

Estudios culturales

Del plegamiento del lenguaje al despliegue de lo político

Josep A. Bermúdez

● Sería posible la existencia de una historia del saber sin los giros narrativos? Obviamente, no. Ni el saber sería saber, ni tendría historia, sin los giros narrativos. El saber, sea del tipo que sea, es narración, y la narración sólo puede ser narración si existen giros. Al fin y al cabo la expresión *giro narrativo* no deja de ser un pleonismo, puesto que una narración donde no hubiese giros no sería narración. Saber y narración son dos términos que resultan indisociables; giros e historia, también. Toda narración debe contener giros. Todo saber, a su vez, por esa acumulación a veces vertiginosa de giros, tiene una historia, es una historia.

La cultura occidental bien lo sabe desde sus orígenes. La primera forma de saber occidental, como se ha insistido aquí, fue el mito, el *mithos*. Y como se sabe, mito significa relato, significa, pues, narración. Desde nuestros orígenes no hemos hecho otra cosa que narrar, y dudo mucho que ningún saber ni conocimiento actual —por muy nomológico que sea— haya dejado de ser nunca una narración, o haya dejado de recurrir a ellas. Narración viene de narrar y narrar viene del latín *narrare* que significa contar. *Narrare* deriva del adjetivo *gnarus* y dicho adjetivo se aplica a quien conoce. O lo que es lo mismo, *narrare* quiere decir, ni más ni menos, que dar a conocer, hacer conocedor a alguien de alguna cosa. Narrar y conocer comparten pues raíz, y de hecho *gnarus* y *gnoscere* provienen ambas de la raíz indoeuropea *gno* que significa conocer, raíz de la que también deriva el término griego *gnosis*.

Por su parte nuestro término *saber* deriva del término latino ambivalente *sapere*. Decimos ambivalente puesto que dicho término sirve para designar tanto el saber como el sabor. Los romanos vincularon el saber al sabor, el saber al gusto. El gusto por el saber es, pues, el auténtico gusto. Los *giros narrativos* son, en definitiva, *giros gustativos*, son los que le dan sabor al saber, son los que nos hacen gustar del saber. No hay sabor sin contrastes, no hay saber sin contrastes.

Así pues, en la raíz del saber se encuentra, tanto el senti-

do del gustopor ascendencia latina, como el de la vista por ascendencia griega por la vinculación del conocimiento con los conceptos de *eidos* y *theoria*. Y si existe un denominador común entre estos sentidos éste es el juego de contrastes que cada uno de ellos hace posible, contrastes que a su vez hacen posibles dichos sentidos. El saber es contraste de sabores, contraste de luces y sombras, un contraste que debe de ser incesante e infinito. Tal vez por eso el pensamiento sea siempre *unestar de paso*. Pero ¿de paso por dónde? Por el lenguaje, por aquello que en los primeros textos de Foucault se llama el espaciodel *afuera*. El *sapiens* es quien gusta saborear del lenguaje, quien lo degusta. La filosofía inicialmente fue filosofía oral, fue auténticamente sabiduría agonística. Hablar —oralmente— y degustar, al fin y al cabo, se hacen con el mismo órgano, con la lengua. Sin lengua no podemos hablar oralmente, sin lengua no podemos apreciar los sabores. En la degustación la lengua le transmite el mundo al cerebro. Pero con el habla es el cerebro quien hace llegar el pensamiento al mundo, un pensamiento del cual él no es el origen, sino únicamente un sustentador anónimo más, tal y como indica Foucault.

Debemos a este filósofo francés no sólo uno, sino hasta dos y tres de los giros narrativos más significativos del siglo XX. Hemos dicho que sin los giros, el saber no sería saber, no sería narración. Narrar es hacer girar la historia, es hacer girar el saber. Pero hay giros y giros, puesto que los que ahora nos interesan son aquellos que posibilitan que el pensamiento derive por derroteros inesperados, son aquellos que permiten al lenguaje crear nuevas y novedosas discursividades. Y ello sucede varias veces en el pensamiento de Foucault.

