

¿BIOPOLÍTICA O ZOOANTROPOLÍTICA? DERRIDA LECTOR DE FOUCAULT EN LA BESTIA Y EL SOBERANO¹

Por Charles Ramond

ARIEL LUGO (*Trad.*)
Mg. en Ciencias Sociales y Humanidades
arielhlugo@hotmail.com
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Cómo citar este artículo:

LUGO, A. “¿Biopolítica o Zooantropolítica? Derrida lector de Foucault en La bestia y el soberano” [Biopolitique ou zooanthropolitique? Derrida lecteur de Foucault dans La Bête et le souverain] de C. Ramond en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 165-186 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.165>

¹ Texto aparecido originalmente en francés: CH. RAMOND, “Biopolitique ou zooanthropolitique? Derrida lecteur de Foucault dans *La Bête et le souverain*” en *Malice*. 13 (2022). Disponible en: <https://cielam.univ-amu.fr/malice/articles/biopolitique-zooanthropolitique-derrida-lecteur-foucault-dans-bete-souverain>. Traducción autorizada por el autor.

Resumen

En el *Seminario La Bestia y el Soberano*, Derrida declara que “la zooantropolítica, más que la bio-política”, es su “horizonte problemático”. Mostramos que la “biopolítica” concentra todas las paradojas de Foucault sobre la “novedad” en la historia y en el pensamiento. Foucault (como Agamben) está muy apegado a las “primeras veces”, que vienen a hacer ruptura y constituir nuevas “epistemes”. Pero, por otro lado, el esfuerzo constante de Foucault es “dar razón” de estas rupturas y restablecer una lógica completa en la sucesión de estas “epistemes”. Derrida no concede ni la novedad ni la necesidad histórica de la biopolítica. Se opone a esta concepción tradicional y logocéntrica de la filosofía, y del filósofo como vidente y dominador.

Introducción

En la página 100 del volumen I (año 2001-2002) de su *Seminario La bestia y el soberano*, Derrida afirma: “La zooantropolítica más que la biopolítica: he ahí nuestro horizonte problemático.”² Desde este punto de vista, todo el Seminario, incluso todas las concepciones de Derrida (o, si se prefiere, toda la “deconstrucción”), podrían e incluso deberían ser consideradas (tan explícita es esta declaración) como una crítica, una propuesta alternativa o de reemplazo, al famoso concepto foucaultiano de “biopolítica”: “La zooantropolítica, más que la biopolítica: he ahí nuestro horizonte problemático”. Y de hecho, a lo largo de este primer volumen del *Seminario La Bestia y el Soberano*, Derrida ataca repetidamente, a veces explícitamente a veces implícitamente, a través de un intermediario (el intermediario es Agamben), la biopolítica de Foucault.

Quisiera exponer aquí esta lectura crítica o deconstructiva de Foucault por parte de Derrida en lo que respecta a la biopolítica, y luego ampliar mis observaciones –ya que el propio Derrida nos invita a ello, caracterizando el conjunto de su “horizonte problemático” en oposición, a decir verdad, en rivalidad con el de Foucault (“La zooantropolítica, más que la bio-política, este es nuestro horizonte problemático”)– para intentar mostrar hasta qué punto el desacuerdo sobre la “biopolítica”, después del de “la historia de la locura”, y cualesquiera que hayan podido ser, por otra parte de Derrida, las muestras de reconocimiento u homenajes hacia Foucault, señalan una divergencia profunda, para no decir una incompatibilidad de la deconstrucción con el pensamiento o con la filosofía de Foucault (suponiendo que le convenga este término

2 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*. Galilée: Paris, 2008, p. 100. [J. DERRIDA – C. DE PERETTI et al. (trad.). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Manantial: Buenos Aires, 2010, p. 91]

“filosofía”, cosa que Foucault rechazó explícitamente³), pensamiento o filosofía de Foucault, por tanto, que quedará reducido a posiciones o incluso posturas muy próximas a una determinada tradición filosófica que es el objeto mismo de la deconstrucción. Por último, explicaré hasta qué punto este diagnóstico derridiano me parece acertado, e incluso aportaré algunos argumentos suplementarios a su favor, en la continuidad de un estudio que publiqué en 2016 sobre la cuestión de la “novedad” en Foucault.⁴

La “bio-política” en *La bestia y el soberano*

Esencialmente, la crítica derridiana a la “bio-política” foucaultiana puede resumirse en la defensa e ilustración de un punto de vista lógico frente a un punto de vista cronológico. Derrida, en efecto, se sitúa desde el punto de vista de una “lógica de la deconstrucción” (lógica en cuya dimensión paradójica no me detendré aquí) en la medida en que adopta, en su análisis de las relaciones entre “bestia” y “soberano”, el punto de vista a-temporal de una arquitectónica conceptual, como cuando en otra parte sostiene, desde un punto de vista extremadamente general y no-temporal en todo caso, que “las condiciones de posibilidad son condiciones de imposibilidad”, o incluso desarrollar las “lógicas” de la “obsecuencia” o de la “suplementariedad”: en todos estos casos, Derrida revela estructuras lógico-paradójicas, o lógico-ilógicas, que son impermeables a cualquier temporalidad.

Al igual que el “virus”, la “zooantropolítica” no tiene edad⁵, ni “génesis”, ni “evolución”, ni siquiera “historia”. En *La bestia y el soberano*, Derrida da grandes pasos a través de los siglos, tomando sus referencias de la antigüedad (Aristóteles), de la época moderna (Maquiavelo, Hobbes, La Fontaine, Rousseau) o de la época contemporánea (Schmitt).

En todos los casos, Derrida pone de relieve una estructura conceptual constante, es decir, la asociación íntima, en todos estos autores (ya sea tematizada o metafórica), de la soberanía y de una cierta

3 Foucault, en varias ocasiones, ha declarado que no es un filósofo: “no soy muy filósofo” (M. FOUCAULT. *Dits et Écrits I (1954-1975)*. Gallimard: Paris, 2001, p. 466 [H. PONS (trad.), *Qué es usted profesor Foucault? Sobre arqueología y su método*, , Siglo XXI: Buenos Aires, 2013, p. 39]); “no me considero un filósofo”. (M. FOUCAULT. *Dits et Écrits...*, p. 973 [M. FOUCAULT – M. MOREY (trad.), *Entre filosofía y literatura*, , Paidós: Barcelona, 1999, p. 370]). Tales afirmaciones deben tomarse en serio, nos parece, en la medida en que uno toma en serio a Foucault.

