

La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze

Life as a political concept. A reading of Michel Foucault and Gilles Deleuze

Marina Garcés

Universidad de Zaragoza

mgarces@unizar.es

Resumen

La relación entre vida y política ha adquirido centralidad teórica y práctica a lo largo de todo el s.XX. Hoy es el eje de todos los análisis filosóficos, políticos y económicos que giran entorno a la cuestión del biopoder o la biopolítica. En este artículo se propone una lectura de algunos de los principales textos de Michel Foucault y de Gilles Deleuze donde la reflexión sobre la vida adquiere una dimensión política: para pensar la resistencia, en el caso de Michel Foucault, para pensar la liberación de un acontecimiento para Gilles Deleuze. Las construcciones ontológicas que articulan son distintas, pero se despliegan en la complicidad de un pensamiento amigo que tiene en vistas la pregunta por la posibilidad de pensar “de otra manera”, de “escribir para un pueblo que falta”. En los dos casos abordar el concepto de vida como concepto político será la clave para entender la propuesta.

Palabras clave: Vida; Biopoder; Inmanencia; Virtualidad

Abstract

The relationship between life and politics became increasingly central to theory and praxis as the 20th century progressed. Today, it is at the core of all philosophical, political and economic analyses that bear on the question of biopower or biopolitics. In this article, we propose a reading of some of the main texts of Foucault and Gilles Deleuze in which their reflections on life has a political dimension: resistance, in the case of Michel Foucault, and liberation, in the case of Gilles Deleuze. Their respective ontological constructions are different, but they share an orientation to thinking “in another way” and writing for a “missing public”. In both these writers' cases, the concept of life as a political concept is the clue to understanding their position.

*“Va a ser un derecho, o más bien un poder, exactamente inverso: poder de hacer vivir y dejar vivir”
Foucault, 1976a [HV] pág.76*

*“La vida es lo que nos deben”
Manifiesto Zapatista, 1996*

Estas dos declaraciones, de Michel Foucault y del Subcomandante Marcos, ponen de manifiesto la paradoja: el poder y sus correspondientes resistencias tienen el mismo objeto / objetivo: la vida. Cuando el poder se hace gestión multiplicadora y aseguradora de la vida, las singularidades resistentes la giran en su contra. Cuando el poder ejerce su derecho a matar en nombre de la existencia de todos, es decir, cuando las matanzas se hacen vitales, las fuerzas que se le oponen reclaman su “derecho” a la vida. Finalmente, cuando el poder pretende invadirla enteramente, la vida se hace objeto político desencadenante de luchas reales.

Perseguir los dos ejes de esta paradoja, visualizar el doble estatuto de la vida (aquello sobre lo que se ejerce el poder / el suelo común de sus resistencias fragmentadas), es lo que nos permitirá, a lo mejor, retener algunos de los matices más sugerentes del uso que Michel Foucault y Gilles Deleuze hacen de la noción de vida. Lo analizaremos en cuatro momentos principales: *El poder sobre la vida* y *La vida contra el poder*, que nos acercarán a la ambivalencia del concepto foucaultiano de biopoder, y *Una vida* y *¿La sintaxis revela la vida?*, apartados en los que recogeremos qué significa para Gilles Deleuze el cometido de toda su filosofía: liberar la vida de donde se encuentra aprisionada.

1. El poder sobre la vida

De la soberanía al biopoder

Que el poder sobre la vida se ejerza a través del derecho a matar o a través de una gestión positiva de la vida, es decir, haciendo morir o haciendo vivir, responde a dos diagramas de poder radicalmente inversos y, por lo tanto, a una profundísima transformación de sus mecanismos.

Michel Foucault, que es sobradamente conocido por sus análisis de las sociedades disciplinarias y de sus principales centros de encierro (prisiones, hospitales, escuelas...), aborda esta transformación tan abarcante en textos como el último capítulo de *La voluntad de saber* (Foucault, 1976b), o el artículo *Hacer vivir y dejar morir: la guerra como racismo* (Foucault, 1976a). El surgimiento de las técnicas disciplinarias tendrá que entenderse, como veremos, dentro de este marco.

Si el poder es “el nombre que se presta a una situación compleja en una sociedad dada” (Foucault, 1976b [VS] pág. 113) y ésta está constituida por “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen” (Foucault, 1976b [VS] pág. 112), el análisis que Michel Foucault proponga sobre el paso del poder soberano al biopoder no apuntará en ningún caso a la elaboración de un listado comparativo de leyes, aparatos estatales e instituciones. Tampoco tendrá por objetivo llegar a formular algún tipo de definición esencialista de ambos poderes. En una analítica del poder que no quiera disolverse en una teoría del mismo, la cuestión que hay que afrontar es: ¿cómo se ejerce el poder? ¿qué dominio específico forman sus relaciones? ¿de qué mecanismos o tecnologías dispone?

Desde este prisma Foucault puede trazar las líneas de cambio que han llevado del poder de soberanía al biopoder, del derecho de vida y muerte a la estatalización de lo biológico. El primero, el del soberano, es un poder simbolizado por la espada y que sólo ejerce su derecho sobre la vida de los súbditos en tanto que es capaz de matar. Se trata, por lo tanto, de un poder que sólo se manifiesta como sustracción o deducción, como derecho de captación que culmina con el derecho de apropiarse de la vida del súbdito, ya sea para aniquilarla, ya sea para arriesgarla en una guerra. El

segundo, en cambio, ya no tiene como función principal la sustracción de fuerzas (hasta su muerte) sino la producción, aumento y optimización de las mismas. Ya no es un poder negativo sino el ejercicio de un poder positivo sobre la vida.

Michel Foucault señala que ésta ha sido “una de las mayores transformaciones del derecho político” (Foucault, 1976a [HV] pág.76), pero no hay que entenderla en términos de sustitución. Los diagramas de poder no se suceden como estructuras rígidas y totalizantes, sino que se conforman a partir de relaciones de fuerza siempre inestables y locales, en constante cambio causado por la acción o afección de nuevas fuerzas. La relación entre ambos diagramas es de modificación y penetración. El nuevo derecho no borra al primero sino que lo complementa con funciones y mecanismos de signo inverso.

