

## El tabú de la muerte y la biopolítica según M. Foucault

### The taboo of death and biopolitics according to M. Foucault

ANNA QUINTANAS\*

**Resumen:** Este artículo está dividido en dos partes. En primer lugar, contiene un análisis sobre la relación establecida por M. Foucault entre el tabú de la muerte en la sociedad contemporánea y el predominio de una determinada tecnología del poder, la biopolítica. Y, en segundo lugar, se subraya la posibilidad apuntada por Foucault de pensar otras formas de experimentar la muerte, que cuestionen los caminos preestablecidos por los biopoderes que dirigen la sociedad normalizadora.

**Palabras clave:** biopolítica, biopoder, el tabú de la muerte, Foucault.

**Abstract:** The paper is divided in two parts. The first part contains an analysis on the relationship established by Michel Foucault between the taboo of death in contemporary society and the predominance of a certain technology of power, biopolitics. The second part highlights Foucault's suggestion of the possibility of thinking other ways of experiencing death, which defy the pre-established ways of the biopowers of the normalizing society.

**Key words:** biopolitics, biopower, taboo of death, Foucault.

«Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar.»<sup>1</sup>

#### 1. Introducción

Este artículo está dividido en dos partes. En primer lugar, pretendemos analizar el problemático rol que, según M. Foucault, le está reservado a la muerte en la sociedad contemporánea debido, en buena medida, al predominio de una determinada forma de ejercicio del poder, la biopolítica, que se centra en el gobierno de la vida. Esta relación entre biopolítica y muerte la examinaremos a partir de las afirmaciones vertidas en el último capítulo del primer volumen de la *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (1976), que lleva por título: «Derecho de muerte y poder sobre la vida»,<sup>2</sup> teniendo en cuenta también el contenido de la

---

Fecha de recepción: 13-01-2010. Fecha de aceptación: 8-07-2010.

\* Universidad de Girona, Facultad de Letras, Departamento de Filosofía, Plç. Ferrater Mora, 1, Girona, C.P. 17071. Email: anna.quintanas@udg.edu

1 M. Foucault: «Derecho de muerte y poder sobre la vida», en: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1989, p. 167.

2 Cf. M. Foucault (1989), pp. 161-194.

undécima lección dictada por Foucault, el 17 de marzo de 1976, en el Colegio de Francia, titulada: «Del poder de soberanía al poder sobre la vida». *La voluntad de saber* es la primera obra donde se profundiza sobre la temática de la biopolítica,<sup>3</sup> pero, en buena parte, las tesis que se exponen en este texto también fueron desarrolladas, paralelamente, en el citado curso del Colegio de Francia.<sup>4</sup> En ambos casos, Foucault destaca que no es posible comprender nuestra forma actual de experimentar la muerte si no somos conscientes de la influencia que ha ejercido sobre ella el hecho de que la biopolítica se haya convertido en una de las formas principales de ejercicio del poder en nuestra sociedad.

En segundo lugar, queremos subrayar las interesantes reflexiones que Foucault realizó en un texto de 1979, titulado «Un placer tan sencillo», donde habla de la posibilidad de pensar otras formas de experimentar la muerte, que vayan más allá de los caminos preestablecidos por los biopoderes que dirigen la sociedad normalizadora.<sup>5</sup>

## 2. Biopolítica y muerte

### 2.1. El tabú de la muerte en la era del biopoder

Tanto en la undécima lección del curso del Colegio de Francia antes citado, como en el último capítulo de *La voluntad de saber*, Foucault subraya que, en la época contemporánea, la muerte se ha convertido en una especie de tabú.<sup>6</sup> En nuestra sociedad, desde finales del siglo XVIII, parece que se ha producido un proceso de descalificación progresiva de la muerte, que se ha reflejado especialmente en la desaparición de la gran ritualización pública que anteriormente la acompañaba. Según Foucault la causa del hecho de que la muerte actualmente haya quedado recluida dentro de los muros de la intimidad, de lo privado, de lo poco visible –como si la muerte contuviera algo de vergonzoso que debiera esconderse o, al menos, no prodigarse–, debería buscarse, principalmente, dentro de la profunda transformación de los mecanismos de poder que se produjo a partir del siglo XVIII.

Anteriormente, durante el Antiguo Régimen, el poder del soberano se había definido por disponer del derecho de vida y muerte, es decir, por la potestad que tenía de hacer morir, o dejar vivir, a sus súbditos. Foucault nos hace notar que este privilegio del soberano se fundamentaba en un desequilibrio de base, puesto que el soberano no podía «hacer vivir» de la misma forma que podía «hacer morir». Es decir, en el poder de soberanía, el acento se situó claramente del lado de la muerte, mientras que el poder sólo podía afectar a la vida

