subjetivación, y por esa razón la expresión “gobierno de la ley” es en realidad un oxímoron, porque donde hay ley, no hay gobierno, y viceversa.

Ahora bien, asumiendo que hablar de subjetivación tiene sentido solamente dentro de una óptica de gobierno, hay que dejar en claro que Foucault toma tal idea de Max Weber y de su concepto de *Lebensführung*, es decir, la idea de una “conducta” racional de la vida. El modelo de las “tecnologías del yo” de Foucault es una variación del concepto de “ética” (protestante) descubierto por Weber (quien, por otro lado, se apoya en la idea de ideal ascético de Nietzsche). Si hay un giro “ético” en Foucault, esto es simplemente un giro hacia el estudio de las formas de *Lebensführung*. Foucault parece haber jugado con la idea de que existen dos formas de *Lebensführung* que aparentan no tener una finalidad ascética o gubernamental: por un lado, formas de vida “místicas”, y por otro lado, formas de vida “filosóficas”. Pero, a decir verdad, es muy discutible si la mística y la filosofía, en cuanto formas de vida, sean en realidad lo contrario del gobierno: lo que sabemos es que son formas de vida contrarias al *bios politikós* de los ciudadanos caracterizado por un “gobierno de la ley”; pero justamente por eso puede ser, al fin de cuentas, que la mística y la filosofía estén mucho más involucradas con el gobierno de lo que incluso Foucault podía suponer. Aquí, junto con la interpretación de Platón que se encuentra en los últimos cursos de Foucault, sería necesario volver a la lectura nietzscheana de los presocráticos. Nietzsche entendía a estos filósofos como los verdaderos actores políticos, y es altamente probable que éste sea el verdadero contexto en el cual Foucault desarrolla su última discusión sobre el platonismo.

BN: The reworking of Christian eschatology in these affirmative political vitalisms is also another of those attempts to find a replacement revolutionary subject, after the disappointments of the proletariat or the empirical working-class. Life becomes an object of concern precisely

at the point of the decay and destruction of the traditional forms of workers’ identity (parties, unions, etc.) under the impact of resurgent neoliberalism and workers’ struggles. The penetrative power of capitalism, largely left to one side by Foucault, subsumes life as the site of value extraction. In this context life becomes a new generic form of resistance to the global power of capitalism, untrained and unleashed. Alain Badiou has described our present moment as a return to the 1840s, to the time of the early Marx’s encounter with capitalist triumphalism. We could say that Marx’s appeal to *Gattungswesen* (“species-being”) in his early writings is prefigurative of current debates. The search is for a subjectivity or subjectivation of this generic life as a point of resistance. The very subsumption of life everywhere—horizontally across the life-course, and vertically down into DNA (the “building blocks of life”)—encourages the turn to life as the potentially “universal” site of resistance.

Hence, we could argue that political vitalism takes the form of a neo-populism, which erects “Life” against the bloc of “Power” in a “biopolitical populism.” Contrary to Foucault’s pluralization of power we find a return to “the Great refusal,” and the squaring-up of Life to Power re-enacts the dramas of repression and revolution that Foucault claimed to have done away with. Certainly there is no doubting the galvanizing effects of such a discourse. The tortured mediations of capitalism’s indirect despotism, and the tortured meditations on this despotism, are replaced by a political division: the contest of life against death, the 99% against the 1%, the people against neoliberalism. This new populism constructs monolithic blocs and a fundamentally ethical relation of opposition to replace the failures of the discourse of politics.