Si el que el poder administra la vida aumentando, organizando y regulando sus fuerzas hubiera arrancado de raíz al anterior, no se explicaría “el formidable poder de muerte” (Foucault, 1976b [VS] pág. 165) que ha acompañado siempre al desarrollo de una política sobre la vida. Si tenemos en cuenta que Foucault sitúa la plenitud de este dispositivo en el s. XIX, es históricamente evidente que nunca hasta entonces las matanzas, los genocidios y holocaustos han alcanzado niveles tan altos de crueldad. ¿Cómo se explica este fenómeno en el marco de un poder que se ejerce para asegurar la vida? ¿Cómo puede justificarse en él la aplicación de la pena de muerte? Sólo hace falta reformular el viejo derecho a matar y contextualizarlo bajo parámetros de supervivencia o de raza. Según el análisis de Foucault, es precisamente el racismo, por su capacidad de establecer cortes en el continuo de la especie, el mecanismo que permite en muchas ocasiones reintroducir la función de muerte en un sistema centrado en el biopoder: “el racismo asegura el papel de la muerte en la economía del biopoder, según el principio de que la muerte de los otros es el reforzamiento biológico de sí mismo...” (Foucault, 1976a [HV] pág. 90).

Por lo hasta aquí visto, hacer morir y hacer vivir responden a dos estrategias opuestas que, por su integración en un nuevo y más amplio espacio de relaciones de poder, permitirán desarrollar tecnologías de gran complejidad.

Anatomopolítica y biopolítica: las dos caras del biopoder

Este poder sobre la vida, que alcanza su forma más plena y articulada en el s. XIX, viene desarrollándose desde los dos siglos anteriores a través de lo que Michel Foucault llama “una gran tecnología de doble faz” (Foucault, 1976b [VS] pág. 169), que conseguirá abarcar, y por lo tanto invadir, las dos dimensiones de la vida: el organismo, con sus mecanismos, y la biología, con sus procesos globales. Así, Foucault podrá hablar de anatomopolítica del cuerpo humano y biopolítica de la población. Son dos tecnologías de poder que, como enseguida veremos, no coinciden ni en función, ni en materia, ni en mecanismos, pero que sin embargo encajan y se complementan mutuamente.

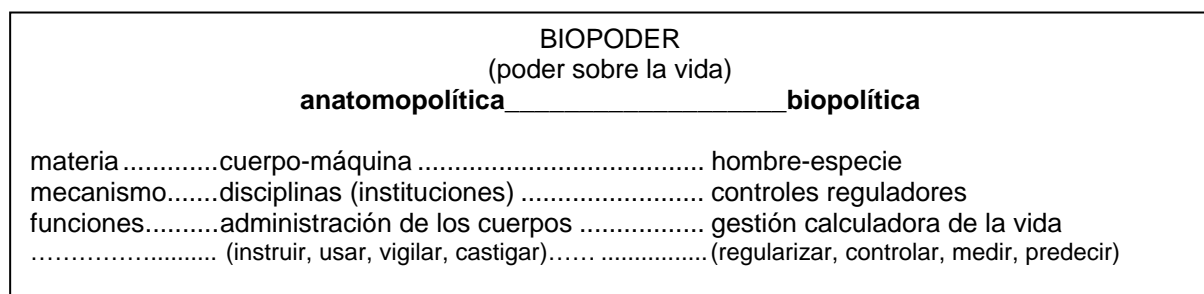
La primera empieza a formarse en el s. XVII, cuando la teoría política empieza a incorporar el problema de la protección de la vida como fundamento originario de la sociedad. Lo que es importante desde el punto de vista de Foucault es que el poder empieza a ejercerse a través de procedimientos disciplinarios sobre el hombre-cuerpo o, lo que es lo mismo, sobre el cuerpo-máquina. La multiplicidad de cuerpos singulares debe ser a la vez educada y controlada, utilizada y gestionada, aumentada y canalizada. Para ello es necesario un poder individualizante, capaz de introducir correcciones en cada uno de los cuerpos y de ordenar su conjunto global. Es un poder que mediante

disciplinas e instituciones como el ejército o la escuela educa, promueve y arranca las fuerzas de sus ciudadanos-cuerpo, con un “crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad” (Foucault, 1976b [VS] pág. 168).

La segunda tecnología empieza a configurarse a partir de la mitad del s. XVIII. Su centro de interés ya no es el cuerpo-máquina sino el cuerpo-especie, el hombre en tanto que ser vivo, en tanto que soporte de procesos biológicos. El objetivo ya no es sujetar y gestionar cada uno de los cuerpos sino administrar fenómenos que atraviesan al conjunto de la población: la natalidad, la morbilidad, las condiciones de vida, su duración, el nivel de salud y de higiene... Ya no se trata, pues, de introducir correcciones en cada cuerpo mediante disciplinas, sino de establecer controles reguladores que permitan visualizar procesos y acontecimientos que tomados individualmente resultan accidentales u ocasionales. Regularizarlos mediante estudios demográficos, estadísticas, cuadros relacionales, etc, permite a la vez fijar un nuevo ámbito de saber y delimitar un nuevo campo de intervención para el poder. Con la aparición de esta nueva tecnología de poder se dan cuatro cambios o novedades importantes:

- La aparición de la población como nuevo protagonista
- El carácter colectivo de los fenómenos que se toman en consideración
- La aparición de mecanismos de poder reguladores, que conjuran el elemento aleatorio que hay en toda población de seres vivos
- La descualificación progresiva de la muerte, que ha dejado de ser el posible resultado de un acto de soberanía para convertirse en el momento en que el individuo escapa por primera vez al poder.

En el siguiente esquema podemos contrastar los elementos básicos de los dos frentes del biopoder:



Tenemos, pues, dos estrategias o diagramas de poder que, ejerciéndose a diferente escala se articulan para invadir enteramente la vida y maximizar sus fuerzas. Como veremos más adelante, este cruce tendrá su traducción jurídica en lo que Michel Foucault llama sociedad de normalización.

Esta necesaria integración de ambas tecnologías se ejemplifica claramente, entre otros, en dos fenómenos clave de estos dos últimos siglos: el desarrollo del capitalismo y el pliegue del complejo dispositivo de la sexualidad sobre el sexo. Respecto al primer ejemplo, Foucault señala en *La voluntad de saber* (Foucault, 1976b) la importancia del biopoder como elemento indispensable en la formación del capitalismo, “que no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los

cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (Foucault, 1976b [VS] pág. 170). La ciudad obrera del s. XIX plasma a la perfección al cruce de los dispositivos disciplinario (compartimentación, localización de las familias, cuadrícula...) y regulador (normas de higiene, seguros de enfermedad y de vejez, control de la natalidad...). Por lo que se refiere al segundo ejemplo, “la sexualidad se sitúa exactamente en la encrucijada del cuerpo y la población” (Foucault, 1976a [HV] pág. 85). De ahí la importancia estratégica de la sexualidad, que permite a la vez el acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es el campo de intervención idóneo para la intervención de un poder/saber centrado sobre la vida.

