

POSHISTORIA, FILOSOFÍA Y ESPIRITUALIDAD POLÍTICA

Posthistory, Philosophy and Political Spirituality

LUIS FÉLIX BLENGINO*

Universidad Nacional de San Martín

Universidad Nacional de La Matanza

CONICET - Argentina

RESUMEN

En este artículo me propongo abordar la cuestión del estatuto de la filosofía en lo que se ha denominado poshistoria desde una perspectiva que pretende articular el diagnóstico foucaultiano del presente con la filosofía política de Rancière. Lo que pretendo señalar es el sentido que adquiere una posfilosofía entendida como espiritualidad en la época del fin de los grandes relatos, la cual coincide con la época de expansión de la lógica biopolítica de gobierno. Así, la tarea de la filosofía será eminentemente una tarea práctica, *i. e.* espiritual, según Foucault. Aquí nos ocuparemos de esta espiritualidad en su vertiente política.

Palabras clave: posfilosofía, poshistoria, biopolítica, espiritualidad política, pueblo.

ABSTRACT

This paper raises the issue of the statute of philosophy in what has been called posthistory, from an approach that intends to articulate Foucault's diagnosis of the present with Rancière's political philosophy. We sustain that the so called postphilosophy is understood as spirituality in the age of the ending metanarratives, and coincides with the age of the expanding biopolitical governmental logic. Therefore, philosophy's task, according to Foucault, would become a practical one, that is to say, spiritual. We study this spirituality in its political aspect.

Keywords: postphilosophy, posthistory, biopolitics, political spirituality, people, population.

Qué sentido hay, para los hombres que la habitan [la tierra de Irán], en buscar, al precio mismo de sus vidas, esta cosa cuya posibilidad nosotros hemos olvidado desde el Renacimiento y las grandes crisis del cristianismo: una espiritualidad política. Oigo ya franceses que rien, pero sé que se equivocan.

Foucault, "À quoi rêvent les iraniens?", *Dits et Écrits II* 694.

Artículo recibido: 21 de junio de 2008; aceptado: agosto 7 de 2008.

* lblengino@hotmail.com

Cuando digo “creo que se rompió definitivamente” [el lazo entre el acceso a la verdad, convertido en desarrollo autónomo del conocimiento, y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por sí mismo], no hace falta decirles que no creo ni una palabra de eso [...]
Foucault, *La hermenéutica del sujeto* 39.

Introducción

En este escrito me propongo abordar la cuestión del estatuto de la filosofía en lo que se ha denominado poshistoria, desde una perspectiva que pretende articular el diagnóstico foucaultiano del presente con la filosofía política de Rancière. En esta línea, lo que pretendo señalar específicamente es el sentido que adquiere una filosofía entendida como espiritualidad en la época del fin de los grandes relatos, la cual, siguiendo a Foucault, se puede afirmar que coincide con la época de expansión de la lógica biopolítica de gobierno.

Si el presente se encuentra signado por la creciente animalización del hombre, tal como sostiene Kojève, y la poshistoria consiste en su tendencial coincidencia con la administración biopolítica de las poblaciones, la tarea de la filosofía o posfilosofía –en tanto que ontología crítica de nosotros mismos sobre nosotros mismos, cuyo fin es señalar los límites históricos que se pueden traspasar– es, entonces, eminentemente una tarea práctica, espiritual, dirá Foucault. Esta espiritualidad consiste en la creación de sí mismo en tanto que subjetividad libre, *i.e.* capaz de gobernarse a sí mismo. Tal como señala Foucault, las formas de este gobernarse a sí mismo son dos: el gobierno de sí como sujeto individual y el gobierno de sí como (parte del) sujeto colectivo. Así, emergen dos modos correlativos de la espiritualidad: la ética y la política. Aquí sólo nos ocuparemos de la segunda, en tanto que si el sujeto blanco de la biopolítica es la población –y en esto consiste la animalización del hombre, en el ser tratado como población– lo que se le opone y le resiste, el pueblo, aparece como modo de subjetivación o espiritualidad política. Así, Foucault señala que el pueblo es aquella parte de la población que se resiste a ser tratada como tal, es decir, como mero sujeto de necesidades y, en tanto que resistente, pretende gobernarse a sí mismo.

De este modo, procuro mostrar que la espiritualidad política debe ser entendida a partir del concepto de resistencia como contraconducta, el cual, a su vez, se opone al de conducta o conducción que en nuestro presente se encarna en el diagrama biopolítico. Por lo tanto, el discurso filosófico, cuya tarea es por un lado señalar pero también forzar a los discursos a asumir la propia contingencia, por otro es crear prácticas de libertad.

Por lo tanto, cabría señalar la contingencia misma de la idea de poshistoria entendida como reino de la biopolítica y desaparición paulatina de la política y asumir la tarea filosófica como crítica y

modo de subjetivación de nosotros mismos como sujetos libres, *i.e.* autogobernados. En este punto, sostengo que el modo de subjetivación política que encarna esta aspiración espiritual al gobierno de sí es lo que se llama pueblo, cuya lógica disruptiva del orden policial-biopolítico explica, entre otros, Rancière.

En este sentido, la filosofía entendida como espiritualidad política tiene como función principal expresarse en movimientos de contraconducta a partir de la conversión espiritual de los sujetos, con el fin de alcanzar el autogobierno. Éste es, creo, uno de los sentidos posibles, y quizás no de los más triviales, de la estética de la existencia: la producción de sí mismo como subjetividad política en el contexto más amplio de una espiritualidad política o de un movimiento de contraconducta.

