

GINA JIHOANA CELIA CÓRDOBA

EI ESPACIO EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA:

UN ANÁLISIS DESDE EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT Y

GILLES DELEUZE



Departamento de Humanidades y Filosofía
Barranquilla, julio de 2018

**EI ESPACIO EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA:
UN ANÁLISIS DESDE EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT Y
GILLES DELEUZE**

Trabajo de grado presentado por Gina Jihoana Celia Córdoba, bajo la dirección de la Profesora Sara Martínez Vega, como requisito para optar al título de Magíster en Filosofía



Departamento de Humanidades y Filosofía
Barranquilla, julio de 2018

Nota de aceptación

Firma del jurado

Firma del jurado

Firma del asesor

Barranquilla - Atlántico, julio de 2018

Escavar la tierra era descubrir insólitos tesoros en forma de vidrios de colores, caracoles, trozos de cerámica. Regar la tierra y ver cómo absorbe el agua que le ofrendamos es también un acto único; caminar por la tierra, después de un aguacero, es ponernos en contacto con la plenitud absoluta; la tierra, satisfecha, nos impregna con su alegría, mientras todos sus olores llenan el aire y nos colman de una ansiedad germinativa (...) En el campo estábamos unidos a la tierra de una manera ancestral; no podíamos prescindir de ella. Ella estaba presente en el momento de nuestro nacimiento, en el de nuestros juegos, en el trabajo, y desde luego, en el momento de la muerte.

Reinaldo Arenas. *Antes que anochezca*

AGRADECIMIENTOS

Doy gracias en primer lugar a mi familia por haberme guiado hasta este punto de la vida, sin su voz de aliento y consejos seguramente no habría emprendido este arduo pero interesante camino. A Miguel Ángel, por su amor y paciencia.

Agradezco muy especialmente a la profesora Sara Martínez Vega, quien escuchó, aconsejó y corrigió esta propuesta. De igual manera, a la Universidad del Norte, cuyo programa de Formación Profesorial hizo posible cursar esta maestría. Al Departamento de Humanidades y Filosofía por permitirme iniciar el ejercicio de la docencia.

Finalmente, gracias a los profesores María Carolina Guzmán González, Leonardo Verano Gamboa y José Andrade Álvarez, quienes siempre estuvieron atentos al buen desarrollo y término de este proceso.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	6
1. ESPACIO, PODER Y SABER EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT	13
1.1. El método genealógico y la crítica a la historia.....	18
1.2. De vuelta a la geografía.....	23
1.3. Dispositivo de poder.....	31
1.3.1. El cuerpo.....	35
1.3.2. El panóptico.....	43
1.4. El medio como nueva categoría espacial: de la disciplina a la seguridad.....	54
2. TIERRA Y PENSAMIENTO: UNA APROXIMACIÓN A LA GEOFILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE	60
2.1. La tierra de Nietzsche.....	65
2.2. Concepto y personajes conceptuales.....	70
2.3. Plano de immanencia.....	78
2.4. Medio y geofilosofía: la importancia de la tierra.....	81
2.5. El rizoma como nueva imagen del pensamiento.....	86
CONCLUSIONES.....	92

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se aborda la cuestión del *espacio* en la filosofía contemporánea, específicamente desde el pensamiento de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Se trata de una lectura política y anti fundamentalista de la idea de espacio que, si bien en la antigüedad y en la modernidad había pasado a un segundo plano otorgándosele primacía al tiempo, en la contemporaneidad recobrará una relevancia vital.

El objetivo general de esta investigación consiste en identificar los planteamientos en la que estos dos autores, Foucault y Deleuze, evidencian un *giro espacial*¹ en la filosofía contemporánea, repensando el espacio lejos de las formas tradicionales de concebirlo, y forjarlo, más bien, como un paisaje lleno de múltiples posibilidades; tanto así, que se podría traer a colación, por ejemplo, la relación que surge entre política y geografía, la cual abordaremos más adelante y que es determinante en la organización y comportamiento de los pueblos.² Para lograr este objetivo general, hemos dividido este trabajo en dos momentos o capítulos.

En el primer capítulo denominado “*Espacio, poder y saber en el pensamiento de Michel Foucault*”, se plantea cómo los *emplazamientos* y las relaciones de poder – saber que en ellos se gestan o tienen lugar, son capaces de construir sujetos.

¹ El debate en la actualidad sobre el llamado “GIRO ESPACIAL” en las ciencias humanas y sociales implica el replanteamiento profundo de los problemas espaciales tanto a nivel práctico como a nivel teórico. Las nuevas teorizaciones del espacio se alejan del énfasis en lo universal y lo sistemático, características éstas del pensamiento moderno, y son más sensibles a la diferencia y a la especificidad (Boyer, 2007, p. 159).

² Es así, como la geografía ha llegado a ser un “principio de racionalidad o modelo ontológico” de la propia actividad filosófica, estética o artística (Boyer, 2009, p. 14). Es ese principio parcial o total que ha permitido comprender las prácticas humanas, emitir un discurso y ejercer una acción.

Foucault nos presenta un sujeto que no se encuentra dado ni que es pre existente, sino que es capaz de construirse y seguirse construyendo en términos de luchas, combates, juegos de verdad y relaciones de poder que tienen lugar en ciertos espacios. Por consiguiente, en este capítulo aborda la cuestión espacial a partir de dos periodos clave en el pensamiento de este autor francés: *las sociedades disciplinarias y las técnicas de seguridad*.

En el segundo capítulo, que lleva como título "*Tierra y pensamiento: una aproximación a la geo filosofía desde Gilles Deleuze*", planteamos que el ejercicio de pensar está directamente relacionado con la *tierra*, es decir, que hay un vínculo real entre tierra y pensamiento, entre tierra y filosofía.

A partir de lo anterior, presentamos una re escenificación de la filosofía, donde el pensamiento ya no está relacionado con un ejercicio contemplativo o abstracto sino con la *inmanencia* que ofrece el *medio geográfico* y las prácticas sociales que en él tienen lugar.

En este orden de ideas, la relación *tierra - pensamiento* se abordará en dos momentos importantes. En primera instancia, desde la *geo filosofía* y en segunda instancia, desde un nuevo modelo ontológico que se desprende de ésta, el *rizoma*, que simboliza la construcción de un nuevo modelo racional.

Ahora bien, teniendo en cuenta que en las líneas iniciales de esta introducción anunciamos el tratamiento de la cuestión espacial dentro de los marcos de la

contemporaneidad, es importante aproximarnos a lo significa el término *contemporáneo*³, pues siempre debemos, frente a la realización de una investigación de cualquier índole, delimitar el problema.

Giorgio Agamben en un su texto titulado *¿Qué es lo Contemporáneo?* se aproxima en varias ocasiones a este término. Una primera indicación la realiza a partir de Nietzsche: “lo contemporáneo es lo intempestivo decía Roland Barthes en un apunte de sus cursos impartidos en el Collège de France” (Agamben, 2008, p. 1).⁴

En palabras de Agamben, la propuesta genealógica de Nietzsche destaca la importancia de percibir la singularidad de los sucesos y de buscar las pequeñas verdades de éstos⁵:

Pero se asombró también de sí mismo por el hecho de no aprender a olvidar y estar siempre encadenado al pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre siempre con él. Es un verdadero prodigio: el instante, de repente está aquí, de repente desaparece. Surgió de la nada y en la nada se desvanece. Retorna, sin embargo, como fantasma, para perturbar la paz de un momento posterior. Continuamente se desprende

³ En la filosofía las cuestiones terminológicas son importantes, la terminología es el momento poético del pensamiento. Esto no significa que los filósofos necesariamente siempre tengan que definir sus términos técnicos. Platón nunca define el más importante de sus términos, la idea. En cambio, otros como Spinoza y Leibniz, prefieren definir more geométrico su terminología (Agamben, 2014, p. 7).

⁴ En 1847 Friedrich Nietzsche, un joven filólogo que había trabajado hasta entonces sobre textos griegos y había antes alcanzado una imprevista fama con el nacimiento de la tragedia, publica *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Las consideraciones intempestivas), con las cuales pretende rendir cuenta de su tiempo, tomar posición respecto al presente (Agamben, 2008, p. 1).

⁵ Dejando de lado toda la tradición meta histórica (objetiva, inamovible e intemporal) que había prevalecido hasta ese momento, dejando de lado todo el despliegue idealista, eterno, idéntico, universal, racionalista y teológico que traía consigo el discurso histórico de la época, para así iniciarse en una historia efectiva, que, por el contrario, tendría como propósito encarar de una forma distinta la cuestión del tiempo. Se empieza, entonces, a tomar posición respecto al presente, lo cual nos permite rendir cuenta de éste.

una página del libro del tiempo, cae, se va lejos flotando, retorna imprevistamente y se posa en el regazo del hombre. Entonces, el hombre dice: «me acuerdo» y envidia al animal que inmediatamente olvida y ve cada instante morir verdaderamente, hundirse de nuevo en la niebla y en la noche y desaparecer para siempre. Vive así el animal en modo no histórico, pues se funde en el presente como número que no deja sobrante ninguna extraña fracción; no sabe disimular, no oculta nada, se muestra en cada momento totalmente como es y, por eso, es necesariamente sincero. El hombre, en cambio, ha de bregar con la carga cada vez más y más aplastante del pasado, carga que lo abate o lo doblega y obstaculiza su marcha como invisible y oscuro fardo que él puede alguna vez hacer ostentación de negar y que, en el trato con sus semejantes, con gusto niega: para provocar su envidia. (Nietzsche, 2002, p. 20).

En una segunda aproximación, Agamben dice que somos contemporáneos cuando no coincidimos exactamente con nuestro tiempo ni nos adecuamos perfectamente a las pretensiones de éste, es decir somos *inactuales*⁶.

Pero, volviendo a nuestro propio tiempo ¿qué es lo que percibimos de éste, la luz o la oscuridad?

En tercer lugar, Agamben aborda al contemporáneo como aquel que tiene la mirada fija en su tiempo, pero no para percibir las luces sino la oscuridad: “todos los tiempos son, para el que lleva a cabo la contemporaneidad, oscuros. El contemporáneo es aquel que precisamente sabe ver esta oscuridad⁷” (Agamben, 2008, p. 3).

⁶ La contemporaneidad entonces, en esta segunda instancia, tendrá que ver con esa singular relación con el propio tiempo, pero a la vez con la toma de distancia del mismo.

⁷ La oscuridad no es, por lo tanto, un concepto privativo, la simple ausencia de la luz, algo así como una no-visión, sino el resultado de la actividad de las of-cells, un producto de nuestra retina. Ello significa, si volvemos ahora a nuestra tesis sobre la oscuridad de la contemporaneidad, que percibir esta oscuridad no es una forma de inercia o de pasividad, sino que implica una actividad y una habilidad particular, que, en nuestro caso, equivalen a neutralizar las luces que vienen de la época para descubrir su tiniebla, su oscuridad especial, que no es, de todos modos, separable de aquellas luces (Agamben, 2008, p. 3)

Se entenderá por oscuridad aquellas temáticas o puntos de la historia que hasta el momento no habían sido tratados o que, en su defecto, habían sido tratados bajo la dinastía del tiempo y de la historia, bajo la dinastía de la metafísica, de lo objetivo y de lo fijo. Es así como la contemporaneidad será capaz de revocar, re llamar y revitalizar incluso aquello que se había declarado como muerto e inerte:

Al contrario, el contemporáneo es aquel que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le concierne y no deja de interpelarlo, algo que, más que toda luz, se dirige directamente a él. Contemporáneo es aquel que recibe en pleno rostro el haz de tiniebla que proviene de su tiempo (...) Percibir en la oscuridad del presente esta luz que busca alcanzarnos y no puede hacerlo, ello significa ser contemporáneos. Por ello los contemporáneos son raros. Y por ello ser contemporáneos es, sobre todo, una cuestión de coraje: porque significa ser capaces no sólo de tener fija la mirada en la oscuridad de la época, sino también percibir en aquella oscuridad una luz que, directa, versándonos, se aleja infinitamente de nosotros. Es decir, aun: ser puntuales en una cita a la que se puede solo faltar (Agamben, 2008, p. 4).

Por lo anterior, podemos decir que solo en la contemporaneidad ha sido posible vigorizar lo que hasta el momento se había concebido como espacio, pues las teorizaciones acerca de éste habían estado orientadas hacia un discurso trascendental, sistemático, universal y hegemónico.

Y es cierto que, en mis libros, intento captar un acontecimiento que me ha parecido, que me parece importante para nuestro presente, a pesar de ser un acontecimiento anterior. Por ejemplo, en relación con la locura, me parece que ha habido, en un momento dado, en el mundo occidental, una escisión entre la locura y la no locura, ha habido, en otro momento, una cierta forma de captar la intensidad del crimen y el problema humano que plantea. Me parece que repetimos todos estos acontecimientos. Los repetimos en nuestro presente e intento captar cuál es el acontecimiento bajo cuyo signo hemos nacido, cuál es el

acontecimiento que nos sigue atravesando (...) Pero, en fin, también es importante dar más oportunidades a estos acontecimientos secretos que centellean en el pasado y que todavía marcan nuestro presente (Foucault, 1999, p.152).

En la antigüedad Platón, por ejemplo, lo concebía como un receptáculo⁸, un contenedor de todos los objetos, las ideas y los números, mientras que Aristóteles lo relacionaba con el lugar⁹, el locus, el topos, con esa superficie que contenía algo, el espacio era visto como cualidad posicional de los objetos.

En la modernidad, Descartes lo identificaba con la extensión, la cual se encontraba ligada a los objetos materiales, mientras que Kant, en la Crítica de la razón pura, lo describía como único y representación necesaria *a priori*¹⁰ a todas las intuiciones externas.

⁸ Platón en el Timeo nos dice “Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga. ¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza. Aunque lo dicho es verdadero, deberíamos hablar con mayor pro piedad acerca de él, lo que no es fácil, especialmente porque hay que comenzar con las dificultades (...) Por tanto, concluyamos que la madre y receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que éstos nacen. Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos (Platón, 1992, p. 199,203).

⁹ Aristóteles en su obra *Física* afirma “Así, por estas razones, se ha supuesto que el lugar es algo distinto de los cuerpos y que todo cuerpo sensible está en un lugar (...) El lugar, en cambio, quiere ser inmóvil, por eso el lugar es más bien el río total, porque como totalidad es inmóvil. Por consiguiente, el lugar de una cosa es el primer límite inmóvil de lo que la contiene (Aristóteles, 1995, p. 127,128).

¹⁰ Kant en la Crítica de la razón pura afirma “El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque si podemos muy bien pensar que no haya objetos en el él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos. En consecuencia, tal representación no puede tomarse, mediante la experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esa misma experiencia externa es sólo posible gracias a dicha representación (...) El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura. En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único (...) El espacio es esencialmente uno. Su

Por consiguiente, es lo contemporáneo o la contemporaneidad lo que da lugar a esa “*ruptura de pensamiento*”, a ese acontecimiento que ha permitido el replanteamiento teórico y práctico de los problemas espaciales y, por ende, el nacimiento de nuevos enfoques, metodologías, campos de investigación, categorías y saberes sensibles a la diferencia y a lo específico.

Nietzsche y su crítica a la metafísica habían dado inicio a una nueva era de pensamiento en la que temáticas como el espacio, la tierra, el cuerpo, el poder, el tiempo, entre otras, empiezan a tratarse o a considerarse desde lo discontinuo, lo singular, lo heterogéneo y sobre todo desde un campo político.

De lo que se trata ahora, además de oponernos a lo que se encuentra escrito, estipulado o a lo que se considera verdadero, es de poder desarrollar un pensamiento en situación, en contexto, considerar las experiencias heterogéneas, entender al *otro*¹¹ en su diferencia y, sobre todo, emprender luchas, resistencias y combates.

multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge tan sólo al limitarlo. De ahí se sigue que todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición *a priori*, no una empírica (Kant, 2005, p. 44,45).

¹¹ Hannah Arendt, en su texto *¿Qué es la política?* afirma “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres (...) La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias (Arendt, 1997, p. 45).

1. ESPACIO, PODER Y SABER EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT

En todo caso, creo que la inquietud actual concierne fundamentalmente al espacio, sin duda mucho más que al tiempo: El tiempo no aparece probablemente sino como uno de los juegos de distribución posibles entre los elementos que se reparten en el espacio. Michel Foucault

Michel Foucault¹², considerado como estructuralista, relativista o historicista, se declararía, en palabras de su gran amigo Paul Veyne, como un pensador escéptico, un pensador capaz de fijarse en las pequeñas verdades de los hechos históricos y detractor toda idea trascendental, universal o fundamental de conocimiento. Enfocará su pensamiento en esas relaciones de *poder -saber* que se gestan en espacios determinados, y en las subjetividades que éstas, las relaciones de poder - saber, son capaces de producir.

Y es así como el ejercicio del poder en la filosofía de Foucault, por un lado, deja de ser pensado a un nivel institucional, macro estructural, y se empieza a concebir como *relación*, “como un poder microfísico que no es posible localizar en el aparato estatal o pensar como propiedad, más bien es una estrategia cuyos efectos de dominación se atribuyen a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas y funcionamientos” (Foucault, 2009, p. 36). Y, por otro lado, se convierte en una herramienta fundamental para analizar las dinámicas de la sociedad actual.

¹² Fue un militante a su manera, la propia de un nuevo tipo de intelectual; en política fue un reformador (...) No fue enemigo del hombre ni del sujeto humano, como se ha creído: sencillamente consideraba que ese sujeto no podía hacer descender del cielo una verdad absoluta ni actuar soberanamente en el cielo de las verdades (...) Es más apropiado afirmar que este supuesto <<sesentayochista>> fue un empirista y un filósofo del conocimiento, en oposición a una ambiciosa razón (Vayne, 2009, p. 13,14).

El poder no puede analizarse como “algo”, una esencia que cualifica a su poseedor. Es básicamente operación, nunca atributo (...) El poder se había conceptualizado como acción de violencia, y Michel Foucault lo formulará como productor de realidad antes que de represión; como productor de verdad antes que de ideología (Tirado, Mora, 2002, p.16).

De aquí que Foucault concentre su atención en esas relaciones de poder que se dan o tienen lugar en esos *espacios otros*. En la entrevista titulada “La escena de la filosofía” que sostiene con M. Watanabe en 1978, queda claro que “su análisis y su discurso, hasta *Vigilar y castigar*, se proponían como objeto de investigación, la génesis y la situación de cierto espacio cerrado en su especificidad” (Foucault, 1999, p. 153).

Lo anterior supone que sus análisis no van de lo general a lo específico, sino al contrario, de lo específico a lo general, y que no se centran en el significado de esos espacios o si son buenos o malos, sino en las relaciones de poder que en estos se gestan.

Las clínicas, los asilos psiquiátricos, las prisiones eran espacios cerrados, configurados por el aislamiento en relación con el resto del cuerpo social a pesar de existir topológicamente en el interior de la ciudad (...) Así pues, su análisis no apunta al contenido de estos espacios aislados, cerrados, prescritos, sino a la mecánica que el poder impone, marcando siempre el límite de su eficacia” (Foucault, 1999, p. 153, 154).

Me gustaría mostrar en particular cómo pudo formarse en el siglo XIX un cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla; saber este que, en verdad, nació de las prácticas sociales de control y vigilancia. Y como de alguna manera este saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento, no se le propuso ni se le imprimió, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento. (Foucault, 2011, p. 12).

De esta manera, iniciaremos este capítulo haciendo un análisis a la crítica que Foucault hace sobre cuestión de la *verdad* tal y como era concebida en la tradición filosófica de occidente, obligándonos a tomar distancia de una teoría general del conocimiento basada en la total unificación de las cosas y del pensamiento: “Foucault se encamina inevitablemente hacia una pragmática en la cual la verdad, desprovista de todo contenido ontológico-objetivo, no es otra cosa que un efecto, un producto, deberíamos decir, de las estrategias sociales, de las relaciones de poder” (Castro, 1995, p. 17).