La entrada de la vida en la historia

Si la aparición de las técnicas disciplinarias y reguladoras pone en funcionamiento un nuevo diagrama de poder ejercido a nivel de la vida, hay que deducir con Michel Foucault que el s. XVII marca la entrada de la vida en la historia por primera vez. Es una afirmación que puede provocar perplejidad: ¿qué lugar le había correspondido antes de este momento tan reciente? ¿Cómo se explica que la vida, condición en principio indispensable de todo acontecimiento histórico, no emerja como tal hasta el s. XVII? Se tendría que preguntar entonces: ¿Qué está queriendo indicar Foucault con la palabra “entrada”?

La entrada de la vida en la historia equivale para Foucault a la estatalización de lo biológico, a la asunción de la vida por parte del poder. Más específicamente, se trata de “la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder” (Foucault, 1976b [VS] pág. 171). Con ello la vida deja de ser solamente el entorno biológico que permite el avance de la historia para entrar en el interior de la historicidad humana, penetrada por las técnicas de saber/poder. El cambio que ha tenido lugar es el siguiente: la vida se ha hecho visible y enunciable por primera vez, con lo cual se ha convertido en posible campo de intervención para las técnicas políticas. Aquella base inaccesible que sólo se manifestaba a través de la muerte, y sobre todo a través de la muerte maximizada por fenómenos como las epidemias o el hambre, emerge por primera vez como conjunto de fuerzas más o menos controlables, optimizables o estimulables. Sólo así el poder puede convertirse en el biopoder, agente transformador de la vida humana, que venimos presentando desde el principio.

Este momento coincide, como es obvio, con el desarrollo de conocimientos científicos, técnicos, agrícolas, médicos, que permiten abrir un espacio de vida frente a la continua presión de muerte que algunos fenómenos biológicos ejercían sobre la historia y la política. No hay que olvidar tampoco el cambio paralelo que está sufriendo la biología, con aportaciones como la de Cuvier. En la nueva clasificación de los organismos, la antigua continuidad clásica entre ser y naturaleza se rompe.

“A partir de Cuvier, lo vivo se envuelve en sí mismo, rompe sus vecindades taxonómicas, se arranca al vasto plan constrictor de las continuidades y se constituye en un nuevo espacio (...) no es ya el de las posibilidades del ser sino el de las condiciones de vida” (Foucault, 1966 [LPLC], pág. 269).

Lo que Michel Foucault ha denominado “entrada de la vida” tiene ya un significado más completo: se trata de este dotarse de un espacio propio, de este convertirse en un campo de posible intervención y control. Esto explica porqué las tecnologías de poder que aparecen en este momento configuran un

“hacer vivir”. Foucault no está indicando, al menos por el momento, la irrupción de una fuerza vital reivindicativa de su propia potencia y que rechazaría ser afectada por un poder productor de vida. Está apuntando a un proceso mucho más complejo: la visualización de la vida crea y hace posible el ejercicio de un poder sobre sí misma, que no sólo la controla, sino que se apropia enteramente de ella para producirla desde sus mecanismos.

Cuando la vida sufre un proceso de emergencia, la muerte tiende a ocultarse. Antes del s. XVII era la única manifestación de la vida. Aparecía como una doble amenaza: del poder soberano, que sólo ejerce su derecho sobre la vida por su derecho de matar, y de los procesos biológicos destructores. En la era del biopoder la muerte sufre una descualificación progresiva que la obliga a retirarse al ámbito privado y secreto. La razón es obvia: el poder, que es poder de hacer vivir, y que sólo puede matar para defender la vida, se aparta de ella. La muerte ya sólo es el límite de su ejercicio, el único momento que el poder ya no puede apresar, la única puerta por la que el individuo puede escapar. “El poder ya no sabe de la muerte. En sentido estricto, el poder deja caer la muerte” (Foucault, 1976a [HV] pág. 82).

Una vez descrita esta entrada de la vida en la historia, que tiene como correlato su entera invasión y penetración por las técnicas del saber/poder, Michel Foucault escribe: “esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o la administren; escapa de ellas sin cesar” (Foucault, 1976b [VS] pág. 173). Es una frase que retomaremos en el segundo bloque de este comentario, porque su aparente eco deleuziano nos abre la posibilidad de plantear algunas cuestiones:

- ¿En qué consiste este continuo escapar de la vida?
- ¿Podría ser leído en referencia a la noción de línea de fuga de Gilles Deleuze?
- Sea o no posible hacerlo, ¿es este escapar la clave que abre el espacio de la vida como potencia creadora de resistencia?

La norma: una nueva ley para la vida

“Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Foucault, 1976b [VS] pág. 175). Hasta ahora hemos hablado de poder disciplinario y de controles reguladores como doble faz del biopoder, como el doble frente de invasión de los dos polos de la vida: el organismo singular y los procesos biológicos. Michel Foucault señala, sin embargo, un elemento que circula entre ambos, porque es aplicable tanto a los cuerpos que se quiere disciplinar como a las poblaciones que se quiere regular: la norma. La sociedad de normalización es también, por lo tanto, aquella “en la que se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación” (Foucault, 1976a [HV] pág. 86).

Seguir pensando el biopoder en términos jurídicos nos haría caer en una contradicción: la ley necesita estar armada, y estar armada significa en el último término estar en disposición de la amenaza absoluta: la muerte. La ley sólo es ley si puede matar. Y éste es precisamente el don que le

está vetado a un poder que toma su cargo la vida. La aparición de la norma y el consiguiente retroceso de lo jurídico es otro de los elementos que explican la profunda transformación del diagrama de poder y sus relaciones de fuerza en los siglos XVII-XIX. Se podrá objetar que es precisamente en este momento cuando los sistemas legales empiezan a desarrollarse ampliamente y que este proceso sigue creciendo en nuestras sociedades actuales. Michel Foucault tiene para ello una respuesta contundente: “toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador” (Foucault, 1976b [VS] pág. 175).

¿En qué consiste el juego de la norma? ¿Cuáles son sus movimientos y estrategias? Podemos visualizarlo en el siguiente cuadro, en contraste con las operaciones del poder de soberanía.