4 CH. RAMOND, “Michel Foucault, la nouveauté comme différence de la philosophie” in *Quaderni*. 90(2016), pp. 67-79. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/quaderni.982>

5 J. DERRIDA. *Points de suspension, entretiens*. Galilée: Paris, 1992, p. 265 [B.MAZZOLDI (trad.), “Retóricas de la droga” en *Revista Colombiana de Psicología*. 4 (1995), p. 44]: “el virus no tiene edad”.

forma de bestialidad, muy especialmente bajo la figura del “lobo” que Derrida desarrolla y analiza con gran amplitud.

El propio Derrida explicita, al comienzo del *Seminario*, esta estructura lógica paradójica de la “bestia” y del “soberano”, tal y como pretende exponerla e ilustrarla a lo largo de las sesiones de este año 2001-2002: se propone explorar

la doble y contradictoria figuración del hombre político como, *por una parte*, superior, en su soberanía misma, a la bestia, a la que él domina, somete, doma, domestica o mata, de tal modo que la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida, pero, *por otra parte* (contradictoriamente), figuración del hombre político y, especialmente del Estado soberano *como animalidad*, incluso bestialidad (distinguiremos asimismo ambos valores), ya sea una bestialidad normal, ya sea una bestialidad monstruosa y a su vez mitológica o fabulosa. El hombre político superior a la animalidad y el hombre político como animalidad.⁶

Un poco más adelante, aunque tomando muchas precauciones, mientras se resguarda de numerosos *disclaimers* y *trigger warnings*, Derrida retoma, sin embargo, al menos en parte, las paradojas lógicas puestas de manifiesto por Carl Schmitt sobre la soberanía en su esencia y la “humanidad” (o inhumanidad, es decir, la bestialidad):

Lo terrorífico, según él [Schmitt], aquello que se teme o de lo que se recela, aquello que es *schrecklich*, espantoso, lo que inspira terror, porque actúa mediante el miedo o el terror, es que esa pretensión humanitaria, cuando se va a la guerra, trata a sus enemigos como “*hors la loi*” y “*hors l’humanité*” (en francés en el texto), es decir, como bestias: en nombre de lo humano, de los derechos del hombre y de lo humanitario, se trata entonces a otros hombres como bestias, y uno se convierte a su vez, por consiguiente, en inhumano, cruel y bestial.⁷

Se comprende entonces porque Derrida ataca con virulencia a Agamben (que, como veremos, es sólo un preliminar de las críticas que

6 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain...*, p. 50. [pp. 46-47]

7 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain...*, p. 110. [p. 100]

dirigirá a Foucault) sobre un punto que de otro modo habría podido parecer menor, esto es, sobre la cuestión de la “primacía”, “prioridad” o “anterioridad” temporales. En efecto, Derrida señala –y volverá sobre ello varias veces, indicando que se trata de un punto particularmente importante para él– que Agamben, en *Homo Sacer I - El poder soberano y la nuda vida*, parece obsesionado con la idea (básicamente genealógica) de reconocer las “prioridades”, “*primeras veces*” (resaltado por Derrida), en relación con los ejemplos (por ejemplo, los ejemplos de lobos en la literatura), y especialmente en relación con las teorías, los acontecimientos teóricos o las mutaciones teóricas que habrían sido vislumbrados o declarados “por primera vez” por tal o cual autor. De hecho, Derrida escribe:

su gesto más irreprimible [de Agamben] consiste habitualmente en reconocer prioridades que se habrían desconocido, ignorado, pasado por alto, no sabido o no podido reconocer, por falta de saber, falta de lectura o de lucidez, de fuerza de pensamiento –prioridades, pues, *primeras veces*, iniciativas inaugurales, acontecimientos instauradores que se habrían descuidado o pasado por alto por consiguiente, en verdad, prioridades que son preeminencias, principados, firmas principales, firmadas por príncipes del comienzo que todo el mundo, salvo el autor por supuesto, habría ignorado, de modo que, cada vez, el autor de *Homo sacer* sería el primero en decir quién *habrá sido* el primero.⁸

El resto del Seminario mostrará que estas reivindicaciones de prioridad, o “inauguración”, conciernen, a los ojos de Derrida, no sólo a Agamben, sino que detrás de Agamben, al propio Foucault. En efecto, a lo largo del Seminario, y más explícitamente al final de la duodécima y penúltima sesión, Derrida va tras el gesto de “periodización” de la historia humana que es típicamente el gesto de Foucault. Como Derrida declara de hecho, a modo de recapitulación, en las últimas páginas de esta duodécima sesión, se habrá tratado para él, apuntando tanto a Agamben como a Foucault, de

Volver a poner en cuestión [...] ese afán de periodización que adopta semejantes formas (una modernidad que no sabemos dónde comienza ni dónde acaba, una edad clásica cuyos

8 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain...*, p. 134 [p. 121] Todos los resaltados en itálicas son de Derrida.

efectos todavía son perceptibles, una antigüedad griega cuyos conceptos están más vivos y sobrevivientes que nunca, ese presunto “acontecimiento decisivo de la modernidad” o “acontecimiento fundador de la modernidad” que no hace sino poner de manifiesto lo inmemorial, etc.)⁹

Que Foucault sea el blanco aquí, basta leer las líneas y las páginas que preceden este pasaje para convencerse de ello. Derrida recuerda que Foucault fecha “el nuevo advenimiento de la biopolítica” desde “el final de la era clásica”.¹⁰ Por lo que, esta cuestión de la “periodización” resulta central para Foucault. Si efectivamente (como sostendrá Derrida) estas dataciones o periodizaciones resultaran tan vagas como los límites temporales de la “modernidad” o de la “época clásica”, todo el dispositivo conceptual implementado por Foucault revelaría su fragilidad, su ruina originaria, es decir, el hecho de que siempre está ya arruinado en la misma medida en que acoge la noción de origen, inauguración, primera vez o periodización.