1. Diagnóstico del presente: poshistoria y biopolítica

Según el diagnóstico foucaultiano del presente, la nuestra es una época caracterizada por el hecho de que la biopolítica, *i.e.* los dispositivos de seguridad, toman el lugar de lo dominante dentro del triángulo constituido por la soberanía, la disciplina y el gobierno biopolítico. En este sentido, Foucault señala la progresiva gubernamentalización del Estado como el rasgo esencial del poder político contemporáneo. Ésta consiste en la progresiva instrumentalización de la ley y la decisión soberana y su subordinación a los mandatos de la norma, a la economía política y al gobierno técnico de la población, *i. e.* en la subordinación de la política a la gestión. Pues bien, si esto es así, y la política contemporánea se ha vuelto biopolítica, gestión de la población, pensar las posibilidades de invertir esta relación nos llevará a pensar la resistencia a partir, por un lado, del concepto de contraconducta y, por otro, del sujeto mismo de esa contraconducta, *i.e.* el pueblo. Sin embargo, antes de adentrarnos en esta consideración debemos explicitar el nexo entre biopolítica y poshistoria.

En primer lugar, debemos señalar el pasaje foucaultiano de un estudio microfísico del poder hacia el análisis de formas globales de gobierno que se ejercen sobre la “naturalidad” del cuerpo de una población en tanto que cuerpo-especie. En este punto comienza a verse el nacimiento de una preocupación creciente en Foucault por la cuestión del gobierno en toda su complejidad. Es así que aparece la categoría de “gubernamentalidad” como aquella que permitirá articular las diversas ramificaciones del itinerario intelectual de Foucault. De este modo, surge la cuestión del gobierno pastoral de las almas, del gobierno biopolítico del cuerpo-especie, del gobierno político de los otros y del gobierno ético de uno mismo, a la vez que comienza a aparecer la problematización de la relación entre el gobierno de sí y de los otros, es decir, de la relación entre la ética, la política y la biopolítica.

En segundo lugar, debemos señalar el modo en que Foucault caracteriza la relación entre los diferentes dispositivos de poder y cuál y cómo es el sujeto que aparece como correlato de cada uno de ellos. En la clase del 11 de enero de 1978 de *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault señala que la relación entre los dispositivos de soberanía, de disciplina y de seguridad debe ser comprendida bajo la hipótesis de que constituyen un triángulo cuyo funcionamiento interno consiste en una dominante con sus subordinadas, y que al cambiar la dominante, cambia el blanco principal, el sujeto, de los mecanismos de poder: si bajo la dominación del mecanismo disciplinario el sujeto es el individuo útil y dócil, bajo la de la soberanía es el pueblo-súbdito y bajo la del gobierno es la población. Pues bien, en la clase del 18 de enero, según el esquema poder-resistencia, Foucault sitúa de un lado la población como sujeto de la gestión gubernamental y del otro al pueblo en tanto que sujeto de la resistencia. ¿Cómo debe comprenderse esta relación? ¿Cuáles son las características de ambos sujetos contrapuestos? ¿Qué debe entenderse por pueblo como sujeto de resistencia y como población en tanto que sujeto de la biopolítica?

En las clases del mes de enero de 1978 Foucault tipifica los diagramas de poder a partir de la elaboración de tres diferentes paradigmas: el de soberanía, el de disciplina y el de seguridad. El paso de un mecanismo a otro no se da en la forma del reemplazo sino en la de una readaptación funcional entre los elementos previos de un sistema y los nuevos. Esta readaptación funcional será la que permita comprender el funcionamiento del triángulo del poder. Así, en la clase del 11 de enero Foucault afirma que:

[L]o que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad. (2006 23)

En este triángulo, las relaciones varían según cambie la dominante y éste es el modelo que permite captar las diferentes distribuciones del poder en los diversos momentos históricos de las sociedades. En este sentido, debe comprenderse el análisis foucaultiano relativo al nacimiento de la biopolítica en el contexto más amplio de la gubernamentalidad. Es decir, por un lado, el proceso que culmina en la gubernamentalización de Estado, esto es, en el gobierno como la dominante o determinante del triángulo soberanía-disciplina-gobierno y, por otro, en la emergencia de la sub-serie gobierno-población-economía política-seguridad.

Por otra parte, según Michel Foucault, el sujeto que emerge como el correlato de los dispositivos de soberanía es el sujeto de derecho, el súbdito, el pueblo como conjunto de sujetos de voluntad –obediente o desobediente– con ciertos derechos y obligaciones

impuestas por la voluntad soberana. A la vez, el correlato del dispositivo disciplinario será el individuo normal, es decir, útil económicamente y dócil políticamente. Sin embargo, en la medida en que cambia la dominante, también lo hace el sujeto de la nueva organización de poder. De este modo, el correlato de los dispositivos de seguridad será el nuevo sujeto colectivo que aparece en el siglo XVIII: la población en tanto que conjunto de procesos que se deben gestionar en sus aspectos naturales y a partir de ellos. De esta manera, la “naturalidad” de la población se vuelve el objeto del gobierno en tanto que ésta no es un dato básico sino un observable dependiente de una serie de variables que se deberán conocer para modificarlas y con ellas modificar el cuerpo de la misma. Así, se comprende que el poder sea una acción sobre las posibles acciones, en la medida en que el poder biopolítico debe actuar sobre factores aparentemente lejanos, determinando el campo posible de la acción. El efecto de esta determinación del campo de la acción posible será la conformación de un determinado cuerpo colectivo llamado población. En la medida en que ésta está compuesta por sujetos libres y diferentes, que a través de sus comportamientos variables producen en el nivel del sujeto colectivo ciertas regularidades y constancias, como proporción de muertes, nacimientos, enfermedades, suicidios, etc., la acción del poder sobre el posible campo de acción de los sujetos opera de manera mediata sobre ellos sin necesidad de apelar a su obediencia, pues sólo pretende actuar sobre el medio acondicionándolo. Así es como el gobierno biopolítico se ejerce sobre una población. Ésta es por definición el sujeto del gobierno estadístico, el sujeto de conducta, de conducción, en tanto que no es un sujeto de voluntad sino que es aquel sujeto de necesidades naturales que reacciona naturalmente frente a los cambios producidos en el medio en el que habita. Así, Foucault señala que:

[L]os dispositivos de seguridad trabajan, fabrican, organizan, acondicionan un medio [...] El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él. [...] Y el medio aparece por último como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como *un conjunto de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias –así sucede con la soberanía–* [...] se tratará de afectar, precisamente, a una población. Me refiero a una multiplicidad de individuos que están y sólo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen. (2006 41-42, la itálica es mía)

Con la emergencia de una hegemonía política de los mecanismos biopolíticos, algunos teóricos abocados a este campo de estudio pretenden que se ha arribado al fin de la historia. A partir de la caracterización que hace Kojève de la poshistoria, pretenden

ver en ella los mismos rasgos que Foucault señala como el correlato de la expansión de los mecanismos de seguridad. Asimilando el fin de la historia al fin de la lucha por la libertad, *i.e.* el fin de la utopía revolucionaria, se señala la *Declaración de los derechos del hombre* como el punto de quiebre de un mundo organizado en torno a la variable de la temporalidad moderna y su correlativo paso a la espacialización del tiempo. Es decir que en el amplio espacio que es el mundo globalizado, las luchas pierden su carácter rupturista para volverse meras resistencias que pretenden reivindicar derechos legitimados desde el poder. Esto con la finalidad de hacerlos efectivos dentro de ciertos territorios a los cuales aún no ha llegado la realización del ideal de libertad, igualdad y fraternidad que selló el fin de los tiempos políticos con la Revolución de 1789. En este sentido, teóricos como Edgardo Castro asumen que ha llegado el fin de la historia aunque no en todos los lugares (aquellos que van a la cola de la historia). La característica principal de esta culminación reside en ser un presente sin futuro, pues las luchas políticas ya no estarían dirigidas hacia el futuro para fundar un mundo nuevo, sino que se fundan en un pasado que es presente, y se halla signado por los derechos del hombre. Así, asistiríamos a una progresiva animalización del hombre que se presenta bajo tres figuras: a. en tanto que éste habría reemplazado la felicidad por la satisfacción (de deseos sexuales, alimenticios, de salud, etc.); b. en tanto que habría asumido como esencia el *snobismo* (repetición de conductas rituales pero sin sentido); y c. en tanto se da una progresiva histerización del deseo masculino, una feminización del hombre.

Es evidente la filiación que esta lectura establece entre Hegel y Foucault, filiación no exenta de ambigüedades, pues es Foucault quien señala la necesidad de escapar de Hegel a la vez que se postula como uno de sus epígonos. Se establece así, nuevamente, una filosofía de la historia –a la que Foucault prestaría adhesión–, la cual establece una clara distinción y jerarquización entre los pueblos que hacen historia y los que van a la zaga o simplemente son pueblos sin historia, negando el carácter de radical heterogeneidad que supondría asumir la singularidad de esos llamados pueblos sin historia. Desde esta perspectiva, entonces, se asume la posibilidad efectiva de una definitiva realización de una sociedad reconciliada¹. Cabe señalar también que la idea del fin de la historia está teñida con el pensamiento schumpeteriano de un imperio socialista, que niega toda diferencia radical en nombre de la lucha por la pluralidad y el abandono de todo pensamiento de la totalidad. Es así que surge

1 No nos extenderemos en esta dirección pero baste señalar el carácter eurocéntrico de esta idea que ha sido criticada en estos términos también por Foucault, en tanto que toda diferencia sería recuperada desde la identidad de un sujeto inmanente que se despliega en la historia.

como cuestión de la poshistoria el estatus de una posfilosofía en un presente poshumano. Pero ¿es ésta la única lectura política posible de Foucault? O incluso más, ¿es ésta la lectura más productiva políticamente que se puede hacer de Foucault desde esta parte del mundo que se pretende rezagada en la gran historia universal? Es claro que nuestra respuesta a ambas preguntas es negativa y a delinear una lectura alternativa está destinado el resto del trabajo.

2. La historia: la relación entre el poder y la resistencia

Un análisis escueto de la categoría de resistencia nos llevará a comprender la noción de historia en Foucault. Pueden distinguirse al menos dos sentidos en los que el autor hace uso de dicha categoría. El primero es puramente negativo y hace referencia a aquella oposición que le permite al poder hacer presa para expandirse, es decir, que lo resistente es aquello en lo que el poder se apoya para extenderse a lo largo de la red social, a partir de ser lo que se le opone. En este sentido, en *La voluntad de saber*, Foucault sostiene que las relaciones de poder “no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión” (2000 116).

El segundo sentido del concepto es afirmativo y remite a la posibilidad de que lo que resiste modifique o invierta las relaciones de poder existentes o, incluso, llegue a crear otras nuevas. Por lo tanto, la categoría de “resistencia” no debe entenderse sólo en su aspecto negativo, sino, sobre todo, en su positividad, la cual hace posible revertir y configurar nuevas relaciones de poder.