Su proyecto, que sin duda tiene como fundamento la filosofía de Nietzsche, se catalogará como reformador en el sentido que instalará, y a la vez definirá otro tipo de *saber*, otro tipo de verdad que distará de esa condición estructuralista, positivista, inmutable y moralista que hasta el momento había caracterizado dicho asunto.

Pero yo no soy en absoluto de esa especie de filósofos que tiene o quiere tener un discurso de la verdad sobre cualquier ciencia. Dictar la ley en toda ciencia, es el proyecto positivista (...) Pero, esta posición de árbitro, de juez, de testigo universal es un papel que rechazo absolutamente, pues me parece ligado a la institución universitaria de la filosofía. Si hago los análisis que hago no es porque exista una polémica que yo querría arbitrar, sino porque he estado ligado a ciertos combates: medicina, psiquiatría, penalidad. No he pretendido hacer nunca una historia general de las ciencias humanas, ni hacer una crítica en general de la posibilidad de las ciencias (Foucault, 1992, p. 113).

Así mismo se estudiarán concretamente las experiencias humanas, esas prácticas sociales que se encuentran acompañadas de discursos y técnicas, y que producirán nuevas subjetividades, pues el sujeto ya no se encuentra dado, no posee una posición absoluta tal como lo hubieran argumentado Descartes o Kant, ahora es capaz de construirse y seguirse

construyendo a partir de relaciones de poder y de los emplazamientos en que éstas tienen lugar: es sin duda, el devenir y la propia creación de la vida.

Por lo tanto, la cuestión de la formación del saber en el pensamiento de Foucault no será definida por el imperio del tiempo o de la historia o bajo un sistema de exclusión, sino desde una política del pensamiento, en otras palabras, desde un modelo que permita concebir el conocimiento¹³, el saber, en términos de luchas reales, combates, fuerzas y relaciones políticas.

Pero lo que hago, después de todo- y no digo aquello para lo cual soy apto, porque de eso no sé nada-, lo que hago, en resumidas cuentas, no es ni historia, ni sociología, ni economía. Es algo, en cambio, de una u otra manera, y por meras razones de hecho, tiene que ver con la filosofía, es decir, con la política de la verdad, pues no veo otra definición de la palabra “filosofía” salvo ésta. Se trata de la política de la verdad. Y bien, en cuanto se trata de eso y no de sociología, historia o economía, podrán ver que el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se liberan en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha (Foucault, 2011, p. 17).

Lo anterior, le otorgará al saber un valor singular y, por ende, lo desprenderá de la razón positivista, propia de las ciencias; “Hay siempre en el conocimiento alguna cosa

¹³ Sin embargo, si quisiéramos saber qué cosa es el conocimiento, no hemos de aproximarnos a él desde la forma de vida, de existencia ascética característica del filósofo. Para saber qué es, para conocerlo realmente debemos aproximarnos a él no como filósofos, sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera en que las cosas se oponen entre sí, en la manera en que se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren establecer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento. Es claro, pues, que un análisis como éste nos introduce de manera eficaz en una historia política del conocimiento, de los hechos y el sujeto del conocimiento (Foucault, 2011, p. 28).

que es del orden del enfrentamiento y que hace que éste sea siempre singular” (Foucault, 2011, p. 31).

En consecuencia, Foucault propondrá que el pensamiento filosófico de occidente ha sido dominado por dos (2) historias de la verdad. Por un lado, una historia interior hecha a partir de la ciencia, del conocimiento científico, de la supremacía de la razón, y, por otro lado, una historia externa que apunta a esos lugares donde es posible que surja otro tipo de verdad, una verdad singular concebida a partir de reglas, luchas y combates.

De aquí que este autor afirme (2011) que “el conocimiento es un resultado del juego, del enfrentamiento, de la confluencia, de la lucha y del compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se batan y llegan finalmente a término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es el conocimiento”.

En definitiva, el problema de la verdad es recurrente a lo largo de su obra filosófica, ya no tiene que ver con lo trascendental sino con una construcción que surge a partir de ciertas prácticas y relaciones de poder, fuerzas y a la vez, resistencias: “ en este periodo, denominado como genealógico, la resistencia no es reactiva ni negativa, es un proceso de creación y de transformación permanente; desempeña, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder, es decir, donde hay poder hay resistencia (Giraldo, 2006, p. 105).

1.1. El método genealógico y la crítica a la historia

El siglo XX había estado impregnado de la tradición nietzscheana, especialmente cuando nos referimos a la recepción de este autor en la Francia de los años 60's y 70's, escenario que le permitió a Foucault estudiar su obra y adherirse a su pensamiento, especialmente en lo que tenía que ver con la crítica que éste había hecho a la metafísica y con ello al pensamiento de la cultura occidental.

Usted tiene razón. Lo que hace que yo no sea filósofo, en el sentido clásico del término – quizá, no sea un filósofo en absoluto, en todo caso, no soy un buen filósofo – es que no me interesa lo eterno, lo que no cambia; no me interesa lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el acontecimiento. El acontecimiento nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizás, en los estoicos, para quienes era un problema lógico. Pero, una vez más, Nietzsche fue el primero en definir la filosofía como una actividad que pretende saber lo que pasa y lo que pasa ahora. Dicho de otra manera, estamos atravesados por procesos, por movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos ni estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin duda, ser el que diagnóstica tales fuerzas, diagnosticar su actualidad.

Se trata de responder a las preguntas: ¿quiénes somos? y ¿qué es lo que ocurre?, que son dos cuestiones muy diferentes a las cuestiones tradicionales: ¿qué es el alma?, ¿qué es la eternidad? (Foucault, 1999, p. 151,152).

Para Foucault, Nietzsche había dado las pautas para una nueva forma de pensamiento, tanto así que el filósofo de Poitiers había expresado reiterativamente “Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas el nombre de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra, que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo” (Foucault, 2011, p. 18).

Por esta razón, Foucault es considerado uno de los filósofos que mejor representa el pensamiento Nietzscheano. Habría entrado en su obra cuando escribió su tesis doctoral sobre la locura¹⁴, y se volvió a conectar con él cuando decidió rescatar y utilizar el *método genealógico* que años atrás había propuesto este pensador alemán en su obra llamada las Consideraciones intempestivas.

Sin embargo, podemos preguntarnos para aclarar este punto ¿qué se entiende por genealogía en el pensamiento de Foucault? ¿se puede leer la genealogía como una contra-historia? ¿es posible que el análisis genealógico desemboque en una concepción diferente al problema de la universalidad y del conocimiento? ¿será la genealogía la estrategia que le servirá a Foucault para estudiar las sociedades disciplinarias y las técnicas de seguridad, y a partir de esto, articular la cuestión espacio, poder y saber? ¿es la genealogía el método que trae a colación lo singular y lo heterogéneo en el pensamiento foucaultiano?

Para Foucault la práctica histórica había dejado de ser efectiva¹⁵, pues se encontraba colmada de una trama de abstracciones que le impedían tener en cuenta acciones concretas, es decir, que se trataba de una *meta historia* caracterizada por su linealidad y continuidad, además por la presencia de verdades eternas e inmutables. Su idea de

¹⁴ En mayo de 1961, Foucault defiende en la Sorbona su tesis sobre la locura. Muy poco después, la editorial Plon publicará *Locura y sin razón* (1961). La acogida de los críticos es discreta, pero figuras prestigiosas como Artes, Blanchot, Mandrou, Braudel (y muy pronto, M. Serres) reconocen la *Historia de la locura* (bajo este título, la obra será reeditada, unos años después, por Gallimard) como un gran libro (Gros, 2007, p. 17).

¹⁵ La historia efectiva, por el contrario, mira más de cerca – sobre el cuerpo, el sistema nervioso, los alimentos, la digestión, las energías -, revuelve en las decadencias; y afronta las viejas épocas, es con la sospecha-no rencorosa sino divertida- de un ronroneo bárbaro o inconfesable. No tiene miedo de mirar bajo; pero mira alto –sumergiéndose para captar las perspectivas, desplegar las dispersiones y las diferencias, dejar a cada cosa su medida y su intensidad – (Foucault, 1992, p. 21).

historia no estaba relacionada con la búsqueda de un origen¹⁶ metafísico que visualizara un principio divino: “la genealogía es un concepto que Foucault toma de Nietzsche, como tantos otros. Con él pretende rebatir la idea, enquistada en el concepto de la historia moderna, de un origen primero y causal. A él contraponen la lucha y el olvido, la “procedencia-emergencia” de los acontecimientos. Es la gran jugada que arremete contra la gran historia, contra la Historia Universal (Raffin, 2008, p. 33).

Llamemos, si ustedes quieren, *genealogía* al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Ésta sería, pues, la definición provisoria de las genealogías que trataré de hacer con ustedes durante los últimos años (...) Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían (Foucault, 2000, p. 22).

Y es ante esta homogeneización del pensamiento, ante este panorama, que Foucault se propone desarrollar, a lo largo de su quehacer filosófico, métodos de análisis e interpretación enfocados en lo singular (pequeñas verdades) y en lo discontinuo del acontecer histórico. Su objetivo básicamente consiste en analizar cómo se han formado

¹⁶ ¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, rechaza al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque en primer lugar se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que ya estaba dado», «lo aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. Pues bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, ¿qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: «en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas (Foucault, 1992, p. 9,10).

ciertos saberes a partir de ciertas prácticas sociales y cómo a partir de estas prácticas se puede formular una nueva teoría del sujeto.

Paul Ree se equivoca, como los ingleses, al describir el génesis lineal, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas. De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia –los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos–; captar ese retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (...) En resumen, un cierto encarnizamiento en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue meta histórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del «origen». (Foucault, 1992, p. 7,8).

En la primera etapa de su pensamiento, Foucault utiliza una metodología denominada “*arqueología*”, la cual encuentra apropiada para analizar todo lo referente a la formación discursiva. Sin embargo, le era indispensable encontrar una técnica que le permitiera examinar las tácticas de poder que emergían en ciertos espacios, y que a la vez formaban saberes y constituían sujetos, y es aquí donde aparece la genealogía como ese método que le permitirá, de manera innovadora, por un lado, hacer historia a partir de un ejercicio filosófico-político, localizando la singularidad y lo heterogéneo en el acontecimiento

histórico, y por otro lado, implantar otro tipo de verdad donde lo que importa no es la linealidad sino lo discontinuo de la historia.

Lo que implica que en el espacio del saber funciona un campo estratégico que Foucault reconoce no haber considerado de manera clara en la fase arqueológica de su investigación. Así, al entender que el saber participa en un campo de luchas como factor estratégico, Foucault propone la genealogía como herramienta analítica desde el uso del saber como variable estratégica en unas luchas precisas en las que esta ha demostrado su efectividad histórica (Perea, 2013, p. 123).

Foucault nos decía en su ensayo titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, publicado en 1971 “La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista” (Foucault, 1992, p. 7) y es que ciertamente este nuevo método de análisis no tiene nada que ver con lo totalizante, más bien apunta hacia el detalle, además, está íntimamente concatenado con el *acontecimiento*, entendiendo a éste último como aquella irrupción o quiebre que hace posible la emergencia de la singularidad¹⁷ y al mismo tiempo, de la multiplicidad de las cosas.

La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan (Foucault, 1992, p. 27).

Será entonces con el método genealógico que Foucault podrá situar su análisis en el terreno de lo discontinuo, y darle un nuevo sentido a la historia, es decir, proponer una

¹⁷ El asunto consiste, finalmente, en una construcción vertical, pero, además, en una construcción tenemos las singularidades, que podemos incluso situar en una especie de esfera celeste, enseguida veremos en qué sentido lo digo. Las singularidades se encuentran en una especie de esfera celeste, pero realmente no son ideas universales que estén en las alturas, son puntos singulares, pequeñas estrellas (Deleuze, 2014, p. 26).

contra historia en que la pregunta ya no sea por el origen o la evolución de las cosas, sino por la singularidad de éstas.

Dicho lo anterior, se puede afirmar que solo a partir del ejercicio genealógico Foucault logrará señalar que no existe un sujeto preexistente, a priori a todas las cosas, sino que éste, en tanto su individualidad, podrá ser resultado de mecanismos de vigilancia y control.

Lo que hace Foucault es...ha hecho algo formidable, a mi juicio. En un sistema tan obsoleto como es el de la representación, el de la copia, la designación, el significado y el significante..., elaboró una especie de dimensión vertical que redistribuye todo, que configura una nueva distribución. Así pues, evidentemente, lo inquietante es que no desarrollará tan explícitamente como a uno le hubiera gustado la noción de singularidad. En cierta manera, fue así porque le resultaba muy cercana. Y en mi opinión irá apareciendo – para ello habremos de esperar aún un poco – a lo largo de su obra, tempranamente, y en aspectos muy diferentes al del enunciado, irá apareciendo esa noción de singularidad que resulta tan importante por una razón muy sencilla, porque es un elemento de las multiplicidades. Una multiplicidad es un conjunto de singularidades, una emisión de singularidades. Y todo su odio a lo universal y toda su crítica a lo universal resultan, creo, incomprensibles si uno no entiende realmente lo que Foucault nos quiere decir, a saber: que las cosas proceden por singularidades (Deleuze, 2014, p. 24, 25).

1.2. De vuelta a la geografía

La genealogía no solo le había permitido a Foucault, desde lo singular y lo discontinuo, analizar las relaciones de poder, los juegos de saber y los sujetos que se encontraban presentes en el acontecimiento histórico, sino también, emplazarlos, es decir,

concebirlos y pensarlos en términos de región, de implantación, de coexistencia, de residencia y de inscripción.

De aquí que la geografía se convierta en el eje principal de su pensamiento: “la geografía debe estar pues en el centro de lo que yo hago” (Foucault, 1992, p. 124). Pero, ¿qué significa que la geografía ocupe un lugar tan relevante en el pensamiento de Foucault? ¿cómo a partir del pensar geográfico es posible hablar de una nueva concepción de espacio en la contemporaneidad?

La geografía, por un lado, había estado al servicio militar, desarrollándose a la sombra del ejército, en otras palabras, la región geográfica no había sido otra que la misma región militar. Por otro lado, se le había relacionado directamente con la geografía física, realizándose aspectos como la naturaleza, el suelo, las fronteras, el aire, etc., y finalmente, había estado ligada a un discurso científico, analítico y conceptual propio del campo de la física, que hacía alusión a un espacio finito o infinito.

A partir de lo anterior, se puede evidenciar que hasta este momento la geografía y, por ende, la organización espacial no se había considerado conforme a fines políticos y económicos, incluso, importantes discursos o saberes como el filosófico la habían relegado, tal como se mencionó en la introducción de este trabajo.

No obstante, en el pensamiento de Foucault y dando respuesta a las preguntas planteadas anteriormente, de lo que se trata es de establecer una política de los espacios, y en este sentido, solo la geografía, un anclaje espacial, le permitirá estudiar la relación poder-saber, y al mismo tiempo, trazar una nueva historia del sujeto. Es por esto que la

cuestión geográfica, en términos políticos y estratégicos, se hace tan relevante en su pensamiento.

Lo dicho hasta aquí supone que debido a la importancia que Foucault le concede a esta ciencia en su obra, logra rescatar el asunto del espacio, el cual había sido ignorado y descalificado, tal como se había dicho, por el proyecto positivista de la antigüedad y de la modernidad. Se le había relacionado, hasta entonces, con lo físico y lo cuantificable, y se le había pensado bajo los límites de la racionalidad y la temporalidad¹⁸.

Será, entonces, en la obra filosófica de Foucault, especialmente en su libro *Vigilar y Castigar*, que el espacio se llegue a concebir como el terreno de prácticas políticas y económicas, donde se gestan discursos, poderes y saberes que forman, y determinan al sujeto: “El espacio aparece hoy en el horizonte de nuestras preocupaciones, de nuestra teoría, de nuestros sistemas, no es pura innovación” (Foucault, 1984, p. 1).

Hasta *La arqueología del saber*, usted se había interesado por los enunciados y por las cosas dichas, mientras que, en *Vigilar y castigar*, su análisis se dirige al espacio o al suelo al que están ligados esos enunciados, la superficie sobre la que aparecen – en los confines del lenguaje, espacio, suelo, superficie que cuadriculan como diagrama. – Se convierte en objeto de su análisis, no solo lo que se dice en un determinado momento de la historia, sino lo que se hace en ese momento; se propone como tarea hacer emerger la inmanencia de las relaciones de poder que han hecho posibles una determinada producción de enunciados (Foucault, 1999, p. 161).

¹⁸ Será necesario hacer una crítica de esta descalificación del espacio que reina desde hace varias generaciones. ¿Ha comenzado en Bergson o antes? El espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico (Foucault, 1992, p. 117).

En virtud de lo anterior, podemos decir que en la contemporaneidad y específicamente en la obra de Foucault, el espacio adquiere un nuevo carácter, se torna heterogéneo, fértil, múltiple, combativo, estratégico y ante todo político. Se sustituye la extensión, la localización y lo trascendental por *emplazamientos*; vecindad, dinámicas e historias: “Estamos en la época en que el espacio se nos muestra, se nos da bajo la forma de relaciones de emplazamientos” (Foucault, 1984, p. 2).

No se vive en un espacio neutro y blanco, no se vive, no se muere, no se ama en el rectángulo de una hoja de papel. Se vive, se muere, se ama en un espacio cuadrículado, recortado, abigarrado, con zonas claras y con zonas oscuras, diferencia de niveles, escalones, huecos, protuberancias, regiones duras y otras desmenuzables, penetrables y porosas. Están las regiones de pasaje, las calles, los trenes, los metros; están las regiones de abiertas de alto transitorio, los cafés, los cines, las playas, los hoteles y después están las regiones cerradas de reposo y de la propia casa (Foucault, 2010, p. 20).

En su conferencia de 1967 “*De los espacios otros*”¹⁹ Foucault afirma que el espacio en el que vivimos, el que habitamos, en el que hemos desarrollado nuestra vida, es un espacio *heterogéneo* que nos interpela. No habitamos una especie de vacío en el que se sitúan individuos y cosas, sino que vivimos en un conjunto de relaciones definidas por emplazamientos, siendo éstos últimos de dos (2) grandes tipos.

En la época en que era estudiante, una especie de bergsonismo latente dominaba la filosofía francesa. Digo bergsonismo, no digo, ni pretendo decir que fuera realmente Bergson. Se concedía cierto privilegio a todos los análisis temporales en detrimento del espacio, considerado como algo muerto y fijo. Más tarde- es una anécdota que considero significativa del bergsonismo renovado en el que todavía se vivía-, me acuerdo de

¹⁹ Le 14 de mars 1967, le Cercle d' études architecture de Paris invitait Michel Foucault á prononcer une conférence sur l'espace, dont il proposait une analytique nouvelle, qu'il baptisait “hétérotologie” (Defert, 2009, p. 37).

haber dado una conferencia en una escuela de arquitectura y de haber hablado de las formas de diferenciación de los espacios de una sociedad como la nuestra. Al final alguien tomó la palabra, en un tono muy violento, para decir que hablar del espacio era ser un agente del capitalismo, que todo el mundo sabía que el espacio era la muerte, era lo fijado, la inmovilidad que la sociedad burguesa quería imponerse a sí misma, que era desconocer el gran movimiento de la historia, desconocer la dialéctica y el dinamismo revolucionario...Se percibía fácilmente que, bajo una especie de valorización bergsoniana del tiempo en detrimento del espacio se investía y simplemente se desarrollaba una concepción del marxismo muy, pero muy vulgar. Poco importa la anécdota, es significativa de la manera en que determinada concepción hegeliana y marxista de la historia ponía de manifiesto y redoblabla una valoración bergsoniana del tiempo (Foucault, 1999, p. 154).