This may be why the late Foucault’s articulation of *parrhesia* (truth-telling), as an ethico-political practice, gains such resonance in this moment. Foucault remarks, in his lecture series *The Courage of the Truth* (1983-84), that this practice is a mode of truth-telling designed “to give some kind of form to this *bios*.” Life is given a political form in an ethical act of truth-telling that risks life in the confrontation of power. This ethical practice in relation to the self is a “style of existence” that prefigures what Agamben will later call the “form-of-life” (although for Agamben this is focused on life as *zōē*). It is the practice of the ancient Cynics that is the immediate embodiment of this practice, and this is a practice that operates as immediacy. Again we see how the ethical articulation of life operates directly, and how this immediacy dominates the conceptualizations of political vitalism. To act directly against power, through the

form of ethical life, bypasses political mediation. Yet Foucault's account is again equivocal; while he links the Cynic's practice of *parrhesia* to the practice of the revolutionary and the militant life we should not necessarily regard this as an endorsement, considering Foucault's own doubts on the function of militancy. I would suggest we be more skeptical about reinvigorating and revitalizing the tired trope of "telling the truth to power" in biopolitical form. In this case the activation of the subject seems to be borne at the cost of any sophistication of analysis, with the dream of another escape from the totalizing effects of capital.

This is particularly true if we place this moment from the late Foucault alongside his lectures of 1978-79, titled *The Birth of Biopolitics*, which in fact reflect on the birth of neoliberalism. Foucault's own prescient reflections on the emergence of an active subjectivation in terms of the individual as "enterprise-machine" complicate his later tracing of resistant subjectivities. The activity of subjectivation, the articulation of freedom, is here bound to a neoliberal project that withdraws from the direct imposition of power. In addition, the proximity of Foucault's own style of analysis—with its emphasis on heterogeneity, historicity, and multiplicity—to his sketch of neoliberalism is striking. Neoliberalism rejects the singular logic of capital for a description of various historical and institutional forms of capitalism, suggesting possible new capitalist rationalities. In the same way, Foucault's decapitation of "Power" into a historical multiplicity of circuits of power seems to trace a similar gesture. The result is that the ethical life of *parrhesia* appears more in the mode of historical inquiry than as a possible solution, whatever Foucault intended (which is no easy matter to analyze).

GCh: Si la pregunta anterior ponía el énfasis en la noción de vida respecto de la posibilidad de una biopolítica afirmativa, ésta lo hace a su vez respecto a la noción de política. En su crítica a Foucault, Rancière considera insuficientes las relaciones de poder para dar cuenta de lo político. No habría propiamente en el pensamiento foucaultiano un concepto de "política"; éste se circunscribiría más bien al de "policía". Ahora bien, esta crítica tiene el mérito de poner en juego el ser de lo común y el modo como los sujetos participan de éste. Sin embargo, Rancière, al concebir la política como el desacuerdo (*mésentente*) que "la parte que no tiene parte" entabla frente a la constitución y participación de lo común, hace de la política siempre una política revolucionaria o de democracia radical. Si no se ponen en entredicho lo común mismo y sus formas de reparto, cualquier otro tipo de discusión o de impugnación pertenecería a la es-

fera de la gestión y administración de los bienes comunes que presuponen un consenso respecto a su constitución; se trataría de una cuestión de policía. No es éste el lugar, pero me gustaría sugerir, frente a la fórmula "política igual democracia; policía igual gestión del consenso", la distinción y las múltiples relaciones complejas que Deleuze y Guattari establecen entre macropolítica y micropolítica, más allá de las oposiciones entre ética y política, entre lo individual y lo colectivo, entre lo público y lo privado. Los análisis de Deleuze y Guattari, habrá que recordarlo, se centran menos en los antagonismos y más en una multiplicidad de líneas, molar, molecular y de fuga, que constituyen lo político.

De todas formas, aun admitiendo la carencia en Foucault de un pensamiento acerca de lo común, resulta extraño no apreciar en la agonística entre las relaciones de poder y las resistencias, entre las tecnologías de gobierno de las conductas y las contraconductas, en definitiva, entre el poder y las prácticas de libertad, una impugnación de un estado de cosas que arrastra, como hemos señalado más arriba, a un franqueamiento de los límites, que busca "relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la Libertad" (Foucault 1999, 348).