Es así que la historia es la historia de las relaciones de poder, del juego, las tensiones, las luchas infinitas libradas entre dos polos absolutamente necesarios que luchan el uno contra el otro sin destruirse, en tanto que ambos se deben la existencia mutuamente: donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor, por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder [...] Por definición [igualmente, las resistencias] no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder. (Foucault 2000 116-117)

No hay posición posible de exterioridad al poder ya que no puede haber afuera de estas relaciones de poder, en la medida en que haya historia y sujetos, poderes y resistencias. Lo otro del poder es lo otro de la historia y lo otro de la libertad, de la existencia. En este sentido, creer que el poder es un mal del que hay que liberarse es el primer error a erradicar si se pretende comprender a Foucault. Sólo algunos modos de ejercicio del poder y sólo para algunos sujetos determinados, estos modos constituyen un mal. Éste es el fundamento de una lógica del poder como lucha, sustentada en una concepción antropológico-política que considera al animal

humano como existencia, como apertura al medio que lo circunda, claramente más propenso al conflicto que a la bondad.

¿Se tiene o no razón para rebelarse? Dejemos la cuestión abierta. Hay sublevación, es un hecho [...] Nadie es obligado a encontrar que esas voces confusas cantan mejor que las otras y dicen el fondo último de lo verdadero. [Pero] porque hay tales voces es por lo que justamente *el tiempo de los hombres no tiene la forma de la evolución, sino de la "historia"*. Esto es inseparable de otro principio: siempre es peligroso el poder que un hombre ejerce sobre otro. Yo no digo que el poder, por naturaleza, sea un mal; digo que el poder, por sus mecanismos, es infinito. (Foucault 1999a 206, la itálica es mía).

En este punto, se plantea el problema del afuera del poder: resistir no puede ser en su caso extremo sino salirse de unas relaciones de poder para entrar en otras. Una resistencia que niegue el poder en lugar de aspirar a modificar las relaciones de poder u ocupar el lugar del poder –ya sea dentro de ese dispositivo, ya sea creando otro– se autodestruye en la medida en que poder y resistencia se copertenecen. Resistir, invertir las relaciones de poder, no puede ser terminar con ellas. En este sentido, toda lucha de la resistencia que alcance su objetivo de invertir o destruir ciertas relaciones de poder necesariamente debe entrar en nuevos juegos que suponen nuevas resistencias. De lo contrario, estaríamos fuera del poder, de la historia y sería plena la animalización del hombre y la correlativa negación de su libertad. En este punto es necesario citar las palabras de Foucault en la entrevista “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”:

Quando un pueblo colonizado intenta liberarse de un colonizador, estamos ante una práctica de liberación en su sentido estricto. Pero sabemos muy bien que, también en este caso concreto, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos puedan definir formas válidas y aceptables de existencia o formas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política. (1996 95)

Más adelante, en la misma línea, afirma que “la liberación es en ocasiones la condición política o histórica para que puedan existir prácticas de libertad” (Foucault 1996 97). El sentido que debe darse a la categoría de liberación, si se pretende que mantenga alguno, debe ser tal que la resitúe en el marco de las relaciones de poder, es decir, que la vuelva un término relativo antes que absoluto. La liberación nunca es la liberación absoluta del poder y de los dispositivos, sino de ciertos modos de organización del poder a través de determinados dispositivos y, en este sentido, no puede ser más que el preludio o la precondition de la fundación de otros modos de organización del

poder. Negar el lugar de las luchas y las resistencias, entonces, es negar el lugar de la libertad y, a través de esta negación, el de la historicidad del ser del hombre para convertirlo en pura animalidad, postulando un afuera del poder que coincide con el fin de la historia. La dificultad de esta lectura radica en el olvido de la centralidad de la categoría de resistencia en Foucault, categoría que analizaremos a continuación.

3. Conducta y contraconducta: la población y el pueblo

Como hemos señalado, en la clase del 18 de enero Foucault sostiene que el sujeto que se resiste a ser gobernado como población es el pueblo. Así, afirma que:

[E]n ese dibujo que comienza a esbozar la noción de población también vemos perfilarse una partición en la cual el pueblo aparece de manera general como el elemento resistente a la regulación de la población, el elemento que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto la población existe, se mantiene y subsiste, y lo hace en un nivel óptimo. *La oposición pueblo/población es muy importante.* [...] La relación población-pueblo no es similar a la oposición sujeto obediente-delincuente. (2006 65-66, la itálica es mía)

En consecuencia, frente al sujeto de la biopolítica, reaparece el sujeto de la política, es decir, de la soberanía, tal como el filósofo francés señala en el mismo curso, cuando marca como el correlato del poder soberano a “la multiplicidad de un pueblo” (cf. Foucault 2006 27). Pues bien, si la población es el sujeto de la conducta, el pueblo –en tanto que resistencia– debe ser pensado a partir del concepto de contraconducta o, mejor aún, de “movimiento de contraconducta”, definido en la clase del 1º de marzo, de la siguiente manera:

[S]on movimientos cuyo objetivo es otra conducta, es decir: querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos. Y son además movimientos que procuran –eventualmente, en todo caso– escapar a la conducta de los otros y definir para cada uno la manera de conducirse. (Foucault 2006 225)