Esta deconstrucción de la “biopolítica” entendida como periodicidad-periodizante en nombre de una “zoo-antropopolítica” entendida como estructural, lógica, intemporal y ahistórica toma varias formas en el *Seminario La Bestia y el Soberano*. Derrida comienza burlándose de la dimensión “irreprimible”¹¹ del “gesto” por el que Agamben (digamos también “Foucault”) no puede dejar de distribuir los “primeros lugares”. Hay aquí en primer lugar, según Derrida, la manifestación de una muy ingenua pulsión de poder, que le “divierte”, o que observa “con una sonrisa”:

Aquel que se plantea como soberano o que pretende tomar el poder como soberano dice o sobreentiende siempre: aunque yo no sea el primero en hacerlo o decirlo, soy el primero o el único que conoce y reconoce quién *habrá sido* el primero. Y añadiré: el soberano, si lo hay, es aquel que consigue que los demás crean, al menos por algún tiempo, que él es el primero o el primero en haber sabido quién *habrá sido* el primero, allí donde se dan todas las oportunidades para que casi siempre sea falso.¹²

9 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain...*, p. 441. (Resaltado de Charles Ramond. A partir de ahora CR). [p. 387]

10 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 441 [p.387]

11 J. DERRIDA. *Séminaire ...*, p. 134 [p. 121]

12 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 134-135 [p. 121]

Esta propensión a dar premios (“los primeros premios de la clase, de los premios de excelencia y de los *accessits*”, ceremonia donde el repartidor de los primeros puestos “empieza y termina siempre, principesca o soberanamente, inscribiéndose a la cabeza, es decir, ocupando el lugar del sacerdote o del maestro que nunca descuida el dudoso placer que hay en sermonear o en dar lecciones”¹³) es “divertida” como cualquier tic que deja momentáneamente y parcialmente, habría dicho Bergson, lo mecánico por sobre lo vivo. Para Agamben, Hegel, así, “fue *el primero* en comprender *hasta el final* esa estructura presupositiva del lenguaje”¹⁴; Píndaro fue “*el primer* gran pensador de la soberanía”¹⁵; Karl Löwith “definió *el primero* el carácter fundamental de la política de los Estados totalitarios como “politización de la vida”¹⁶; Lévinas “fue *el primero*, en un texto de 1934” en descubrir el verdadero significado de la “relación entre Heidegger y el nazismo”, “resituada en la perspectiva de la biopolítica moderna”¹⁷, etc.

Por muy repetitivo y divertido que sea, este gesto de repartir anterioridades o rupturas o excelencias siempre fracasa a los ojos de Derrida. Derrida se propone mostrar que, para cada una de las “primeras veces” declaradas por Agamben, excelentes argumentos permiten demostrar que en realidad no son “primeras veces”, o al menos que esta atribución del título de “primero en haber visto que”, o “primero en haber dicho que” es en todos los casos cuestionable y dudosa. En cuanto a Lévinas, por ejemplo, Derrida recuerda severamente (como una especie de “padre severo”) que hay una especie de contradicción o contrasentido al querer hacer de Lévinas “el primero” de cualquier secuencia:

entrarían asimismo ganas de recordar, tratándose de Lévinas, lo que, primero o no en hacerlo, dijo y pensó de la *anarchia*, precisamente, de la protesta ética, por no hablar del gusto, de la cortesía, incluso de la política, de la protesta contra el gesto que consiste en llegar el primero, en ocupar el primer puesto entre los primeros, *en archê*, en preferir el primer puesto o en no decir “después de usted”. “Después de usted” –dice Lévinas no recuerdo dónde– es el comienzo de la ética. No servirse el primero, lo sabemos todos nosotros,

13 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 139 [p. 125]

14 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 135 [p. 122], citando a G. AGAMBEN. *Homo sacer I, le pouvoir souverain et la vie nue*, [Einaudi: Milano, 1995], M. RAIOLA (trad.), Seuil: Paris, 1997, p. 29. [A. GIMENO (trad.), *Homo sacer I, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos: Valencia, 1998, p. 35]

15 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 136 [p. 123], p. 40 [p. 45] (Resaltado CR).

16 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 137 [p. 123] / 130 [p. 153] (Resaltado CR).

17 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 137 [p. 124] / 164 [p. 190] (Resaltado CR).

es al menos el abc de los buenos modales, en la sociedad, en los salones e incluso en la mesa de una posada.¹⁸

Pero lo esencial de la discusión de Derrida del gesto agambeniano de periodización se refiere a la cuestión de la “nuda vida”, es decir, a la discusión de Agamben de las tesis de Foucault. Derrida será menos severo con Foucault que con Agamben. Pero en el fondo, la imposibilidad (que Derrida se dedicará a mostrar) de periodizar o historizar algo como la aparición de una “nuda vida”, o una “biopolítica”, sí afectan a las concepciones de Foucault. La discusión principal (ya que hay múltiples alusiones y observaciones diseminadas por todo el Seminario) se encuentra en las páginas 432 y siguientes de *La bestia y el soberano*. Según Derrida, toda la dificultad radica en que Agamben

quiere por encima de todo definir la especificidad de la política o de la bio-política *moderna* (aquella que Foucault convierte en su tema al final de *La Voluntad de saber* [...] apostando por el concepto de «vida desnuda» que él identifica con *zôê*, por oposición a *bios*.¹⁹

Según Agamben, la “muerte” habría “impedido a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de biopolítica”. Con un toque de humor negro y un nuevo juicio implícitamente severo sobre la falta de modales de Agamben, Derrida traduce a su manera: “Foucault, muerto demasiado pronto, habría pasado por alto la especificidad de “*zôê*” como “vida desnuda””²⁰ ... Esta es la razón por la que, según Derrida, Agamben habría preferido la expresión “zoo-política” a “biopolítica” empleada por Foucault. Para Agamben, pues:

la introducción de la *zôê* en la esfera de la *polis*, la politización de la vida desnuda como tal, *constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad* y marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico.²¹

Agamben propone (“audazmente”, dice Derrida²²) traducir *zoê* por “nuda vida”, por lo tanto, “vida sin cualidades, sin cualificación, el

18 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 139 [p. 125]

19 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 432 [p. 379] (Resaltado CR)