Habría que pensar incluso lo que Foucault denominó "política de la verdad" y que atribuyo a su propio trabajo, en términos de una política en realidad efectiva, precisamente allí donde tiene su objeto, en la interrogación permanente de las evidencias que se presentan bajo la forma de la necesidad y la universalidad. Una política de la verdad así concebida no dejará de impugnar la verdad comúnmente establecida, establecida en el consenso forzoso de los regímenes de poder-saber.

CM y LQ: Finalmente, una perspectiva que ha ganado bastante influencia en el debate contemporáneo sobre la biopolítica, y que se cruza con las discusiones provenientes del así llamado "comunitarismo impolítico" (Agamben en la estela de Blanchot, Nancy, Bataille y el primer Esposito), insiste en que la interrupción del poder sobre la vida supone repensar otras formas del ser-en-común desde el énfasis en la *inoperancia*, es decir, desde la suspensión de la intencionalidad proyectiva de un sujeto (individual o colectivo) y de sus formas de acción. En la medida en que este énfasis en la *inoperancia* conlleva también un énfasis en la desubjetivación (como alteración radical e irreversible del sujeto), ¿hasta qué punto no abre esto un contraste significativo con las reflexiones de Foucault en torno a la subjetivación (como instancia tanto de sujeción como de resistencia)?

¿Qué implicaciones tendría este contraste, tendiendo en cuenta a su vez, por un lado, la proximidad del Foucault temprano con pensadores que le han dado impulso a este “comunitarismo impolítico”, tales como Bataille y Blanchot; y, por el otro, el énfasis del Foucault tardío en relación con la alteración de la vida (de la mano, por ejemplo, de su lectura de los cínicos)?

VL y MV: El problema de la “inoperancia” recobra su sentido sólo dentro de un contexto gubernamental, es decir, dónde el gobierno “deja ser” la naturaleza de las cosas y a partir de estas interacciones fortuitas entre esencias se constituye, sin ninguna relación con la intencionalidad y con el “obrar” de nadie, un esquema providencial que conduce todas las cosas hacia su más propio bien. La idea de “inoperancia” en Agamben o de *Gelassenheit* en Heidegger es posible sólo a partir de la gubernamentalidad neoliberal; ellas son, en última instancia, variaciones deconstructivas de la estructura “providencial” del gobierno, ya descubierta por Max Weber en su análisis del “espíritu” del capitalismo. La “inoperancia” de Agamben o la *Gelassenheit* de Heidegger demuestran lo difícil que es pensar una “resistencia” a una forma de gobierno que se basa en el “laissez faire”. En nuestra opinión, no era éste el camino del último Foucault, en parte porque él nunca pensó que el “misterio de la economía” divina (Agamben) o el “misterio [de la economía] del ser” (Heidegger) tenían algo esencial que decir sobre la economía política: Agamben y Heidegger hacen una forma de “economía teológica”, mientras que para Foucault la economía política es una ciencia “atea” que probablemente escapa a cualquier modelo de secularización. Por eso, si se quiere pensar una alternativa a la economía política, sería una buena idea comenzar por repensar la economía política de manera científica y crítica (como Marx trató de hacer), en lugar de la manera “post-secular” que hoy comienza a estar de moda.

Una manera de entender la relación entre Foucault y el nuevo pensamiento de la comunidad se puede ver en el desarrollo de la obra de Esposito. Mientras que en *Communitas* Esposito está cerca de intuiciones heideggerianas acerca de la “nada” de la comunidad, en *Bios*, en cambio, se aproxima a la cuestión de la comunidad desde la perspectiva de la biopolítica afirmativa: la intuición es que estamos en comunidad no tanto a través de lo que nos debemos el uno al otro sino desde el horizonte común de la vida; y desde la perspectiva de la vida, lo común es la productividad de la distinción y del conflicto. Esta concepción biopolítica de la comunidad es más bien una concepción heraclítea, donde la comunidad se entiende a partir del “polemos” y de la “coincidencia de los opuestos (de lo no-coincidente)”.