Según Foucault (1984) por un lado, encontramos las *Utopías*, emplazamientos sin lugar real, fundamental y esencialmente irreales, y, por otro lado, las *Heterotopías*, lugares reales, efectivos, diseñados en la institución misma de la sociedad, especies de contra - emplazamientos, de utopías efectivamente realizadas, de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean efectivamente localizables, de espacios absolutamente otros, de lugares acondicionados al margen de la sociedad.

Hay que mencionar, además, que la ciencia o la analítica que tiene por objeto el estudio de las heterotopías se ha denominado *Heterotopología*, y que a partir de ella es posible analizar las prácticas específicas de aquellos espacios que habían sido excluidos por la racionalidad occidental (sanatorios, cárceles, hospitales, etc.).

En consecuencia, Foucault sugiere seis (6) principios generales que regirán a las heterotopías. A saber:

- **Primer Principio:** “no hay probablemente una sola cultura en el mundo que no constituya heterotopías. Es una constante de todo grupo humano” (Foucault, 1984, p. 3). Sin embargo, éstas adquieren formas muy variadas, y tal vez, no sean absolutamente universales. Se pueden clasificar en dos (2) grandes tipos:

Heterotopías de crisis: son lugares privilegiados, sagrados, prohibidos y reservados a los individuos que se encuentran en relación con una sociedad y con el medio humano, en el cual viven en estado de crisis; lugares de paso, transición de un estado a otro, lugares de ninguna parte, heterotopías sin marca geográfica.

Heterotopías de desviación: lugares donde se ubican los individuos cuyo comportamiento está desviado con respecto a una norma exigida; casas de reposo, clínicas psiquiátricas, prisiones y geriátricos.

- **Segundo Principio:** una sociedad puede hacer funcionar una heterotopía de una forma u otra. Se puede tomar como ejemplo la heterotopía del cementerio; éstos constituyen “no solo el viento sagrado e inmortal de la ciudad, sino la otra ciudad donde cada familia posee su negra morada” (Foucault, 1984, p. 4).
- **Tercer Principio:** “la heterotopía tiene el poder de yuxtaponer en un solo lugar múltiples espacios, múltiples emplazamientos que no son en sí mismos incompatibles” (Foucault, 1984, p.4). Por su forma y función, es posible que lugares contradictorios e incompatibles se encuentren juntos en una heterotopía.
- **Cuarto Principio:** las heterotopías están asociadas a espacios de tiempo, es decir, que operan sobre lo que podríamos llamar *Heterocronías*. En una sociedad como la nuestra, las heterotopías y las heterocronías se organizan, y se ordenan de manera relativamente

compleja. Por un lado, se pueden distinguir las heterotopías ligadas a la acumulación del tiempo, un ejemplo de éstas podrían ser los museos y las bibliotecas, mientras que, por otro lado, podemos encontrar las heterotopías ligadas al tiempo pasajero, no son heterotopías con un carácter eternizante sino absolutamente crónicas, ejemplos de éstas podrían ser las ferias y las ciudades de veraneo.

- **Quinto Principio:** “las heterotopías suponen siempre un sistema de apertura y otro de cierre, que a la vez las aíslan y las vuelven penetrables” (Foucault, 1984, p. 5). La entrada a los emplazamientos heterotópicos es permitida para todos. Sin embargo, esto se vuelve una ilusión, pues uno cree penetrar, pero al mismo tiempo es excluido.
- **Sexto Principio:** las heterotopías son, respecto al espacio restante, una función. Éstas se despliegan sobre dos (2) funcionalidades extremas: crear un espacio de ilusión que expone más ilusorio el espacio real, o, por el contrario, crear un espacio que es considerado otro, “tan perfecto, meticuloso, tan ordenado como el nuestro es desordenado, mal construido y revuelto” (Foucault, 1984, p. 6).

Por lo tanto, el espacio se ha vuelto completamente específico y funcional, tanto así que la relación poder – saber será susceptible de ser analizada en términos de región: “desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede comprender un proceso en el cual el saber funciona como un poder y reconduce a él todos sus efectos (Foucault, 1992, p. 116).

No cabe duda que a partir del pensamiento foucaultiano se produce una nueva forma de espacialidad que saca a flote un pensamiento estratégico y combativo, presto a

contribuir al terreno de las prácticas políticas, humanas, sociales y económicas. Desde ahora es posible pensar que el poder se inscribe sobre un terreno, se hace saber, y despliega toda una tecnología política, la cual está íntimamente ligada a un proceso de subjetivación.

Esta nueva concepción de espacio ha permitido reactivar importantes disciplinas, como es el caso de la *geopolítica o geografía política*, cuyo objeto es analizar la manera en que el medio geográfico y sus recursos afectan los sucesos y fenómenos políticos.

Para empezar a explicar la relación espacio, poder y saber en el pensamiento filosófico de Michel Foucault, en primera instancia, nos acercaremos a la relación poder – saber, seguidamente abordaremos aspectos clave de la *disciplina*, para luego abordar el concepto de *dispositivo*. Es menester aclarar que en este ítem describiremos la figura espacial y arquitectónica denominada *panóptico*, y argumentaremos por qué ésta se comporta como un *dispositivo de poder*.

Por otra parte, siguiendo el mismo asunto que nos concierne en este capítulo, es decir la relación espacio, poder y saber en el pensamiento de Foucault, nos adentraremos en el tercer momento de la obra de este autor, específicamente en lo que tiene que ver con las técnicas de *seguridad*, para así abordar la adecuación espacial denominada *medio*, la cual surge de la relación entre espacio y una nueva forma de poder enfocada en los procesos naturales, el *biopoder*.

1.3. Dispositivo de poder

A lo largo de la historia la palabra poder se ha visto amenazada por acepciones que no le han favorecido en absoluto, afectando su forma y unidad. Sin embargo, la concepción que Foucault desarrolla de este término toma distancia de lo peyorativo y rompe con los postulados tradicionales de propiedad. Más bien es catalogada, por algunos, como distinta, original y en muchos casos atrevida, en definitiva, es toda una reelaboración de la concepción tradicional de este término.

Tal como habíamos dicho en la introducción de este capítulo, para Foucault el poder no está relacionado con un conjunto de instituciones o aparatos que permitan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado, ni con la dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y mucho menos con la soberanía estatal, es decir, que no es posible localizarlo en el aparato burocrático de un Estado, sino que se manifiesta de manera local, nunca como unidad global, y sí en forma difusa.

De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría – práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría siempre es local, relativa a un pequeño campo, aunque puede ser aplicada a otro, más o menos lejano (...) Si se considera la situación actual, el poder forzosamente tiene una visión total o global. Quiero decir que las actuales formas de represión, que son múltiples, se totalizan fácilmente desde un punto de vista del poder: La represión racista contra los inmigrantes, la represión en las fábricas, la represión en la enseñanza, la represión contra los jóvenes en general (...) Entonces frente a esta política global del poder, se dan respuestas locales, contrafuegos, defensas activas y a veces preventivas (...) En todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es titular y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección, con unos a un

lado y los otros en el otro; no sabemos quién lo tiene exactamente. Pero sabemos quién no lo tiene (...) Es posible que ahora las luchas que se realizan, y además esas teorías locales, regionales, discontinuas, que están elaborándose en esas luchas y forman un cuerpo con ellas, sea el principio de un descubrimiento de modo en que se ejerce el poder (Foucault, 1984, p. 7,8,13,14,15).

Tampoco se encuentra en un punto central o en un epicentro único, está en los cimientos móviles de las relaciones de fuerzas. No es una potencia de la que algunos estarían dotados, no se conquista solo se ejerce. Es una estrategia y sus efectos tendrían más que ver con tácticas o técnicas, que con apropiaciones. De lo que se trata ahora es de una *microfísica del poder*.

Ahora bien, el estudio de la microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación” sino a disposiciones, a maniobras, a tácticas, a técnicas, a funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad, más que un privilegio que se podría detentar (...). Hay que admitir, en suma, que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante sino el efecto de conjunto de sus disposiciones estratégicas (...). Este poder, por otra parte, no se aplica a quienes “no lo tienen” pura y simplemente como una obligación o una prohibición; los invade, pasa por ellos y a través de ellos. (Foucault, 2009, p. 36)

El poder, que hasta entonces había estado relacionado con violencia, represión y subordinación, gracias a la reformulación que realiza Foucault, es asociado a la producción de realidad, de saber, es decir, que todo ejercicio de poder siempre va a estar ligado o unido a la producción de un saber, pero ¿qué significa que exista una relación tan estrecha entre poder y saber?

Foucault (2009) nos propone renunciar a aquella tradición que dice “que no puede existir un saber sino allí donde se hayan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber solo puede desarrollarse al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses”, y nos invita a pensar que el poder produce saber, que se complementan el uno al otro, que todas las relaciones de poder constituyen campos de saber y que todos los saberes constituyen, al mismo tiempo, relaciones de poder.

Sin embargo, es pertinente aclarar que esta relación, la de poder – saber, es imposible pensarla o analizarla a partir de un sujeto de conocimiento trascendental, más bien debe pensarse o analizarse a partir de luchas y combates que atraviesan dicha relación, y que a la vez determinan las formas y los dominios del conocimiento.

En este sentido, estamos hablando de un conocimiento que además de ser singular, es práctico y contextual, pues nada de lo que sabe o conoce el sujeto ha sido dado, todo corresponde a los efectos de una relación poder – saber, a los espacios donde estas se gestan y a un conjunto de transformaciones históricas, por lo cual es posible pensar que, a partir de la práctica penal, específicamente desde la disciplina, se pueda definir una verdad o construir una subjetividad, tal como lo veremos más adelante.

De aquí que el poder sea capaz de adaptar lo visible y enunciable, y a la vez, exteriorizarlo en un plano determinado. El poder, además de ser estratégico, también se tornará productivo, y, por lo tanto, será capaz de generar un espacio y exteriorizar el orden de las cosas: “las multiplicidades de las relaciones de fuerzas son inmanentes y propias del campo en el que se ejercen y que son constitutivas de su organización”

(Foucault, 2011, p.87). Será éste el punto clave que nos permitirá articular la relación espacio, poder y saber.

Es el poder el que permite que las cosas arrojadas en un plano determinado sean descritas, dando así muestra que las relaciones espaciales, a lo largo de la obra Foucaultiana, no son simple geometría, más bien son geografía, acontecimientos, personajes, historias, problemáticas, enfrentamientos, conflictos, resistencias y devenires.

Razón a lo anterior, se puede afirmar que la relación poder – saber se concibe a partir de una concepción espacial. El saber y el poder se unen, pero lo hacen bajo una óptica, una mirada espacial. Ahora bien, aquí lo interesante es entender cómo lo visible y lo enunciable se acceden a su vez en un espacio, se encuentran y se unen.

Llegados a este punto, donde se ha afirmado que la relación poder – saber debe concebirse a partir de una lógica espacial, es importante que nos demos a la tarea de describir esa figura arquitectónica donde se instaure esa tecnología del poder y que, a la vez, se comporta como una organización política y económica. Para llegar a este fin, Foucault se sirve de una organización espacial denominada panóptico, idea que toma del jurista inglés Jeremías Bentham, y que hasta el momento había carecido de importancia.²⁰

²⁰ El Panóptico de Jeremías Bentham es una obra editada a finales del siglo XVIII que ha permanecido desconocida. Sin embargo, tú has escrito una serie de frases sobre ella tan sorprendentes como éstas: “Un acontecimiento en la historia del espíritu humano”, “Una especie de huevo de Colón en el campo de la política”. Por lo que se refiere a su autor, el jurista inglés Jeremías Bentham, lo has presentado como el “Fourier de una sociedad policial”. (Foucault, 1980, p. 1).

1.3.1. El cuerpo

Pero antes de adentrarnos en todo lo que concierne a los dispositivos de poder y de seguridad, y a las técnicas de vigilancia y de control respectivamente, nos daremos a la tarea de explorar lo que tiene que ver con el *cuerpo*, y ¿por qué?, porque más allá de que el sujeto juegue un papel fundamental en la óptica espacial de Foucault, de que los cuerpos se dispongan o se distribuyan en el espacio o que necesiten ser administrados, el cuerpo, la masa de la población, es invadido por las relaciones de poder – saber, no en vano, llega a pensarlo y definirlo en términos de emplazamientos, estableciendo así la relación *cuerpo – política*.

Foucault no concibe el cuerpo solo en términos biológicos o materiales²¹, tampoco como un cuerpo que preexiste, es decir que viene dado, sino, más bien, como una fuerza de producción²², sumergido en un campo político, y en este sentido afirma: “el cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político” (Foucault, 1999, p. 65).

²¹ Por lo que a la historia del cuerpo se refiere, los historiadores la han comenzado desde hace largo tiempo. Lo han estudiado en el campo de una demografía o de una patología históricas; lo han considerado como asiento de necesidades y apetitos, como lugar de procesos fisiológicos y de metabolismos, como blanco de ataques microbianos o virales (Foucault, 2009, p. 35).

²² Este cerco político del cuerpo va unido, en función de relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación como fuerza de producción, pero, en cambio su constitución como fuerza de trabajo solo es posible si se halla inmerso en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. No obstante, este sometimiento no se obtiene sólo mediante instrumentos ya sean de violencia, ya de ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales y, a pesar de todo esto, no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror y, sin embargo, permanecer dentro del orden físico (Foucault, 2009, p. 35).

Ya Nietzsche había reaccionado contra los despreciadores del cuerpo, contra aquellos que solo lo relacionaban con el placer y que veían imposible que a partir de éste se pudiera alcanzar un tipo de conocimiento. Mientras Platón afirmaba en el Fedon (1871) “Así, pues, entre todas estas cosas de que acabo de hablar, replicó Sócrates, es evidente que lo propio y peculiar del filósofo es trabajar más particularmente que los demás hombres en desprender su alma del comercio del cuerpo, Nietzsche en Así hablaba Zaratustra (2002) nos decía “Es el cuerpo una magna razón, una pluralidad gobernada por un solo sentido, guerra y paz, rebaño y pastor”.

El cuerpo, ahora, se sitúa más allá de la sustancia o de la materia, por el contrario “el ser humano es interpretado como un juego de fuerzas en continuo dinamismo, un conjunto de impulsos en constante devenir, un proceso de creación permanente, conducido por la voluntad de poder” (De Barrenechea, 2014, p. 127, 128). Es así como Foucault, anteponiéndose a la tesis del cuerpo enemigo, lo revaloriza, pues no solo será el hilo conductor del pensamiento sino también el blanco y objeto de las relaciones de poder – saber.

Partiendo entonces de esta concepción política del cuerpo, podemos decir que éste se convierte en el espacio de inscripción de las relaciones poder – saber. Por un lado, tal como se presentará en esta investigación, se inscriben las técnicas disciplinarias y, por otro lado, las técnicas de seguridad: “bajo este panorama, el cuerpo – como objeto de las técnicas anatomopolíticas – funciona, espacialmente hablando, como superficie de inscripción de las técnicas disciplinarias. En las de corte biopolítico, la población se concibe como un cuerpo social cuyos fenómenos deben ser regulados y controlados. El

cuerpo es ahora el punto en el que articulan estas dos clases de técnicas” (Perea, 2013, p. 8).

Ahora bien, tanto en la disciplina con la vigilancia, como en la biopolítica con la seguridad, la relación cuerpo – poder se da sutilmente, oponiéndose, de manera radical, al ejercicio violento y agresivo que Foucault describe en el capítulo “*El cuerpo de los condenados*” del libro *Vigilar y castigar*. Aquí, con el relato del *suplicio* de Damiens y no habiendo aún reformulado la idea de poder, deja claro que el cuerpo, así estemos hablando de la fuerza ejercida por la monarquía, es un espacio para el poder en la medida que es invadido por éste.

Teniendo en cuenta lo anterior, creemos que es importante, que antes de analizar lo relativo la disciplina, nos demos a la tarea de enfocarnos en lo que tiene que ver con esa forma inicial de castigo denominada suplicio y desde la cual ya Foucault anunciaba que el cuerpo se constituiría en un espacio para el poder.

Damiens fue declarado culpable de parricidio y conducido hasta la puerta principal de la iglesia de París. Sus tetillas, brazos, muslos y pantorrillas fueron atenazados. Su mano derecha, con la cual cometió el crimen, fue quemada con azufre, y sobre las demás partes atenazadas se vertió, conjuntamente, plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre. Cuatro caballos, que se convirtieron en seis, desmembraron su cuerpo y cada parte de éste fue echada, posteriormente, al fuego: “Al final todo se redujo a cenizas arrojadas al viento” (Foucault, 2009, p. 14).

A partir de lo anterior, podemos decir que el suplicio, el cual se reducía a un acontecimiento visible, pues el castigo impuesto al condenado debía ser expuesto, debía ser público, el cuerpo es totalmente invadido, todo el poder central de la monarquía recae sobre éste, convirtiéndolo, tal como se había dicho anteriormente, en blanco y objeto de la acción punitiva. La pena se tornaba netamente física y no existían palabras para describir el sufrimiento; el castigo en tiempos de Damiens, tal como lo describe Foucault, era el arte de las sensaciones insoportables.

Y es por esto, por lo doloroso e insoportable que podía llegar a ser el suplicio, que la justicia penal se ve obligada a idear nuevas formas de castigos, que, por un lado, fueran más económicos en términos de tiempo y que, por otro lado, fueran menos invasivos y teatrales: “interesa mostrar que la crudeza y patetismo de la tortura y suplicio de Damiens pueden hacer olvidar que precisamente la racionalidad que permitía dicha ejecución y dicha aplicación del poder, cae en retirada con la emergencia de las disciplinas. En efecto, es en las disciplinas y su despliegue dónde la analítica del poder propuesta por Foucault revela su novedad” (Ávila y Alfaro, 2016, p. 5).

Es así, como a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, pasamos, en cierta medida, de la pena física a la penalidad de lo *no corporal* y ¿por qué en cierta medida?, porque el suplicio, el castigo penal sobre el cuerpo sigue estando, de manera silenciosa, en la mayoría de sanciones que nos son impuestas: “los trabajos forzados o incluso la prisión – mera privación de la libertad – no han funcionado jamás sin cierto suplemento punitivo que concierne realmente al cuerpo mismo: racionamiento alimentario, privación

sexual, golpes, celda (...) De hecho, la prisión en sus dispositivos más explícitos ha procurado siempre cierta medida de sufrimiento corporal” (Foucault, 2009, p. 25).

Y aunque el suplicio seguía existiendo de manera silenciosa en la mayoría de las sanciones, en lo que se refiere al espectáculo de la pena física, tal como lo vivió y lo sufrió Damians, desaparece. Las grandes ciudades apuestan ahora por castigos menos crueles, menos dolorosos, más respetuosos y benignos, dejando de ser el cuerpo el objetivo de la penalidad en lo que respecta a sus formas más severas.

Hay que castigar de otro modo: deshacer ese enfrentamiento físico del soberano con el condenado; desenlazar ese cuerpo a cuerpo, que se desarrolla entre la venganza del príncipe y la cólera contenida del pueblo, por intermedio del ajusticiado y el verdugo. Muy pronto el suplicio se ha vuelto intolerable. Irritante, si se mira desde la perspectiva del poder, del cual descubre su tiranía, su exceso, su sed de desquite (Foucault, 2009, p. 85).

Ténganse en cuenta que con la “abolición” del suplicio, no se borra de la escena la relación cuerpo - poder, pues, aunque el poder no recaiga brutalmente sobre el cuerpo del condenado, aunque no se apele a castigos sangrientos, las relaciones de poder seguirán invadiendo los cuerpos, tal como se mencionó anteriormente. Éste siempre va a estar inmerso en un campo político: “las relaciones de poder lo convierten en una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten al suplicio, lo fuerzan a trabajos, lo obligan a ceremonias, exigen de él signos” (Foucault, 2009, p.35).

Entonces, tal como lo habíamos anunciado, aparece un tipo de castigo más “humano”, en el que el cuerpo no se lastima, sino que se “manipula, se le da forma, se le educa,

obedece, responde, se vuelve hábil y sus fuerzas se multiplican” (Foucault, 2009, p. 158). Aparece entonces, la noción de *cuero dócil* y con dicha noción, la disciplina.