20 J. DERRIDA. *Séminaire...*, [p. 379. Traducción ligeramente modificada (N. del T.)]

21 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 433 [p. 380], citando a Agamben, *Homo sacer I, op. cit.*, p. 12 [p. 13] (Resaltado CR)

22 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 433 [p. 380]

puro y simple hecho de vivir y de no estar muerto”²³. Pero ninguno de los argumentos de Agamben encuentra el favor de Derrida. “Zôê” no significa siempre “nuda vida”, no cualificada, en griego, aunque sea en la expresión “*politikon zôon*”; y más generalmente no se puede establecer una diferencia “absolutamente rigurosa” entre los términos “zôê” y “*bios*”. A partir de ahí, como un hábil ajedrecista, Derrida encierra a la vez a Agamben y Foucault (lo precisa explícitamente) en una misma trampa: puesto que es imposible, desde un punto de vista filológico, demostrar, como hubiera querido Agamben en una especie de maniobra desesperada, que “hay una distinción que se puede mantener entre un atributo y una diferencia específica”²⁴, a Agamben le queda

admitir (eso es lo que Agamben no quiere hacer por nada del mundo, ya que arruinaría toda la originalidad y la presunta prioridad de su propósito) que Aristóteles *ya* tenía en mente, que *ya* había pensado a su manera la posibilidad de que la política, la politicidad, pudiese calificar, incluso apoderarse, en ciertos casos como el del hombre, de la vida desnuda (*zôê*) y, por lo tanto, que Aristóteles hubiese podido aprehender o formalizar *ya*, a su manera, lo que *Foucault y Agamben* atribuyen a la especificidad moderna. Lo cual explicaría que ambos, *Foucault y Agamben*, como todo el mundo, tengan que citar a este Aristóteles y que enredarse en la lectura de este enigmático pasaje.²⁵

He subrayado el doblete “Foucault y Agamben”, retomado dos veces en dos líneas como una superposición deliberada y exhibida por parte de Derrida, y los numerosos “ya” con los que Derrida firma aquí discretamente su victoria sobre cualquier postulación de origen o de ruptura.

Y, por lo tanto, a los ojos de Derrida, la concepción periodizada, o historizada, o acontecimentalizada de la biopolítica como característica de la modernidad debe ser desafiada en favor de una “definición esencial”, sí, “esencial”, ese es el término que Derrida retoma de Aristóteles sin cuestionarlo, del hombre como “zoo-política” (o “bio-política”, no importa, Derrida no desea iniciar una discusión sobre esta elección, ya que recordó que en griego no hay una diferencia rigurosa entre “*bios*” y “*zôê*”). En las últimas páginas del *Seminario La bestia y el soberano*, Derrida

23 J. DERRIDA. *Séminaire...*

24 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 435 [p. 382]

25 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 435 [p. 382] (Resaltado CR)

insiste una vez más en este punto central de su divergencia con Agamben y con Foucault simultáneamente, independientemente de las diferencias que pueda tener que hacer entre uno y otro:

lo que nos dice Aristóteles [...] es que el hombre es ese ser vivo que está atrapado por la política: es un ser vivo político, *esencialmente*. Dicho de otro modo, es zoo-político, *ésa es su definición esencial*, es lo que le es propio, *idion*; lo que es propio del hombre es la política; lo que es propio de ese ser vivo que es el hombre es la política, por lo tanto, el hombre es inmediatamente zoo-político, en su vida misma, y la distinción entre bio-política y zoo-política no funciona aquí en absoluto –por lo demás, ni Heidegger ni Foucault se detienen en esa distinción y es evidente que, en Aristóteles, *ya* hay un pensamiento para lo que se denomina hoy lo “zoopolítico” o lo “biopolítico”.²⁶

Quizás nos sorprenda esta insistencia de Derrida en una “definición esencial” del hombre como “un ser vivo político”. Se pensará, quizás, que Derrida se dejó seducir momentáneamente por las sirenas del “propio”, de la “identidad”, incluso por las de la ontología o la “metafísica general” de la escolástica... En lo que a mí respecta, esto no me sorprende, ya que está presente en Derrida, y además tantas veces reivindicada por el propio Derrida, esta dimensión tética y argumentativa, en nombre de la cual opone aquí consideraciones rigurosas “de esencia” a periodizaciones foucaultianas inciertas y vagas

Novedad y Principio de razón

Cuando uno lee el Curso dictado por Foucault en el Colegio de Francia en 1978-1979 titulado “*El nacimiento de la biopolítica*” (sin un guion entre “bio” y “política”), uno no puede dejar de sorprenderse, me parece, del carácter contradictorio de las propuestas de Foucault, a saber, por un lado la postulación de una “ruptura”, de una “primera vez”, de un “origen” de la biopolítica, presentado como un fenómeno fechado, moderno, sin ejemplo en la historia de la humanidad, como una verdadera novedad, por lo tanto -y generalmente los lectores contemporáneos en Ciencias Humanas dan crédito a Foucault de haber introducido esta novedad en la conceptualidad general de la historia, y en la conceptualidad en general. Y, por otra parte, en la presentación que da el mismo Foucault

²⁶ J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 462 [p. 404] (Todos los resaltados son de CR).

de esta irrupción de la biopolítica, llama la atención la dimensión totalmente *justificada desde un punto de vista lógico* que Foucault confiere a su propuesta: como si la biopolítica resultara de una dialéctica de tipo hegeliano bien aceptada, correspondiente a un tercer tiempo necesario envuelto en dos tiempos anteriores y superándolos sin negarlos ni anularlos. En resumen, como si la biopolítica se viera, por parte del propio Foucault, plenamente justificada por un proceso íntegramente racional, “al mismo tiempo” que, por otra parte, Foucault le confiere el estatuto de una novedad, de una originalidad, de una inauguración, de una “primera vez”.

Intenté mostrar, en un estudio que publiqué hace unos años sobre la cuestión de la “novedad” en la obra de Foucault²⁷, que este doble estatuto aparentemente contradictorio de las nuevas *epistemes* podía o debía explicarse en realidad, desde Foucault, por un imaginario clásico de la filosofía o del ejercicio de la racionalidad. En primer lugar, voy a recordar los argumentos en los que se basaba esta tesis. Luego, explicaré porqué razones la genealogía de la biopolítica, tal como el propio Foucault la presenta en el Curso del Colegio de Francia de 1978-1979, confirma esta lectura.