Por lo tanto, el pueblo sería el sujeto de voluntad política que se resiste a ser gobernado como población, *i.e.* como sujeto natural, reivindicando para sí la facultad de gobernarse a sí mismo en tanto que sujeto de decisión soberana. En este sentido, el pueblo aparece como el sujeto capaz de invertir las relaciones de dominante-subordinada al interior del triángulo soberanía-disciplina-gobierno, al resistirse a la negación de su libertad, *i.e.* a la animalización creciente del ser del hombre. Por lo tanto, a partir de este punto, se hace patente el

imposible cierre de la historia y la consecuente imposibilidad de una sociedad reconciliada. Esto, sin embargo, no obedece a la simple *contingencia* histórica de que hay pueblos atrasados que aún no han sido reconocidos, sino a que, antes bien, la resistencia como contraconducta es el lugar de una heterogeneidad radical que muestra que la imposibilidad de todo cierre de la historia y de una sociedad plenamente reconciliada es *necesaria* estructuralmente. Es por eso que debe ser pensado el concepto de pueblo a partir del contexto más amplio del de contraconducta.

Con el fin de comprender qué entiende Foucault por “pueblo”, habría que recurrir al lugar de su obra donde esta categoría ocupa un lugar más notorio, es decir, en la década del 70, y más precisamente a comienzos de la misma, cuando aún no había forjado el concepto de biopolítica. En ese momento, el pensador francés utilizaba el concepto de pueblo acentuando su significado plebeyo y marcando como una de las principales estrategias de la burguesía la división entre plebe proletaria y plebe no proletaria. Esta estrategia consistía en que, a partir de la creación –como método de defensa contra la sedición– de un enfrentamiento interno al mismo pueblo, y de la distinción entre asalariados y delincuentes, la burguesía era capaz de anular al pueblo mismo en tanto sujeto de una voluntad política común. En este sentido, hay que interpretar al pueblo como un modo de resistencia que se sustrae y enfrenta tanto a la dicotomía obediente/delincuente como a la población, y lo hace en tanto que sujeto de voluntad. Pues, bajo el gobierno guiado por un saber económico, cuya función es gestionar a través de cierta verdad los modos de manejar la población –en tanto que sujeto económico-natural–, el pueblo es quien reclama para sí el derecho de gobernarse a sí mismo como pueblo, impugnando el hecho de ser tratado como población.

En este sentido, en el año 1977 Foucault señala el lugar estructural y estatus ontológico del pueblo en tanto aquello que impide el cierre de la comunidad. Allí se refiere a la plebe del siguiente modo:

[U]na “plebe”, blanco constante y constantemente mudo, de los dispositivos de poder [...] No existe sin duda la realidad sociológica de “la plebe”. Pero existe siempre alguna cosa, en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos, que escapa de algún modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia primera más o menos dócil o resistente, sino que es el movimiento centrifugo, la energía inversa, lo no apresable. “La” plebe no existe sin duda, pero hay “de la” plebe. Hay de la plebe en los cuerpos y en las almas, en los individuos, en el proletariado, y en la burguesía, pero con una extensión, unas formas, unas energías, unas irreductibilidades distintas. Esta parte de plebe, no es tanto lo exterior en relación a las relaciones de poder, cuanto su límite, su anverso, su contragolpe; es lo

que responde en toda ampliación del poder con un movimiento para desgajarse de él; es pues aquello que motiva todo nuevo desarrollo de las redes de poder. (1992b 177)

Es decir, aquello que antes que cerrar la historia la abre a nuevas prácticas de libertad y por lo tanto a nuevas relaciones de poder. Es aquí que comienzan a cumplir un rol determinante ciertas categorías que habían sido descartadas de un plumazo por quienes proponen una lectura hegeliana de nuestro autor: la felicidad –opuesta a la satisfacción–, la salvación –opuesta al *snobismo*– y la libertad –opuesta al determinismo económico oculto tras la postulación de la feminización del hombre, cuya consecuencia es la relegación de éste al lugar doméstico reservado por Aristóteles a la mujer–. Estas categorías adquieren sentido, nuevamente, al reafirmar el lugar de lo político a partir del concepto de espiritualidad política que ahora analizaremos.

4. La espiritualidad política: el abandono de la filosofía y la espiritualidad como posfilosofía

El concepto de espiritualidad política emerge con toda su fuerza del entusiasmo foucaultiano por la revolución iraní, una revolución que comprende como resistencia a un impulso modernizador y homogeneizante que expande el universal eurocéntrico de un modo insensible a la singularidad de los pueblos no-europeos. Esta resistencia se funda en un modo de vida religioso que pretende inscribirse en el suelo de la política. Es el momento en que la filosofía –o posfilosofía– entendida como espiritualidad, *i.e.* como *praxis*, como modo de vida, irrumpe en la esfera política.

Analicemos, en primer lugar, la distinción foucaultiana entre filosofía y espiritualidad, para luego pensar, a través de Rancière, el modo de esta irrupción de la posfilosofía en el mundo político.