Foucault (2009) definirá al cuerpo dócil como un “un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” y a la disciplina como a “estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación docilidad – utilidad” (p.159).

“Foucault explica como alrededor de la década del 20’ del siglo XIX, el modo de aplicación del castigo sufre una suerte de torsión, pues pasa a formar parte de un ámbito cerrado, incluso privado. Ya no es posible observar aquellas escenas sangrientas de antaño, desplegadas en las plazas o en las calles, sino que, por el contrario, todo atisbo de visibilización del castigo ha quedado encerrado, es decir, fuera del rango de observación de la población. En vistas a lo anterior, tanto la arquitectónica desplegada en torno al castigo, como sus andamiajes institucionales y gubernamentales, cambian su localización y sus modos de operar” (Ávila y Alfaro, 2016, p. 7).

Es así, que, a partir de esta reforma, que no solo implica un cambio en el método de castigar sino también un giro del antiguo derecho penal, en el que abundaban el abuso y el despotismo, el cuerpo “entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone” (Foucault, 2009, p. 160).

Pero esta vez, el poder no solo invade al cuerpo como solía hacerlo en el suplicio, en la disciplina también llega al *alma*, cuya noción para Foucault, no se limita a un aspecto ilusorio, religioso o metafísico, sino a una “realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el

funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, y de una manera más general, sobre aquellos a quienes se vigila, se educa, se corrige, sobre aquellos que se sujetan en un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia (...) El alma, entonces es ese eje de intersección del saber y del poder, ese engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible y el saber se prolonga, y refuerza los efectos del poder ” (Foucault, 2009).

En este sentido, las relaciones de poder llegan a un sujeto corpóreo, es decir, alma y cuerpo; “el cuerpo es habitado por el alma y lo conduce a la existencia” (Foucault, 2009, 39). Es sobre el cuerpo y el alma donde se realiza este nuevo ejercicio analítico.

Aquí es importante anotar que con la disciplina nace la *prisión*, representándose ésta última como un espacio geográfico, como un plano, como una arquitectura donde se fijan, se disponen, se organizan, se clasifican, se normalizan y se controlan los cuerpos: “la sociedad disciplinaria es la condición de posibilidad histórica en la que se funda la prisión” (Giraldo, 2008, p. 82). Existe un anclaje espacial que evita la anulación de los cuerpos y produce sujetos: “la prisión ha estado ligada desde su origen a un proyecto de transformación de los individuos” (Giraldo, 2008, p. 86).

El poder disciplinario desarrolla una arquitectura para permitir un control interior, articulado y detallado, que obra sobre aquellos a quienes abriga, transformándolos y conduciendo hasta ellos sus efectos (...) El campamento es el diagrama de este poder que actúa por el efecto de una visibilidad general. Este modelo del campamento o su principio de encaje espacial de las vigilancias jerarquizadas se encuentra en el urbanismo, en la construcción de las ciudades obreras, en los hospitales, en los asilos, en las prisiones, en

las casas de vigilancia jerarquizada que permiten al poder dispositivo en que se ejerce, organizándose como un poder múltiple, automático y anónimo (Giraldo, 2008, p. 86).

Ahora bien, en el primer capítulo de *Vigilar y castigar* Foucault deja claro que no está interesado en contarnos una historia de la prisión sino, más bien, en examinar como ésta se puede convertir en un modelo de sociedad disciplinaria y de esta manera extrapolarse a otras instancias u otros espacios, tales como escuelas, hospitales, fábricas y hasta el mismo Estado, etc. Para esto, toma como modelo la figura espacial denominada panóptico, que anteriormente había sido tratada por Jeremy Bentham.

Entonces, será a partir del panóptico y, por ende, de las sociedades disciplinarias que nos adentraremos, en segunda instancia, en la lógica espacial que propone Foucault y ¿por qué en segunda instancia? Porque ya hemos expuesto lo corpóreo como espacio para las relaciones de poder – saber.

De lo que se trata aquí es de un doble emplazamiento, por un lado, tenemos el cuerpo invadido por las relaciones de poder – saber y, por otro lado, este mismo cuerpo se inscribe en un terreno dado por una estructura arquitectónica que lo captura. Según Perea (2013) “el emplazamiento termina siendo en las técnicas disciplinarias una doble forma espacial: cuerpo/emplazamiento que funciona como punto de inscripción de técnicas de distribución espacial, y emplazamiento/ “empotramiento” que funciona como circunscripción arquitectónica, como límite espacial asignado al cuerpo al que se le aplica una vigilancia ininterrumpida, una modalidad de examen” (p.128).

1.3.2. El panóptico

Tal como lo expresa Giorgio Agamben (2014) en su ensayo titulado *¿Qué es un dispositivo?* “las cuestiones terminológicas son importantes en filosofía” (p.7), aunque exista la posibilidad de que nunca lleguen a definirse. Es así como la palabra *dispositivo*²³ es un término fundamental y definitivo en el pensamiento filosófico de Foucault, sobre todo en lo que tiene que ver con el estudio de la disciplina y la seguridad.

En la entrevista titulada el “*El juego en Michel Foucault*”, se acerca a la definición de este término cuando le preguntan por el dispositivo de sexualidad, específicamente por la función y metodología de éste. Ante ese interrogante nos dice:

Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos” (Foucault, 1977, p. 171).

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir que un dispositivo es ante todo una red totalmente heterogénea, en la cual convergen relaciones de poder, saberes, discursos, sujetos, instituciones, estructuras arquitectónicas, leyes, enunciados, proposiciones, converge tanto lo que se ve como lo que no se ve, lo visible y lo invisible.

²³ Giorgio Agamben en su ensayo titulado *¿Qué es un dispositivo?*, llama dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura. El cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y – por qué no- el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás- probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba- un primate tuvo la inocencia de hacerse capturar (Agamben, 2014, p. 18).

Se encuentra inscrito en un juego de poder – saber, posee una naturaleza estratégica y militar, corresponde a cierta tecnología, en el sentido que se disponen ciertas piezas en su interior, produce formas de subjetivación y siempre responde a una urgencia, urgencia que proviene del propio acontecimiento, entendiendo acontecimiento tal como lo hemos explicado al inicio de este capítulo. Según Perea (2013) “en términos espaciales, el dispositivo es un entramado estratégico delineado como conjunto de relaciones de saber/poder que construyen el espacio social y formas determinadas de la relación del sujeto consigo mismo y con otros” (p. 147).

Considerando el acercamiento conceptual que hemos realizado al término dispositivo, procederemos a retomar y a explicar lo referente a esa estructura arquitectónica denominada panóptico, de la cual Foucault también se vale para explicar lo concerniente a la relación espacio, poder y saber, y que de acuerdo con ciertas características que ésta presenta, podemos decir que llega a comportarse como un dispositivo no solo de vigilancia sino de poder.

Es por esto que puede considerarse al Panóptico como un modelo arquitectónico por excelencia del espacio propio del dispositivo disciplinario. En este dispositivo ya no hay violencia, ni fuerza; fue creado con el objeto de reducir la crueldad y favorecer el desarrollo del saber y de una sociedad pacífica y armónica. Este dispositivo agrupa y mejora los objetivos de control, producción y eficiencia, potenciando la vigilancia, una vigilancia ininterrumpida, incluso hecha carne en aquel a quien se aplica (Perea, 2013, p. 159).

Si bien el panóptico se ha descrito como un diseño carcelario de vigilancia, en realidad tiene más que ver con una metáfora espacial que utiliza este autor francés para describir, entre otras cosas, el comportamiento de cierta institucionalidad (escuelas, hospitales,

cárceles, etc.) y de un tipo de sociedad, de una organización social, tal como lo veremos más adelante: “este emplazamiento ²⁴es el espacio en que se le “da lugar” al cuerpo, al tiempo que el cuerpo termina siendo un espacio de técnicas de encauzamiento de la conducta, la producción de una subjetividad (...) El emplazamiento termina siendo correlacional del dispositivo. (Perea, 2013, p. 128, 129).

Es así como en Vigilar y castigar se dispone de toda una arquitectura en virtud de una permanente vigilancia, “que no solo se encuentra ahí para ser vista o para vigilar al espacio exterior sino para permitir un control interno, articulado y detallado, en términos generales, una arquitectura que habría de ser un operador para la transformación de los individuos, permitir apresar su conducta, conducir hasta ellos los efectos del poder, darlos a conocer, modificarlos” (Foucault, 2009, p. 201).

En Vigilar y castigar la problematización que dirige el análisis no es la del encierro del sujeto loco o el enfermo, sino la generalidad de un conjunto de técnicas de clausura y vigilancia que se aplican en forma de poder que se ocupa del cuerpo como elemento central de una modalidad productiva específica.

Se trata de la producción de individuos ubicados en emplazamientos.

En la red relacional de poder que funciona en los dispositivos de disciplina, la subjetividad deviene emplazamiento individual que funciona como efecto y vehículo del poder que circunscribe los límites de su acción (Perea, 2013, p. 148).

²⁴ A esta toma de posición, a esta forma de ubicación, de distribución y de delimitación es lo que en sentido estricto Foucault entiende como *emplazamiento*. Que un sujeto se encuentre en determinada ubicación en el campo, del saber o del poder, implica que está limitado, circunscrito, si se quiere, por las reglas de producción discursiva o por las relaciones de poder que se enfrenta. Esta ubicación y su consecuente delimitación son lo que componen un *emplazamiento de sujeto*, decir la espacialidad, ubicada y circunscrita, de la subjetividad del saber o del poder (Perea, 2013, p. 125).

Sin duda, aquí se puede ver como el panóptico se comporta como un dispositivo de poder en la medida que produce formas de subjetivación, siendo labor de la tecnología del poder producir individuos socialmente útiles y capaces: “en esta clase de emplazamientos, el cuerpo se subjetiva como “individuo”, plenamente localizado, susceptible de reemplazarse como pieza de máquina productiva, siempre visible y producido por la red institucional familia/escuela/fábrica/cárcel/ejército/hospital/manicomio (Perea, 2013, p. 128).

El emplazamiento de sujeto en la disciplina consiste entonces en su ubicación específica en el entramado productivo que funciona en el espacio social. La técnica celular, divisoria y localizadora, análisis del espacio social se concreta en la construcción de nichos como emplazamientos cuya comunicación y separación dependen de los procesos productivos.

En este sentido, el individuo no es otra cosa que el resultado de la distribución, ubicación y producción que funciona en el emplazamiento disciplinario. Lo que corrobora la elección metodológica de Foucault acerca de considerar las condiciones que hacen posible la producción histórica de la subjetividad, antes que partir de la anterioridad ontológica del sujeto. El sujeto, en tanto individuo es el conjunto de límites de la acción que construye el emplazamiento disciplinario con el objeto de dirigir su conducta en términos de finalidad productiva (Perea, 2013, p. 150).

Retomado la relación panóptico - espacio, podemos decir que Foucault aquí está haciendo referencia a un *Archipiélago carcelario*, a una especie de ciudad carcelaria en la que se ha establecido una continua vigilancia y sistemas de control a partir de la instauración de la disciplina, y que si bien la concepción espacial se ha fundado para que el poder y su tecnología se instauren un terreno concreto, también lo ha hecho para que se

repartan y cataloguen los cuerpos en un plano determinado, desarrollándose así una relación de docilidad – principio de vigilancia.

Sobre este punto, podemos decir que si bien la disciplina como método, tiene que ver con el control minucioso de las operaciones del cuerpo, también corresponde, ante todo, a la distribución / ubicación de los individuos en el espacio²⁵, razón por la cual se le puede concebir como una *anatomía política*, es decir, como el arte de disponer o situar los individuos en un espacio según su rango, fuerzas, función, etc.

Cabe señalar que esta anatomía política trae consigo una mecánica del cuerpo, un control minucioso de las operaciones de éste y, por ende, la fabricación de cuerpos sometidos: “Todos estos procedimientos disciplinarios fabrican cuerpos sumisos y útiles. Fabrican pequeñas individualidades funcionales y adaptadas” (Gros, 2007, p. 90).

En este sentido, podemos citar varios aspectos relevantes con respecto a la disciplina. En primer lugar, que tiene la necesidad de especificar un lugar singular y a la vez heterogéneo, es decir, un lugar mixto, y he aquí una segunda característica que permite considerar el panóptico un dispositivo de poder, la cuestión de la heterogeneidad.

En segundo lugar, una de las tareas principales de la disciplina es ubicar / distribuir cuerpos en el espacio, a cada individuo se le otorga un lugar, se aprecia su presencia como su ausencia. Se trata, ante todo, de saber cómo, cuándo y dónde se encuentran los

²⁵ A cada individuo, su lugar, y en cada emplazamiento, un individuo. Evitar las distribuciones por grupos; descomponer las implantaciones colectivas; analizar las pluralidades confusas, masivas o huidizas. El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que haya que repartir. Es preciso anular los efectos de las distribuciones indecisas, la desaparición incontrolada de los individuos, la circulación difusa, su coagulación inutilizable y peligrosa; táctica de antideserción, de antivagabundeo, de antiglomeración (Foucault, 2009, p. 166).

individuos ubicados. Por consiguiente, dichas ubicaciones o distribuciones no deben ser confusas o indecisas. A partir de una vigilancia detallada, de una anatomía política del detalle, se organiza un espacio analítico y celular.

En tercer lugar, la labor de la disciplina no solo está encaminada a implementar una continua vigilancia, sino también a crear un espacio útil y a la vez funcional, esto es lo que Foucault llamaría *emplazamientos funcionales*.

Y finalmente, la disciplina posee una unidad de funcionamiento que no es el territorio (unidad de dominación) ni el lugar (unidad de residencia), sino el *rango*, lugar que se ocupa en una clasificación: “el punto donde se cruzan una línea y una columna, el intervalo en una serie de intervalos que se pueden recorrer uno después de otro” (Foucault, 2009, p. 169).

Si bien la disciplina es el arte del rango, es decir, el arte de la ubicación y clasificación de los cuerpos, también tiene que ver con la distribución de estos, y es esto último lo que les permite a los individuos circular en un sistema de relaciones y ser atravesados por relaciones de poder –saber, y aunque se sitúe en el eje de lo singular, su naturaleza también nos posibilita ubicarla en el terreno de lo múltiple: “permite, a la vez, la caracterización del individuo como individuo y la ordenación de una multiplicidad dada” (Foucault, 2009, p. 173).

Tal como se ha podido observar, la disciplina y las sociedades disciplinarias serán cruciales al momento de evidenciar un pensamiento geográfico en la filosofía de Michel Foucault, pues no solo se trata de ubicar y distribuir cuerpos, sino de adecuar

rigurosamente un espacio, donde además de desplegarse el ejercicio del poder, de gestarse las relaciones poder – saber, también se constituyen sujetos.

El poder, creo, debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que solo funciona en cadena. Nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no solo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consintiente del poder, siempre son sus relevos, en otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos.

Así pues, creo que no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no quien está en frente del poder; es creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido (Foucault, 2000, p. 38).

Es así como encontramos que en el trabajo de Foucault se dispone toda una estructura arquitectónica en aras de transformar individuos a partir de un ejercicio de constante vigilancia. La disciplina únicamente se dispondrá si se configura un espacio y se distribuyen individuos en él. Razón por la cual, no estamos hablando de un espacio cualquiera sino de un espacio complejo y real, que da cabida a lo singular, a lo heterogéneo, y también a lo múltiple, tal como se mencionó anteriormente.

Las disciplinas fabrican espacios complejos: arquitectónicos, funcionales y jerárquicos al mismo tiempo. Son espacios que establecen fijación, pero permiten la circulación; recortan segmentos individuales e instauran relaciones operatorias; marcan lugares e indican valores; garantizan la obediencia de los individuos y también una mejor economía del tiempo y de los gestos. Son espacios mixtos; reales, ya que

rigen la disposición de los pabellones, de salas, de mobiliarios e ideales, ya que rigen la disposición de los pabellones, de salas, de mobiliarios e ideales, ya que se proyectan sobre la ordenación de las caracterizaciones, de las estimaciones, de las jerarquías. La primera de las grandes operaciones de la disciplina es, pues, la constitución de “cuadros vivos” que transforman las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas (Foucault, 2009, p. 171, 172).

Después de haber presentado al panóptico como el espacio donde se extiende toda la tecnología disciplinaria y se perfecciona el ejercicio del poder, es momento de describir su funcionamiento como aparato disciplinario, es decir, preguntarnos ¿cómo actúa esta estructura y cuáles son sus efectos reales?

El panóptico es un dispositivo de poder en la medida que es una red heterogénea que siempre se encuentra inscrita en una relación de poder – saber y al mismo tiempo, tiene una función estratégica que responde a una urgencia, es decir, a la disciplina y a todo lo que esta implica. Del mismo modo, concierne a cierta tecnología, produciendo así formas de subjetivación dadas por las relaciones de poder- saber que en él se despliegan.

La filosofía de Foucault se presenta a menudo como un análisis de “dispositivos” concreto. Pero ¿Qué es un dispositivo? En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilíneal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a *variaciones de dirección* (bifurcada, ahorquillada), sometida a *derivaciones*. Los objetos visibles, las enunciaciones formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición son como vectores o tensores. De manera que las tres grandes instancias que Foucault distingue sucesivamente (Saber, Poder y Subjetividad) no poseen en modo alguno contornos

definitivos, sino que son cadenas de variables relacionadas entre sí (...) Hay líneas de sedimentación, dice Foucault, pero también líneas de “fisura”, de “fractura”. Desenmarañar las líneas de un dispositivo es en cada caso levantar un mapa, cartografiar, recorrer tierras desconocidas, y eso es lo que Foucault llama el “trabajo en el terreno”. Hay que instalarse en las líneas mismas que no se contentan sólo con componer un dispositivo, sino que lo atraviesan y lo arrastran, de norte a sur, de este a oeste o en diagonal (Deleuze, 1990, p. 155).

En términos estructurales, funciona como una construcción periférica en forma de anillo que en el centro tiene una torre, la cual se encuentra dividida en celdas que atraviesan toda la construcción. Posee dos (2) ventanas, una hacia el interior (ventanas de la torre), y la otra hacia el exterior, aquí es pertinente recordar que la clausura que presenta esta estructura no impide su presencia en el exterior. La luz se encarga de atravesar cada una de las celdas. Un vigilante se encuentra ubicado en la torre central y los actores de cada una de las celdas (locos, enfermos, condenados, obreros, etc.) se encuentran solos, determinados y absolutamente visibles.

En el panóptico se producirá algo totalmente diferente; ya no hay más indignación, sino vigilancia, examen. No se trata de reconstruir un acontecimiento, sino de vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder – maestro de escuela, jefe de oficina, médico, psiquiatra, director de prisión- y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad no solo de vigilar, sino también de construir un saber sobre aquellos a quienes vigila (Foucault, 2011, p. 105)

Con respecto a sus efectos, en primer lugar, provocará en el preso, enfermo, obrero, en el individuo, si hablamos en términos generales, una interiorización de la vigilancia, producirá cuerpos dóciles, así como nuevas subjetividades: “El panóptico es un lugar

privilegiado para hacer posible la experimentación sobre los hombres y para analizar con toda certidumbre las transformaciones que se pueden obtener sobre ellos” (Foucault, 2009, p. 236).

Y en segundo lugar y no menos importante, tendrá un efecto de orden político: “es una especie de “huevo de Colón” en el orden de la política” (Foucault, 2009, p. 239), pues más allá de ser una estructura carcelaria, un dispositivo, es una institución que se puede extrapolar al cuerpo social, y por qué no, al mismo Estado. Recordemos que, en los regímenes totalitarios del siglo pasado, tales como el Estalinismo o la Alemania nazi de Hitler, el Estado era el ojo que todo lo veía, era ese gran hermano del que Orwell nos hablaba en 1984, y en esa medida controlaba todos los aspectos de la vida de los individuos; por medio de una constante vigilancia eran disciplinados, adiestrados, controlados. Un ejemplo de lo anterior podría ser la propaganda ideológica que tenía como objetivo el control del pueblo.