	Poder soberano	Sociedad normalizadora
Mecanismo	la espada	Mecanismos continuos, reguladores, correctivos
Actividades	hace jugar la muerte en el campo de la soberanía se manifiesta en su brillo asesino traza una línea entre los súbditos obedientes y los enemigos del soberano	distribuye lo viviente en un dominio de valor y utilidad califica, mide, aprecia, jerarquiza realiza distribuciones entorno a la norma
Institución	institución judicial	continuum de aparatos

De la observación de este cuadro comparativo podrían extraerse muchas líneas de comentario que no harían más que redundar en todo lo dicho hasta aquí respecto a qué transformaciones conlleva el hecho de que la vida se haga visible y se convierta en objeto del poder. Por esto nos gustaría solamente aprovecharlo para abrir algunas líneas de interés: ¿hay algún elemento en este texto, y en la descripción en general de las tecnologías del biopoder, que nos permita afirmar que Michel Foucault entrevé o anuncia de alguna manera un tercer tipo de sociedad, una nueva configuración de las líneas de fuerza, más allá de los diagramas de soberanía y de normalización?

Gilles Deleuze así lo ha hecho notar en diversas ocasiones. Él mismo es quien describe el paso que no llegó a dar Michel Foucault: el paso de las sociedades disciplinarias a la sociedad de control. Los problemas que se nos plantean son dos: por un lado, la descripción que Michel Foucault presenta de las tecnologías del biopoder no se agota en las disciplinas. No hay que olvidar el segundo polo de invasión de la vida: la administración masificante de sus procesos biológicos. Foucault da un nombre a sus mecanismos: controles reguladores. ¿No estaría aquí, en cierta manera, el anticipo de lo que Deleuze desplegará como sociedad de control? Por otro lado, reducir la novedad del tercer dispositivo de poder al control nos parece simplificador. ¿No sería más interesante recuperar la expresión de Foucault “hacer vivir” como clave para hacernos presente un poder cuyo efecto tendría también una

fuerza constitutiva y creativa? ¿No nos encontramos nosotros precisamente enredados en los tentáculos de un poder cuya estrategia consiste en gestionar nuestras vidas al tiempo que nos insta a vivir, a tomar las riendas de nuestras vidas para convertirlas en falsas aventuras?

El nacimiento del hombre, su configuración como ser vivo

Las nuevas estrategias del biopoder supondrán, finalmente, el progresivo eclipse del sujeto de derecho en favor de la configuración del hombre como ser viviente. Es la consecuencia necesaria del proceso que ya habíamos descrito como emergencia y visualización de la vida, y la condición indispensable para un poder que va hacerse cargo de la vida. Frente a los sujetos de derecho, al poder sólo le quedaba en última instancia la amenaza de la muerte. No podía gestionar sus vidas, porque en el terreno político no emergía su condición de seres vivos. Michel Foucault expresa así el cambio:

“Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 1976b [VS] pág. 172).

Un ser viviente, no hay que olvidarlo, con un cuerpo sujetado y una vida gestionada.

La configuración y autocomprensión del hombre como ser vivo plantea un problema que nos interesa presentar. Desde este punto de vista, la vida aparece como una de las fuerzas constituyentes de la figura "hombre". Hay que recordar cómo en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1966) vida, trabajo y lenguaje son las tres fuerzas que constituyen al hombre como reciente figura de la finitud que viene a sustituir a Dios. Estamos, por lo tanto, ante una fuerza de vida constitutiva de aquello que al mismo tiempo la va a aprisionar: el hombre.

Pero, ¿cómo puede ser invocada la vida como resistencia, cuando es aquello que está gestionado por el poder? ¿Cómo se mueve la vida para vehicular las singularidades resistentes que según Michel Foucault pueblan todo el diagrama de poder?

2. La vida contra el poder

Los lugares de las resistencias

“Y contra ese poder aún nuevo en el s. XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía - es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente” (Foucault, 1976b [VS] pág. 175).

Como hemos ido viendo a lo largo de todas estas páginas, Michel Foucault apunta la idea (decimos “apunta” porque en el texto que tomamos como base sólo le dedica, quizás significativamente, un párrafo) de que la vida confiere un estatuto a las fuerzas de resistencia en un marco de poder centrado sobre la vida. Antes de entrar en los matices, detalles y problemas que presenta esta afirmación, tendríamos que aclarar qué lugar otorga Foucault no sólo a la vida sino a las resistencias

en general. De no hacerlo, podríamos caer en un error que obstaculizaría toda posible comprensión del planteamiento de Foucault: entender que la vida es el nuevo centro de enfrentamiento al poder, ese exclusivo “lugar del gran Rechazo - alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario” (Foucault, 1976b [VS] pág. 116). Caer presos de este tipo de lectura nos alejaría del camino que, aunque muy difusamente, está trazando Foucault y nos pondría enfrente, en cambio, de un vitalismo rutilante y estéril.

Para Michel Foucault la resistencia es siempre “varias resistencias” que, aunque móviles y transitorias, establecen siempre un vínculo de mutua necesidad con las relaciones de poder: éstas no pueden existir sin una multiplicidad de puntos de resistencia que desempeñen el papel de adversario, de blanco y de punto de apoyo. Las resistencias singulares, a su vez, no pueden nunca estar en relación de exterioridad respecto al poder. De ahí la conocida afirmación de Foucault: “donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 1976b [VS] pág. 116) .

Por lo tanto, tendremos que tener siempre presente que todos los efectos que la vida produzca al ser invocada en contra del poder que la invade, serán puntos, nudos o focos internos a la red misma de poder, que se manifestarán sobre todo “encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento” (Foucault, 1976b [VS] pág. 117).

¿Un Foucault vitalista?

Michel Foucault explicita así, y sin más detalles, lo que se entiende por “vida” cuando se hace objeto de luchas reales:

- Necesidades fundamentales
- Esencia concreta del hombre
- Cumplimiento de sus virtualidades
- Plenitud de lo posible

Se trata de una enumeración que nos pone directamente frente a una idea de vida vinculada a las nociones de naturaleza, hombre y desarrollo, nociones que también acompañan, como hemos visto, a las estrategias del poder sobre la vida. ¿Qué espacio pueden abrir unas reivindicaciones que no sólo tienen como detonante aquello sobre lo que juega la estrategia del poder, la vida, sino que luchan, en el fondo, por una vida perfilada por las mismas directrices de fondo? ¿Cómo puede la vida romper el mecanismo del poder, interrumpir su invasión sobre la vida, si su lucha pivota sobre los mismos conceptos (hombre, plenitud, posibilidades...)? Entendido así el planteamiento, parece que tendríamos que dar la razón a Gilles Deleuze, cuando critica a Michel Foucault por haber convertido los fenómenos de resistencia en “una imagen invertida de los dispositivos” (Deleuze, 1976b [DP] pág. 17), imagen que más que proporcionar una salida, la impide.