Foucault señala dos momentos en la historia de la filosofía: el “momento griego”, en el cual ella es una práctica espiritual, un modo de vivir, y el “momento cartesiano” a partir del cual la filosofía es aquello que será para la modernidad, un modo de conocimiento. El “momento cartesiano” actuó de dos maneras: 1. recalificando filosóficamente el “conócete a ti mismo”; y 2. descalificando el “cuídate a ti mismo”. Esto ha sido posible al situar el autoconocimiento (indubitabilidad de la propia existencia) como fundamento del acceso a la verdad como evidencia. En este sentido, Foucault llama filosofía “a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad” y, en contraste, espiritualidad:

[A] la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para

tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, al conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (2002 33)

Esta espiritualidad se ha dado en occidente con tres características: 1. La verdad no se da al sujeto por un simple acto de conocimiento que funda su legitimidad en el hecho de que él es el sujeto y en tanto tal tiene pleno derecho a la verdad, sino que antes bien es el sujeto quien debe modificarse, convertirse en algo diferente de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad: “[l]a verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste” (Foucault 2002 33). 2. Como corolario del punto anterior se señala que no puede haber verdad sin una conversión del sujeto. Esta conversión, a su vez, puede consistir en dos tendencias no necesariamente contrarias: a. un movimiento del *eros*, consistente en un movimiento que arranca al sujeto de su lugar actual a través de una ascensión hacia una verdad que llega a él para iluminarlo; b. un trabajo por el cual el sujeto en una relación de transformación de sí mismo por sí mismo, *i.e.* de ascesis, se constituye en un sujeto capaz de verdad. 3. Por último, la espiritualidad postula que el acceso a la verdad produce “efectos que son, por supuesto, la consecuencia del rumbo espiritual tomado para alcanzarla, pero al mismo tiempo algo muy distinto y mucho más: efectos que llamaré de ‘contragolpe’² de la verdad sobre el sujeto” (Foucault 2002 34) al iluminarlo, otorgándole la felicidad a través de la tranquilidad de espíritu, *i.e.* al ofrecerle como su correlato la salvación. Es decir, que el acceso a la verdad tiene como contrapartida la transformación del sujeto *qua* sujeto.

En contraposición a esto, la única condición de acceso a la verdad desde la modernidad será el conocimiento que a su vez postula dos condiciones para este acceso: a. condiciones externas como reglas formales de método, condiciones formales, objetivas, etc.; y b. condiciones extrínsecas como la exclusión de la locura, condiciones culturales y morales.

A partir de esta tipología Foucault puede sostener lo siguiente:

[D]esde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad [...] El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión

2 Cabe señalar la importancia aquí de la categoría de “contragolpe”, también utilizada en su referencia al lugar que ocupa en la definición de lo “de la” plebe y su relación inmediata con la de “contraconducta”.

indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia [...] tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto. (2002 37-38)

Es el llamado “retorno a los griegos” de Foucault, para pensar la filosofía como ontología crítica de nosotros mismos, el que nos da la llave para comprender el sentido que adquiere la actitud ilustrada *qua* una toma de conciencia de la actualidad con el objetivo de especificar el modo de acción que es capaz de ejercerse en ella. La crítica a los condicionamientos históricos o el diagnóstico del presente tiene efectos en el ámbito ético y en el político en la medida en que lleva en sí el germen de la resistencia al poder. Así, Foucault define la actitud filosófica de la crítica de nosotros mismos como ontología del presente: como una prueba histórico-práctica de los límites que se pueden franquear y como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto seres libres. Es decir, que debe comprenderse la ontología del presente como una forma de espiritualidad:

Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad, pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarlo y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo. (Foucault 2002 38)

Es por esto que, desde nuestra perspectiva, la posfilosofía consistirá en una práctica espiritual cuyo objetivo será la salvación del sujeto tanto individual como colectivo. Y es precisamente en la relación entre verdad y poder que se juegan las prácticas de subjetivación. Específicamente, en el caso que aquí nos ocupa, las prácticas de subjetivación política como prácticas espirituales:

El problema político más general ¿no es el de la verdad? ¿Cómo vincular el uno con la otra, el modo de separar lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los otros? La voluntad de fundar totalmente de nuevo a ambos, el uno por la otra (descubrir una otra división-reparto a partir de otra manera de gobernarse, y gobernarse de otro modo a partir de otra división-reparto [entre lo verdadero y lo falso], ésta es la “espiritualidad política”. (Foucault 1994 30)

Como hemos pretendido mostrar, es el pueblo, en tanto modo de subjetivación política, quien irrumpe en el campo de las relaciones de poder, a través de su constitución político-espiritual, para refundar el orden de lo dado. Con el fin de comprender el modo de esta irrupción, que impide que la historia se cierre sobre sí misma volviéndose naturaleza, es en Rancière antes que en Kojève, en quien debemos abreviar para echar luz sobre la teoría política foucaultiana.

5. Policía y Política: la biopolítica y la resistencia popular

En *El desacuerdo*, Rancière distingue entre Policía como “la lógica que cuenta las partes de las meras partes, que distribuye los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno” y Política como “la otra lógica, la que suspende esta armonía por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica, de unos seres parlantes cualesquiera” (1996 42-43). Para especificar el sentido del concepto de Policía, Rancière remite a la categoría foucaultea de “técnica de gobierno” como dispositivo social orientado a la felicidad y bienestar de la población, a partir de la disposición de medidas sanitarias, asistenciales, culturales, económicas, etc. Es decir que por Policía hay que comprender una determinada división de lo sensible consistente en cierta distribución de los lugares y funciones, entre ellos los lugares del Estado y la sociedad.

Por otra parte, la Política consiste en una acción antagónica respecto de la Policía. A través de su emergencia se rompe la previa división de lo sensible, a partir de la efectivización del supuesto igualitario de toda comunidad política, es decir, a través de la irrupción acontecimental de aquello que no tenía lugar en esta división. Es así que hay política cuando se deciden a tomar parte de la comunidad los que no tienen parte en esta disposición policial. Por lo tanto, hay política cuando entra en escena la parte de los que no tienen parte, manifestación de la contingencia de todo ordenamiento policial.