Se hacía uso de una tecnología del poder y al mismo tiempo, se ordenaban y coordinaban las actividades del cuerpo social, en la medida que el *panoptismo*, disciplina entendida como mecanismo, atravesaba y penetraba la población: “el panoptismo es el principio general de una nueva “anatomía política”, cuyo objeto y fin no son la relación de soberanía sino las relaciones de disciplina” (Foucault, 2009, p. 241).

Si bien Bentham “presenta al panóptico como una institución particular, bien cerrada sobre sí misma, lo innovador de Foucault será que lo comprenderá como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la

vida cotidiana de los hombres” (Foucault, 2009, p. 239). Por consiguiente, tal como lo anunciamos anteriormente, si bien la estructura del panóptico se ha definido en términos carcelarios, la verdad es que su esquema, sin alterar ninguna de sus propiedades, se puede extender en toda la sociedad, es decir, a partir de su función generalizadora, se puede difundir en todo el cuerpo social y puede tener un alcance global.

Ya no se trata de una sociedad utópica, sino de una sociedad real, actualmente vivimos en una sociedad disciplinaria donde nuestras conductas son vigiladas y controladas en todo momento, así lo demuestran las cámaras de seguridad, las redes sociales, las intervenciones a las líneas telefónicas, etc. No en vano, Foucault afirma “que la sociedad contemporánea puede ser denominada sociedad disciplinaria” (Foucault, 2011, p. 95), este es el verdadero orden político que trae consigo la disciplina y, por ende, el panóptico tiene la capacidad de integrarse a una función cualquiera.

Entramos así en una edad que yo llamaría de “ortopedia social”. Se trata de una forma de poder, un tipo de sociedad que yo llamo “sociedad disciplinaria” por oposición a las sociedades estrictamente penales que conocíamos anteriormente. Es la edad del control social. Entre los teóricos que he citado hay uno que de algún modo previó y presentó un esquema de esta sociedad de vigilancia, de gran ortopedia social, me refiero a Jeremy Bentham. Pido disculpas a los historiadores de la filosofía por esta afirmación, pero creo que Bentham es más importante, para nuestra sociedad, que Kant o Hegel. Nuestras sociedades deberían rendirle un homenaje, pues fue él quien programó, definió y describió de manera precisa las formas de poder en que vivimos, presentándolas en un maravilloso y célebre modelo de esta sociedad de ortopedia generalizada que es el famoso panóptico, forma arquitectónica que permite un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu, una especie de institución que vale tanto para las escuelas, como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas (Foucault, 2011, p. 103).

1.4. El medio como nueva categoría espacial: de la disciplina a la seguridad

Tal como la habíamos mencionado anteriormente, en este apartado se abordará otra etapa del pensamiento filosófico de Michel Foucault denominada *seguridad*²⁶, la cual, además de “responder a mecanismos de regularización y que posteriormente serán llamados dispositivos de seguridad” (Vélez, 2016, p.124), está relacionada estrechamente con el nacimiento del *biopoder*, y del *medio* como nueva categoría espacial. Aquí notaremos como este último será el concepto que dé cuenta de esa interdependencia que existe entre espacio y biopoder.

En el curso del Colegio de Francia “Seguridad territorio y población” Foucault propone, a través de la palabra “medio”, una nueva concepción espacial, esta vez a partir de la relación precisa entre espacio y biopoder, entendiéndose biopoder como la entrada de la vida, de lo biológico, al campo político:

Este año quería comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco en el aire, biopoder, es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana. Esto es, en líneas generales, lo que llamo, lo que he llamado biopoder (Foucault, 2011, p.15, 16)

²⁶ Según Vélez (2016) “podemos enumerar cuatro características de la seguridad; se apoya en una serie de datos materiales, trata de maximizar los elementos positivos (por lo que la circulación tiene que ser lo mejor posible), organiza elementos polifuncionales y trabaja con vistas al futuro. En estos cuatro puntos podemos decir que se resume la explicación de lo que es absorbido por los dispositivos de seguridad o de aquello sobre lo que ejerce su poder” (p. 125,126).

La noción de biopoder es presentada inicialmente por Foucault en el primer volumen de Historia de la sexualidad: la voluntad de saber. Ahí, en el capítulo no. 5 “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, realiza un primer acercamiento a este término definiéndolo de manera positiva, es decir, como un poder que tiene como objetivo administrar, multiplicar, controlar y regular la vida, y en ningún momento castigarla o maltratarla, es aquí donde el poder definido en términos de estrategia, cobra total vitalidad.

El conocimiento de los procesos biológicos cambia la perspectiva de la condición humana entendida ahora como especie, en la que la vida ya no está atada a la fortuna o al azar de la muerte, sino que puede ser controlada a partir de mecanismos de regularización - que después serán llamados dispositivos de seguridad - y que, sin duda alguna, al ser descubiertos esos procesos biológicos, por la misma capacidad del hombre, es posible modificarlos (Vélez, 2016, p. 122).

Ya no se trata de un poder soberano encaminado a castigar a la población, sino de un poder dirigido a administrarla y sobre todo a controlarla en aras de garantizar su existencia. Por lo tanto, los controles y los mecanismos encaminados a dicha regulación y sujeción del cuerpo, y, por ende, de la población, recibirán el nombre de *biopolítica*:

Habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente sometida a técnicas que la dominen o administren; escapa de ella sin cesar (...). En el espacio de juego así adquirido, los procedimientos de poder y saber, organizándolo y ampliándolo, toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos. El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima.

Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo del control del saber y de intervención del poder (Foucault, 2011, p. 133).

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir que la cuestión de lo corporal, de lo somático, sigue siendo un blanco, una entidad biológica y política en la obra de Foucault. Si bien su preocupación anterior había sido el estudio de la disciplina de los cuerpos, es decir, la distribución, adiestramiento y jerarquización de estos en el espacio, ahora será el problema la *población y su control*.

El poder comenzó a actuar sobre los individuos como miembros de una especie biológica que es tomada en consideración en tanto que se le quiere utilizar para producir riquezas, bienes o incluso otros individuos; es decir, cuando sale a la luz la noción de población como principio económico – político fundamental, o máquina regulable a través de las tasas de estadísticas, observables en las tablas demográficas, gobernable a través de la gestión de las condiciones de vida (hábitat, ciudad, higiene, seguridad en el sentido más amplio del término), de sus flujos, el control de los nacimientos y las migraciones. Si esta población ya no es multitud de súbditos simplemente desplazada o contenida dentro de los límites preestablecidos, si esta deviene ahora la principal función de la economía del poder, entonces también el territorio constituye ya una de sus variables (Cavalleti, 2010, p. 17).

En este sentido, podemos afirmar que se ha dado un paso de los mecanismos disciplinarios a las tecnologías de seguridad, las cuales tienen como fin último la regulación de la población. Los espacios analíticos y celulares de la disciplina han quedado atrás, la preocupación ahora es por esa seguridad que tratará de acondicionar y organizar un medio en función de ciertos acontecimientos que requieren controles y delimitaciones.

Por consiguiente, este medio será el espacio propio de la seguridad, a partir de ella éste se acondicionará en función de acontecimientos o serie de elementos aleatorios que será preciso regularizar, controlar, modular o detener. Sin embargo, ¿qué es el medio propiamente para Foucault? A continuación, presentamos tres (3) aproximaciones:

En primer lugar, es el espacio, el ámbito en el cual se da la circulación y articulación de elementos naturales (ríos, montañas) y artificiales (aglomeración de individuos, casas):

Es algo que tiene que ver con una naturaleza o, mejor, con la interferencia, el enredo perpetuo de un medio geográfico, climático y físico con la especie humana, en cuanto ésta tiene un cuerpo y un alma, una existencia física [y] moral; y el soberano será quien tenga que ejercer su poder en ese punto de articulación donde la naturaleza, en el sentido de los elementos físicos, interfiere con la naturaleza en el sentido de la naturaleza de la especie humana; en este punto de articulación donde el medio se convierte en determinante de la naturaleza (Foucault, 2011, p. 44).

En segundo lugar, es la cantidad de efectos masivos que interpelan a los que residen en él: “es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado. Por ejemplo, cuanto mayor es el amontonamiento, más miasmas y enfermos habrá” (Foucault, 2011, p. 41). A partir de esta definición, el medio, además de ser geografía, se convertirá en un campo estratégico donde siempre hay cálculo y control de eventos posibles, siendo así el espacio propio de las técnicas de seguridad.

Finalmente, Foucault asocia esta categoría espacial con un campo susceptible de ser intervenido, donde los organismos no son afectados en calidad de multiplicidad tal como

pasaba en la disciplina, sino en calidad de población: La población misma se presenta como un campo susceptible a ser intervenido.

Por lo tanto, la población tiene que ver con la especie humana y a la vez, con lo que solemos llamar “público”, forjándose así su doble carácter. Por un lado, se controlan sus acontecimientos vitales, y, por otro lado, las técnicas de seguridad dirigen una acción a distancia en aras de regular/controlar sus variables. Así el medio es considerado como el entrecruzamiento de elementos naturales y artificiales.

Entonces a partir de las tres definiciones anteriores, podemos concluir que el medio se comporta como un espacio biológico y a la vez artificial, en el cual tienen lugar acciones susceptibles de un control político. Es un espacio biológico en tanto que se presenta como un contexto natural y geográfico, que interpela a los que lo habitan, y artificial, en el sentido que tiene que ver con la prevención, contención o regulación de ciertos acontecimientos aleatorios que afectan al sujeto población y que requieren una acción a distancia, es decir un control político.

Sin duda, esta adecuación espacial propuesta por Foucault permitirá, posteriormente, el nacimiento o la revitalización de nuevas ideas ligadas al entorno natural y social como es el caso de la *geofilosofía*, presentada por Gilles Deleuze en el texto titulado ¿Qué es la filosofía?, el cual escribe a dúo con el filósofo y psicoanalista Félix Guattari.

Entre otros elementos, seguramente la idea de medio propuesta por Foucault reafirmó, tal como lo veremos en el siguiente capítulo, la necesidad de Deleuze de pensar la *actividad filosófica* fuera de los parámetros propuestos por una historia general de la

filosofía, única y a la vez totalizante, y más bien, poderla concebir a partir de un contexto natural. De aquí que sea posible hablar, en nuestros días, de los caracteres nacionales que ésta contiene.

2. TIERRA Y PENSAMIENTO: UNA APROXIMACIÓN A LA GEOFILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE

El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra.
Gilles Deleuze & Félix Guattari

En el primer capítulo analizábamos la cuestión espacial desde dos momentos clave de la obra de Michel Foucault. En primer lugar, desde las sociedades disciplinarias, y, en segundo lugar, desde las técnicas de seguridad. En este último apartado explorábamos la noción medio como el espacio propio de estas técnicas y a la vez, le otorgábamos una connotación biológica y artificial.

De igual manera, aclarábamos que, a partir de esta nueva adecuación espacial se podía percibir un desplazamiento teórico en el pensamiento de Foucault, pues había pasado del estudio de la disciplina y las técnicas carcelarias a las técnicas de seguridad. Y que, si bien la seguridad representaba un tipo distinto de normalización y tratamiento con respecto a la disciplina, la cuestión espacial también se encontraba muy presente en ella.

Por consiguiente, el medio llega a ser tratado por Foucault, principalmente, como un ámbito natural, como un espacio geográfico, en últimas, como un campo de intervención en cual tienen lugar y circulan acontecimientos, y a la vez, efectos aleatorios que es preciso controlar, regularizar o en el peor de los casos, detener.

Igualmente, al comportarse como un espacio de circulación, éste afectará a los que lo residen o lo habitan. A partir de lo anterior, podríamos decir que el medio se puede

conducir o comportar como un espacio social, pero ¿en qué medida? ¿cómo se relacionaría éste con el espacio social de la ciudad, por ejemplo?

En el siglo XVII y a comienzos del siglo XVIII surge la necesidad de reorganizar y reconfigurar la metrópoli. Por un lado, era preciso abolir esa especificidad jurídica y administrativa que de una u otra forma le impedía relacionarse con el exterior, con otras extensiones o con otros territorios, más bien la mantenían en estado de aislamiento. Por otro lado, se debía modificar la estructura arquitectónica del momento, es decir, dejar a un lado los espacios amurallados, cerrados, estrechos y confinados, pues representaban un problema de comunicación y apertura para ésta.

En consecuencia, el desarrollo tanto económico como social de los estados administrativos se vio muy afectado debido a que la actividad comercial carecía de *dinamismo*, no había ningún tipo de intercambio entre la ciudad y el entorno, ya fuera en términos de subsistencia o en términos de relaciones propiamente comerciales.

Sumado a lo anterior, tenemos el surgimiento de una crisis demográfica que iba en aumento debido al hacinamiento y encierro en que ésta se encontraba. Por lo tanto, la clausura y aislamiento de la ciudad, y a la vez su situación de enclave²⁷, representaban un grave problema en términos de progreso y expansión.

Es así como a finales del siglo XVIII la ciudad se resitúa y se concibe como espacio de *circulación*, es decir, como un medio en la medida que nos remite a esa interrelación

²⁷ Deleuze & Guattari no utilizan el dispositivo *panóptico* para acercarse a la idea de *geofilosofía* debido a que podría representar un enclave, no solo de los cuerpos sino en la misma ciudad. Por el contrario, la adecuación espacial *medio* simboliza circulación, transferencia y por qué no movilidad. De ahí que estos dos autores franceses puedan pensar la *geofilosofía* no solo en términos de espacio y pensamiento sino también en términos políticos.

compleja entre fenómenos naturales – vitales y exigencias productivas, y a la vez se dispone para el tránsito de la población y de sus fenómenos, no dejando de lado el permanente intercambio económico y político.

Por lo tanto, podemos articular el pensamiento de Foucault con el de Deleuze en lo que respecta al medio como adecuación espacial. Claramente Deleuze²⁸ se vale de dicha noción para llegar a la idea de *geofilosofía* y proponer, a partir de ésta, un vínculo directo entre *tierra y pensamiento*. No en vano insiste en que la pregunta por la filosofía debe ser a la vez una pregunta por el medio. El medio, en palabras de Deleuze, ofrecerá esas condiciones que harán posible el ejercicio de pensar.

Foucault había dicho que la filosofía era una política de la verdad y Deleuze estaba en esta misma línea, compartían, sin duda, “ese escepticismo, ese pensar diferente”. Para este autor la actividad filosófica no estaba dada, ni provenía de principios o abstracciones, o era simplemente representación, para él la filosofía, más bien, estaba vinculada a la *inmanencia* que ofrecía el medio y a las prácticas que tenían lugar en éste. Estaba vinculada a lo cambiante, a la creación, a la experimentación y, sobre todo, al ámbito político.

Deleuze nunca se ha mostrado como un mero negador de la verdad. Lo único que ha hecho es no dejar de poner en cuestión esa habitual actitud filosófica que tiende a hacer de lo verdadero-y, por, sobre todo, de la más precaria de sus caracterizaciones: la de la adecuación – el elemento natural de pensar. Es que aquello

²⁸ Deleuze ha sido uno de los pensadores del siglo XX que más se ha comprometido con la tarea de continuar pensado en términos ontológicos. En efecto, resulta difícil encontrar una fórmula capaz de definir la apuesta filosófica deleuziana que no tome en cuenta su interés por elaborar una ontología del devenir, esto es, una ontología decididamente orientada hacia la tarea de – más allá de toda dualidad y también de cualquier tipo de indeterminación o indiferenciación –, lograr subsumir completa y significativamente el ser en el devenir y correlativamente, pensar al diferir como la única realidad del ser (Mengue, 2008, p. 13).

que Deleuze pretende dejar a un lado no es tanto la tarea de pensar un concepto para lo verdadero como aquella particular compulsión que tiende a disponer la verdad en el sitio del valor supremo, del valor de todos los valores. Bien convendría evitarse esta confusión: el grito deleuziano no pasa por enunciar “¡No hay verdad!” sino por sostener que hay cuestiones más importantes que la verdad, que la verdad no es el valor de todos los valores, que antes que la verdad está la importancia, la creación, la producción, en fin, la potencia de lo falso o, lo que es lo mismo, de lo mutable, del devenir. En este ámbito la apuesta deleuziana es simple: promover otra concepción de la verdad, una en la cual la verdad sea una derivada no de lo verdadero en el mundo (verdad ante-predicativa) – y menos aún de su mera reproducción en el lenguaje (verdad como correspondencia) -, sino de la creación como potencia ontológica, el interés como función estética y la importancia como razón política (Mangué, 2008, p. 31,32).

A propósito de la inmanencia, Fontanille (2015), afirma que es una posición intelectual particularmente incisiva que pone en tela de juicio costumbres y facilidades del pensamiento, tradiciones y autoridades, razonamientos considerados como adquiridos y de manera general. Esta idea se opone a la *trascendencia*, que es el hecho de ser determinado desde el exterior y desde una posición jerárquica superior (p. 291, 292).

Siguiendo el hilo conductor, Mengue (2015) enfatiza que la trascendencia, a diferencia de la inmanencia, siempre ha sido un reposo, que testimonia, cuando menos, una laxitud o una gran fatiga. El fundamento, los universales y las esencias no son otra cosa que esto. Lo que caracteriza a la trascendencia, en todas sus formas, y la diferencia, rotundamente, de la inmanencia, es la detención del movimiento. Ella es inconciliable con la vida y con el movimiento, puesto que ella es la detención. La trascendencia es entonces la enemiga tanto de la vida como de la filosofía (p. 84, 85).

Retomando, podemos decir entonces, que la geografía llega a ser el principio de la actividad filosófica. Tal como lo expresa Boyer (2007) hemos pasado de una razón trascendental a una razón geográfica, es decir, que hemos encontrado otro modelo de racionalidad para abordar el problema de la verdad, de la esencia de las cosas. Y no se trata, ahora, que la geografía se convierta en el objeto de la filosofía, sino que sirva, tal como lo expresa Benoist (2001), como un principio, parcial o total, de su actividad filosófica, aquella que se constituye en la base de presupuestos y que debe considerarse como uno de sus registros particulares propios, lo que equivale a convertirla en un modelo de racionalidad – de ontología (p. 223).

Se evidencia entonces, que, así como Foucault, Deleuze también está impregnado del pensamiento Nietzscheano. Y es que, sin duda, Nietzsche, con su crítica a la cultura occidental, abrió las puertas para que estos dos filósofos, entre otros, pudieran plantear la idea de conocimiento y de sujeto en términos de experiencia, relación y dinamismo.

Un ejemplo de lo anterior sería la noción de *tierra* tratada por Nietzsche, que seguramente permitió a Deleuze, posteriormente, re escenificar la concepción de filosofía y simultáneamente, reafirmar la existencia de una relación entre pensamiento y *exterioridad*: el medio de la ciudad y su inmanencia serían las condiciones necesarias para la construcción de un nuevo modelo de pensamiento. Aquí cabe anotar que, si bien la geofilosofía inicialmente ha sido descrita en términos de pensamiento, lo cierto es que ésta trae consigo implicaciones políticas provenientes de esa geografía que la acompaña.

En consecuencia, creemos conveniente que antes de presentar el hilo conductor que seguirá este capítulo, aterricemos en la idea de tierra propuesta por Nietzsche. Este acercamiento nos ayudará, ciertamente, a comprender de mejor manera la propuesta filosófica de Deleuze en lo que respecta a la geofilosofía y al *rizoma*.

2.1. La tierra de Nietzsche

Tal como habíamos mencionado anteriormente, a partir de una concepción anti fundamentalista de la verdad, Nietzsche fue capaz de rescatar temáticas o puntos de la historia que hasta el momento habían estado bajo el dominio o potestad de la metafísica. Una de estas temáticas es la tierra, a la que el autor alemán relaciona con la realidad sensible, y la diferencia de lo inteligible y lo eterno. Para Nietzsche, en contraposición de Platón, por ejemplo, la tierra representa vida, heterogeneidad, experiencia y singularidad, en “Así habló Zaratustra”, nos dice:

¡Os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡el superhombre debe ser el sentido de la tierra!