- 
- 3 Foucault ya había utilizado el término «biopolítica» anteriormente, pero sin llegar a desarrollar su contenido. Cf. M. Foucault: «La naissance de la médecine sociale», en: *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, 2001, p. 210. En esta conferencia, realizada en Río de Janeiro en octubre de 1974, Foucault afirma que el control sobre los individuos no se realiza sólo a partir de la conciencia o a través de la ideología, sino también por medio del cuerpo. Foucault cree que, en la sociedad capitalista, lo biopolítico (lo biológico, lo somático, lo corporal) ocupa un lugar protagonista. Y, en este sentido, afirma que el cuerpo es hoy una realidad biopolítica, y que la medicina, a su vez, sería también una estrategia biopolítica.
- 4 Cf. M. Foucault: «Del poder de soberanía al poder sobre la vida», en: *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992, pp. 247-273.
- 5 Cf. M. Foucault: «Un placer tan sencillo», en: *Obras esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 199-201.
- 6 Cf. M. Foucault (1989), pp. 167-168; y M. Foucault (1992), pp. 256-257.

indirectamente, en tanto que el soberano tenía la potestad de matar y, por tanto, de extinguirla. Por ello, se trataba, en lo fundamental, de un derecho de «hacer morir o dejar vivir».

Entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, según Foucault, se produjo una importante transformación en las formas de ejercicio del poder que posibilitó el desarrollo de mecanismos biopolíticos. No es que el poder de soberanía desapareciera totalmente, pero la biopolítica se fue convirtiendo progresivamente en la nueva forma predominante de ejercicio del poder. A partir de entonces, ya no se tratará tanto de «hacer morir o dejar vivir», sino más bien de «hacer vivir y dejar morir», puesto que la biopolítica es un tipo de poder que tiene como objetivo principal la gestión de la vida, tanto de los individuos a nivel particular, como de la población en su conjunto.

Administrar, gestionar y regular la vida, será el epicentro de esta nueva forma de ejercicio del poder. El derecho de «hacer vivir», de intervenir sobre la vida misma, hasta en sus detalles aparentemente más insignificantes, ha dejado en segundo término el derecho de matar. Se trata de un poder eminentemente centrado en la vida, y que se ejerce directamente sobre ella. Este es, según Foucault, uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX: que el poder se hiciera cargo de la vida y la convirtiera en su blanco principal. Así, por primera vez, lo biológico se refleja en lo político. Durante siglos, piensa Foucault, el hombre había sido considerado, siguiendo a Aristóteles, un animal viviente que, además, disponía de la capacidad de llevar a cabo una existencia política. Mientras que lo que sucede con el hombre moderno es que se ha convertido «en un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.»<sup>7</sup>

De esta forma, la vida se convierte en objeto del saber y en blanco del poder. Los fenómenos propios de la vida quedan así atravesados por los procedimientos del saber-poder. Un saber y un poder que se ocuparan tanto del cuerpo del individuo como del conjunto de la población como especie viviente. Las condiciones y probabilidades de vida, los temas de salud pública, las relaciones entre natalidad y mortalidad, los índices de morbilidad, la longevidad, todas las fuerzas implicadas en la vida, serán objeto del biopoder con el fin de conocerlas, organizarlas, distribuir las, aprovecharlas y maximizarlas. Sin duda, la biopolítica, como tecnología de poder, resultó más adecuada a partir del momento en que ya no se trató tanto de obstaculizar o destruir fuerzas, sino más bien de producirlas, potenciarlas y gestionarlas. En nombre de la mejora de las condiciones de vida, del individuo o de la población en su conjunto, los biopoderes han puesto en funcionamiento regulaciones y controles sobre los riesgos, los accidentes, las deficiencias, las desviaciones, o cualquier otra variable que pueda afectar el proceso vital.

Según Foucault, si en nuestra sociedad la muerte se ha convertido en un tabú, es precisamente por este protagonismo creciente que ha ido adquiriendo la biopolítica. Cuando la gestión misma de la vida deviene el objetivo principal del poder, la muerte se convierte en un ámbito incómodo. La muerte, como momento de extinción de la vida, quedaría fuera del alcance de los mecanismos del biopoder, representaría su límite externo. La biopolítica sabría perfectamente qué mecanismos desplegar para controlar y gestionar la vida, pero dicha habilidad se desvanecería ante la muerte. Así pues, la muerte sería hoy lo que queda

---

7 M. Foucault (1989), p. 173.

fuera del alcance del poder, lo que está más allá de su ámbito de actuación, y que, por ello, en cierta manera, pone al descubierto una de sus debilidades o líneas de fuga.

Si, en cambio, durante el Antiguo Régimen, la muerte había sido siempre un hecho público, perfectamente visible, que implicaba a la comunidad, y que se acompañaba de todo un ceremonial, era porque entonces la muerte no representaba el final del poder, sino tan sólo el tránsito de un poder a otro. Es decir, la muerte era percibida como un relevo en la posesión del poder, que pasaba del soberano terrenal al soberano celestial. Además, para el moribundo, a través de las indicaciones que podía realizar en su lecho de muerte o en su testamento, la muerte también era una ocasión para delegar la parcela de poder de la que podía disponer. Según Foucault, el fausto que acompañaba los rituales asociados a la muerte, en este período, deberíamos explicarlo como una forma de destacar su significado político.