El sujeto de la política entendida en este sentido es denominado por Rancière “pueblo”. Éste es, aquí, un modo de subjetivación política capaz de abrir el espacio cerrado de la disposición policial y, en esta ruptura/apertura, hacer aparecer a aquellos que no contaban como contando, *i.e.* como tomando parte. Es el momento en que aquella plebe –que Foucault señalaba como el “blanco constante y constantemente mudo de los dispositivos de poder”– adquiere voz y, a través de ella, irrumpe reconfigurando la división-reparto de lo sensible. Esta apertura encuentra su fundamento en la falta de fundamento de todo ordenamiento policial y en la ausencia de todo título para gobernar, *i.e.* en la igualdad, como el supuesto fundante de todo gobierno político (*cf.* Rancière 2006 67).

Para el discípulo de Althusser, el pueblo, sujeto de la democracia y por eso de la política: [N]o es la colección de los miembros de una comunidad o las clases trabajadoras de una población. Es una parte suplementaria en relación con cualquier cuenta de partes de la población, que hace posible identificar “la parte de los que no tienen parte” con la totalidad de la comunidad. (Rancière 2001 7)

En esta definición encontramos una doble delimitación negativa y una característica positiva para aferrar la noción de pueblo. Por un lado, sabemos que el pueblo no es la nación y, por otro, que tampoco puede ser identificado ni con la población ni simplemente con una parte o clase de esta población. Tal como lo señalaba Foucault respecto de la plebe. Antes bien, el pueblo es un suplemento capaz de desconectar a la población de sí misma. Este acto de desconexión y de ruptura es, precisamente, deudor de un acto de subjetivación política fundado en el supuesto igualitario que hace surgir el desacuerdo *qua* presencia de dos mundos en uno. Es clave en esta interpretación el hecho de que el pueblo sea un modo de subjetivación, un modo de relación frente al orden policial y que, en ningún momento, pueda identificarse con algo así como un sujeto sustancial predeterminado. En este sentido, es absolutamente homologable al estatus de la plebe tal como la define Foucault: “[n]o creo que esto pueda confundirse de ninguna manera con un neopopulismo que *substantificaría* la plebe o con un neoliberalismo que cantaría sus *derechos primitivos*” (Foucault 1992b 177, la itálica es mía).

En primer lugar, según la definición de Rancière antes citada, el pueblo como sujeto de la política, entendido como la parte de los que no tienen parte, no puede identificarse con la totalidad del cuerpo de la nación. El pueblo nacional como comunidad de origen, de nacimiento o destino difiere del pueblo político en la medida en que la nación, sus requisitos de pertenencia, rituales, modos de acceso, inclusión o exclusión son un artificio policial que asigna partes y funciones dentro de un territorio, para volver gobernable al pueblo a partir de la creación de identidades nacionales. Por lo tanto, el pueblo *qua* nación es siempre ya un modo de división de lo sensible.

En segundo lugar, por otra parte, el pueblo no puede identificarse ni con la población ni con ninguna de sus partes. Por un lado, la población, como ya hemos mencionado, es un sujeto natural, es el conjunto de los habitantes de un territorio del que podemos afirmar que antes que un modo de subjetivación política es un modo de sujeción biopolítica y, como veremos, por lo tanto policial. Pues, en efecto, siguiendo la interpretación que hace Rancière de la biopolítica foucaultiana, podemos afirmar que ésta es la forma que adopta la contemporánea división policíaca de lo sensible. En este respecto, Rancière señala que “todo lo que designa Foucault se sitúa en el espacio de lo que llamo la policía”³ (2000a, la traducción es mía).

3 Si bien es cierto que Rancière considera que Foucault sólo se ocupó de esto sin preocuparle los modos de subjetivación política, esto se vuelve objeto de discusión si, como hemos pretendido hacer aquí, se presta atención al concepto foucaultiano de “espiritualidad política”.

Así, el gobierno estadístico de la población, la exclusión de determinado *target* poblacional de ciertos beneficios o perjuicios, obedece a un modo policial radical consistente en despolitizar a la sociedad a partir de una doble táctica productora, por un lado, de individuos libres atomizados en busca de su propio interés, y por otro, en la estabilización de ciertos indicadores sociales considerados “sensibles” para el gobierno, en tanto que probables focos de politización de los sujetos. En suma, esta doble táctica toma como su objeto el cuerpo de los individuos y el de la población en su “naturalidad”, *i.e.* en tanto que cuerpo biológico, sustrato de deseos y necesidades, excluyendo así toda forma de voluntad política (lo que por otra parte es la aspiración de todo ordenamiento policial). A la luz de esto, podemos afirmar que tampoco puede identificarse al pueblo con una determinada parte de la población, incluso aún cuando esa parte sea también llamada pueblo. Hay aquí, entre estos conceptos, una sutil pero determinante diferencia que los vuelve inconmensurables. Ella es la que reside entre ser sujeto de (sujetado a) determinada división de lo sensible o subjetivarse políticamente polemizando con esa clasificación previa. En este sentido, es claro que cuando Rancière, refiriéndose a la escuela pública, opone “pueblo” a “*élite*”, ambos conceptos remiten a la división de lo sensible como los dos polos extremos de la gradación de lugares de la población. Así, cuando señala que cierta aspiración republicana de separación de las dos funciones de la escuela pública consiste en “instruir al *pueblo* en lo que le es útil y formar una *élite* capaz de elevarse por sobre el utilitarismo al que se ven reservados los hombres del *pueblo*” (Rancière 2006 96, la *itálica* es mía), ambas categorías, tanto “pueblo” como “*élite*”, son sujetos sujetos a determinado lugar y función prefijada policialmente. Aquí “pueblo” marca el *reparto desigualitario* de un bien como la educación. En contraste, sólo cuando ese sujeto del daño se subjetiva políticamente, actualizando el *supuesto igualitario* de todo ordenamiento político, se puede hablar de pueblo en sentido político y ya no sociológico. De este modo, se comprende por qué “un proceso de subjetivación es un proceso de desidentificación o desclasificación” (Rancière 2000b 149) que implica siempre una dimensión conflictiva, en tanto que es la apertura del espacio diferencial y desigualitario, como espacio común para un conflicto igualitario. Por lo tanto, el proceso de subjetivación política “es la formación de un ‘uno’ que no es un yo sino la relación [conflictiva] de un yo con otro” (Rancière 2000b 148). Lo que significa que el pueblo no puede ser identificado con ninguna parte específica de la población, sino, antes bien, con cualquiera que reivindique su pertenencia a la parte de los que no tienen parte. Así, aparece la figura del pueblo como el no-lugar que mantiene presente la contingencia de todo orden, acechándolo.