Al primero de estos giros foucaultianos ya se ha hecho alusión al introducir el tema del lenguaje. Recordemos la magnífica lección inaugural que impartió Foucault en 1970 en el *Collège de France*. Aquel que tomaba la palabra y que sabía que la había de tomar múltiples veces en aquel lugar, atrayendo hacia sí la atención y convirtiéndose en sujeto

enunciativo y origen del discurso, únicamente deseaba deslizarse subrepticamente por el discurso para, en vez de tomar la palabra, verse envuelto por ella:

Me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo; me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida.¹

Y esa voz, que realmente le precedía, esa voz, que nos precede, no es más que lo que él designó como el *murmullo anónimo* del lenguaje, un lenguaje que no surge de nosotros ni de nuestro pensamiento, sino que constituye nuestro afuera, que constituye el pensamiento, el *pensamiento del afuera*. La arqueología foucaultiana levanta acta notarial del óbito del sujeto que previamente había ejecutado el estructuralismo. Pero incluso mucho antes que su particular arqueología tomara forma, su interés por la literatura moderna señalaba ya esos otros caminos por los que se había llegado igualmente a esa operación de descentramiento del sujeto.

En el caso de Foucault tanto la lectura de Heidegger, que le hace descubrir a Nietzsche, como su conocimiento de la literatura moderna, le permiten abordar el lenguaje y deshacerse del sujeto. “¿Qué es este sistema anónimo sin sujetos? ¿Quién piensa? El *yo* ha estallado (mirad la literatura moderna), es el descubrimiento del ‘hay’. Hay un se.”² Nuestro autor tiene clara la respuesta a estos interrogantes. Es la literatura moderna, es Blanchot y el fenómeno de la relación entre literatura, palabra y locura aquello que posibilitará que Foucault realice un nuevo pliegue al giro narrativo que supuso el estructuralismo, pliegue que consiste, en definitiva, en socavar el concepto fundamental de dicha corriente: el de sistema o estructura. La originalidad del planteamiento foucaultiano es haber sabido respetar un punto esencial del estructuralismo, tal vez el punto esencial, vaciándolo al mismo tiempo de cualquier reminiscencia estructuralista.

Frente a toda una filosofía, a un pensamiento y a una literatura basada en la conciencia, basada en el espacio interno que es el tiempo, el estructuralismo eleva a la categoría de monarca al significante, al sistema y al espacio, al espacio del afuera. Foucault respeta esta operación; en parte. En parte, porque sus primeros escritos continúan esa operación estructuralista de intentar escapar a una visión dialéctica de la historia y del pensamiento. Pero en parte no respeta esa operación estructuralista porque Foucault parte de una visión muy poco estructuralista del lenguaje, porque parte tanto de una lectura muy peculiar del segundo Heidegger—el Heidegger preocupado por la cuestión del ser del lenguaje—como, en sus primeros artículos, de su lectura de Blanchot. Deleuze lo capta perfectamente cuando afirma que “Foucault coincide en esto con Blanchot, que denuncia toda personología lingüística y sitúa los emplazamientos del sujeto en el espesor de un murmullo anónimo”.³ O lo que es lo mismo, Foucault constata que cuando el hombre desaparece lo que aparece es el lenguaje. Pero también al revés. Para él la “literatura es el lugar en el cual el hombre desaparece en provecho del lenguaje. Donde aparece la palabra, el hombre

deja de existir”.⁴ Al tradicional “habla el sujeto” opone el “se habla”. El sujeto no es más que un efecto esperado o inesperado—no lo sé—del plegamiento del lenguaje, no es más que el resultado del *pensamiento del afuera*. En opinión de nuestro filósofo, las obras de Blanchot son las que mejor muestran el espacio literario como un *lugar sin lugar*, un lugar irreductible al espacio real. Desde Foucault, sujeto y discurso son términos excluyentes.

El anhelo siempre frustrado de Foucault es poder dejar de ser sujeto, poder desaparecer en ese espacio desnudo y vacío que es el lenguaje. Tal vez por eso su primera obra fue *Historia de la locura*, puesto que en la locura la palabra se remonta hasta aquella región donde ésta apunta directamente hacia la “ausencia de obra”, como a él le gusta decir. El lenguaje del loco no señala nada, no apunta a ningún sentido oculto ni a ningún fundamento, sino sólo a la vacuidad del puro lenguaje. La locura que toma la palabra, que resplandece en ella y que por eso precisamente deslumbra al cuerdo cuando la oye, esa locura que tanto interesó al filósofo francés, es el ámbito donde mejor se muestra esa concepción del lenguaje como *experiencia*.