En las obras de Foucault, en las entrevistas que ha dado y en sus artículos, la noción de “novedad” es, por un lado, omnipresente y valorizada. No se trata solamente de un punto de vista estadístico, ya considerable por el número de apariciones, sino de una caracterización de Foucault de la propia filosofía contemporánea, como cuando declara:

Era filosófica, en el siglo XIX, la reflexión que se interrogaba sobre las condiciones de posibilidad de los objetos; es filosofía, hoy, toda actividad que hace aparecer un objeto *nuevo* para el conocimiento o la práctica – ya sea que esta actividad provenga de las matemáticas, de la lingüística, la etnología o la historia.²⁸

O cuando caracteriza por la “novedad” su propia actividad, su propio enfoque:

²⁷ Véase supra nota 3. El artículo en cuestión se basa en una lectura exhaustiva de los textos de Foucault hasta 1975, es decir, el primer volumen de *Dichos y Escritos* (1954-1975), y las obras hasta *La voluntad de saber* (inclusive) –y proporciona la lista completa de referencias y citas relevantes, de las cuales he guardado aquí solo lo necesario para la presente demostración.

²⁸ M. FOUCAULT. *Dits et Écrits I*, p. 625. Los resaltados son míos, por defecto. [La traducción es nuestra (N. del T.)]

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan *nuevos* objetos, [*nuevos*] conceptos y [*nuevas*] técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente *nuevas* de sujetos y sujetos de conocimiento.²⁹

La caracterización en términos de “novedad” afecta así, cualitativa y cuantitativamente, la propia empresa de Foucault. A menudo, el adjetivo “decisivo” viene a reforzar aún más la dimensión de una ruptura, la dimensión acontecimental de un acontecimiento, que lleva entonces con frecuencia, en los textos de Foucault, el nombre de “momento”: “en la historia de la sinrazón, [el internamiento] señala un acontecimiento decisivo: el momento en que la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza”³⁰.

Pero por otro lado (y esta es la otra cara de la actitud de Foucault ante la “novedad”), Foucault llama “episteme” a un estado general de conocimiento y prácticas del discurso que hacen posible, en una época dada, un cierto estado de ciencia y pensamiento, y la presencia simultánea de ciertas tesis, ciertas discusiones, ciertas opiniones y ciertas controversias.³¹ El paso a una nueva episteme modifica los modos de pensar hasta tal punto, según Foucault, que borra de la memoria de una época, por así decirlo, la posibilidad misma de recordar una época regida por otra *episteme*.³² La preocupación constante por la “novedad” no equivale en absoluto, en Foucault, a una valorización del “progreso”. Lejos de ser etapas en un camino histórico dotado de sentido, las *nuevas epistemes* crean mundos humanos casi inconmensurables, a la manera de las diferentes visiones del mundo propuestas por las filosofías en la *Dianoématique* de Martial Gueroult - tanto que, en cierto modo, la noción de “novedad” ya no tiene mucha pertinencia, por falta de comparación

29 M. FOUCAULT. *Dits et Écrits I*, p. 1406-1407 [E. Lynch (trad.), *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa: Barcelona, 1996, p. 6].

30 M. FOUCAULT. *Histoire de la Folie à l'âge classique*. Gallimard: Paris, 1972, p. 90. [J. J. UTRILLA (trad.), *Historia de la locura en la época clásica I*. F.C.E.: México D.F., 1967, p. 59 (los corchetes fueron introducidos por nosotros N. del T.)]

31 Ver M. FOUCAULT. *L'archéologie du savoir*. Gallimard: Paris, 1969, p. 260 [A. GARZÓN (trad.), *La arqueología del saber*. Siglo XXI: México D.F., 1979, p. 324]: “la episteme no es aquello que se puede saber en una época, habida cuenta de las insuficiencias técnicas, de los hábitos mentales, o de los límites puestos por la tradición; es lo que, en la positividad de las prácticas discursivas, hace posible la existencia de las figuras epistemológicas y de las ciencias.”

32 M. FOUCAULT. *Les mots et les choses*. Gallimard: Paris, 1966, pp. 88-89 [E. C. FROST (trad.), *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI: Buenos Aires, 1968, p. 80]: “De allí también el hecho de que tal disposición haya desaparecido a tal punto que las épocas posteriores *perdieran hasta la memoria de su existencia*: pues después de la crítica kantiana y todo lo que ha pasado en la cultura occidental hasta fines del siglo XVIII, se instauró una partición de tipo *nuevo*”.

posible y escala común.

El recurso a la noción de *episteme* permite así a Foucault sustraer a la noción de “novedad” todo valor ontológico o epistemológico, en el momento mismo en que toda su obra y toda su escritura (incluso se podría decir, toda su vida, toda su forma de vida) vibran de atención por lo nuevo o la novedad en todas sus formas. En efecto, lejos de dejarse abrumar por la constante “novedad” de lo que registra o describe; lejos de mostrarse escandalizado o perturbado por ello; lejos de concluir en la ininteligibilidad “de las palabras y las cosas”, Foucault, al contrario, desarrolla imperturbable, a través de las “*epistemes*”, una constante y completa legitimación conceptual de todos los fenómenos de los que se ocupa, a la manera, digamos, de Leibniz, el filósofo de la época clásica al que más se acercaría por su gesto filosófico general y su crítica obsesiva a Descartes. Se lee, por ejemplo, en la *Arqueología del saber*, sobre el “discurso de los médicos en el siglo XIX”: “De los unos a los otros, ¿qué encadenamiento, qué necesidad? ¿Por qué éstos, y no otros? *Habría que encontrar la ley de todas estas enunciaciones diversas, y el lugar de donde vienen.*”³³

La misma afirmación típicamente leibniziana unas páginas más adelante: “¿No se podría encontrar una ley que diera cuenta de la emergencia sucesiva o simultánea de conceptos dispares?”³⁴ Desde el punto de vista de la realidad de las cosas y de los discursos, una *episteme* es ante todo un espacio de *composibilidades*. Lo que podría parecer, a los hombres de la caverna, como contradicciones insuperables entre tesis irreconciliables, es en realidad, situado correctamente en la *episteme* de su época, un conjunto de discursos que debían tener lugar simultáneamente, como efectos diferentes de causas más profundas que ellos.