Si durante el Antiguo Régimen era en el derecho de muerte donde se manifestaba de forma más clara y contundente el poder absoluto del soberano, en la actualidad, en cambio, la muerte queda asociada al instante en que el individuo puede escapar de las redes del poder, y por ello se habría convertido en algo cada vez menos visible, relegándose al ámbito de lo más íntimo y privado, de lo casi no existente. Por esta razón, la muerte tiende a ser percibida, no tanto como un hecho natural, anunciado y esperado, sino más bien como algo sorpresivo y de carácter accidental, como si se partiera de la creencia de que la muerte pudiera, de alguna forma, ser evitada o postergada indefinidamente. De esta manera, piensa Foucault, se pone de manifiesto que, en la actualidad, el poder ya no sitúa el centro de su fuerza del lado de la muerte, del poder de muerte, sino, al contrario, en el ámbito de la vida. Para el poder, la muerte sería más bien aquello sobre lo que no puede actuar, a menos que sea de una forma global o estadística. El poder no puede abarcar la muerte en sí, sino, en todo caso, la mortalidad.

Por esta incapacidad que siente el biopoder ante la muerte, debería explicarse también, según Foucault, el cambio de estatuto que experimentó la consideración del suicidio en la modernidad.<sup>8</sup> El suicidio había sido anteriormente percibido como un crimen, puesto que se consideraba que el individuo que lo llevaba a término se había otorgado un derecho que no le pertenecía. El derecho de muerte sólo podían ejercerlo el soberano terrenal y el celestial. A partir del siglo XIX, en cambio, el suicidio interesa sobre todo como objeto de estudio de la sociología, convirtiéndose en uno de sus primeros temas de análisis. Para una sociedad en la que su poder político se propone como objetivo principal el gobierno de la vida, le resulta difícil asumir el derecho individual y privado de morir.<sup>9</sup>

Además, es fundamental aclarar que, según Foucault, el hecho de que la muerte, en nuestra sociedad, prácticamente haya dejado de ser un fenómeno natural para convertirse en un evento altamente tecnificado, no debe verse como una contradicción de sus tesis, sino todo lo contrario. Las intervenciones técnicas y médicas que se realizarían sobre el moribundo, ya sea para evitar su sufrimiento, o para intentar alargar su vida, formarían parte del ámbito de actuación de los mecanismos del biopoder, puesto que no se realizarían sobre la muerte en sí misma, sino sobre lo que aún queda de vida. Las redes del biopoder tienden a expan-

8 Cf. M. Foucault (1989), pp. 167-168.

9 Pensamos que estas observaciones de Foucault sobre el suicidio bien podrían servir para preguntarse sobre el trasfondo biopolítico que debe haber detrás de la suspicacia y los temores que genera actualmente el debate sobre la eutanasia.

dirse, hasta llegar a cubrir la vida en su conjunto, y de principio a fin, desde el momento mismo de la gestación –que en la actualidad está también ampliamente controlada–, hasta el instante final de la existencia.

En este sentido, Foucault afirmó que la muerte del general Franco le había parecido especialmente paradigmática.<sup>10</sup> Un dictador como Franco, que se había caracterizado por poner en práctica el antiguo poder soberano de «*hacer morir o dejar vivir*», se encontró, en los momentos finales de su existencia, totalmente atrapado por las redes del biopoder, puesto que, usando la nueva tecnología disponible, se le alargó la vida con métodos de claro encarnizamiento terapéutico y de dudosa validez ética. La muerte de Franco, según Foucault, sería un buen ejemplo del paso del poder de soberanía, que él mismo había representado como dictador, al poder de regulación de la vida, que quedó trágicamente ejemplificado en la forma en que se gestionó su muerte.<sup>11</sup>

Así, según Foucault, la biopolítica se habría hecho cargo de la administración de la vida trazando dos vectores principales, que irían de lo orgánico (el cuerpo del individuo) hasta lo biológico (el cuerpo social, la población como especie humana). Por un lado, toda una «anatomía política del cuerpo humano», más centrada en técnicas disciplinarias y, por otro, una «biopolítica de la especie humana», más afín a técnicas reguladoras y aseguradoras. Aunque cabe tener presente que Foucault también afirma que la tecnología de poder utilizada por la «biopolítica de la especie humana», la que se dirige a la población, al hombre-especie, más que sustituir a la técnica disciplinaria, lo que hace simplemente es ubicarla a otro nivel, posibilitando de esta forma que con su utilización se puedan lograr efectos diferentes.