Muy a la francesa, podríamos decir, la experiencia filosófica anterior que se inicia con el descubrimiento del *cogito* cartesiano como paradigma del sujeto fundador se diluye tanto en la experiencia literaria del lenguaje, de un lenguaje entendido como murmullo anónimo, como en la experiencia de la locura. Se expulsa al sujeto porque esta concepción del lenguaje parte del hecho de que su función ya no es reflejar el mundo exterior. Foucault contrapone el pensamiento—dialéctico—que se vincula al “existo”, un pensamiento que mira hacia la interioridad, con el habla que mira hacia el afuera infinito. En definitiva hablamos de un pensamiento que ahora debe de pensar, no la interioridad, sino la exterioridad—que es el lenguaje—y que se constituye, pues, como el *pensamiento del afuera*. Por este cabe concebir pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, para enunciar su fin, para hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia. Es un pensamiento que se mantiene en el umbral de toda positividad. El lenguaje es concebido como “antimateria” de lo que antaño designábamos como universo y que ahora parece no existir positivamente. La realidad no existe, dice Foucault en uno de sus primeros escritos; solo existe el lenguaje.

Precisamente por no existir un mundo objetivo inalterable esperando a ser descubierto o descrito—de una vez por todas—por un lenguaje representativo, surge esa exterioridad. Esta no es más que un lenguaje-distancia que, como demuestra en *Las palabras y las cosas*, en cada época es capaz de constituir una *experiencia* diferente. La arqueología trabaja, pues, con la materialidad histórica del discurso, describe los pliegues, repliegues y despliegues que el lenguaje experimenta en cada época. Esta arqueología Foucault la lleva a cabo en ese breve intersticio existente entre una episteme en la que ha surgido el *hombre* y otra nueva que, como una subida de marea, por seguir la imagen poética de las últimas páginas de *Las palabras y las cosas*, parece estar teniendo lugar y que está a punto de borrar esa breve figura que es el *hombre*.

A Foucault desde luego se le pueden colgar muchos *ismos*, pero hay uno que difícilmente se le puede atribuir, y es el de ser defensor del *humanismo*. Sobre esta cuestión este filósofo es contundente y coincide plenamente con la crítica que Heidegger realizó a un filósofo con el cual también tuvo sus más y sus menos: Sartre. El corazón humano al que muchas veces se apela, es, para Foucault una abstracción, una pura ilusión que ha servido para enmascarar con un supuesto origen noble muchas impurezas que están en el origen de la sociedad que vivimos. Foucault opone a ese planteamiento su arqueología, ese análisis concreto de las prácticas discursivas, y posteriormente su genealogía, ese análisis aún más concreto de las prácticas no discursivas y de las relaciones del poder. Foucault, que ha descubierto que es posible una literatura sin sujeto, lleva adelante más de un giro en la historia del saber. Con ellos realiza una crítica feroz a ese humanismo metafísico que ya criticó Heidegger, lo pone en el centro de la diana acusándolo de haber posibilitado una imagen irreal del hombre y de la modernidad. El humanismo encubre los orígenes, bastante menos innobles de lo que nos gusta creer, de nuestra sociedad. Al fin y al cabo, dice, el siglo que inventó las Luces inventó la disciplina.

Es cierto que podemos ver en la historia reciente de Europa una creciente filantropía, pero no es menos cierto que conjuntamente a dicho impulso filantrópico se han desarrollado también, como contracara, nuevos saberes y prácticas punitivas que necesitan una nueva economía de los cuerpos. Como muy bien muestran las impactantes primeras páginas de *Vigilar y castigar*, ese derroche de poder, esa manifestación soberana del poder que se permitía el lujo de descuartizar un cuerpo, era incompatible con la nueva economía de los cuerpos que requería ese capitalismo que llamaba a las puertas de la historia. Se necesitaba una nueva economía del poder por parte de una sociedad que ahora tenía necesidad de cuerpos disciplinados. Y esa nueva economía del poder se recubriría, frecuentemente, de humanismo. “*Humanidad* es el nombre respetuoso dado a esta economía y a sus cálculos minuciosos”.⁵