Parece ahora más claro que cuando Foucault hablaba del escapar sin cesar de la vida no estaba apuntando a un posible foco de resistencia sino más bien a una insuficiencia de sus mecanismos aprisionadores. Decía en ese mismo contexto que, a pesar del inmenso desarrollo de los controles reguladores sobre la vida de la especie, grandes sectores de la humanidad siguen afectados por las amenazas absolutas de muerte: las epidemias, el hambre... La vida entonces escapa de su gestión,

sí, pero no por el efecto de una interrupción creadora, sino por una especie de vuelta atrás, de camino de retroceso. Evidentemente, éste no es el camino de las líneas de fuga de Gilles Deleuze.

Es el mismo Deleuze, sin embargo, quien habla de un posible vitalismo del último Foucault, vitalismo que según él reluciría ya en estas páginas de *La voluntad de saber* (Foucault, 1976b). “*La fuerza que viene de afuera, ¿no es una cierta idea de vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Michel Foucault? ¿No es la vida esta capacidad de resistir de la fuerza?*” (Deleuze, 1986 [F] pág. 109). Se nos hace difícil comprender cómo en un modelo de resistencia como el que Foucault presenta (ya hemos visto la relación mutua entre los núcleos de resistencia y el diagrama en que se incluyen) puede irrumpir una fuerza del afuera caracterizada como “la vida”. La intervención de un afuera tiene su papel en Michel Foucault, si tenemos en cuenta que las relaciones de fuerza que constituyen una determinada sociedad están en continuo movimiento y establecen relaciones con nuevas fuerzas que son la causa de los cambios de diagrama. En este sentido, sí podríamos hablar de que la fuerza de la vida, puesta en relación con un nuevo contexto de fuerzas, podría desencadenar la creación de nuevas configuraciones, realmente transgresoras del poder que controla e invade al hombre-especie. A nuestro entender, sin embargo, éste no es un proceso al que Foucault esté apuntando en este texto y en la descripción de las resistencias de biopoder. No puede ser así mientras la lucha por la vida se vea canalizada por la noción de hombre y de plenitud de sus potencialidades.

Respecto a este punto en concreto, Deleuze afirma: “*De hecho, contrariamente a lo que el discurso prefabricado decía, no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir. Lo que la resistencia extrae del viejo hombre son las fuerzas, como decía Nietzsche, de una vida más amplia, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades*” (Deleuze, 1986 [F] pág. 109). Según Gilles Deleuze, priorizar la reivindicación de la vida y abandonar al hombre como objeto de lucha implica el inicio de la muerte del hombre que Michel Foucault anunciaba en el conocido y polémico final de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1966). Pero, ¿no podría responder simplemente al proceso que ya hemos descrito como visualización de la vida y constitución de la figura del hombre, antes que nada, como ser vivo? Y por lo tanto, esta resistencia que tiene como eje la lucha por la vida, ¿no podría estar reforzando a los mismos puntos claves del poder que la gestiona? ¿Cómo podría ser pensada una irrupción de vida que realmente los desfundamentara y dejara, por lo tanto, de ser el revés necesario de la situación de poder vigente? Afrontar esta cuestión podría ser el punto de partida de algunos “vitalismos” actuales, pero entonces ya no pertenecerían precisamente a Michel Foucault.

¿Qué es el “derecho a la vida”?

Es una expresión que más allá del s. XIX se ha seguido pronunciando repetida y públicamente, por boca de posiciones no sólo diversas sino incluso adversas. Si se ha comprendido bien lo que implica el paso del poder de soberanía al biopoder, su contradicción interna es evidente: la lucha por la vida, que es la resistencia correspondiente al diagrama del biopoder, no puede tener por objetivo la reclamación de unos derechos, ya que es precisamente el ámbito jurídico el que ha sido devaluado. No hay que entenderlo, por lo tanto, como un derecho clásico, como aquél que le correspondería a un sujeto de derecho, sino como lo único fundamental que puede reivindicar un hombre que se sabe ser vivo, y que se encuentra con un cuerpo sujetado y una vida administrada.

Seguramente nosotros, los que podemos estar ahora escribiendo estas líneas a las puertas de un nuevo siglo, no vivimos ya en la sociedad que describió Michel Foucault. Nuestra vida ya no debe

estar sujeta de la misma manera (aunque sí de otras) a los mecanismos que hemos analizado. A lo mejor ya no somos seres vivos.

Pero estamos vivos. Se alzan voces que aún reclaman: “la vida es lo que nos deben”. Pero lo que hagamos con ella, las luchas que con ella consigamos encender y las travesías que nos atrevamos a trazar... nos toca a nosotros inventarlas. Y ya hay algunos que lo están haciendo.

3. Una vida

“La vida del individuo deja sitio a una vida impersonal y sin embargo singular, que libera un acontecimiento puro liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que ocurre” (Deleuze, 1994 [L’IM], pág. 4)

“¿Qué salud bastaría para liberar la vida de donde se encuentra aprisionada por y en el hombre, por y en los organismos y en los géneros?” (Deleuze, 1993 [LV], pág. 14)

En estas dos citas de Gilles Deleuze la noción de vida aparece de una manera u otra vinculada al verbo “liberar”. Y sus varias prisiones reciben diferentes nombres: interior, exterior, subjetividad, objetividad, hombre, organismo, género. Esta presentación nos sugiere plantear algunas cuestiones, que funcionarán de ejes directrices de nuestro comentario:

- ¿Hay en Deleuze una propuesta/apuesta de liberación de la/una vida? ¿En qué consistiría?
- ¿En qué medida estaría vinculada a la visualización de un afuera? ¿Cómo se articulan en Deleuze los verbos liberar y visualizar?
- ¿Qué relación se establece entre la/una vida liberada/visualizada y sus prisiones? ¿Cómo evita Deleuze el dualismo? ¿Lo consigue realmente?
- Finalmente, y más allá del problema concreto de la vida, ¿podríamos leer toda la obra de Deleuze como la apertura de una visión?

Transcendentalidad / Transcendencia / Inmanencia

Estos tres conceptos son el campo de juego sobre el que tendremos que localizar el estatuto que Gilles Deleuze dará a “una vida”: el campo transcendental, que se distingue del mundo de la experiencia porque escapa sin cesar a la remisión a un sujeto y un objeto (los trascendentes), debe definirse como puro plano de inmanencia. Y éste último, por el carácter absoluto de la inmanencia, que no es en ningún caso “inmanencia a...”, remite directamente a lo que Deleuze llama “una vida”. Concisamente, “el campo transcendental se define por un plan de inmanencia, y el plan de inmanencia por una vida” (Deleuze, 1994 [L’IM], pág. 5).