Las contradicciones son aparentes y superficiales, y desaparecen cuando uno se coloca al nivel de la *episteme* o al nivel de la arqueología. Foucault insiste en ello muchas veces: “He intentado mostrar en [*Vigilar y castigar*] que no hay, en realidad, contradicción entre el sistema aparentemente arcaico de las prisiones y la criminología moderna”³⁵. El “en realidad” no contradictorio se opone así a lo “aparentemente” contradictorio. La misma tesis se repite a menudo en *Las palabras y las cosas*: “Es necesario reconstituir el sistema general del pensamiento, cuya

33 M. FOUCAULT. *L'Archéologie du Savoir*, p. 72 [p. 82]

34 M. FOUCAULT. *L'Archéologie du savoir*, p. 79 [p. 91]

35 M. FOUCAULT. *Dits et Écrits* I, p. 1529. [La traducción es nuestra (N. del T.)]

red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias.”³⁶ En el marco de una *episteme*, los discursos “aparentemente contradictorios” no lo son. O más bien, su carácter contradictorio se hace necesario, y por tanto inteligible, por el marco general que constituye la *episteme*. Derrida reprocha a Agamben, en *La bestia y el soberano*, que “sin renunciar a nada”, “lo mismo que el inconsciente”.³⁷ Pero este rechazo de la contradicción lógica, este cuasi-pánico ante la posibilidad de una contradicción lógica, caracterizarían aún mejor a Foucault. En efecto, se ve que Foucault empeñarse sin descanso, sin fallas, sin excepción, en mostrar que las *epistemes* que describe permiten “comprender” la totalidad de lo que en ellas se produce, de modo que el destino de toda “novedad” y, en consecuencia, de todo “asombro” es desaparecer como tal.

Por lo tanto, Foucault retoma aquí sin apartarse del camino clásico de la filosofía, que va desde un “asombro” inicial suscitado por una aparente “novedad” en el orden de las cosas, hasta la desaparición de este asombro (y por lo tanto, de esta novedad) una vez que el orden de las cosas se ha descrito y entendido correctamente. Es lo que tradicionalmente se denomina “principio de razón”, o *principium reddendae rationis*, por el cual se concibe la tarea de todo pensamiento como el deber de “dar cuenta” o “dar razón”, de lo real. El mismo Foucault formula el “principio de la razón” para caracterizar su propio enfoque, en *La arqueología del saber*: “La descripción de los acontecimientos del discurso plantea otra cuestión muy distinta: ¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar? [...] se debe mostrar por qué [un enunciado] no podía ser otro de lo que era”.³⁸

Apareciendo con regularidad en todas las obras de Foucault, las formulaciones en «se comprende» y en «no se sorprenderá de que» expongan sin descanso, cualquiera que sea el ámbito considerado, esta inteligibilidad y esta ausencia de sorpresa. Se lee, por ejemplo, en la *Historia de la Locura*: “Lo que sabemos ahora de la sinrazón nos permite comprender mejor lo que era el internamiento.” [...] “No nos asombremos de que el más «psicológico» de los medicamentos haya encontrado tan pronto su camino, y haya sido confirmado orgánicamente.”³⁹ Una vez que todo “es comprendido”, o comprensible, o explicado, el “azar” desaparece con la “novedad”. No es sorprendente, por tanto, ver a Foucault utilizar

36 M. FOUCAULT. *Les mots et les choses*, p. 89 [p. 81]

37 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain*, p. 439 [p. 385]

38 M. FOUCAULT. *Archéologie du Savoir*, p. 42 [pp. 44-45]

39 M. FOUCAULT. *Histoire de la Folie*, p. 267 [p. 186], p. 360 [p. 253]

con bastante frecuencia la fórmula “no es por casualidad que”: “*Y no es casualidad que el sadismo [...] haya nacido del confinamiento [...] Tampoco es casual que toda la literatura fantástica [...] se sitúe [...] en los lugares principales del confinamiento.*”⁴⁰

La inteligibilidad integral de lo real, en el marco de una *episteme* dada, se manifiesta por fin de manera particularmente espectacular, en los textos de Foucault, por la incesante adopción de la “previsión del pasado”, es decir, de la descripción de acontecimientos en el futuro que los hombres del pasado aún no conocían, pero que el narrador del siglo XX, que sabe lo que realmente sucedió en los siglos siguientes, puede anunciar. Por ejemplo: “así se constituyó en la época clásica un espacio de empiricidad que no había existido hasta fines del Renacimiento y que *estará destinado a desaparecer* a principios del siglo xix.”⁴¹ Esta forma de narrar los hechos pasados en el futuro es una constante en Foucault. Desde mi punto de vista, es sumamente significativo. La simple profecía se pronuncia en el momento presente, se formula en el futuro, pero siempre corre el riesgo de ser desmentida por los hechos. La previsión del pasado (siempre con éxito asegurado) solo puede hacerse, por lo tanto, desde un punto de vista superior al de un profeta o vidente, es decir, desde el punto de vista de un Dios omnisciente, para quien el desarrollo de los tiempos no puede ofrecer ninguna sorpresa, ningún acontecimiento, ninguna verdadera novedad. La previsión del pasado señala así, desde el punto de vista de la arquitectónica de los sistemas filosóficos, un racionalismo integral de tipo clásico, muy cercano al que se puede encontrar efectivamente en numerosos textos de Leibniz. Esta “previsión del pasado” concuerda totalmente con la “arqueología”, entendida como la búsqueda de las condiciones de posibilidad o composibilidad de lo que ha sido o de lo que se ha dicho. Quien conoce el porvenir, es decir lo que ha ocurrido, sabe también lo que habrá sido “posible”. Lo posible no le sorprenderá más que lo real: “El conocimiento que adivinaba, *al azar* [resaltado por Foucault], signos absolutos y más antiguos que él ha sido sustituido por una red de signos tejida paso a paso por el conocimiento de lo probable. *Hume se ha hecho posible.*” [...] [...] una “red única de necesidades. Es esto lo que ha hecho posible esas individualidades que llamamos Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac.”⁴²