No se trata de buscar la antítesis del humanismo, ni de defender lo inhumano, como nos advierte Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, como si de la dialéctica hegeliana se tratase. Se trata de pensar “lo impensado” en el humanismo, de abordarlo, no tanto para oponerse a él, como para transgredirlo. Se trata de llevar a cabo, en última instancia no una negación del humanismo, sino más bien una “afirmación no positiva” que nos permita repensar nuestro hoy de manera diferente. Superar el humanismo no significa retroceder a prácticas anteriores, sino más bien dar paso a nuevas formas de experiencia humanas que no vayan asociadas a ese humanismo esencialista y abstracto que es el humanismo moderno. La obra de Foucault, a mi entender, es una invitación a esta empresa. El humanismo moderno no es filantropía desinteresada, sino que es puro interés economicista por el control y la disciplina de los cuerpos y de su suplemento, el alma.

Pero ahora el problema se sitúa en otros términos. Foucault analizaba, al fin y al cabo, la sociedad clásica, una sociedad industrial. Sin embargo, hoy en día, en nuestra sociedad con tantas revoluciones 2.0, y sobre todo, con esta

economía más financiera que productiva, puede estar dándose otra experiencia de lo que es y puede significar la muerte o desaparición del hombre y del sujeto. Tal vez éste no sea el momento ni el lugar de profundizar en esta cuestión, pero creo que reflexiones como las que hace Bauman en *Europa. Una aventura inacabada* pueden estar hablándonos de una experiencia que ahora adopta formas diferentes a las que Foucault abordó. Es cierto que Bentham puede servirnos igual de bien que Rousseau para describir la sociedad moderna. Tal vez esta sea, como él dijo, una combinación de ambos: “Así pues, sobre el gran tema rousseauiano —que es de alguna forma el lirismo de la Revolución— se sobrepone la idea técnica de un poder ‘omnividente’ que es la obsesión de Bentham; los dos se juntan y el todo funciona: el lirismo de Rousseau y la obsesión de Bentham”.⁶

Hasta que Foucault desvela este matrimonio de conveniencia, habíamos leído la historia de Europa —y de los valores occidentales— principalmente en clave rousseauiana y legitimadora. Gracias a él lo hemos hecho en esa doble clave. Pero tal vez ahora tengamos que hacerlo sólo en clave benthamiana. El contractualismo de Rousseau es, al fin y al cabo, una apuesta por la búsqueda de la seguridad. El panóptico de Bentham también; aunque por vía muy diferente. Hasta el momento hemos combinado esas dos tendencias, pero la acuciante crisis que estamos viviendo, no la económica, sino la de valores, ideas y conceptos están demostrando cómo es posible forzar un giro narrativo que liquide cualquier rastro del lirismo de Rousseau y que utilice a Bentham, no para normalizar, sino para excluir. Igual en Europa estamos asistiendo a una sustitución no lenta, sino súbita, de Rousseau por Hobbes, y este será quien forme un nuevo tándem junto a Bentham. No creo, para nada, que este fuera el interés de Foucault, pero sospecho que algo así está pasando y que si no sabemos reaccionar, el proyecto europeo, ese que sorprendentemente ha recibido ahora, cuando menos europeo es, el Premio Nobel de la Paz, abandonará la lírica, no sólo rousseauiana sino sobre todo kantiana —la de la paz perpetua— para pasar a formar parte, definitivamente, del inhóspito planeta-Hobbes. Europa, como proyecto, empieza a dejar de asumir la necesidad de un contrato social entre los diferentes Estados y asume plenamente no ya que el hombre es un lobo para el hombre, sino también que un Estado europeo pueda ser también un lobo para otro Estado europeo. Frente a esa pretensión socialdemócrata de postguerra que buscó politizar la economía se impone ahora la pretensión neoliberal de economizar la política y reducirla simplemente a un mero instrumento de los intereses económicos. Bauman establece una magnífica analogía entre la táctica que utilizan ahora los ejércitos de “atacar y huir” y la que utiliza el capital:

Mientras que la esencia de la táctica de “atacar y huir” en el caso de las operaciones militares es evitar la responsabilidad de los daños que se producen en el curso de tales operaciones, así como sus consecuencias, en el caso del capital se trata de no tener que asumir la responsabilidad de las consecuencias del desposeimiento para las incontables vidas a las que se han despojado de los medios de subsistencia y autoreproducción y que por tanto muy

probablemente no serán capaces de oponer resistencia a la explotación por parte de un mercado laboral “emancipado” según los términos del capital. En ambos casos, el arma más letal con la que cuentan los atacantes es la libertad de movimiento y su velocidad: su capacidad de huir del campo de batalla tan pronto como hayan recogido todo el botín [...] y también la de dejar las tareas de limpieza a los derrotados y desposeídos “nativos”.⁷

Como europeos estamos empezando a descubrir lo que ya era una realidad en grandes áreas del mundo e incluso para un buen número de habitantes de los Estados Unidos: que la ciudadanía puede llegar a convertirse en un concepto puramente vacío y sin contenido. Ahora sabemos que no es tan difícil llegar a ser ciudadanos de *iure* y “desechos humanos” de *facto*. El estado del bienestar, o el estado social, ese experimento local europeo de postguerra y que de alguna manera parecía llamado a convertirse el paradigma de estado por antonomasia, ha sido abandonado a su suerte en estos últimos años. Foucault demostró que dicha concepción del estado se había recubierto con esa pátina de humanismo, de ese humanismo abstracto del que hemos hablado. Ahora tal vez ya no haga falta tal pátina.

Ciertamente el humanismo ha servido a occidente y a Europa para justificar y encubrir en muchas ocasiones su voluntad de poder, y no son pocas las veces que Europa ha traicionado con sus hechos los propios principios y valores que decía defender. Sin embargo, una cosa es reconocer las debilidades y las bajezas del humanismo, y otra muy diferente, como ya hemos dicho, es apostar por la barbarie y aceptar la fuerza —económica hoy en día— como fuente de legitimidad y justicia, tal y como parece estar sucediendo. En Foucault esto no es así, puesto que su pensamiento además de ser un pensamiento del afuera es también un pensamiento perpetuamente fuera de sí. Una vez más este da un nuevo golpe de timón e impone un nuevo giro narrativo a su obra y a la filosofía occidental, centrando su obra en esa hermenéutica del sujeto y en su inesperado —o tal vez adormecido— interés por la Ilustración europea.

La Ilustración, al fin y al cabo, es un fenómeno europeo, y difícilmente podemos hablar de una ilustración norteamericana por mucho que allí hubiera ilustrados tan ilustres como el propio presidente Jefferson. Como nos recuerda Bauman, citando a dos politólogos rusos, Europa no puede aceptar las reglas norteamericanas sin traicionar los logros de la postguerra. Y sin traicionar los postulados ilustrados, diría yo. Europa no puede aceptar sin más la existencia de “desechos humanos” dentro de sus fronteras; no debería haberlo hecho tampoco fuera, pero resulta inasumible para un europeo medio, educado en esos valores ilustrados de la libertad, igualdad y fraternidad, el tener que renunciar a ellos en tan breve lapso de tiempo.

La obra tardía de Foucault consigue deslindar perfectamente humanismo de Ilustración, dos conceptos que tal vez hemos vinculado demasiado estrechamente entre sí y que no tienen por qué ir unidos, y lo hace para permitir el desprendernos de uno sin tener que hacerlo del otro. Los acontecimientos que ahora estamos viviendo revelan tanto que Foucault no ha sabido dejar bien clara la separación existen-

te entre esos dos conceptos como que desde muchos ámbitos se está aprovechado, directa o indirectamente, su crítica al humanismo y sus análisis sobre el poder pastoral o la biopolítica para acabar también con el *ethos* de la Ilustración.

No obstante, no es esta la orientación que dio Foucault a su filosofía. Foucault en diferentes ocasiones destaca que su filosofía es una actividad histórico-política que no necesariamente se desarrolla a través de libros o discursos, sino también a través de acciones políticas. Según afirmaciones suyas, su intención es la de imaginar y hacer posibles nuevos esquemas de politización. Y esto fue, ni más ni menos, lo que buscó con su último giro narrativo. Unió su trabajo intelectual con la búsqueda de la creación de una nueva forma de esteticismo, esteticismo que él define como un trabajo de transformación de sí mismo, un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto que seres libres. Este giro estético ha sido percibido por muchos como una especie de salida postmoderna, una elección que separa a Foucault del compromiso ilustrado de mejorar y transformar el mundo y lo sitúa en una especie de neoesteticismo autocomplaciente y acrítico. Pero nada más lejos de la realidad. Si el Foucault de los últimos escritos se detiene a reflexionar sobre la Ilustración es porque no considera a ésta una época histórica, sino una actitud que hoy debe de ser reeditada y actualizada al contexto del “hoy” que nos ha tocado vivir. Nos hemos quedado con la letra más que con la música de la Ilustración cuando la Ilustración, fue y es, ante todo una actitud. ¿Pero, qué actitud?