En los dos textos que estamos comentando, Foucault se centró sobre todo en el análisis de la «biopolítica de la especie humana», puesto que el funcionamiento de la «anatomía política del cuerpo humano» seguramente consideró que ya había sido descrito de forma suficientemente exhaustiva en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975).<sup>12</sup> Como complemento de lo ya explicitado sobre el poder disciplinario, parece que a Foucault le interesó destacar, a partir de la publicación de *La voluntad de saber*, que la población, como especie viviente, se había convertido, también, a partir de finales del siglo XVIII, en un problema político. Los intentos de gestión y administración de los efectos políticos y económicos de los fenómenos colectivos, dieron lugar tanto a la creación de nuevos ámbitos de saber como de nuevos objetivos de vigilancia y de control.

Los mecanismos biopolíticos impulsaron la realización de estimaciones, de previsiones, de cálculos estadísticos sobre los fenómenos vitales, mientras, paralelamente, de esta forma, se estimuló también la necesidad de tomar medidas de carácter global para intentar modificar o regular los estados morbosos, evitar los índices excesivos de mortalidad, intentar prolongar la vida o fomentar la natalidad. La biopolítica, nos dice Foucault, suele actuar con mecanismos reguladores que gravitan alrededor del principio de seguridad. Por un lado, los

10 Cf. M. Foucault (1992), p. 257.

11 El 22 de setiembre de 1975, Foucault fue expulsado de Madrid –junto a Costa-Gavras, Régis Debray, Jean Lacouture, el reverendo Laudouze, Claude Mauriac y Yves Montand–, por la realización de una conferencia de protesta contra uno de los últimos gestos del poder de soberanía llevado a cabo por los tribunales franquistas, que habían dictaminado la pena capital para once presos políticos. Cf. M. Foucault: «Aller à Madrid», en: *Dits et écrits*, vol. I, París, Gallimard, pp. 1628-1630.

12 Cf. M. Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975.

mecanismos biopolíticos parecen fomentar la sensación de riesgo, pero para acto seguido subrayar y legitimar la necesidad de implantar mecanismos de regulación y de seguridad que lo eviten o lo mitiguen en lo posible. En la población, en la masa viviente, siempre se producen fenómenos aleatorios e imprevisibles, pero en nuestra sociedad, los mecanismos del biopoder están pensados también para enfrentarse a este tipo de acontecimientos. El biopoder pretende modificar o controlar al máximo incluso las probabilidades, o al menos, compensar sus posibles efectos negativos, apuntando siempre hacia una teórica homeostasis, hacia una presunta seguridad del conjunto.

Y es precisamente este tipo de poder, la biopolítica -con sus pretensiones de apresar la vida en su conjunto y de gestionarla hasta en sus efectos más imprevisibles-, el que, según Foucault, ha convertido a la muerte en uno de los tabú característicos de nuestra sociedad. Y es que la biopolítica, que parece que todo lo puede, que tiene una inmensa capacidad de control y de gestión, encuentra uno de sus límites en el espacio de la muerte. Es como si, al no poder conocer y dominar la muerte, debiera abandonarla.

## 2.2. *La guerra, el poder atómico y la pena de muerte*

La relación conflictiva entre la muerte y la biopolítica, según Foucault, también se muestra a otros niveles, más allá de la muerte individual, por ejemplo en el caso de la guerra y el exterminio.<sup>13</sup> En este sentido, nos indica que no nos debemos dejar engañar por lo que, a primera vista, parece una paradoja: a partir del siglo XIX, con el predominio de la biopolítica -un tipo de poder centrado en optimizar la vida- es cuando, precisamente, se han producido las guerras más sangrientas y las matanzas más abominables. Según Foucault, no debemos percibir este trágico poder de muerte como algo exterior, o incompatible, respecto a la biopolítica, puesto que, en la época contemporánea, las guerras ya no se llevan a cabo para defender al soberano, sino que se justifican en nombre de la defensa de la sociedad. Hoy la guerra y el exterminio se intentan presentar como actos a favor de la vida. Para exculpar la muerte de millones de individuos, se alega que ésta era imprescindible para salvaguardar la vida de una determinada parte de la población. Por ejemplo, recordemos que fue en tanto que administradores de la vida y la supervivencia de la raza superior, que los nazis intentaron defender el exterminio y el holocausto. Es a partir de este tipo de argumentación que se ha intentado adoctrinar a las poblaciones para se maten mutuamente en nombre de la supervivencia de la propia vida. La gran capacidad para matar de la época contemporánea sería, para Foucault, el reverso de la biopolítica. Actualmente el poder de matar sólo se podría justificar en nombre de la protección de la vida. La biopolítica, por tanto, implica una tanatopolítica.

En la misma línea, se podría situar la amenaza atómica.<sup>14</sup> La utilización de la bomba atómica, la muerte y el sufrimiento de miles de personas, se justificó en nombre de garantizar la vida de una parte de la población, de aquella que su gobierno decidió utilizar el armamento nuclear. Aunque, en el caso de la bomba atómica, ciertamente la paradoja es llevada al límite, puesto que el poder atómico pondría de manifiesto, no sólo la capacidad de poder matar a millones de personas, sino de poder matar a la vida misma, de extinguirla totalmente. En

13 Cf. M. Foucault (1989), pp. 165-166.

14 Cf. M. Foucault (1989), p. 166; y también M. Foucault (1992), pp. 262-263.

el caso de la amenaza atómica, parece que la biopolítica encuentra un límite insalvable.<sup>15</sup> Si se extermina la vida, desaparece evidentemente el objeto y el objetivo de la biopolítica.