Tenemos, pues, que una vida es la pura inmanencia que no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto, que constituye un plano porque no remite a unidades superiores y que por su ser inmanente a sí misma escapa a toda trascendencia. Si una vida es esta inmanencia de la inmanencia podrá ser

definida como “potencia, beatitud completas” (Deleuze, 1994 [L’IM], pág. 4), pero nunca como potencia de un individuo, como fuerza atribuible a un sujeto y aplicable a un objeto. La relación con estos dos elementos de la trascendencia tendrá que ser, como veremos, definida de otra manera.

Si el campo trascendental es aquello que se distingue por no poder ser contenido en los trascendentes sujeto/objeto, ¿debemos concluir que se presenta entonces como “pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo” (Deleuze, 1994 [L’IM], pág. 3)? Aunque parece que ésta sea la conclusión que se deriva necesariamente de lo dicho hasta aquí, Deleuze se ve obligado a matizar más, para no verse implicado ya desde el principio en un problema de dualismo entre lo que sería un empirismo trascendental y el mundo de la representación empírica (sujeto/objeto). La corriente de conciencia absoluta sólo se expresa en la producción de un sujeto y su objeto, es decir, cuando se expresa de hecho en unos trascendentes. De esta manera, Gilles Deleuze puede decir que la conciencia es coextensiva al campo trascendental, pero en él irrevelable, y que su vinculación es, por lo tanto, únicamente de derecho.

(Campo) trascendental.....	Mundo de la experiencia
(empirismo trascendental)	(empirismo simple)
(Plano de) inmanencia	S / O, trascendentes
inmanencia pura: una vida	
conciencia circulante de derecho(pre-reflexiva).....	conciencia revelada de hecho

Singularidad y acontecimiento puro. Análisis de dos ilustraciones

Esta vida que es inmanencia absoluta y que escapa a la objetividad y a la subjetividad, no es en ningún caso algo así como un universal, o como el suelo común de las vidas individuales. Ciertamente no es vida individual, ciertamente se encuentra libre de toda accidentalidad personal... pero es esencia singular. Más explícitamente, “es una hecceidad, que ya no es individuación sino singularización” (Deleuze, 1994 [L’IM], pág. 5). Hecceidad es otros de los viejos conceptos puestos en circulación por Gilles Deleuze. Proviene concretamente de la filosofía de Duns Scot, en la que designaba la última realidad del ente, aquella que más allá de las características formales, hacía que “esto” fuera “esto”, en su propia singularidad. Deleuze retoma esta categoría, pero le cambia el valor jerárquico. La singularidad, que deja de estar sometida a la individualidad es lo que permite una explosión sustantiva de la multiplicidad, que ya no se entiende en relación al uno-múltiple.

Esta esencia singular de una vida es la que aflora en los dos ejemplos o ilustraciones que Deleuze da en este artículo: la anécdota del canalla moribundo de Charles Dickens y la obsevación de la vida de los recién nacidos, con sus muecas, gestos y sonrisas. Curiosamente, la individualidad palidece en los extremos de la vida, su inicio y su posible final, extremos que a pesar de oponerse suponen una misma lucha: la lucha por la vida, ya sea para estrenarla, ya sea para no perderla. La individualidad palidece, pero ni el hombre que afronta la muerte ni el bebé que descubre la vida son generalidades, nociones comunes. No se confunden con ningún otro hombre, con ningún otro niño, pero sin embargo no pertenecen a ninguna subjetividad, no están presos de ningún nombre propio. No son más que

una vida singular, hecha de singularidades, que respira libremente en la pura inmanencia y que puede, así, desplegar su beatitud y su potencia completas. Parece que de esta manera las prisiones de que hablábamos al principio se estuvieran abriendo. Sabemos, sin embargo, que el moribundo sólo tiene dos opciones: perderse en la muerte o recuperar su subjetividad de hombre sano. De la misma manera, del bebé se espera una sola trayectoria: que vaya aprisionando su potencia de vida en la individualidad que le toca construir. ¿La emergencia de la vida se da siempre, entonces, acompañada de su consiguiente individualización, de la misma manera que la línea de fuga siempre se reterritorializa? A lo mejor lo único que nos queda es la liberación (*dégagement*) de un acontecimiento puro que por un momento nos hace un signo para empezar a pensar. ¿Es ésta la visión sobrehumana que enrojece los ojos de quien accede a ella? ¿Y es éste el único espacio que Gilles Deleuze nos ofrece para la liberación de la vida?

Los indefinidos de una vida

Hasta este momento hemos estado utilizando la expresión “una vida” tal como lo hace Deleuze, pero sin dar ninguna explicación para ello. Ahora que su marco de referencia está más claro, podremos darla más fácilmente. La indefinición de una vida es la marca expresa, la contraseña, que le permite escurrirse del mundo de la simple empiricidad. Se trata, por lo tanto, de una indefinición muy determinada. “Lo indefinido como tal no señala una indeterminación empírica, sino una determinación de inmanencia o determinabilidad trascendental” (Deleuze, 1994 [L’IM], pág. 5). La vida está señalada por la empiricidad, por su pertenencia al mundo del sujeto/objeto. Una vida lo está por la inmanencia absoluta. Ésta no es una distinción que se mantenga fielmente en otros textos, donde Gilles Deleuze hablará genéricamente de la vida, sin implicar en su artículo la marca de un estatuto.

Una vida no es solamente, como veíamos, lo que aparece en los momentos extremos de la vida de un sujeto determinado, sino que coexiste con cada uno de sus momentos. “Una vida está por todas partes (...) Las singularidades o los acontecimientos constitutivos de una vida coexisten con los accidentes de la vida correspondiente, pero no se agrupan de la misma forma” (Deleuze, 1994 [L’IM], pág. 5) ¿Cómo tenemos que imaginarnos esta coexistencia para que no se nos presente como una simple duplicación de la vida y sus accidentes con una vida y sus acontecimientos? Aunque a veces, como lectores, se nos hace difícil desprendernos de una percepción dualista de ciertos textos y pasajes de la obra de Deleuze, hay que recordar su permanente intención de construir una ontología de la superficie, de la inmanencia. El concepto que utiliza Deleuze para salvar el peligro de un paralelismo entre la vida y una vida es el de virtualidad, que procede en esencia de Henri Bergson.