Foucault tiene múltiples escritos y reflexiones al respecto, pero podemos resumir su reflexión diciendo que entiende a la Ilustración como una actitud, como una actitud-límite. Se trata de entender que el trabajo filosófico es un trabajo constante de crítica que señala cuáles son los límites de nuestra actualidad que pueden y deben ser transformados. Es urgente señalar aquellas cosificaciones o familiaridades de nuestro pensamiento que consideramos como permanentes, pero que pueden ser transformables:

Mi papel —aunque este término pueda resultar muy pomposo— es demostrar a la gente que es bastante más libre de lo que piensa, que tiene por verdad, por evidentes, ciertos términos que han sido fabricados en un momento particular de la historia y que esta presenta evidencias que pueden ser criticadas y destruidas.⁸

No pretende, por tanto, ni reflexionar sobre esencias universales, ni emprender simples discursos teóricos, sino que pretende llevar a cabo transformaciones precisas y concretas, a las que hasta el momento nadie había prestado atención, transformaciones que puedan minar los límites de lo que somos. La problematización de nuestras formas “habituales” del saber, del poder y de la subjetivación le lleva a descubrir en sus últimos escritos que en definitiva el *yo* no es nada preexistente, sino simplemente el resultado del plegamiento de esas tres dimensiones externas ahora reseñadas. Lo único constante del sujeto a lo largo de la historia es que siempre es el resultado de ese pensamiento del afuera, lo cual significa que no hay ninguna interioridad ahistórica del sujeto que perviva a lo largo de las épocas. No hay carac-

terísticas sincrónicas del sujeto que estén ahí, agazapadas, esperando a ser descubiertas por las ciencias. Lo único que hay es una subjetividad que en cada época resulta diferente porque los plegamientos que la hacen surgir obedecen a técnicas de trabajo sobre sí mismo diferentes. La subjetividad no es algo abstracto —como decíamos del concepto de hombre y humanismo— sino una forma histórica resultante de un doble plegamiento realizado a partir de las formas históricas del saber y el poder. Julián Sauquillo, que analiza magníficamente esta cuestión en Foucault, deja bien claro cuál es la concepción de sujeto de éste cuando afirma que “el elemento constitutivo de la subjetividad no es el individuo, muy al contrario, son un campo de saber y una estructura de poder las condiciones de posibilidad de la subjetividad”.⁹

En un mundo donde no hay cosas, es lógico que no haya tampoco sujetos en el sentido tradicional de la palabra, sino que éste sea concebido, al fin y al cabo, como práctica. Los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*, así como otros escritos de esa misma época, detallan perfectamente cómo lo que sea el sujeto depende de las diferentes técnicas de trabajo sobre sí mismo, sobre las diferentes formas que adopta la *cura sui* en cada época histórica. A la liquidación que había efectuado el filósofo de Poitiers del sujeto trascendental, contra el hombre, le sigue, unos años después, la rehabilitación de un sujeto ilustrado, de un sujeto-creador de libertad.

Los límites de la modernidad no son unos límites que deban ser respetados, sino todo lo contrario, unos límites que deben ser explorados continuamente. Frente a la pregunta kantiana de qué me es permitido esperar, Foucault lanza un interrogante todavía más moderno e ilustrado que es la pregunta sobre *de qué debo desesperar*. Si el presente es contingente y no hay nada que sea esencial ni transhistórico, todo es, como hemos dicho, transformable y, por tanto, debemos transformar todo aquello de él que nos sea intolerable. Y el ejercicio de dicha transformación es lo que podemos llamar *libertad*. No podemos detener este ejercicio de libertad, no podemos renunciar a esa ética de la incomodidad.