Por otra parte, Foucault también indica que, paralelamente al aumento espectacular de muertes civiles en los conflictos bélicos, se ha producido un paulatino descenso en la aplicación de la pena de muerte.<sup>16</sup> Es en la lógica interna que preside el funcionamiento de la biopolítica, más que en el nacimiento de presuntos sentimientos humanitarios, donde debe buscarse la explicación a este fenómeno. Cuando el poder tiene como principal prerrogativa asegurar la vida, regularla, y optimizarla, sólo se puede apelar a la pena capital en casos muy concretos, y sobre todo en nombre de la protección de la sociedad, en nombre de la salvaguarda de la vida del conjunto del cuerpo social.

### 2.3. *El racismo*

En el curso del Colegio de Francia que estamos comentando, Foucault también pone en relación la biopolítica con la muerte a partir de la problemática del racismo.<sup>17</sup> El racismo, en su formulación contemporánea, en la que aparece a partir del siglo XIX, también habría sido utilizado para poder justificar la muerte, tanto de los enemigos exteriores como de los propios conciudadanos.

En primer lugar, dentro del *continuum* biológico que la biopolítica administra, el racismo permitiría introducir algún tipo de cesura o de fragmentación para justificar la división de la especie humana en subgrupos que podrían quedar así asociados a valoraciones distintas, como sería el caso de la apelación a la existencia de una raza superior. En segundo lugar, el racismo permitiría establecer una relación de tipo biológico entre la vida de unos y la muerte de otros. Es decir, habría servido para poder argumentar que la vida de la especie, o de un determinado grupo privilegiado dentro de la especie humana, requiere la eliminación de los subgrupos inferiores o de las formas de vida degeneradas. La muerte se justificaría así en nombre de la supervivencia de una vida más sana y más pura. Por tanto, en estos casos, subraya Foucault, los enemigos tendrían más un carácter biológico que político. Dentro de una sociedad eminentemente biopolítica, sólo se podría apelar al imperativo de muerte, al viejo derecho soberano de matar, en nombre de la eliminación de algún tipo de peligro biológico. Aunque cabe tener presente que cuando Foucault se refiere a la función homicida que cumple el racismo, no piensa sólo en la muerte física, en el asesinato directo, sino también en la muerte política, en la expulsión, en la marginación, o en el hecho de exponer, de alguna manera, a determinados grupos al riesgo de muerte.

Por ello los estados más homicidas habrían sido también los más racistas. El nazismo, nos dice Foucault, llevó al límite las nuevas tecnologías de poder instauradas a partir del siglo XVIII. Su objetivo central fue el control de los riesgos asociados a los procesos biológicos. Y en nombre de este control, generalizó tanto el biopoder como el derecho soberano de matar. En el estado nazi, la tanatopolítica, como reverso de la biopolítica, se manifestó en su forma

---

15 En este curso del Colegio de Francia que estamos analizando, Foucault también menciona la capacidad de la biopolítica, no para eliminar totalmente la vida, como en el caso de la bomba atómica, sino todo lo contrario, para fabricarla o manipularla a través de las nuevas técnicas de manipulación genética.

16 Cf. M. Foucault (1989), pp. 166-167.

17 Cf. M. Foucault (1992), pp. 263-273.

más extrema. En nombre de salvaguardar la pureza de la raza superior, se activó el derecho de poder eliminar a todos aquellos grupos que podían representar una amenaza biológica.

Y, en el límite, la exposición a la muerte en nombre de la salvaguarda de la vida, también implicó a la misma raza considerada superior. En primer lugar, se consideró que la raza aria sólo podía demostrar su superioridad exponiéndose a la destrucción total, es decir, rivalizando con los demás grupos y poblaciones, hasta conseguir someterlos o eliminarlos. Pero, además, en abril de 1945, cuando ya se sabía que la derrota era sólo cuestión de tiempo, en el telegrama 71, Hitler ordenó eliminar las condiciones que permitían mantener en vida al pueblo alemán. Si después de la derrota, la raza superior ya no podría disponer de los medios necesarios para poder seguir existiendo como tal, la vida que sobrevendría ya no tendría ningún sentido.