Lo virtual suficiente

“Una vida sólo contiene virtuales” (Deleuze, 1994 [L’IM], pág. 6). Ella misma, con sus acontecimientos, singularidades, planos de inmanencia y campos trascendentales no es más que virtualidad. Este estatuto no se confunde con un confinamiento a la idealidad, irrealidad o a lo que aristotélicamente sería en potencia. Lo virtual no se confunde con lo posible. Lo virtual es real, pero de un modo no actual. Mientras que lo posible se realiza, lo virtual se actualiza. El primer proceso se hace bajo un mismo concepto; el segundo, implica un movimiento de diferenciación, una diferencia de naturaleza entre el virtual y su forma actualizada. Sólo en este paso hay un lugar para la creación.

En el mismo sentido Bergson piensa que en todos los ámbitos el triunfo de la vida es la creación. Una afirmación como ésta no podría ser suscrita por un autor que concibiera la evolución de la vida como

desarrollo de unas formas posibles. Es la relación entre lo virtual y su actualización lo que permite pensar la creación e imprevisibilidad como expresiones de la vida.

El estado de virtualidad no es un estado marcado por la insuficiencia, no necesita de su actualización para llegar a una plenitud, pero tampoco puede separarse de ella. La realidad no se define como proceso progresivo de disolución de lo virtual en lo real. La constitución misma de la realidad es esta coexistencia de los dos ámbitos, con todos sus continuos procesos dinámicos. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas o un estado vivido, el plano de inmanencia en un sujeto/objeto a los que es atribuido... pero tanto los acontecimientos no actualizados como los otros virtuales considerados en relación con su entorno están dotados de una realidad perfectamente suficiente.

Definido así, el concepto de virtualidad se perfila como la base de todo el pensamiento de Gilles Deleuze, investigador del campo problemático de la diferencia. Es en lo virtual donde encontramos lo sub-representativo, lo a-subjetivo, lo pre-individual... todas aquellas facetas de la diferencia que Deleuze ha perseguido a lo largo de toda su obra. Es también en lo virtual donde la multiplicidad y los devenires pueden ser afirmados de forma sustantiva, sin relación al uno, sin referencia al ser.

Si toda realidad tiene su mitad virtual, si toda la realidad es medio actual medio virtual, si finalmente toda vida está acompañada de los entre-momentos de una vida...las preguntas que tendríamos que plantearnos son las siguientes (seguramente, no son más que reformulaciones de las anteriores):

- ¿Cómo se distingue este ámbito virtual de lo que sería un afuera? Aunque Deleuze constituya con los dos ámbitos el plano de una sola realidad, ¿no está reproduciendo en su interior el esquema dentro-fuera?
- Y, dicho burdamente, “de qué sirve” realmente poner en un mismo plano, sobre una misma mesa estos dos ámbitos? Ciertamente, para abrir una visión entre las grietas del ser, del uno, del individuo, del sujeto.
- ¿Nos está incitando Deleuze a abrir e intensificar los espacios de visión de lo virtual?
- ¿Cómo podemos convertir esta visión en herramienta y para qué? La pequeña salud que nos provoca, ¿de qué tendría que ser creadora? En el artículo que inmediatamente comentaremos, Gilles Deleuze habla de inventar un pueblo que falta, un pueblo menor, con su devenir-revolucionario. ¿Reside aquí para Deleuze, la posibilidad de liberar una posibilidad de vida?

4. ¿La sintaxis revela vida?

Soltar una posibilidad de vida

Si “la sintaxis es el conjunto de los giros necesarios creados cada vez para revelar la vida en las cosas” (Deleuze, 1993 [LV], pág. 12), podemos decir con Gilles Deleuze que la literatura, en tanto que creación sintáctica, tiene por finalidad última liberar de su propio y ambiguo delirio una posibilidad de vida. Para descifrar de alguna manera en qué puede consistir este “soltar” y su correspondiente posibilidad de vida, seguiremos tres hilos que se tienden a partir de este texto:

- La relación entre escribir y devenir
- La literatura como lengua extranjera que traza una línea dentro del lenguaje y lo hace bascular hacia su afuera
- La invención del pueblo que falta

Antes de entrar en ello, tenemos que descartar de entrada dos posibles concepciones de lo que Deleuze puede entender por abrir una posibilidad de vida. En primer lugar, no se trata de una invitación a la locura, al delirio enfermizo, a hundirnos en ese mundo-otro cuyo caos la conciencia ha reprimido. Esa doble constitución de la realidad de la que hablábamos en el capítulo anterior no puede ser simplificada a través de la oposición consciente-inconsciente, cordura-locura. Gilles Deleuze, aunque se atreva a abrir una grieta sobre el caos, se mantendrá siempre prudente ante el peligro de que nos invada. En segundo lugar, una posibilidad de vida no es una alternativa de vida. La literatura no busca soluciones, el escribir no será un ejercicio de exploración y redacción de la nueva vía que hay que inventar y promocionar. Es una empresa de salud, no de salvación.

Escribir y devenir

Es habitual entender la actividad literaria como un dar forma a lo vivido / vivible, como un proceso de imitación, de identificación con determinados caracteres individuales cerrados y redondos. Se trataría, según esta concepción, de que el autor, un individuo con unas determinadas vivencias, amores, recuerdos y deseos, con su realidad o con su imaginación, hiciera de ellos una narración.

Para Deleuze, en cambio, escribir es más bien “una cuestión de devenir” (*Deleuze, 1993 [LV], pág. 11*), un proceso que siempre se está haciendo, que prolifera del lado de lo inacabado y lo informe. No da forma a la materia vivida / vivible, sino que la penetra y la desborda. Devenir se opone a formar, imitar o identificar. Se trata de “encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal que se ya no se pueda distinguir de una mujer, de un animal o de una molécula” (*Deleuze, 1993 [LV], pág. 11*). Y estos devenires no se presentan como individualidades tipo sino como singularizaciones (ya hemos visto qué significa la marca del artículo indefinido “un”). La literatura en tanto que fabulación no es, pues, un ejercicio de proyección, sino de descubrimiento de una potencia impersonal bajo cada personaje, de desvelamiento de un devenir que nos eleva a la visión de lo indefinido (determinación de inmanencia).