¡Os insisto hermanos, a que permanezcáis fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterrrenales! Son envenenadores, conscientes o inconscientes.

Desprecian la vida: llevan dentro de sí el germen de la muerte y están ellos mismos envenenados. La tierra está cansada de ellos; ¡muéranse pues de una vez!

Tiempo hubo en que pecar contra Dios era el pecado más grave; pero Dios murió, y con él murieron esos pecadores. Ahora lo más grave es pecar contra la tierra y poner las entrañas de lo inescrutable por encima de la tierra (Nietzsche, 2002, p. 14,15).

Lo terrenal, entonces, es lo que le dará sentido a nuestra existencia, lo que realmente permitirá su afirmación, por lo que es necesario tomar distancia de lo inalcanzable, indemostrable y desconocido que trae consigo lo inteligible. Aquí es importante resaltar que en el momento que Nietzsche rescata la idea de tierra, también revaloriza la concepción de cuerpo, pues es el cuerpo, en su *corporeidad*, el que reside la tierra y se relaciona con el medio, el que se convierte, en su habitar, en el punto de partida de todo filosofar, de todo pensamiento.

1. El mundo verdadero es accesible al sabio, al piadoso, al virtuoso; vive en él, son él.
2. El mundo verdadero, inalcanzable por ahora, es prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia”).
3. El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, pero pensado como un consuelo, un deber, un imperativo.
4. El mundo verdadero, ¿es inalcanzable? De hecho, resulta cada vez inalcanzable. Y por inalcanzable, desconocido (Nietzsche, 2005, p. 55,56).

Ahora bien, ¿dónde vivimos, en la tierra o en el mundo? Nietzsche responde que “*habitamos la tierra*”, reafirmando así su pensamiento vitalista²⁹, donde el *mundo* que

²⁹ Importa destacar que la doctrina idealista del cuerpo – enemigo tiene como correlato una *ética de la culpa y la tristeza*. El que tengamos cuerpo y habitemos la tierra es una constante de motivo de aflicción. Si el cuerpo es un enemigo y el mundo un ámbito penal, ¿habrá motivos para la alegría, para el placer, para la celebración de la existencia? Seguramente no. Amar, desear, sentir, vivir – todo lo corporal y terrestre- será finalmente motivo de tristeza, culpa e insatisfacción. Sócrates afirma en el *Fedón* que lo esencial de la vida es, justamente, no vivirla o vivir para la muerte, para prepararse para morir. Ese sería el único sentido de la existencia en la tierra: una preparación, un ensayo para retornar al otro mundo. La vida en su fugacidad, sólo merece ser vivida como un tránsito, un viaje de retorno al mundo superior (...) La perspectiva nietzscheana adopta un sentido totalmente diferente al de la meditación para la muerte socrático – platónica, surge una exuberante valorización de un pensamiento terrestre y una ética de la alegría. Al rechazo del cuerpo se contraponen la glorificación corporal y la fidelidad a la tierra postuladas por Zaratustra. La belleza de la vida es re – descubierta: se afirma nuevamente la plenitud de los instintos y sentidos. No hay más culpas, sino alegría y placer en el mundo. Una ética de la afirmación, de la celebración, propone abandonar el estigma de los siglos de represión corporal y auto castigo. El cuerpo deja de ser estigmatizado y responsabilizado por el dolor y la enfermedad; por el contrario, se torna motivo de exaltación, fuente de orgullo. En esa nueva visión, el cuerpo se considera maravillas de maravillas (Shapiro, 2014, p. 131,132).

“está ligado a ideas de unidad, eternidad y trascendencia” (Shapiro, 2014, p. 291) es reemplazado por la noción de tierra, la cual simboliza, además de lo dicho anteriormente, multiplicidad y movimiento, luchas y resistencias, “placer y permanente alegría de crear” (Shapiro, 2014, p. 134).

Volviendo al interrogante planteado en el párrafo anterior, Shapiro (2014) nos dice que cuando “Nietzsche escribe sobre “grandes eventos” no los liga a la historia del mundo como lo hacen los hegelianos, sino a los eventos de la tierra. Si para Hegel el Estado es la marcha de Dios a través del mundo, para Nietzsche la tierra es una tierra humana de multitudes móviles que pueden preparar el camino para el sobrehumano” (p. 292). En este orden de ideas, debemos vivir la tierra y “ser sensibles a las tendencias emergentes de la geografía humana” (Shapiro, 2014, p. 293).

Por lo anterior, podemos decir que la idea de mundo deja de lado la posibilidad de experiencia o sentido, e impide pensar que un sistema de verdad como la filosofía tenga una directa relación con lo geográfico, lo sensible o lo corpóreo. Aquí es pertinente señalar a Deleuze cuando nos dice que “el proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en la filosofía los conceptos de sentido y valor” (Deleuze, 1986, p. 7).

Para Nietzsche la tierra, que representa lo bello, lo sublime, lo inmanente, constituye la esfera más importante de la actividad humana y se encuentra ahí para ser vivida y habitada. Según García (2015) los que no han sido fieles a la tierra son los que han valorado cosas que no tienen que ver propiamente con la vida (ideas, mundos eternos), en

lugar de aquello que compone nuestras vidas: comer, refugiarnos, vestirnos. La fidelidad a la tierra consistiría, entonces, en encontrar el modo de valorar esas realidades más cercanas (p. 269). Recordemos que Zaratustra siempre promulga la lealtad a la tierra:

Levantóse el joven, sobresaltado, y dijo: “Oigo la voz de Zaratustra, cuando justamente pensaba en él.

Respondiéndole Zaratustra: “¿Y esto te sobresalta? ocurre con el hombre lo que con el árbol.

Cuanto más aspira a las alturas y a la claridad, tanto más empeñosamente se adentran sus raíces a la tierra, hacia las profundidades y la oscuridad – hacia el mal” (...) Cuando llego arriba siempre me encuentro solo.

Nadie me habla y me hace estremecer el frío de la soledad. ¿Qué ando buscando en las alturas?

Acrece mi desprecio a la par de mi anhelo; conforme subo, desprecio al que sube: ¿qué anda buscando en las alturas?

¡Qué vergüenza me da subir y trastrabillar! ¡Cómo me burlo de mi jadeo! ¡Con qué encono odio al volátil!

¡Cuán cansado estoy en las alturas!

Se calló el joven. Zaratustra miró el árbol a cuyo pie se hallaban y habló como sigue:

“Este árbol se levanta solitario aquí en la falda de la montaña, irguiendo su copa muy por encima de los hombres y de los animales.

Y si quisiese hablar, no tendría a nadie que lo entendiese, de tan alto que ha crecido.

Ahora espera - ¿qué es lo que espera? Vive demasiado cerca del asiento de las nubes: ¿espera acaso el primer rayo? (Nietzsche, 2002, p. 46,47).

Es así como en este capítulo exploraremos la relación tierra – pensamiento en la filosofía de Gilles Deleuze, específicamente a partir de su libro “¿Qué es la filosofía?”. Con base en este texto presentaremos, por un lado, la filosofía como una actividad creadora, heterogénea, singular y hasta inclusiva, alejada de todo ejercicio contemplativo

cuya finalidad sea la construcción de grandes categorías o universales³⁰ y por otro lado, indagaremos sobre cómo ésta responde a un medio, a una geografía, a ciertas condiciones naturales, a una inmanencia.

Para lo anterior, trazaremos el siguiente camino o mapa. En primera instancia y teniendo en cuenta la afirmación “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 8), procederemos a explorar la cuestión de los conceptos y, por ende, de los personajes conceptuales. Seguidamente, nos remitiremos al plano de inmanencia de esos conceptos.

En segunda instancia, volveremos a la adecuación espacial medio, y si bien seguiremos los planteamientos de Foucault, sobre todo en lo que tiene que ver con la temática de la ciudad, la aproximación esta vez será a partir de la pregunta por la filosofía y la emergencia que el medio geográfico griego ofreció para su nacimiento y posterior desarrollo. Claramente en esta sección presentaremos la relación tierra – pensamiento que desemboca en la idea de geofilosofía propuesta por Deleuze.

Finalmente, a partir de esta geofilosofía, llegaremos al estudio de en un nuevo modelo de pensamiento denominado *rizoma*. En este apartado, además de exponer las

³⁰ La filosofía no contempla, no reflexiona, no comunica, aunque tenga que crear conceptos para estas acciones o pasiones. La contemplación, la reflexión, la comunicación no son disciplinas, sino máquinas para constituir universales en todas las disciplinas. Los universales de contemplación, y después de reflexión, son como las dos ilusiones que la filosofía ya ha recorrido en su sueño de dominación de las demás disciplinas (idealismo objetivo e idealismo subjetivo), del mismo modo como la filosofía tampoco sale mejor parada presentándose como una nueva Atenas y volcándose sobre los universales de la comunicación que proporcionarían las reglas de una dominación imaginaria de los mercados y de los media (idealismo intersubjetivo). Toda creación es singular, y el concepto como creación propiamente filosófica siempre constituye una singularidad. El primer principio de la filosofía consiste en que los universales no explican nada, tienen que ser explicados a su vez (Deleuze & Guattari, 1993, p. 12, 13).

características de éste, nos detendremos a explicar las implicaciones políticas que trae consigo pensar, en términos prácticos, la relación o la articulación *geofilosofía – rizoma*.

2.2. Concepto y personajes conceptuales

La actividad creadora no solo pertenece o es propia del ámbito científico o artístico, la filosofía también está relacionada con dicha actividad, “es la disciplina que consiste en crear conceptos” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 11). Sin embargo, en la antigüedad y modernidad, ésta se había refugiado en categorías universales que la habían alejado o distanciado de lo *sensible*³¹.

Ahora bien, tal como dice Mengue (2015) la filosofía, en la medida que es una actividad creadora, no puede ser más que intempestiva, inactual y en la medida en que ésta es intempestiva se alza contra todo aquello que podría fundar un acuerdo, un reposo, una paz conceptual. En consecuencia, lo creado no es lo que se manifiesta en un nivel proposicional o en un juicio determinado, sino lo que *permite a esta verdad aparecer* como verdad. Se trata de lo que, en un sentido amplio, Deleuze ha llamado “concepto” y de lo que la filosofía crea (p. 41, 42, 53).

En efecto, si pensar es crear, pensar no puede ya definirse por fundar, es decir por demostrar a partir de proposiciones primeras. Decir que pensar es crear – una vez señalada la arbitrariedad que implica la

³¹ Gilles Deleuze, por su lado, no busca “salir” de la razón. Él quiere renovar la imagen del pensamiento para hacerlo capaz de pensar los acontecimientos, las singularidades... No es lo otro de la “Razón”, sino otra forma de racionalidad del sentido, del acontecimiento. Y si éste último es imprevisible e insensato, no es porque en el fondo sea irracional, sino porque revela otra lógica. Se notará que G. Deleuze, por su parte, no emplea jamás los términos de moda como el de “post – modernidad” o “post- historia. La razón es simple: estos términos son demasiados masivos y englobantes, aplastan la pluralidad diferencial de las fuerzas en juego en esos momentos de la historia, y ocultan su pluralidad de sentidos en función de esas fuerzas. Permiten creer que existe “la” modernidad, “la” historia. Forman parte de esos “macro-conceptos” que G. Deleuze no cesa de denunciar (...) Para ningún ser podemos recurrir a la identidad de una esencia que lo totalizaría. No hay ni fundamento, ni esencia, ni sujeto trascendental, sino razones, diversos procesos de racionalizaciones (Mengue, 2015, p. 65).

empresa de fundar y el conformismo que necesariamente la acompaña – es enunciar la verdad que ya no tiene necesidad de ser fundada (o justificada por principios), pues justamente ¡ella es creada, inventada! Sería contradictorio pedir una deducción de esta “Idea” o “Imagen” del pensamiento (Mengue, 2015, p. 50,52).

Es importante resaltar que, si bien las ciencias y las artes son actividades creadoras, solo le corresponde a la filosofía, en un sentido muy estricto, la creación o fabricación de conceptos, no queriendo decir con esto que tenga jerarquía o supremacía sobre otros saberes.

Si la filosofía, con Deleuze, no tiene ningún privilegio sobre otras formas de pensamiento (arte y ciencia), no se vuelve por ello menos **autónoma**. Con Deleuze ésta no sufre más las dictaduras de disciplinas rivales (lingüística, psicoanálisis, antropología, análisis de lo social y de la cultura, epistemología, etc...), tampoco queda ella, a la manera del neo-positivismo, atada al logicismo de la filosofía analítica anglosajona. La filosofía ya no recibe sus problemas de otros campos de estudio, y cuando importa conceptos o problemáticas, lo que no puede dejar de hacer es recortarlos y re trabajarlos según sus propios problemas. Al recrear sus conceptos, los crea a secas, por ella misma y para ella misma (Mengue, 2008, p. 41).

Acudiendo a Raffin (2008) la visión que tiene Gilles Deleuze de la filosofía es una máquina que produce o elabora conceptos que acrecientan las posibilidades de vivir³². Pero también es una “máquina de guerra”, una máquina que libra una batalla y que arremete con la mayor fuerza contra toda la filosofía heredada. De esta batalla, que es una suerte de “desenmascaramiento”, para retomar una imagen nietzscheana, o

³² Hay formas de vida y de pensamiento que exaltan y desarrollan la vida, y otras que la aprisionan y la reducen. Así, en la immanencia de la vida a sí misma, en el seno de las fuerzas de vida, definidas de manera no biológica, y sin que intervenga ninguna trascendencia, ningún valor externo a la vida, como dice Nietzsche en Más allá del bien y del mal, es que se encuentra definido el valor el valor supremo en nombre del cual se evaluarán las diferentes formas de vida y de pensamiento. No hay más criterio que aquel que reside en la vida misma, sea la decadencia o el ascenso de las fuerzas de la vida, su declinación i su expansión creadora. Es la vida la que permite juzgar la verdad de nuestros discursos (...). La filosofía tiene un solo fin: la vida, la más alta, la más liberada posible: la gran salud (Mengue, 2015, p. 61,32).

“desencantamiento” del mundo, surgen nuevos conceptos, nuevas ideas, nuevas formas de dedicarse a la filosofía. La producción deleuziana estará signada por el movimiento, por lo múltiple y por la invención (p. 19, 20).

Pero volviendo al problema de las categorías universales, de las abstracciones o de las generalizaciones, para Deleuze es un error o una falta pensar que los conceptos vienen dados, acabados, que se encuentran establecidos o en el peor de los casos, que se crean a partir de la nada, pues “no hay firmamento para los conceptos” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 11).

Nuevamente, Mengue (2015) señala que así, el concepto en sentido Deleuziano se debe distinguir de una “forma proposicional”: no se le debe confundir ni con el sujeto ni con el predicado de la proposición. Por concepto hay que entender entonces, algo que forma parte de las condiciones últimas que están detrás o en nuestras “verdades” (lógicas o científicas), aquello que les da el sostén sin el cual ellas no serían. Es en este sentido que el pensamiento es creador, o que nosotros somos los inventores de nuestras propias “verdades”. Deleuze en su denuncia de lo verdadero como una opinión detenida, como si se tratara de algo adquirido insiste principalmente sobre lo **nuevo** o lo **remarcable** (p. 53, 54).

Dado lo anterior, debe ser labor del filósofo ir más allá de la contemplación, de la imitación o de la simple representación, el filósofo tiene la tarea de fabricar, de crear conceptos, al igual que convencer a los que acuden o recurren a ellos. El concepto debe

ser creado, no viene dado y la filosofía debe ser, ante todo, *un acto de creación, y no de imitación.*

Así pues, el asunto de la filosofía es el punto singular en el que el concepto y la creación se relacionan uno con la otra. Los filósofos se han ocupado lo suficiente de la naturaleza del concepto como realidad filosófica. Han preferido considerarlo como un conocimiento o una representación dados, que se explicaban por unas facultades capaces de formarlo (abstracción o generalización) o de utilizarlo (juicio). Pero el concepto no viene dado, es creado; no está formado, se plantea a sí mismo en sí mismo, auto posición. Ambas cosas están implicadas, puesto que lo que es verdaderamente creado, de la materia viva a la obra de arte, goza por este hecho mismo de una auto posición de sí mismo, o de un carácter auto poético a través del cual se lo reconoce. Cuanto más creado es el concepto, más se plantea a sí mismo. Lo que depende de una actividad creadora libre también es lo que se plantea en sí mismo, independiente e innecesariamente: lo más subjetivo será lo más objetivo (Deleuze & Guattari, 1993, p. 17).

En este orden de ideas, el concepto no es simple, más bien está de cara a una *multiplicidad*. No obstante, debemos tener en cuenta que no toda multiplicidad es conceptual, y es en este sentido que éste, el concepto, no se encuentra vinculado a un solo componente, al contrario, tiene muchos y estos, los componentes, que son inseparables dentro de él y a la vez heterogéneos, son los que le proporcionan su definición y a la vez, lo caracterizan.

Según Mengue (2015) la filosofía de Gilles Deleuze es una teoría de las multiplicidades – de la diferencia y de su repetición, de los acontecimientos, de los agenciamientos maquínicos y de los flujos de deseo, de los rizomas y de conjuntos de líneas que forman mesetas. Si la diversidad no puede ser pensada, entonces la filosofía de Deleuze no puede pensarse en lo que tiene de esencial, lo que es molesto para una

filosofía, que por poco reflexiva que se quiera, supone al menos un mínimo de conciencia de sí y de reflexividad. Si puede ser pensada, se piensa, entonces, bajo una forma de unidad de una diversidad. No puede haber multiplicidad real *pensada* sin un modo de unidad, aunque sea, al menos, la idea misma de “multiplicidad”. (p. 45).

Y aunque al totalizar sus componentes forma un todo, ese todo es también fragmentario, pues el concepto debe ser *absoluto* y a la vez *fragmentario* para así evitar el caos o el desorden. También es incorpóreo y se extiende hacia el infinito, es un acto de pensamiento en el que se unen lo relativo y lo absoluto, la idealidad y la realidad, siendo el *constructivismo*³³ el que permitirá unir estos dos opuestos.

Al considerarse cada concepto como el punto de coincidencia o de acumulación de sus propios componentes, éste se puede comportar como un punto conceptual y en esta medida, cada uno de sus componentes es un *rasgo intensivo* que no es percibido como generalidad o como particularidad, sino como mera singularidad: “Toda creación es singular y el concepto, como creación propiamente filosófica, siempre constituye una singularidad. El primer principio de la filosofía consiste en que los universales no explican nada, tienen que ser explicados a la vez.” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 13).

En consecuencia, Deleuze describe el concepto como un “*acontecimiento puro*”, que deja de lado la esencia o la cosa y se relaciona con ese quiebre o esa irrupción que hace

³³ El constructivismo descalifica cualquier discusión que retrase las construcciones necesarias, del mismo modo que denuncia todos los universales, la contemplación, la reflexión, la comunicación en tanto que fuentes de los así llamados <<falsos problemas>> que emanan de las ilusiones que rodean el plano (Deleuze & Guattari, 1993, p. 83).

posible, por un lado, que lo singular y lo múltiple se encuentren y, por otro lado, que emerja una inmanencia y a la vez una resistencia.

Entonces, es preciso explicar que la verdadera utilidad de la filosofía se ve reflejada en los problemas que expone, pues todo concepto conduce a un problema y estos problemas, al mismo tiempo, son los que le dan sentido: “¿de qué sirve la filosofía, mientras que no se expongan los problemas que están en juego?” (Deleuze & Guattari, 1993, p.33).