Foucault cree que el nazismo efectivamente llevó al paroxismo las posibilidades de conexión entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder, pero también considera que este juego, a distintos niveles, estaría inscrito en el funcionamiento de todos los Estados modernos, tanto de los comunistas como de los capitalistas.<sup>18</sup>

### 3. Una muerte propia

«La transmutación se opera en el punto móvil y preciso en el que todos los acontecimientos se reúnen así en uno solo: el punto en que la muerte se vuelve contra la muerte, en el que el morir es como la destinación de la muerte, en el que la impersonalidad del morir ya no señala solamente el momento en el que me pierdo fuera de mí, sino el momento en el que la muerte se pierde en sí misma, y la figura que toma la vida más singular para sustituirme.»<sup>19</sup>

En *La voluntad de saber*, después de definir la biopolítica como «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», añade lo siguiente: «esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar.»<sup>20</sup> Efectivamente, los análisis de Foucault sobre la biopolítica muestran como la vida –como conjunto de fuerzas que se pueden dirigir, estimular o optimizar– se ha ido convirtiendo en un posible ámbito de intervención para toda una compleja tecnología de saber-poder, pero, paralelamente, sus análisis también iluminan dónde se sitúan las fragilidades, dónde se están produciendo fisuras que puedan permitir la creación de líneas de fuga desde las cuales ensayar nuevas formas de vida.

18 Foucault considera que el socialismo del siglo XIX fue directamente racista, sobre todo porque nunca llegó a criticar el biopoder que se estaba desarrollando desde finales del siglo XVIII, sino que, al contrario, lo aprovechó a su manera y, por ello, acabó incorporando también al racismo que, como hemos visto, está asociado a la biopolítica. Esto resultó evidente, según Foucault, en estados socialistas como la Unión Soviética, donde el racismo biológico actuó claramente a través del trato que recibían los enfermos mentales, los delincuentes o los adversarios políticos. Cf. M. Foucault (1992), pp. 270-273.

19 G. Deleuze: «Vigésimoprimer serie: Del acontecimiento», en: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 161.

20 M. Foucault (1989), p. 173.



El poder, tal como lo concibe Foucault, implica necesariamente que se pueda resistir a su ejercicio. Donde hay poder hay posibilidad de resistencia.<sup>21</sup> El pensamiento de Foucault –que puede ser considerado como un calidoscopio de ensayos para una ontología crítica del presente y de nosotros mismos–, parte de la consideración que la crítica de lo que somos debe consistir, a la vez, en un análisis histórico de los límites que nos configuran, y en un examen de su franqueamiento posible.

En este sentido, quisiéramos terminar este artículo con unas reflexiones de Foucault sobre la muerte entendida como «franqueamiento posible», como punto máximo de fuga, como oportunidad extrema desde la que ensayar, en el límite de los límites, otras formas de dejar la vida. En 1979, en el primer número de la revista *Le Gai Pied*,<sup>22</sup> en un tono marcadamente irónico pero, a la vez, tremendamente lúcido, Foucault se interrogó sobre el carácter unidimensional de los caminos trazados por una biopolítica que nos impulsa, no sólo a convertir la muerte en un tabú sobre el que cabe pronunciarse lo menos posible, sino también en un final aséptico, altamente tecnificado, y dirigido por toda una serie de protocolos sanitarios preestablecidos, ante los que no existe más opción que la de someterse pasivamente a ellos. Frente a esta realidad, Foucault se preguntó si sería posible contemplar la muerte cómo última oportunidad para experimentar de otra manera los últimos segundos de la vida, más allá de estos parámetros uniformadores prediseñados por la sociedad normalizadora en la que vivimos.

En el primer número de *Le Gai Pied*, nos hace notar que, en nuestro contexto social, al individuo le está vedado hablar con naturalidad sobre su muerte, sobre cómo se la imagina o cómo quisiera que se produjera. En una sociedad como la nuestra, donde todos los aspectos de la vida tienden a quedar perfectamente planificados, paradójicamente resulta escandaloso que un individuo pretenda organizar su muerte y hablar de los preparativos de la misma. Es cierto que se nos permite hablar sobre el cadáver. Las agencias funerarias ofrecen un muestrario de posibilidades sobre su vestimenta, su maquillaje, su ataúd y sobre los detalles de la ceremonia, aunque, aún así, estos servicios, se lamenta Foucault, quedan tristemente dominados por el estereotipo y la banalidad, que los convierten en algo realmente deprimente, «como si la muerte debiera apagar cualquier esfuerzo de imaginación».<sup>23</sup>

Pero, por qué, se pregunta Foucault, no podría haber, además de especialistas en cadáveres, consultores a los que poder acudir para discutir sobre la «muerte propia», para decirlo en términos rilkeanos.<sup>24</sup> ¿Por qué se nos obliga a dejar que sean el azar o los fríos protocolos de la técnica los que gobiernen el momento de la muerte? ¿Por qué nos resulta tan chocante que se pudiera llegar a deliberar sobre las diferentes posibilidades que existen de poner fin

21 M. Foucault (1989), p. 116.

22 M. Foucault (1999), pp. 199-201. Sobre el derecho de preparar la propia muerte cf. también las últimas páginas de una entrevista realizada en 1983: M. Foucault: «Un système fini face à une demande infinie», en: *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, pp. 1201-1202.