Foucault encuentra aquí el imaginario filosófico más popular, de Platón a Hugo, según el cual la filosofía tiene por misión mostrar

40 M. FOUCAULT. *Histoire de la Folie*, p. 381. [p. 268]

41 M. FOUCAULT. *Les mots et les choses*, p. 86 [pp. 77-78]

42 M. FOUCAULT. *Les mots et les choses*, p. 74 [p. 66] y p. 77 [p. 69]

la racionalidad real del mundo bajo su desorden aparente. Hacer la historia por medio de demostraciones, “*more geometrico*”, es en efecto lo que Hugo no deja de hacer en *Los Miserables*, donde Louis-Philippe, por ejemplo, aparece como solución de una ecuación histórica con múltiples parámetros, de forma muy comparable al Hume “hecho posible” de Foucault:

La burguesía necesitaba, pues, igual que los hombres de Estado, a un hombre que fuera la expresión de esa palabra: un alto. Un «aunque porque». Una individualidad compuesta, que significara al tiempo revolución y estabilidad; dicho de otro modo, que diera solidez al presente mediante la compatibilidad evidente entre el pasado y el porvenir. Y había un hombre que “ni hecho adrede”. Se llamaba Luis Felipe de Orleans.⁴³

Genealogía de la biopolítica

La genealogía de la biopolítica propuesta por Foucault en el Curso dado en 1978-79 en el Colegio de Francia muestra una perfecta coherencia con esta postura filosófica ultra-clásica que consiste a la vez en hacer justicia a la historicidad y a la novedad (a las “primeras veces”) pero para investir las inmediatas y completamente de racionalidad, por el recurso al principio de razón o una dialéctica que permita conciliar la necesidad racional y la temporalidad histórica. Casi sería necesario hablar, para caracterizarla, de una “genealógica” más que de una “genealogía”.

La doble postulación contradictoria de una “primera vez”, es decir, de una novedad, una ruptura, un cambio radical o decisivo de período, por un lado; y por otro, de una posibilidad de dar una razón completamente, totalmente, de una tal mutación, haciendo desaparecer así la novedad o la radicalidad detrás de un tejido causal sin desgarramiento alguno, es particularmente visible y notable cuando uno confronta las páginas del final de *La voluntad de saber*, publicada en 1976, donde Foucault introduce las nociones de “biopoder” y “bio-política”⁴⁴, y el Curso del Colegio de Francia de 1978-79 dedicado a la “biopolítica”.

43 V. HUGO. *Les Misérables IV*, I, 2, Garnier-Flammarion: Ciudad, año., vol. II, p. 358; Massin: Ciudad, año, t. XI, p. 600, col. b. [M. T. GALLEGU (trad.), *Los Miserables, IV*, Libro I, II. Editorial: Ciudad, año, p. 1038] Desarrollé y argumenté esta tesis de un Hugo escribiendo sus novelas *more geometrico* en uno de mis primeros artículos: “Hugo *more geometrico*”, in J. SEEBACHER (éd.), *Hugo le Fabuleux*. Seghers: Paris, 1985, p. 125-139.

44 Foucault resalta en M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard: Paris, 1976, p. 183 [p. 168], la expresión “*biopolítica de la población*”.

En el capítulo 5 de *La voluntad de saber*, titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Foucault insiste sin cesar sobre la ruptura histórica que constituye, a sus ojos, la política moderna. El capítulo se abre, como *La búsqueda*, con las palabras “durante mucho tiempo” ...:

“*Durante mucho tiempo*, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte.”⁴⁵ Luego sigue un párrafo en el que Foucault describe esta antigua situación, que se puede suponer que ya está superada o ya ha pasado hoy en día. La confirmación de esta obsolescencia llega de hecho rápidamente, al cabo de dos páginas: “Ahora bien, el Occidente conoció desde la edad clásica una *profundísima transformación* de esos mecanismos de poder.”⁴⁶ Desde esta perspectiva, todo el capítulo se organiza en torno a la idea de una ruptura entre la época clásica y la contemporánea o moderna:

La *vieja* potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla *ahora* cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos [...] *Se inicia así la era* de un “bio-poder” [...] lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales [...] fue nada menos que *la entrada de la vida en la historia* [...]. *Por primera vez* en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político.⁴⁷

He subrayado el uso que hace Foucault de la expresión “por primera vez”, lo que permite pensar que Derrida, cuando ataca a Agamben en *La bestia y el soberano* acerca de esta expresión y las cuestiones de la genealogía de la biopolítica, también apunta a Foucault.

Sin embargo, a partir de la página 190 de *La voluntad de saber*, Foucault inicia un segundo movimiento. Sin duda se trata de una primera vez, de una nueva era, de novedades nunca vistas... Pero se puede explicar y “comprender” todo esto. Este es el comienzo de la segunda parte del capítulo: “Sobre ese fondo *puede comprenderse* la importancia adquirida por el sexo como el “pozo” del juego político. Está en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida.”⁴⁸

45 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 177 [p. 163] (Resaltado CR)

46 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 179 [p. 164] (Resaltado CR)

47 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 183, p. 184 [p. 169], p. 186 [p. 171], p. 187 [p. 172] (Resaltado CR)

48 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 191 [p. 176] (Resaltado de CR)

Y en las 15 páginas que siguen y que sirven de conclusión al libro, se ve a Foucault hacer todos los esfuerzos teóricos por “dar razón” de estos fenómenos cuyo carácter irruptivo y nuevo había subrayado anteriormente.

De manera muy significativa para mí, y desde el punto de vista derridiano que hoy adopto y asumo, Foucault dedica las dos últimas páginas del libro, su conclusión, a evocar los asombramientos fuera de lugar de las generaciones futuras que tratarían de comprender la nuestra:

Quizá algún día la gente *se asombrará*. *No se comprenderá* que una civilización tan dedicada a [...] se preguntará por qué [...]. Se interrogará sobre lo que [...]. Ellas son [nuestras habilidades] las que hoy merecerían causar asombro. [...] quizás un día, en otra economía de los cuerpos y los placeres, ya no se comprenderá.⁴⁹

De un asombro al otro: esta es para Foucault como para Platón la marcha del pensamiento. Los hombres se han asombrado erróneamente de ciertos fenómenos, no han podido “salvarlos”, y esto siempre volverá a suceder, así como vendrán siempre sistemas de saber, o epistemes, que permitirán a la vez comprender, prever y reducir estos asombros ingenuos, o “ciegos”, como dice Foucault en *La voluntad de saber*.⁵⁰ Estos ciegos que somos... estos ciegos en la caverna, que toman las sombras por la realidad y a quienes solo un vidente puede desengañar...un vidente, lamentablemente, cegado por la luz y que apenas puede convencer a los demás que ellos son los ciegos... Escena lamentable y trágica, donde los ciegos, en la oscuridad, se llaman mutuamente ciegos...