El lenguaje y su afuera

Decíamos al principio que la sintaxis es el conjunto de vueltas necesarias para revelar la vida en las cosas. No hay que entender con ello que la literatura tenga que ser una expresión cada vez mejor de la vida, ni que tengamos que crear algo así como una literatura más viva. Gilles Deleuze, cuando habla del paso del paso de la vida a través del lenguaje, concretamente de su sintaxis, está apuntando en otra dirección: “que el lenguaje entero revela su afuera, más allá de toda sintaxis” (*Deleuze, 1993 [LV], pág. 16*). La creación sintáctica, la verdadera literatura en definitiva, tiene que presentar respecto a su uso del lenguaje tres aspectos básicos:

- Atacar, destruir y descomponer la lengua materna

- Inventar a través de la creación otra lengua dentro de la lengua, trazar la línea de un devenir-otro de la lengua. Según la expresión de Marcel Proust, se trata de una especie de lengua extranjera dentro de la lengua mayoritaria, del sistema lingüístico dominante
- Gracias a este proceso de descomposición / creación, hacer bascular al lenguaje, llevarlo hasta su límite, “a un afuera o reverso que consiste en Visiones y Audiciones que ya no son de ninguna lengua” (Deleuze, 1993 [LV], pág. 16).

Estas visiones y audiciones, que Deleuze califica de verdaderas ideas, no están fuera del lenguaje: constituyen su afuera. Lo que es importante retener es que ellas no son lo que el escritor escribe, sino lo que él mismo puede llegar a ver u oír a través de las grietas de su lenguaje, de su sintaxis. Él no es, pues, la cabeza pensante que ha dado forma a las ideas. La literatura, como *affaire* de devenir, como paso de la vida a través del lenguaje, es quien las constituye, quien las hace visibles / audibles. Por lo tanto la vida, cuando no se identifica con la materia vivida / vivible por un individuo, apunta, en su paso por el lenguaje, a ese afuera como único ámbito posible para la circulación de los devenires y para el acceso a la potencia de su visión.

La visión es en este artículo el término que pone en movimiento todas las piezas. Este hecho nos parece especialmente interesante si tenemos en cuenta que toda la obra de Gilles Deleuze, en tanto que ontología de la superficie, podría ser interpretada como un abrirnos la visión de los movimientos de la diferencia.

Siguiendo las diferentes apariciones de este término en el artículo, podemos situar los siguientes momentos:

1. La visión desencadena en el individuo un devenir (le desata de sus caracteres formales y le hace entrar en una zona de indiscernabilidad)
2. A la vez, proporciona al escritor unos devenires, cuya visión y audición son demasiado grandes para él (visiones y audiciones, el afuera de su lenguaje)
3. Para ello, dota al escritor de una pequeña salud que escapa de la salud dominante, y sin la cual ver el caos (¿podemos darle este nombre al afuera?) se le haría insoportable

Conseguir aguantar esta visión: ¿es éste el objetivo de la filosofía de Gilles Deleuze? ¿Busca su filosofía sanar nuestros ojos y oídos y hacerlos capaces de abrirse al afuera? Deleuze afirma entonces: “La salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que nos falta” (Deleuze, 1993 [LV], pág. 14).

La invención del pueblo que (nos) falta

Con esta expresión sorprendente, la creación sintáctica, que se quería ejercicio revelador/liberador de la vida en las cosas, se ve abocada, por la constatación de su propia insuficiencia, a fabular sobre ese pueblo que (le) falta.

El uso de la palabra “pueblo” aparece en Gilles Deleuze en el marco de la atención, ya manifestada en *Mil Mesetas* (Deleuze y Guattari, 1980), no a las clases sino a las minorías. Minorías son todas las

destinaciones colectivas que, careciendo de modelo bajo el que conformarse, se abren a un estar haciéndose siempre, a un devenir. El pueblo es esa “minoría creadora que permanece como tal aún cuando alcance una mayoría: las dos cosas pueden coexistir, ya que no se experimentan en el mismo plano” (Deleuze, 1990 [CD] pág. 235). Inventar ese pueblo no tiene nada que ver con construirlo y darle un cuerpo para que crezca. No es pueblo destinado a dominar el mundo; tampoco pretende salvarlo. Es un pueblo “bastardo, inferior, dominado, siempre en devenir, siempre inacabado” (Deleuze, 1993 [LV], pág. 14).

“Escribir para este pueblo que falta...” (Deleuze, 1993 [LV], pág. 15), ésta es la consigna. Pero ¿a quién le falta un pueblo? Para Deleuze, el artista es quien más necesidad de él tiene, quien se ve obligado a invocarlo sin poder con sus medios crearlo. Creación y pueblo, capacidad de resistencia y disposiciones colectivas: esto es lo que necesitamos. Pero, ¿para qué? ¿de qué pueden ser llave mágica? de una posibilidad de vida... que no es un proyecto, sino

“un nuevo tipo de acontecimientos: acontecimientos que no se pueden explicar por los estados de cosas que los suscitan o en los que desembocan. Se alzan por un instante, y ese momento es el importante, esta es la oportunidad que hay que aprovechar”. (Deleuze, 1990 [CD] págs. 238).

Ver / liberar el acontecimiento: lo que nos quedaba del destello de una vida, lo que nos queda ahora de la convergencia entre pueblo y creación. Y la consiguiente propuesta de Gilles Deleuze ya la conocemos: tenemos que estar a su altura.

Referencias

- Deleuze, Gilles (1986). *Foucault [F]*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (1993). La littérature et la vie [LV]. **En** Gilles Deleuze (1993). *Critique et clinique* (11-17). Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (1994). L'immanence: une vie... [L'IM]. *Philosophie*, 47, 3-7, (Reeditado en el volumen de artículos *Quelques régimes de fous*. Paris: Éditions de Minuit, 2004)
- Deleuze, Gilles (1976b). Deseo y poder [DP]. *Archipiélago*, 23, 12-20.
- Deleuze, Gilles (1990). Contrôle et devenir (entrevista con Toni Negri) [CD]. **En** Gilles Deleuze (1990). *Pouparlers* (229-239). Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizofrénie 2* [MP]. Paris: Éditions de Minuit
- Foucault, Michel (1966) *Las palabras y las cosas [LPLC]*. Barcelona: Planeta, 1985.
- Foucault, Michel (1976a). Hacer vivir y dejar morir: la guerra como racismo [HV]. *Archipiélago*, 7, 75-93.
- Foucault, Michel (1976b). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber [VS]*. Madrid: Siglo XXI, 1995

Manifiesto Zapatista de enero del 96 (1996). El Queixal (Revista universitaria), 13, 4-5

Historia editorial

Recibido: 23/01/2004

Aceptado: 08/04/2005

Formato de citación

Garcés, Marina. (2005). La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze. *Athenea Digital*, 7, 87-104. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num7/garces.pdf>.

Marina Garcés (Barcelona, 1973). Profesora de Filosofía en la Universidad de Zaragoza y colaboradora docente en los estudios de Humanidades en la UOC, ha publicado el libro "En las prisiones de lo posible" (Ed. Bellaterra, 2002).



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)