El concepto no tiene un origen, y aquí es pertinente traer nuevamente a escena la idea de lo discontinuo y del acontecimiento. Tal como lo mencionábamos en el primer capítulo de este trabajo de investigación, la pregunta ya no debe ser por el origen sino por lo singular o por lo intempestivo, pues “no existen conceptos de un componente único: incluso el primer concepto, aquel con el que una filosofía se inicia, tiene varios componentes, ya que no resulta evidente que la filosofía ha de tener un inicio, y que, en el caso que lo determine, hay que añadirle un punto de vista o una razón” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 21).

Lo anterior no quiere decir que el concepto se encuentre al margen de la historia: “evidentemente, todo concepto tiene su historia” (Deleuze & Guattari, 1993, p.23). Cada concepto puede remitir a otro concepto en su historia, en su devenir y en su actualidad. Por un lado, en un concepto puede haber trozos o pedazos de otros conceptos que respondían a otros problemas y suponían otros planos, y, por otro lado, los conceptos deben estar relacionados con nuestros problemas, con lo que nos afecta, con nuestra actualidad.

En efecto, todo concepto, puesto que tiene un número finito de componentes, se bifurcará sobre otros conceptos, compuestos de modo diferente, pero que constituyen otras regiones del mismo plano, que responden a problemas que se puedan relacionar, que son partícipes de una co-creación. Un concepto no solo exige un problema bajo el cual modifica o sustituye conceptos anteriores, sino una enrucijada de problemas donde se juntan con otros conceptos coexistentes (Deleuze & Guattari, 1993, p. 24).

Si bien la filosofía crea y no deja de crear o fabricar conceptos, estos no tendrían ninguna importancia sino tuvieran la firma, el sello de quien los crea. Por consiguiente, en la segunda instancia de este ítem nos referiremos a lo que Deleuze denominó o llamado *personajes conceptuales*.

Los personajes conceptuales no son figuras abstractas ni estéticas, tampoco mitológicas, históricas o literarias, más bien son puro devenir, puro dinamismo en tanto que viven intensamente, nacen constantemente y se recrean una y otra vez. Siempre han sido estudiados por la filosofía y ésta nunca ha dejado de darles vida, incluso son su sujeto, al mismo tiempo que se comportan como verdaderos agentes de la enunciación. Entre algunos ejemplos de estos personajes podríamos encontrar el *Sócrates* del pensamiento platónico, el *idiota* de Dostoievski o el *Zaratustra* de Nietzsche.

Si bien existe una estrecha relación entre concepto y plano de inmanencia, idea que abordaremos en la tercera sección de este capítulo, éstos, los conceptos, no se deducen a partir de dicho plano sino que son los personajes conceptuales los que intervienen en su creación³⁴, es decir, que dichos personajes son la potencia de los conceptos que operan

³⁴ Los conceptos no se deducen en el plano, hace falta el personaje conceptual para crearlos sobre el plano, como hace falta para trazar el propio plano, pero ambas operaciones no se confunden en el personaje que se representa a sí mismo como un operador distinto (Deleuze & Guattari, 1993, p. 77).

sobre un plano de inmanencia: “por el contrario, los personajes conceptuales ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor, e intervienen en la propia creación de sus conceptos” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 65).

Habría que decir entonces, que estos personajes pueden presentar ciertos rasgos que los componen y que es conveniente resaltar. Por un lado, pueden tener *rasgos paticos*, es decir relación con alguna enfermedad o afección (un ejemplo de estos personajes podría ser el idiota, el esquizofrénico, el loco o el maniático) o poseer *rasgos relacionales*, de correspondencia, aquí podríamos mencionar al amigo. Por otro lado, tienen *rasgos dinámicos*, que los llevan a comportarse de una manera muy enérgica y activa (aquellos que brincan, saltan, se deslizan) o *rasgos jurídicos*, que los conduce a reclamar lo que les corresponde. Finalmente, están los que poseen *rasgos existenciales*, modos o posibilidades de vida.

Ahora bien, los personajes conceptuales no representan al filósofo, incluso son su antagonico, ya que “el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás que son sus intercesores, los verdaderos sujetos de la filosofía” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 65).

La filosofía, entonces, presenta tres elementos que se corresponden los unos a los otros, aunque difieran en su naturaleza. En primer lugar, tenemos la *inmanencia* que implica trazar un plano. En segundo lugar, la *insistencia* que se relaciona con los personajes que se deben inventar y hacer vivir, y finalmente la *consistencia*, que corresponde a los conceptos que se deben crear: “Trazar, inventar y crear, constituyen la

trinidad filosófica” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 78), donde trazar el plano de inmanencia representa la *razón*, la invención de los personajes conceptuales la *imaginación* y la creación de los conceptos el *entendimiento*.

En este capítulo no se tratarán dichas actividades en el orden que se han mencionado, debido que se pretende relacionar el *plano de inmanencia* con el medio en que la actividad filosófica tiene lugar. Por consiguiente, habiéndonos acercado a la idea de concepto y personajes conceptuales, procederemos a describir ese lugar donde estos se alojan. Es importante, ahora, instaurar un plano donde estos elementos, que, si bien tienen naturalezas distintas, estén en correlación.

2.3. Plano de inmanencia

También es llamado *plano de consistencia*, y si bien tiende a ser confundido con ese gran concepto que contiene otros conceptos, la verdad es que este *planómeno*, en sí mismo, se comporta como el *medio indivisible* que los conceptos, y por ende, los personajes conceptuales habitan, es el lugar donde estos se reparten: “los conceptos van pavimentando, ocupando o poblando el plano, palmo a palmo, mientras que el plano en sí mismo es el *medio* indivisible en el que los conceptos se reparten sin romper su integridad, su continuidad: ocupan sin contar (la cifra del concepto no es número) o se distribuyen sin dividir” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 40).

Siendo la imagen del pensamiento, el plano de inmanencia es absoluto, pero a la vez ilimitado, característica que le permite tomar distancia de los discursos universales. No posee superficie ni volumen y es de naturaleza fractal, es decir, fragmentado e irregular.

Se comporta como el *horizonte* o la *reserva* de los acontecimientos puramente conceptuales, pero no como cualquier horizonte, pues no es un horizonte relativo que tenga relación con un límite y que se diversifique con el observador, sino que es un horizonte autónomo de cualquier espectador. De acuerdo con Antonelli Marangi (2017), en este plano, a partir de una perspectiva “dinámica”, un cuerpo se define por lo que puede, esto es, por su poder de afectar a otros cuerpos y de ser afectado por otros cuerpos (p. 324).

Seguidamente Mengue (2015) argumenta que no hay pensamiento sin una imagen de pensamiento que forme parte de su ejercicio efectivo e inmanente, y es en esta dirección que el pensamiento es efectivamente creador de lo “verdadero” que en consecuencia será aceptado. Es entonces, en referencia a esta imagen de pensamiento – en tanto que ella es susceptible de cambio – o a aquello que, por el momento, se puede llamar plano posterior, plano móvil, que se podrá denunciar lo verdadero como algo petrificado, como equivalente a una opinión detenida, y declarar que la filosofía no tiene ya el saber como tarea prioritaria. Si el plano sobre el que construimos nuestros saberes y nuestras “verdades” es esencialmente móvil, lábil, atenerse a este verdadero o a su fundación, es decir a una fijeza, resulta una crispación que hay que denunciar en beneficio de lo nuevo, de lo remarcable (p. 56).

Ahora bien, es crucial no confundir el plano de inmanencia con los conceptos que lo habitan: “si se les confundiera nada impediría a los conceptos formar uno único o convertirse en universales y perder su singularidad, y también el plano perdería su apertura” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 39). Aunque los dos se corresponden, no

debemos deducir que los conceptos resultan del plano, sino que los conceptos se crean y el plano se establece, se erige.

El plano es como un desierto que los conceptos pueblan sin compartimentarlo. Son los conceptos mismos las únicas regiones del plano, pero es el plano el único continente de los conceptos. El plano no tiene más regiones que las tribus que lo pueblan y que se desplazan en él. El plano es lo que garantiza el contacto de los conceptos, con unas conexiones siempre crecientes, y son los conceptos los que garantizan el asentamiento de población del plano sobre una curvatura siempre renovada, siempre variable. El plano de inmanencia no es concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento (...) No es un método, pues todo método tiene que ver eventualmente con los conceptos y supone una imagen semejante (Deleuze & Guattari, 1993, p. 40,41).

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir que la filosofía corresponde a la creación de conceptos y a la instauración de un plano: “el concepto es el principio de la filosofía, pero el plano es su instauración” (Deleuze, 1993, p. 45). De allí que Deleuze afirme que “la filosofía es devenir, y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 61).

Indudablemente el plano de inmanencia será ese suelo absoluto donde se instaurará la filosofía, es su tierra, su fundación, por lo tanto, su historia, la de la filosofía, que es definida por la inmanencia, debe ser comprendida a partir de la instauración de dicho plano.

Pese a que se ha dicho que el plano de inmanencia siempre es único, es importante poder explicar por qué hay planos diferenciados que se derivan o rivalizan en la historia.

Tal como lo expresa Deleuze, el plano de los griegos, el plano del siglo XVII y el de la contemporaneidad no son los mismos, no se trata de la misma imagen de pensamiento: “el plano es por lo tanto objeto de una especificación infinita, que hace que tan solo parezca ser el uno - todo en cada caso especificado por la selección del movimiento. Esta dificultad referida a la naturaleza última del plano de inmanencia sólo puede resolverse progresivamente” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 43).

2.4. Medio y geofilosofía: la importancia de la tierra

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir que el plano de inmanencia será ese terreno, esa tierra donde se gestará y se instaurará la filosofía. Tal como se ha expresado a lo largo de este capítulo, la tierra ha dejado de ser un elemento cualquiera y se ha convertido en un principio de racionalidad: “pensar consiste en tender un plano de inmanencia que absorba la tierra” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 89).

De aquí que Deleuze proponga el término geofilosofía para referirse a una filosofía que tiene como principio la geografía y que, alejándose de un ejercicio abstracto, normativo y contemplativo, da paso a lo singular, múltiple y heterogéneo.

No podemos aspirar a semejante estatuto. Sencillamente, nos ha llegado la hora de plantearnos qué es la filosofía, cosa que jamás habíamos dejado de hacer anteriormente, y cuya respuesta, que no ha variado, ya teníamos: la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos. Pero no bastaba con que la respuesta contuviera el planteamiento, sino que también tenía que determinar un momento, una ocasión, unas circunstancias, unos paisajes, y unas personalidades, unas condiciones y unas incógnitas del planteamiento (Deleuze & Guattari, 1993, p. 8).

La geofilosofía se define entonces, como una geografía del pensamiento y difiere de esa filosofía que ha predominado en el pensamiento occidental, impregnada de una historia lineal que supone continuidad y que no acepta el surgimiento de esa inmanencia que trae consigo la tierra y, por ende, el *medio geográfico*: “la filosofía es una geofilosofía, exactamente como la historia es una geohistoria desde la perspectiva de Braudel” (Deleuze & Guattari, 1993, p.96).

Recordemos que, en el primer capítulo de este trabajo, Foucault le otorgaba un nuevo sentido a la historia, resaltando la importancia de guiarnos por una historia efectiva que diera paso a las experiencias humanas que se desarrollaban en ciertos espacios. Es aquí muy pertinente esta premisa, pues concebir la filosofía fuera de los parámetros de una meta historia, nos permite argumentar, en la contemporaneidad, cómo la tierra y el medio geográfico llegan a ser un dispositivo de saber y de subjetivación.

Siguiendo la re conceptualización que Deleuze ha propuesto de la filosofía, la pregunta ahora, hablando en términos de pensamiento, no solo será por el medio sino también por la inmanencia que éste ofrece, por esas condiciones, por esas experiencias que hacen posible el ejercicio de pensar. Tal como lo describíamos anteriormente, de lo que aquí se trata es, por un lado, de la espacialización del pensamiento y, por otro lado, del surgimiento de la geografía como nuevo modelo de racionalidad. El pensamiento, en la contemporaneidad, está directamente relacionado con la tierra y todo lo que ésta pueda representar.

En este orden de ideas, la geofilosofía que Deleuze nos presenta es una *filosofía de la ciudad*, que concibe a ésta última en términos de circulación, movilidad, multiplicidad, singularidad y heterogeneidad. Y es partir de esto, que este pensador francés, centra su interés en la *polis griega*, cuyas dinámicas de apertura, dinamismo y circulación, tanto de personas como de mercancías, establecerán, entre otras características, esta idea.

Diríase que Grecia posee una estructura fractal, por la gran proximidad al mar de cualquier punto de la península, y la enorme longitud de sus costas. Los pueblos egeos y las ciudades de la Grecia antigua y sobre todo Atenas la autóctona no son las primeras ciudades comerciantes. Pero son las primeras que están a un tiempo lo suficientemente cercanas y lo suficientemente alejadas de los imperios arcaicos de Oriente para poder sacarles provecho sin seguir su modelo: en vez de establecerse en sus poros, se sumen a un componente nuevo, hacen valer un modo particular de desterritorialización que procede por inmanencia, forma un medio de inmanencia. Es como un “mercado internacional” en las lindes de oriente, que se organiza entre una multiplicidad de ciudades independientes o de sociedades diferenciadas, aunque vinculadas entre sí, en el que los artesanos y mercaderes hallan una libertad, una movilidad que los imperios les negaban (Deleuze & Guattari, 1993, p. 88).

Por lo tanto, podemos evidenciar que el pensamiento se gesta a partir de las dinámicas que trae consigo el medio geográfico y siendo las cosas así, la filosofía no debe pensarse a un nivel imperial. La geofilosofía es un pensamiento que *nace en la ciudad y se conecta con el mundo*, rivalizando continuamente con esos saberes y discursos generalizadores que se efectúan a nivel macro o general y que, la mayoría de las veces, silencian las voces locales.

Spatium imperial del Estado o *extesio política* de la ciudad, se trata menos de un principio territorial que de una desterritorialización, que se comprende con toda claridad cuando el Estado se apropia del territorio de los grupos locales, o cuando la ciudad se desentiende de su hinterland; la reterritorialización se hace en un caso sobre el palacio y sus existencias, y sobre el ágora y las redes comerciales en el otro. En los Estados imperiales, la desterritorialización es de trascendencia: tiende a llevarse a cabo a lo alto, verticalmente, siguiendo un componente celeste de la tierra (...) En la ciudad, por el contrario, la desterritorialización es de inmanencia: libera a un autóctono (Deleuze & Guattari, 1993, p. 87).

Tres aspectos clave convertirán a Grecia, además de los anteriormente mencionados, en el *medio de la filosofía*. En primer lugar, una *sociabilidad*, seguidamente un *placer de asociarse* “que se opone a la soberanía imperial y que no implica interés previo alguno” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 89). Si bien dicha asociación se da dentro de los parámetros de la amistad, ésta puede romperse y constituir una rivalidad, y un tercer aspecto será el *intercambio de opiniones* que conllevaría al desarrollo de un pensamiento político.

Por consiguiente, la polis en la antigua Grecia será una condición necesaria y suficiente para el pensamiento en la medida en que éste sólo puede surgir ahí, en la ciudad, en su heterogeneidad: la geofilosofía surge gracias a un ambiente, a una contingencia, a un encuentro entre la polis, el mediterráneo y diferentes culturas, y no gracias a una razón dada o preexistente. Para que la filosofía naciera, fue necesario un encuentro entre el medio griego y el plano de inmanencia del pensamiento.

Al vincular la geografía y la ciudad, la geofilosofía nos permite comprender cómo acontece esa íntima relación entre pensamiento y territorio, en otras palabras, nos permite

analizar en qué sentido la filosofía necesita un medio para la creación de conceptos, y cómo este medio se instala: el pensamiento está en relación directa con la tierra, y la geografía ya no es solamente física y humana, sino también mental.

En este nuevo modelo de racionalidad, el origen y el pensamiento se desvinculan, convirtiéndose éste último en *puro devenir*. Se aleja de la historia, de la coexistencia o de la sucesión de sistemas para afirmar la importancia del medio: “lo que la filosofía encuentra en Grecia, decía Nietzsche, no es un origen sino un *medio*, un ambiente, una atmosfera ambiente: el filósofo deja de ser una cometa” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 97).

Ahora bien, además de ofrecer una multiplicidad, el medio de la ciudad conlleva un orden natural que implica regulación y control de flujos, rupturas y conexiones, por lo que es muy probable que la geofilosofía traiga consigo la posibilidad de conflicto y a la vez, de una resistencia.

Pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal, pero los devenires pertenecen a la geografía, son orientaciones, direcciones, entradas y salidas. Hay un devenir – mujer que no se confunde con las mujeres, su pasado y su futuro, y las mujeres deben entrar en él para poder escapar a su pasado y a su futuro, a su historia. Hay un devenir revolucionario que no se confunde con el futuro de la revolución, y que no pasa forzosamente por los militantes. Hay un devenir – filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por todos aquellos que la historia de la filosofía no logra clasificar.

Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse. Ni tampoco dos términos que se intercambien. La pregunta ¿qué es tu vida? Es particularmente estúpida, puesto que a medida que alguien

deviene, aquello en lo que deviene cambia tanto como él. Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de boda entre dos reinos (Deleuze & Parnet, 2013, p. 6).

Si la filosofía surge en Grecia es más en función de una contingencia, que, de una necesidad, más de un ambiente o de un medio que de un origen, más de un devenir que de una historia, de una geografía más que de una historiografía, de una gracia más que de una naturaleza (Deleuze & Guattari, 1993, 97,98).

Volviendo a Mengue (2015) el medio implica una espacialidad que no es un centro, y una temporalidad específica, que no es el presente, ni la historia y evolución. En los devenires se entra o se sale, pero no hay evolución o historia. Entrar en un devenir es salir de la historia, y esto es un acontecimiento, en tanto que él es distinto en su efectuación. El devenir como acontecimiento está “entre” debido a que se desliza entre los dos una tercera dimensión. Es una adyacencia. Es un bloque que no es de nadie, una línea de fuga... (p. 76).

2.5. El rizoma como nueva imagen del pensamiento

Hemos llegado a la instancia donde el pensamiento geográfico de Deleuze se traduce, además de mera naturaleza, en la instauración de un modelo de pensamiento orientado a tratar el conocimiento en términos de singularidad y multiplicidad.

El *rizoma*, que es un tallo subterráneo que crece de manera horizontal e indefinida, es utilizado por este autor como *una metáfora* para proponer una lógica de pensamiento totalmente espacial y móvil, que difiere del pensamiento jerárquico, estructural y vertical que hasta el momento había caracterizado la tradición idealista. Para Deleuze este nuevo

modelo nos brinda una imagen de pensamiento horizontal que carece de origen y se conecta con cualquier otro punto.

En consonancia Raffin (2008) afirma que el rizoma sustrae lo único de la multiplicidad a constituir y permite, por ello, hacer la multiplicidad (p. 25) y en este sentido, tal como la recalca Mengue (2015), es un sistema abierto y cada filosofía debe ser concebida como un “todo abierto”. Un sistema está abierto cuando legítimamente deja la posibilidad de conectar siempre elementos nuevos, heterogéneos a los pertenecientes al plano considerado, y así no cumple el rol de una forma englobante, que integra una unidad superior (p. 122).

A diferencia del pensamiento arbóreo, cuya estructura es siempre vertical y simétrica: “el árbol o la raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o segmento (Deleuze & Guattari, 2010, 9. 21), el modelo rizomático conecta cualquier punto con otro, es decir, cualquier elemento puede incidir en otros elementos de la estructura sin importar su posición.

No se deja reducir a unidades sino a direcciones cambiantes. No tiene principio ni fin y siempre conserva su apertura para la búsqueda de otras raíces. Es contrario a una estructura y se opone a la mera representación.

“No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene un principio ni un fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Contrariamente a una estructura que se define por un conjunto de puntos y posiciones, de relaciones binarias entre puntos y relaciones biunívocas entre esas posiciones, el rizoma solo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también líneas de fuga” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 25).