El trabajo de racionalización del surgimiento de la biopolítica (aunque se presenta como una novedad radical) es constante en el curso del Colegio de Francia de France de 1978-79. Foucault desarrolla una dialéctica histórica en tres etapas. Según él, primero hubo una ilimitación del poder en los “Imperios”; luego una limitación exterior del poder en la edad de la “Razón de Estado”⁵¹; esta limitación exterior iba acompañada de una ilimitación interior (esto fue el establecimiento de una sociedad de control sobre los cuerpos, hasta el más mínimo detalle, es decir, el establecimiento de la biopolítica); entonces, allí se

49 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 208 [p. 191], p. 209 [p. 192], p. 210-211 [p. 192], p. 211 [p. 193-194] (Resaltado CR)

50 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 209 [p. 192]

51 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 8-9

“estableció” una limitación interna “de la racionalidad gubernamental”. El esquema (estética y racionalmente satisfactorio) es entonces, para el poder en lo largo de las edades, es ilimitación externa, luego limitación externa acompañada de ilimitación interna, luego limitación interna.

Mi propósito aquí no es examinar en detalle la validez o pertinencia de tal esquema (por ejemplo: señalando que hubo imperios, de todos modos, después del siglo XVIII..., o subrayando que el esquema de “ilimitación, luego limitación externa, luego limitación interna” es tan estándar y simple, en este punto, que es exactamente el que adopta Kant en su teoría de la moralidad y luego, Alexandre Matheron en su lectura -en esto kantiana- de Spinoza).

Deseo solamente subrayar el hecho que Foucault hace un esfuerzo teórico constante para justificar, fundamentar, legitimar, estos esquemas explicativos y lógicos, estas inyecciones de racionalidad y de necesidad en el desarrollo de los hechos históricos, en el mismo momento en que sostiene que la historia procede por rupturas epistémicas que la hacen incomprendible a sí misma.

Daré solo un ejemplo, en el corazón de la racionalización de la biopolítica de Foucault: ¿cómo explicar que el liberalismo, según Foucault en el origen de la biopolítica, haya podido convertirse en su contrario, es decir, en una sociedad de control poblacional y estadístico, cuando tradicional e intuitivamente el liberalismo toma en cuenta al individuo y no tiene una tendencia a disciplinar? Foucault realiza un notable esfuerzo teórico para resolver esta aparente paradoja, para hacer desaparecer este previsible asombro. Su tesis será que el liberalismo mantiene una relación paradójica con la libertad:

El liberalismo, tal como yo lo entiendo, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica en su esencia una relación de producción/destrucción [con] la libertad [...]. Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera.⁵²

52 M. FOUCAULT. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France 1978-79*. EHESS/Gallimard/Seuil: Paris, 2004, p. 65. [H. PONS (trad.), *Nacimiento de la biopolítica: curso del Colegio de Francia 1978-79*, FCE: Buenos Aires, 2007, p. 84]

Foucault da inmediatamente un ejemplo: para hacer respetar la “libertad” del comercio se necesitan “tarifas aduaneras proteccionistas”. Según su esquema, el “liberalismo” va a acompañarse, según Foucault, de “procedimientos de control, coacción y coerción” que experimentarán una “formidable extensión”⁵³ como contrapartida y contrapeso de las libertades. Un gobierno liberal, estima Foucault, en la misma medida en que es liberal, en la misma medida en que practica el “*laisser faire, laisser passer*”, debe dar paso a tales mecanismos y no debe tener sobre ellos ninguna otra forma de intervención, al menos en primera instancia, que la de la “vigilancia” (ibid. [p. 89]), y la “sociedad de vigilancia” es sin duda el antepasado de la “biopolítica”.

Para Foucault, en una palabra, y como lo explica en el “resumen” de la lección del 24 de enero de 1979⁵⁴, el “liberalismo” va producir, en su afán de “gestión[ar] de los peligros”, “mecanismos de seguridad” y “controles disciplinarios”, entre ellos el famoso “panóptico” de Bentham. El liberalismo no exalta al individuo, sino que busca disciplinarlo; a lo lejos se asoman la sociedad de control y la biopolítica... En lugar de decir, conformemente a la más antigua tradición del pensamiento político, que los turcos o los déspotas disciplinan a sus pueblos, Foucault sostiene que liberalismo es el más “disciplinario” de los regímenes -más disciplinario, no hace falta decirlo, que el de los ayatolás...

Conclusión

Una lectura derridiana de la biopolítica de Foucault, más allá de una divergencia o disputa teórica, emite así ciertos matices de una disputa ética.

La obsesión de las “primeras veces”, de la virginidad, de la “*giovini principiante*” que canta Don Giovanni, tiene algo de desagradable. Encaja con una visión del filósofo como un cuasi superhombre, viendo rupturas epistémicas, pero también lógicas y las necesidades que se les escapan a otros hombres, ganando siempre porque es el dueño y depositario de una racionalidad superior que sabe reconocer en el aparente desorden de la realidad.

Esta concepción del pensamiento, deja entender Derrida (y he intentado en el presente estudio mostrar la legitimidad de este punto de vista), es la más tradicional y la más común, la más dominante también

53 M. FOUCAULT. *Naissance de la biopolitique...*, p. 69 [p. 87]

54 M. FOUCAULT. *Naissance de la biopolitique...*, p. 53 [p. 69]

en filosofía, y esto es quizás lo que Derrida reprocha en el fondo, una y otra vez, a Foucault, bajo la aparentemente poco importante querrela, incluso escolástica, que eleva entre los términos “zooantropología” y “biopolítica” en su Seminario sobre *La bestia y el soberano*.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