En los años sesenta, setenta y ochenta Foucault nos cuestionó esa imagen dulzona de la razón y del humanismo. Hoy en día sin embargo, en la medida en que parece que hemos renunciado incluso a esa imagen, el proyecto foucaultiano debe ser reorientado parcialmente. Y debe serlo para hacernos cuestionar esas evidencias incuestionables que ahora parecen haberse quedado dormitando para siempre en nuestro pensamiento. Despertarlas siguiendo esa “ética de la evidencia sin sueño” es a lo que nos impele Foucault. Debemos darnos cuenta que tal vez entramos en una nueva etapa epocal y del pensamiento en la cual la biopolítica y el poder pastoral que nos describió Foucault han muerto de éxito y se han hecho tan reales que posiblemente han llegado a perder su orientación primigenia.

Investigaciones como la de Bauman, la de Nikolas Rose, pero sobre todo las del conocido Giorgio Agamben y su concepto de *vida nuda* nos señalan cómo ese último giro narrativo que introdujo Foucault tiene todavía mucho potencial por explotar. No soy para nada un entendido en la obra de éste último y tengo de ella más bien un conocimiento fragmentario e incompleto, pero creo que ésta nos muestra

cómo tal vez nuestro “hoy” no se deja pensar tan fácilmente con categorías foucaultianas, unas categorías que, al fin y al cabo, tienen una génesis histórica y que posiblemente, pese al aún breve intervalo que nos separa de su muerte, pueden estar desfasadas en parte. Agamben no hace otra cosa que llevar al extremo los análisis sobre la biopolítica que emprendió Foucault. Su concepto de *vida nuda* consistente en considerar la vida simplemente como vida biológica, como puro fenómeno biológico, considerarla únicamente desde el punto de vista material. El hombre en su estado original de simple cuerpo, en tanto que pura vida nuda, estaría totalmente desprovisto de cualquier tipo de derecho. Sería la política, que siempre sería biopolítica —puesto que su objeto siempre sería esa desnuda vida— la que lo “arroparía” con una serie de privilegios y prerrogativas que lo convertirían en ciudadano. Lo arroparía a cambio de poner su vida biológica, su vida desnuda, a disposición del poder, siendo pues el sujeto biológico el material del cual dispone el poder para construir el Estado.

Sin embargo, esta operación que a lo largo de los tiempos se ha realizado, viene condicionada por la necesidad que ha tenido el poder, o mejor dicho las relaciones de poder, de nutrirse de cuerpos desnudos. Pero ¿puede tal necesidad haberse disipado? En un mundo donde hay 7.000 millones de habitantes, en una Europa donde ya no va a hacer falta tanta mano de obra, ¿para qué queremos arropar con el traje de la ciudadanía a tanto cuerpo desnudo? La reflexión que Agamben realiza sobre la figura del refugiado tal vez deba realizarse hoy en día incluso con la figura del ciudadano en general. Antes de la II GM el refugiado era un individuo sin papeles y su figura no tenía ningún reconocimiento en el ordenamiento jurídico, situación que varió radicalmente a partir de la creación de las Naciones Unidas que ha regulado y legislado esta figura. No obstante, el refugiado, que podría mejor que nadie encarnar la figura del ser humano sujeto a derechos por ser humano, pone a la sociedad occidental contra las cuerdas, puesto que en él se disocia la humanidad de la ciudadanía. Por ello, nos dice Agamben, su figura —junto con la del exiliado— resulta una figura inquietante y se convierten en un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales de la Nación-Estado, e incluso la ficción originaria de la soberanía moderna. Ciertamente las políticas occidentales sobre los refugiados han demostrado esa incapacidad para tratar en la práctica las políticas reales con los refugiados. No creo que podamos encontrar un ejemplo real de Estado-Nación occidental que haya sabido realmente mostrar una política sobre refugiados y exiliados —y no digamos ya de inmigrantes económicos— mínimamente exitosa.

Pero creo que ni Agamben ni Foucault se han planteado en toda su crudeza la posibilidad que ahora parece abrirse ante nuestros ojos. No son pocos los análisis económicos y sociológicos que consideran que un número importantes de ciudadanos del Estado Español van a quedarse fuera, definitivamente, del mercado laboral; y en el panorama que ahora se está dibujando esto significa quedarse prácticamente fuera de la ciudadanía de *facto*. Si el ser humano es vida desnuda, el ser humano no tiene derechos. Tenemos derechos como ciudadanos. O lo que es lo mismo, somosseres reves-

tidos de derechos por el poder político que nos necesita; o nos necesitaba en esa economía de los cuerpos. Pero parece ser que la politización de la economía que se había hecho necesaria en la época de la expansión del capitalismo ya no es necesaria, y que por tanto, ese control y revestimiento de la vida biológica ahora puede ser prescindible e incluso contraproducente.