A partir de lo anterior, se puede evidenciar que el pensamiento rizomático es una geografía de las multiplicidades, en la medida que crece en el medio y posee ciertos movimientos, que es importante aclarar.

El vínculo de la tierra con el pensamiento, queda totalmente evidenciado mediante un movimiento de *desterritorialización* (del territorio a la tierra) y otro de *reterritorialización* (de la tierra al territorio), movimientos concatenados y esenciales, que posteriormente nos permitirán comprender *prácticas humanas*.

El territorio, como ningún otro, posee un carácter relativo que le permite abrirse, pero a la vez ser abandonado, se abren todas las puertas y se anula todo lo que en algún momento se denominó frontera. Mientras que en los Estados imperiales la desterritorialización es de trascendencia, tiende a llevarse a cabo en lo alto, verticalmente, en la ciudad, en la polis, la desterritorialización se hace en un plano de inmanencia, siguiendo líneas de fuga.

La tierra no es un elemento cualquiera entre los demás, aúna todos los elementos en mismo vínculo, pero utiliza uno u otro para desterritorializar el territorio. Los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que abren sobre otro lado ajeno, y los procesos de reterritorialización no son separables de la tierra que vuelve a proporcionar territorios (Deleuze & Guattari, 1993, p. 86).

Siguiendo con la idea de rizoma, Deleuze establece los siguientes principios para éste.

A saber:

- ***Principio de conexión y heterogeneidad:*** en la propuesta de pensamiento rizomático cualquier conexión es posible: “cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 13). El rizoma nunca dejará de buscar y conectar otras raíces. Sin embargo, para que lo anterior se lleve a cabo, es importante, antes, descentralizar el pensamiento, buscar la tierra.
- ***Principio de multiplicidad:*** el rizoma al ser tratado como multiplicidad dista de cualquier unidad, de cualquier imagen o de cualquier idea de mundo. La multiplicidad se compone de n dimensiones. No tiene principio ni fin sino un medio por el que crece y se extiende. En un rizoma no hay puntos o posiciones como ocurre en una estructura, un árbol o una raíz. En el rizoma solo hay líneas de fuga en busca de otras.
- ***Ruptura asignificante:*** este principio indica que el rizoma está sujeto las líneas de fuga que apuntan a direcciones nuevas: “un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella que sus líneas y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que, aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de construirse” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 15).
- ***Principio de cartografía y calcomanía:*** según este principio el rizoma es un sistema abierto y susceptible de recibir modificaciones constantemente, por lo tanto, no responde a un modelo representativo sino más bien a un esquema fructífero y experimental.

Tal como lo habíamos anunciado en la hoja de ruta de este capítulo, es momento de presentar las implicaciones políticas que trae consigo la relación *geofilosofía – rizoma*.

En primera instancia, tenemos que, a partir de estas ideas, la *ciudad, lo local*, recobra su potencia y fluidez frente a cierto tipo de órdenes, que muchas veces, pretende homogenizar el pensamiento y, por ende, el discurso.

En segundo lugar, es posible que emerja una democracia basada en el reconocimiento del otro, en la pluralidad, una democracia desprovista de fundamentos. Es importante aquí presentar, someramente, el pensamiento de Hannah Arendt en lo que respecta a nuestra vida, a nuestro actuar, en la esfera pública.

En su libro titulado que “¿Qué es la política?”, Arendt nos dice que ésta se “basa en el hecho de la *pluralidad* de los hombres” (Arendt, 1997, p. 45), por lo cual, tanto la política como lo público, son espacios obligados al reconocimiento de la diferencia.

Para Arendt, la política que “surge en el *entre* los hombres y se establece como relación” (Arendt, 1997, p. 46), debe mantenerse al margen, por un lado, de la esfera familiar, y, por otro lado, de representaciones universales que la separen de lo *común*. En este sentido, la política o lo político debe concebirse como ese lugar en el que no se disuelve la diferencia y lo *otro* tiene pleno reconocimiento.

La solución de Occidente a esta imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación es la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en un individuo humano que también se denomina

humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política (Arendt, 1997, p. 47).

Finalmente, aparecen movimientos claves en el campo político: la migración, la inmigración, la diáspora, el cosmopolitismo y la hibridez. Gran parte del pensamiento político contemporáneo se enfoca en cuestiones relacionadas con el movimiento y la mezcla de los pueblos, con el surgimiento de nuevas configuraciones culturales y la construcción de una población diversa. La Tierra, ahora, está libre de límites y fronteras para ser andada, territorializada y abandonada, si es necesario.

CONCLUSIONES

¿Ha ocurrido un *giro espacial* en la filosofía contemporánea? ha sido la pregunta transversal a lo largo de esta investigación. Y sí, ciertamente, en la contemporaneidad, ha habido un replanteamiento de la idea de espacio, en términos teóricos y prácticos. Ha dejado de concebirse bajo los parámetros de una tradición idealista que lo suponía estéril, muerto, y se ha perfilado como un constructor de saberes, discursos y subjetividades.

Y es que es lo contemporáneo lo que ha permitido, lejos de una verdad trascendental, sistemática y hegemónica, fijarnos en esas pequeñas verdades de la historia, en lo singular, en lo intempestivo, en lo heterogéneo y en lo múltiple. Solo en la contemporaneidad, teniendo en cuenta la irrupción de pensamiento que la acompaña, ha sido posible revitalizar la cuestión del espacio.

Lo anterior se pudo evidenciar en el análisis que realizamos a los planteamientos filosóficos de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Los hallazgos de este estudio permitieron establecer que estos dos autores franceses, ciertamente, proponen, por un lado, una filosofía en situación, que se traduce en una geografía del pensamiento y, por otro lado, un sujeto que es capaz de construirse y seguirse construyendo a partir de dicha localización, de su relación con el medio, de su apertura hacia la tierra, de luchas y de resistencias. Somos sujetos en constante creación, en constante devenir.

En Foucault encontramos que las relaciones de *poder – saber* tienen lugar o se gestan en ciertos espacios, en ciertos emplazamientos, y que estas mismas, concebidas en una óptica espacial, son capaces de constituir sujetos.

Es así como el espacio que propone es fértil, estratégico, útil, funcional y, sobre todo, político. No habitamos en un vacío donde se sitúan individuos o cosas, sino que desarrollamos nuestra vida en emplazamientos reales, en lugares efectivos que nos constituyen, que nos forman.

Lo anterior, se ve reflejado en el estudio que realizamos de dos momentos clave de su pensamiento: *la disciplina y la seguridad*.

En la disciplina, a partir del panóptico – como un modelo arquitectónico y dispositivo de poder – y de un ejercicio de constante vigilancia, pudimos ver que los individuos se transforman, que devienen sujeto. Estos, ahora, serán producto de su distribución y ubicación en el espacio, de las relaciones de poder – saber que los interpelan y de una vigilancia ininterrumpida.

En consecuencia, queda claro que el sujeto no se encuentra dado o posee una posición absoluta como suponía la antigüedad y la modernidad, sino que se moldea, se construye a partir de emplazamientos, de las relaciones de poder – saber que tienen lugar en estos y de las propias dinámicas de la vida.

Ahora bien, en este apartado hay otro aspecto que es importante resaltar y que quedó documentado en esta investigación, y es lo que tiene que ver con el *carácter político* del espacio que propone Foucault. Este autor concibe la cuestión espacial de adentro hacia afuera, esto quiere decir que primero la piensa específicamente y después la extrapola a cuestiones mucho más generales, y el panóptico, entendido como dispositivo de poder, es

un claro ejemplo de ello, pues primero es pensado en lugar específico, como lo es la prisión, y después se traslada a toda una sociedad.

Foucault es muy enfático cuando nos dice que la sociedad contemporánea es una sociedad disciplinaria, pues nuestras conductas se encuentran vigiladas en todo momento. El Estado, en términos de espacio y sin necesidad de ejercer un poder brutal sobre sus ciudadanos, puede comportarse como un dispositivo que todo lo ve, y en la medida que todo lo ve, es un gran ojo de poder que puede contralar cada uno de los aspectos de nuestra vida, adiestrándonos y controlándonos.

Otro aspecto a resaltar, es que Foucault propone que puede haber emplazamientos sobre otros emplazamientos y esto, tal vez, constituye uno de los aspectos más novedosos de su proyecto geográfico. Prueba de esto, es el apartado que desarrollamos sobre el *cuerpo*. Por un lado, tenemos un cuerpo que se inscribe o se empotra en un terreno dado por una estructura arquitectónica que lo captura y, por otro lado, este mismo cuerpo se comporta como un espacio al ser invadido por las relaciones de poder – saber, estas se alojan en él.

Con respecto a la seguridad, que está relacionada con el nacimiento de la biopolítica y el biopoder, el *medio*, que es su espacio, se acondiciona en función de acontecimientos o serie de elementos aleatorios que es preciso regularizar, controlar, modular o detener.

Por lo anterior, se deja por sentado que este medio tiene que ver, en primer lugar, con el ámbito en que se da la circulación y articulación de elementos tanto naturales como artificiales. En segundo lugar, con la cantidad de efectos masivos que interpelan a los que

residen en él. Y finalmente, con un campo susceptible de ser intervenido, donde los organismos no son afectados en calidad de multiplicidad tal como pasaba en la disciplina, sino en calidad de población.

Aquí nuevamente se expuso la relevancia del cuerpo, de lo somático, en el trabajo de Foucault. Si bien su preocupación anterior había sido por el estudio de la disciplina de los cuerpos, es decir, por la distribución, adiestramiento y jerarquización de estos en el espacio, ahora lo era por el problema *la población y su control*. Entonces, nuevamente estamos hablando de un doble emplazamiento, por un lado, tenemos un medio que se comporta como un contexto natural y geográfico que interpela a los que lo habitan y, por otro lado, hay un espacio que es necesario controlar, prevenir o regular ciertos acontecimientos. Es aquí donde el sujeto población además de ser interpelado por el medio, de encontrarse en el medio, se comporta como un espacio susceptible de ser intervenido.

Deleuze, es un poco más arriesgado que Foucault y siguiendo la cuestión espacial, deja claro que el ejercicio de pensar está directamente relacionado con la *tierra*, es decir, que hay un vínculo real entre tierra y pensamiento, entre tierra y filosofía. Y digo “más arriesgado” porque realmente lo que plantea, no solo es rescatar la cuestión del espacio, de la geografía, tal y como hace Foucault, sino que va un paso más allá, lo que propone es todo una re escenificación de lo que hasta el momento habíamos relacionado con el conocimiento, con la filosofía. El pensamiento ya no está relacionado con un ejercicio contemplativo o abstracto sino con la *inmanencia* que ofrece el *medio geográfico* y con las prácticas sociales que tienen lugar en éste.

Entonces, la pregunta por la filosofía debe ser a la vez una pregunta por el medio, pues será el medio el que ofrecerá esas condiciones de “gracia”, “*esas condiciones necesarias*” que harán posible el ejercicio de pensar.

Para lo tanto, mostramos cómo el autor se valió de esta adecuación espacial utilizada por Foucault, para llegar a la idea de *geofilosofía*, que establece el vínculo entre tierra y pensamiento. La actividad filosófica, entonces, está vinculada a lo cambiante, a la creación, a la experimentación y, sobre todo, al ámbito político que trae consigo la geografía y la tierra, que trae consigo la immanencia y no la trascendencia.

En consecuencia, hemos pasado, en la contemporaneidad, de una razón trascendental a una geográfica, es decir que hemos encontrado en la geografía un modelo, o un principio de racionalidad para abordar el problema de la verdad. Y es aquí donde el pensamiento geográfico de Deleuze se refleja en la instauración de un modelo de pensamiento orientado a tratar el conocimiento en términos de singularidad y multiplicidad.

Este es el *rizoma*, que siendo un tallo subterráneo que crece de manera horizontal e indefinida, es utilizado por este autor como *una metáfora* para proponer una lógica de pensamiento totalmente espacial y móvil, que difiere del pensamiento jerárquico, estructural y vertical. Este nuevo modelo, que carece de origen y se conecta con cualquier otro punto, nos invita a conservar la apertura, a ir en búsqueda de otras raíces, a conservar nuestras propias raíces, a ser felices de que nuestro cuerpo habite y recorra la tierra.

Pero pensar en el rizoma, no solo es pensar en un modelo de conocimiento, también es pensar en un modelo político. Si trasladamos el pensamiento de Deleuze a cuestiones más

prácticas, podemos encontrar, por un lado que lo local, recobra potencia y fluidez frente a cierto tipo de órdenes, que muchas veces, pretende homogenizar el pensamiento y, por ende, el discurso. En segundo lugar, que es posible que emerja una democracia basada en el reconocimiento del otro, en la pluralidad. Y finalmente, aparecen movimientos claves en el campo político: la migración, la inmigración, la diáspora, el cosmopolitismo y la hibridez. Gran parte del pensamiento político contemporáneo se enfoca en cuestiones relacionadas con el movimiento y la mezcla de los pueblos, con el surgimiento de nuevas configuraciones culturales y la construcción de una población diversa.

Si bien esta investigación nos invita a no ser individuos decadentes y a retomar, y valorar la cuestión del espacio, a pensarnos en situación, que de una u otra forma puede ser traducido en lo local, en lo singular, es importante que nos preguntemos, ya en nuestra vida en la esfera pública y para futuras investigaciones: ¿Cómo actuar frente a procesos universales y reales como la globalización, por ejemplo? ¿Cómo rescatar la cuestión del Estado – nación sin caer en ciertos nacionalismos de derecha, en cierta xenofobia? ¿Cómo rescatar el territorio sin aislarnos, sin separarnos del mundo? ¿cómo lidiar con un proceso de hibridación mientras estoy tratando de buscar mis raíces? ¿cómo pertenecer a un lugar específico y al tiempo, concebirme como ciudadano del mundo? ¿cómo luchar contra el capitalismo, pero al mismo tiempo reconocer estoy inmerso en él?

Creo que estos interrogantes son de vital importancia en la contemporaneidad, no solo se trata de rescatar la cuestión espacial sino de pensar en la necesidad de un modelo político que nos permita, libremente, pensarnos en la tierra, pero también en el mundo.

Un modelo en el que puedan confluír *lo local y lo global* sin inconvenientes, un modelo que permita la apertura al mundo pero también el regreso a la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G (2014). *¿Qué es un dispositivo?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Agamben, G (2008). *¿Qué es lo contemporáneo?* Recuperado de: <http://19bienal.fundacionpaiz.org.gt/wp-content/uploads/2014/02/agamben-que-es-lo-contemporaneo.pdf>

Antonelli Marangi, M. S. (2017). El concepto de “inmanencia práctica” en Deleuze. *Ideas y Valores*, 66 (164), 317-341. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v66n164/0120-0062-idval-66-164-00317.pdf>

Arendt, H (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Ediciones Paidós.

Aristóteles (1995). *Física*. Barcelona. Editorial Gredos, S.A.

Ávila, M y Alfaro T (2016). Aproximaciones foucaulteanas para pensar la tortura en el Cono Sur latinoamericano: una revisión. *Izquierdas* (31), 1-18. Recuperado de: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/izquierdas/n31/0718-5049-izquierdas-31-00001.pdf>

Benoist, J (2001). *¿En quoi la géographie peut-elle importer à la philosophie? en Historicité et spatialité. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*. Paris: Vrin.

Boyer, A (2009). Archipelia. Lugar de la relación entre (geo) estética y poética. *Nómadas* (31), 13-25. Recuperado de: <http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/18-conocimiento-e-insumision-nomadas-31/202-archipelia-lugar-de-la-relacion-entre-geo-estetica-y-poetica>

Boyer, A (2007). Hacia una crítica de la razón geográfica. *Universitas Philosophica*, 24(49), 159-174. Recuperado de: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11233>

Castro, E (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Cavalleti, A (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

De Barrenechea, M (2014). La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche. En Lemm, V. (Ed.), *Nietzsche y el devenir de la vida* (127-139). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Defert, D (2009). “Hétérotopie”: tribulations d’ un concept entre Venise, Berlin et los Angeles. *Foucault. Les corps utopique. Les heterotopies* (37). Paris: Lignes.

Deleuze, G (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós Studio.

Deleuze, G (2014). *Michel Foucault y el poder. Viajes iniciáticos I*. Madrid: Errata Naturae Editores.

Deleuze, G (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.

Deleuze, G (1990). ¿Qué es un dispositivo? *En Michel Foucault, filósofo* (155-163). Editorial gedisa: Barcelona.

Deleuze, G y Guattari, F (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G y Guattari, F (1993) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.

Deleuze, G y Parnet, C (2013). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.

Fontanille, J (2015). La immanencia: ¿estrategia del humanismo? *Tópicos del seminario*, (33), 291-331. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/594/59440812010.pdf>

Foucault, M (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Foucault, M (1984). *De los espacios otros*. Publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n 5.

Foucault, M (1999). Diálogo sobre el poder. *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (59-72). Barcelona: Paidós.

Foucault, M (1984). Un diálogo sobre el poder Gilles Deleuze / Michel Foucault. *Michel Foucault. Un diálogo sobre el poder* (7-19). Madrid: Alianza Editorial S.A.

Foucault, M (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Foucault, M (2011). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber Vol I*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, M (1977). *El juego de Michel Foucault*. Publicada en Revista Ornicar, n. 10.

Foucault, M (1980). *El ojo y el poder*. Recuperado de:
<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20ojo%20del%20poder.pdf>

Foucault, M (1999). La escena de la filosofía. *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (149-175). Barcelona: Paidós.

Foucault, M (2011). *La verdad y las normas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Foucault, M (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. *Microfísica del poder* (7-29). Madrid: Las ediciones de la piqueta.

Foucault, M (1992). Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía. *Microfísica del poder*. (111-124). Madrid: Las ediciones de la piqueta.

Foucault, M (2011). *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M (2009). *Vigilar y Castigar*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.

García, I (2015). Nietzsche y la felicidad a la tierra. *Una nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: perspectivas y desafíos*. Ponencia llevada a cabo en el Coloquio internacional centro de estudios helénicos. La Plata, Argentina.

Giraldo, R (2008). Prisión y sociedad disciplinaria. *Entramado*, 4(1), 82-95. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/2654/265420384007.pdf>

Giraldo, R (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. *Tabula Rasa* (4), pp. 103-122. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600406>

Giraldo, R (2008). Prisión y sociedad disciplinaria. *Entramado*, 4(1), 82-95. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/2654/265420384007.pdf>

- Gros, F (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Kant, I (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Mengue, P (2008). *Deleuze o el sistema de los múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Nietzsche, F (2002). *Así hablaba Zaratustra*. Bogotá: Panamericana Editorial Ltda.
- Nietzsche, F (2002). *Consideraciones intempestivas. 1873-1876*. Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F (2005). *El ocaso de los ídolos*. Buenos Aires: Tusquets, Editores.
- Perea, A (2013). *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Perea, A (2013). Miradas sobre lo político: las nociones de cuerpo en Michel Foucault y Gilles Deleuze. *Esfera, III* (1), 4-13. Recuperado de:
<https://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/esfera/article/view/7091/8755>
- Platón (1871). Fedón o del alma. *Obras completas, tomo V* (21-107). Madrid: Medina y Navarro, Editores.
- Platón (1992). Timeo. *Diálogos VI* (125-261). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Raffin, M (2008). El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad. *Lecciones y ensayos* (85), 17-44. Recuperado de: <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/85/02-leccion-marcelo-raffin.pdf>
- Shapiro, G (2014). Estados nómades: el mundo de Hegel y la tierra de Nietzsche. En Lemm, V (Ed.), *Nietzsche y el devenir de la vida* (291-307). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Tirado, F y Mora M (2002). El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica a la historia. *Espiral, IX* (25), 11-35. Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=13802501>
- Vayne, P (2009). *Foucault, pensamiento y vida*. Barcelona: Ediciones Paidós. Ibérica.

Vélez, J (2016). El medio y el dispositivo de seguridad: consideración desde el pensar foucaultiano. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 7(1), 109-128. Recuperado de: <http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/hybris/article/view/98>