6. Consideraciones finales

Frente a una lectura hegeliana de Foucault que postula el fin de la historia, la progresiva animalización del hombre y la celebración de la biopolítica como destino universal irresistible, hemos intentado articular de otro modo la relación entre biopolítica y resistencia, a partir de los conceptos de contraconducta y espiritualidad política. Situando en el centro de la escena al pueblo como modo de subjetivación política –que en tanto que singularidad inapresable juega el rol determinante de motor de una historia de la diferencia, que no puede ser reconducida a una identidad subyacente en cuanto está imposibilitada de cierre definitivo en la realización de una sociedad reconciliada– pretendimos sostener que la tarea de la filosofía o posfilosofía, en este contexto que se ha denominado como poshistórico, debe ser comprendida como espiritualidad política. Es decir, como práctica de subjetivación política que señala la contingencia de todo ordenamiento policial que se arroga para sí la facultad de decretar su cierre definitivo negando todo cambio posible. Es la ontología del presente –en tanto que crítica de los límites que nos constituyen y que pueden ser transgredidos– aquella práctica espiritual que señala al pueblo-plebe como límite de la población, a la historia como el límite de la poshistoria y a la política como el de la biopolítica. Es, en definitiva, este Foucault el que pretendimos rastrear: el militante, el manifestante, el del G.I.P., el cronista de la revolución iraní, el amante del plebeyismo, el que señala el imperativo de ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, el que, en última instancia, afirma que “hay sublevación, [que] es un hecho; y [que] mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da un soplo” (Foucault 1999 206). Es, entonces, este Foucault el que niega al otro Foucault hegeliano, kojéviano, schumpeteriano, que pretende que pasan cosas pero nada nuevo, pues lo nuevo ya fue Europa y ninguna singularidad histórico-política puede, legítimamente, emerger dando nuevo impulso y dirección a una historia que, casualmente, ya se escribió en Francia, desde donde se ríen, equivocados, quienes señalan la inutilidad de toda sublevación y espiritualidad política.

Bibliografía

- Castro, E. “Biopolíticas y Posthistoria”, *Ciclo de conferencias: Miradas sobre el Poder*. Buenos Aires: IDAES-UNSAM, 2007 (inédito).
- Foucault, M. “Sobre la justicia popular. Debate con los maos”, *Microfísica del poder*, ed. y trad. Varela, J. & Alvarez-Uría, F. Madrid: La piqueta, 1992a: 49-81.

- Foucault, M. “Poderes y Estrategias”, *Microfísica del poder*, ed. y trad. Varela, J. & Alvarez-Uría, F. Madrid: La piqueta, 1992b: 273-184.
- Foucault, M. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, *Hermenéutica del sujeto*, ed. y trad. Alvarez-Uría, F. La Plata: Altamira, 1996: 93-125.
- Foucault, M. “¿Es inútil sublevarse?”, *Estética, Ética y Hermenéutica*, trad. Gabilondo, A. Barcelona: Paidós, 1999: 203-207.
- Foucault, M. “¿Qué es la Ilustración?”, *Estética, Ética y Hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999b: 335-352.
- Foucault, M. *Historia de la Sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2000.
- Foucault, M. “À quoi rêvent les iraniens?”, *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001a: 688-694.
- Foucault, M. “Post-scriptum. El sujeto y el poder”, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, eds. Dreyfus H. & Rabinow, P., trad. Patredes, R. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001b: 241-259.
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, trad. Pons, H. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Foucault, M. *Seguridad, Territorio, Población*, trad. Pons, H. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, M. *Nacimiento de la Biopolítica*, trad. Pons, H. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Kojève, A. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris: Gallimard, 1981.
- Rancière, J. *El desacuerdo. Política y Filosofía*, trad. Pons, H. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Rancière, J. “Biopolitique ou politique?”, entrevista con Eric Alliez. *Multitudes*. 1 de marzo 2000a, <<http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article210>>.
- Rancière, J. “Política, identificación y subjetivación”, *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*, ed. Ardite, B. Caracas: Nueva Sociedad, 2000b.

Rancière, J. “Peuple ou multitudes?”, entrevista con Eric Alliez. *Multitudes* 9 Jun. 2002, <http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=39>.

Rancière, J. *El odio a la democracia*, trad. Agoff, I. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.

Rancière, J. *En los bordes de lo político*, trad. Madrid, A. Buenos Aires: La Cebra, 2007.