BN: Our reading and analysis of the present moment requires, I would argue, the de-theologization of life. We must take Foucault’s insight into the formations of power and its capillary domination to dispute the schema of ethical contestation and the unmediated valorization of life. At the same time we must reengage Foucault’s conceptuality with the horizon of global capitalism that he, implicitly, leaves as plural. The reason for this is that the theology of life reflects or refracts the theology of capitalism. The theological form of the commodity, as noted by Marx, is a theology of labor in which capitalism insists on the possibility of the *transubstantiation* of labor into value. In this schema capitalism itself is a political vitalism that hymns the powers of life, which it treats as external to its own form. Invoking a fundamentally parasitic capitalism vampirizing the powers of life is not sufficient to grasp the operations of capital and its own forms of subjectivation. Instead, the invocation of immeasurable and boundless life results in a “mirror of vitalism,” in which capitalist domination through life is treated as the site for a new hyper-transubstantiation. In the experience of the abandonment by capitalism of the surplus forms of life, which is to say ourselves, we should not, I would argue, trace a redemptive exodus.

GCh: Entiendo la posición de Agamben respecto a esa potencia suspendida o inoperante y de qué modo implica una forma de resistencia, una *potencia de no*, que ha tomado de Aristóteles (*adynamia*). Se trata de una potencia que es simultáneamente una impotencia: “[s]e mantiene en relación con el acto en la forma de una suspensión, *puede* el acto pudiendo no realizarlo, *puede soberanamente* la propia impotencia” (Agamben 1998, 63). La fórmula del Bartleby de Melville es ejemplar: el célebre escribano, ante todas las órdenes que lo conminan a ejecutar las tareas propias de su trabajo, no cesa de repetir: “preferiría no hacerlo”. Teniendo la capacidad efectiva de hacerlo, Bartleby se resiste, no pasa deliberadamente de la potencia al acto. No veo en este caso, como algunos pretenden advertir, un trabajo de lo negativo que conduciría al nihilismo; antes bien, una *potencia de no* hace explícita una potencia efectiva, un poder de no pasar al acto y la manifestación de que se está en realidad en posesión de ese poder, el poder soberano de cualquiera de hacer o no hacer.

Muchas veces se intenta oponer, como lo hace, entre otros, Antonio Negri, esta potencia de no en Agamben a la experimentación de una vida afirmativa en Deleuze. Sin embargo, cuando Agamben –al comentar el texto testamentario de Deleuze al que nos referíamos antes– da cuenta de la figura deleuziana de *una vida*, una vida

que sólo contiene “virtualidades, acontecimientos, singularidades” (Deleuze 2007, 350), y reconoce la realidad e inmanencia de una vida impersonal y asubjetiva sólo constituida por virtualidades, esto quiere decir que los sujetos y objetos sólo podemos asignarlos del lado de las actualizaciones. Según Deleuze, “[l]o que llamamos virtual no es algo a lo que le falte realidad [...]” (Deleuze 2007, 350). Una vida así entendida, afirma Agamben, “señala la imposibilidad radical de establecer jerarquías y separaciones” (Deleuze 2007, 509), y se opone al procedimiento que desde Aristóteles mismo consiste en aislar una vida desnuda, a partir de la cual se establece una serie de funciones y oposiciones, entre ellas, vida vegetativa y vida animal, vida desnuda y vida políticamente calificada. ☞

Referencias

1. Agamben, Giorgio. 1998. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
2. Agamben, Giorgio. 2007. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
3. Deleuze, Gilles. 1986. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
4. Deleuze, Gilles. 1995. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
5. Deleuze, Gilles. 2007. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos.
6. Esposito, Roberto. 2006. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
7. Foucault, Michel. 1999. ¿Qué es la Ilustración? En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, 335-351. Barcelona: Paidós.
8. Foucault, Michel. 2007. La vida: la experiencia y la ciencia. En *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, comps. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, 41-58. Barcelona: Paidós.
9. Foucault, Michel y Duccio Trombadori. 2010. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires: Amorrortu.
10. Macherey, Pierre. 2011. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu.
11. Ruiz, Miguel y Miguel Vatter (Eds.). 2011. *Política y acontecimiento*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.