Si no necesitamos toda esa cantidad ingente de ciudadanos ¿para qué reconocerles su ciudadanía? ¿Por qué no arrojarlos de nuevo a la vida desnuda? ¿Por qué, sugiere Agamben, no convertir a los trabajadores en esa nueva reencarnación del *homo sacer* romano? El Estado Social se repliega. Su despliegamiento —que arranca en la ilustración burguesa— se llevó a cabo para tranquilizar y dar confianza a ese rebaño de cuerpos desnudos que hacía falta. Hoy en día parece que ya no hace falta, puesto que como sugiere Bauman:

La práctica del “Estado social”, que se basa en asumir que el asegurar a todo ciudadano contra los golpes del azar individual, es tarea y responsabilidad de la sociedad en su conjunto. Sin embargo esa fórmula de poder político está quedando atrás. Las instituciones del Estado social están siendo desmanteladas unas tras otras, al tiempo que se eliminan una tras otras las restricciones antes impuestas a actividades empresariales.¹⁰

La biopolítica que Foucault analiza a partir de los años setenta, centrada tanto en el control del cuerpo individual como en el cuerpo-especie, puede haber tocado a su fin. Al menos tal y como él la define y concibe. Y por la descripción que nos hace Bauman, no parece que en la línea de lo que hubiera gustado al último Foucault. Así pues, aunque la desaparición de una determinada práctica de la biopolítica no tiene por qué ser mala, creo que sí que lo es cuando dicho finamiento no viene de la mano de esa estética de la existencia entendida como trabajo crítico sobre nosotros mismos. Ciertamente Foucault reflexiona suficientemente en sus últimos escritos como para que a partir de la experiencia griega que, sin embargo, no podemos tomar como modelo, profundicemos en una práctica estética de la experiencia. Pero no le dio tiempo a sugerirnos cómo podría plasmarse dicha estética de la existencia en modelos sociales concretos. Supongo que aunque hubiese tenido tiempo tampoco hubiera concretado su reflexión en ninguna utopía positiva, dado que siempre las consideró improductivas e inconvenientes. Pero al menos nos hubiera servido como faro intelectual en esta espesa bruma que parece cubrir Europa.

Debemos ser nosotros, pues, quienes pensemos otro marco cognitivo para descubrir la sociedad que ha de habitar ese nuevo paradigma de sujeto, puesto que la concepción de la sociedad hobbesiana que ahora impera no parece la más adecuada para la aparición de sujetos creadores de su propia existencia. Del mismo modo que Foucault propugna un sujeto que tenga *cura sui* creo que ahora debemos buscar igualmente una sociedad que también tenga *cura sui*, aunque no parece que estemos transitando por ese camino. Frente al repliegue de lo político y lo social en favor de lo económico debemos pensar y trabajar para propiciar un despliegue de lo político y lo social y un repliegue de lo económico.

Completar este giro narrativo —y hasta performativo diría yo— puede ser de vital importancia. Nos va la vida en ello.

NOTAS

- 1 M. FOUCAULT, *El orden del discurso*, trad. de A. González, Tusquets, Buenos Aires, 1992, p. 9.
- 2 M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. I, p. 515.
- 3 G. DELEUZE, *Foucault*, trad. de J. Vázquez, Paidós, Barcelona, 1987, p. 33.
- 4 M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. I, p. 793.
- 5 M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, trad. de A. Garzón, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 96.
- 6 M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. III, p. 195.
- 7 Z. BAUMAN, *Europa. Una aventura inacabada*, trad. de L. Álvarez, Losada, Buenos Aires, 2009, pp. 99-100.
- 8 M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. IV, p. 778.
- 9 J. SAUQUILLO, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, p. 375.
- 10 Z. BAUMAN, *Europa. Una aventura inacabada*, trad. de L. Álvarez, Losada, Buenos Aires, 2009, pp. 99-123.