23 M. Foucault (1999), p. 201.

24 La idea de una «muerte propia» es un concepto clave que atraviesa toda la obra rilkeana. Cf., por ejemplo, este célebre pasaje: «Señor, da a cada cual la muerte que le es propia. El morir que de aquella vida nace en la que tuvo amor, sentido y pena. Pues sólo somos la hoja y la corteza. La gran muerte que todos llevan en sí, es el fruto en torno al cual da vueltas todo.» En este sentido parece que Rilke mismo, en sus últimos días, se negó a recibir tratamiento, alegando lo siguiente: «No; déjenme morir de mi propia muerte. No quiero la muerte de los médicos» (Cf. R. M. Rilke: *El libro de horas*, Barcelona, Editorial Lumen, 1989, p. 181).

a la propia vida? ¿Por qué no dejar espacio para la expresión de las diversas opciones que más pudieran convenir a cada individuo concreto? Las decisiones que se pudieran tomar sobre el momento de la muerte, nos dice Foucault, podrían ser el resultado de algo largamente meditado: «creo que se tendría derecho no a una consideración apresurada sino a una atención seria y competente.»<sup>25</sup>

Nuestra llegada al mundo, nos recuerda, seguramente estuvo acompañada por la solemnidad que envuelve a un momento largamente esperado. Se considera natural construir, al detalle y con delicadeza, todo un ritual de bienvenida para los recién nacidos. Se permite que la entrada en la vida se convierta en un verdadero acontecimiento. El nacimiento efectivamente se puede esperar. La familia se prepara para cuando éste ocurra. Se habla y se discute sobre las mejores maneras de afrontarlo. Mientras que este mismo «cuidado», esta voluntad de dotar de sentido y de forma al acontecimiento, nos es negado para el otro extremo de la vida que es la muerte:

«Es inadmisibile que no se nos permita a nosotros mismos preparar [la muerte] con todo el cuidado, la intensidad y el ardor que deseemos y con todas la complicidades que se nos antojen.»<sup>26</sup>

Si se tiene en cuenta que la muerte, como el nacimiento, es para todos, Foucault se pregunta: «¿por qué es necesario que nos hagan de esta certeza un azar, que toma por su carácter repentino o inevitable el aspecto de un castigo?»<sup>27</sup> La experiencia última de la muerte no tendría por qué quedar necesariamente circunscrita dentro de un «no se sabe cuándo ni cómo» o un «no hay más remedio», dando a entender que no hay más opción posible que la de someterse pasivamente a su «efectuación», sin dejar espacio para que se produzca, para decirlo en términos deleuzianos, la «contra-efectuación».

Resulta realmente iluminador leer este texto de Foucault de *Le Gai Pied*, que estamos comentando, en sintonía con lo que Gilles Deleuze nos indica en la vigésimo primera serie de la *Lógica del sentido*, que lleva por título «El acontecimiento». La «contra-efectuación», afirma Deleuze, nos ofrece la posibilidad de «convertirnos en la casi-causa de lo que se produce en nosotros.» La «efectuación» sería simplemente lo que nos ocurre, mientras que la «contra-efectuación» implicaría la posibilidad de crear un «sentido» desde el que poder experimentar lo que nos ocurre. Según Deleuze, el «sentido» sería «el estallido, el esplendor del acontecimiento» y abriría por tanto la posibilidad de que uno se pudiera convertir «en el comediante de sus propios acontecimientos, contra-efectuación.» Teniendo en cuenta que para Deleuze «no se puede decir nada más, nunca se ha dicho nada más: ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos.»<sup>28</sup>

Frente a la tendencia predominante en nuestra sociedad normalizadora que nos impulsa a reducir la muerte a su simple «efectuación», puesto se nos induce a pensar «que no hay que preocuparse por la muerte porque entre la vida y la nada, la muerte en sí misma no es,

25 M. Foucault (1999), p. 199.

26 M. Foucault (1999), p. 200.

27 M. Foucault (1999), p. 200.

28 Cf. G. Deleuze (1994), pp. 157-161.

en suma, nada», parece que Foucault se preocupa por intentar abrir un espacio donde sea posible la emergencia de su «contra-efectuación», ya que se pregunta: «pero, ¿no es eso lo poco que merece interpretarse? Cabe hacer de ella algo, y algo que esté bien.»<sup>29</sup> No puede aceptar que se nos prive de decidir sobre el sentido y el valor de este acontecimiento que clausura nuestra vida:

«Hay que prepararla, componerla, fabricarla pieza a pieza, calcularla o, mejor, encontrar los ingredientes, imaginar, elegir, recibir consejo y trabajarla para hacer de ella una obra sin espectador que existe únicamente para mí, y sólo el tiempo que dure el más breve segundo de la vida. (...) Tenemos la oportunidad de disponer de ese momento absolutamente singular. Merece la pena ocuparse más de él que de cualquier otro: no para preocuparse o intranquilizarse sino para transformarlo en un placer desmesurado, cuya preparación paciente, sin descanso y también sin fatalidad, iluminará toda la vida.»<sup>30</sup>

Debido a la mezquina realidad a la que se somete al suicidio en la era del biopoder y del tabú de la muerte, nos dice Foucault, éste no puede dejar tras de sí más que humillación, trámites sórdidos y marcas descorazonadoras: policía, autopsias, silencios y vergüenzas. Se interpreta que quien lo ha practicado sólo lo puede haber llevado a término desde una asfixiante infelicidad que le ha puesto en contra de la vida. Así, el suicido queda hoy envuelto por lo más deprimente y denigrante. Pero Foucault nos indica que ésta no es la única opción posible. El texto de *Le Gai Pied* que estamos comentando, se inicia precisamente con una referencia a una afirmación vertida en un manual de psiquiatría en relación a la supuesta frecuencia de los intentos de suicidio entre los homosexuales. Al respecto, Foucault, que en su juventud parece haber aportado un caso más a los que disfrutaban configurando este tipo de estadísticas, aclara lo siguiente:

«A falta de bodas con el bello sexo, se casan con la muerte. El otro lado, en lugar del otro sexo. Pero son tan incapaces de morir totalmente como de vivir verdaderamente. En este juego risible, los homosexuales y el suicidio se desacreditan mutuamente.»<sup>31</sup>

Foucault desde el principio deja claro que cuando habla de la posibilidad de preparar el acontecimiento de nuestra muerte no se refiere al suicidio por desesperación, al suicidio como huida de la vida, como incapacidad para vivirla. El suicidio al que apela Foucault nada tiene que ver con la frustración que puede generar la vida o con el fracaso de la voluntad de vida:

«Consejos para filántropos. Si quieren ustedes que disminuya realmente el número de suicidios, hagan que sólo se mate la gente por una voluntad reflexiva, tranquila y liberada de incertidumbre. No hay que dejar el suicidio en manos de personas desgraciadas e infelices, que amenazan con arruinarlo, estropearlo y hacer de él una miseria.»<sup>32</sup>

29 M. Foucault (1999), p. 201.

30 M. Foucault (1999), pp. 200-201.

31 M. Foucault (1999), p. 199.

32 M. Foucault (1999), p. 200.

Para comprender a qué se refiere Foucault cuando menciona esa «voluntad reflexiva, tranquila y liberada de incertidumbre», cabría tener en cuenta que para él la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad. Así pues, la posibilidad de una «muerte propia», volviendo a la terminología rilkeana, es lo que reivindica Foucault para la época del biopoder y del tabú de la muerte, teniendo en cuenta que, como ya vislumbró el mismo Rilke, lo más probable es que el escenario que nuestra sociedad nos construya para enfrentar el final de la vida se asemeje mucho a la siguiente descripción:

«Ahora se muere en quinientas cincuenta y nueve camas. En serie, naturalmente. Es evidente que, a causa de una producción tan intensa, cada muerte individual no queda tan bien acabada, pero esto importa poco. El número es lo que cuenta. ¿Quién concede todavía importancia a una muerte bien acabada? Nadie. (...) El deseo de tener una muerte propia es cada vez más raro. Dentro de poco será tan raro como una vida personal. Dios mío, es que está todo hecho. Se llega, se encuentra una existencia ya preparada; no hay más que revestirse con ella. Si se quiere partir, o si se está obligado a marcharse: sobre todo ¡nada de esfuerzos! 'Voilà votre mort, monsieur'. Se muere según viene la cosa, se muere de la muerte que forma parte de la enfermedad que se sufre. (Pues desde que se conocen todas las enfermedades se sabe perfectamente que las diferentes salidas mortales dependen de las enfermedades, y no de los hombres; y el enfermo, por decirlo así, no tiene nada que hacer).»<sup>33</sup>

### Referencias bibliográficas

- DELEUZE, G. (1994): «Vigésimoprimera serie: Del acontecimiento», en: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, pp. 157-161.
- FOUCAULT, M. (1975): *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1989): «Derecho de muerte y poder sobre la vida», en: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, pp. 161-194.
- FOUCAULT, M. (1992): «Del poder de soberanía al poder sobre la vida», en: *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, Ediciones La Piqueta, pp. 247-273.
- FOUCAULT, M. (1999): «Un placer tan sencillo», en: *Obras esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós, pp. 199-201.
- FOUCAULT, M. (2001a): «Aller à Madrid», en: *Dits et écrits*, vol. I, París, Gallimard, pp. 1628-1630.
- FOUCAULT, M. (2001b): «La naissance de la médecine sociale», en: *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, pp. 207-228.
- FOUCAULT, M. (2001c): «Un système fini face à une demande infinie», en: *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, pp. 1186-1202.
- RILKE, R. M. (1941): *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Buenos Aires, Ed. Losada.
- RILKE, R. M. (1989): *El libro de horas*, Barcelona, Editorial Lumen.

---

33 R. M. Rilke: *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Buenos Aires, Ed. Losada. 1941, pp. 30-31.