

Técnicas de sí y subjetividad. Hacia una fundamentación mínima de los derechos humanos

Hermann Omar Amaya Velasco ¹

¹ Universidad de Guadalajara

Guadalajara, Jalisco. México

E-mail: hermann.amaya@academicos.udg.mx

<https://orcid.org/0000-0002-1098-6884>

Resumen: Este texto desarrolla un análisis acerca del significado de los derechos humanos, definidos como una cualidad distintiva que los seres humanos poseen por el hecho de ser seres humanos. A través de una revisión de esta definición, el escrito ofrece una crítica sobre los presupuestos y riesgos de fundamentar los derechos humanos en un principio de ley natural y en preceptos universalistas de la idea de lo humano. Por medio de las nociones de *técnicas de sí*, poder y biopolítica, de Michel Foucault, se sostiene una disertación que pretende rastrear una variable de premisas para redefinir los derechos humanos. La tesis que se sostiene es que es posible justificar un principio mínimo de inteligibilidad de los derechos humanos, a través de la reconstrucción de las nociones de cuerpo y subjetividad que el filósofo francés desarrolla, principalmente durante los últimos años de su vida, en la década de los ochenta.

Palabras clave: Iusnaturalismo, sujeto, cuerpo, biopolítica, estética de la existencia.

Abstract: This text presents an analysis of the meaning of human rights, conceived as a distinctive attribute inherent to human beings by virtue of their humanity. By critically examining this definition, the essay offers a reflection on the assumptions and potential risks of grounding human rights in the framework of natural law and in universalist conceptions of the human. Drawing upon Michel Foucault's notions of *technologies of the self*, power, and biopolitics, the argument seeks to trace an alternative set of premises for rethinking the foundations of human rights. The central

thesis posits that it is possible to articulate a minimal principle of intelligibility for human rights by reconstructing the notion of subjectivity developed by the French philosopher, particularly during the final years of his intellectual trajectory in the 1980s.

Keywords: Natural law, subject, body, biopolitics, aesthetics of existence

Introducción

El tema de los derechos humanos suele formar parte de una cotidianidad de discursos acerca de la democratización de las civilizaciones contemporáneas, de la humanización de la vida y del reconocimiento de la diversidad humana, pero ¿qué son exactamente los derechos humanos? Basta tomar un poco de distancia, alejarse de su uso ordinario, para reconocer algunas dificultades respecto a su fundamentación.

Históricamente, el documento de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* fue adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, en París, tres años después del fin de la Segunda Guerra Mundial. En México, la Comisión Nacional de Derechos Humanos fue creada hasta 1990, y los derechos humanos fueron reconocidos en la Constitución mexicana hasta enero de 1992, pero vale la pena subrayar la estrecha relación entre estos dos acontecimientos y las pretensiones internacionales por parte de México de participar en nuevas relaciones comerciales, concretamente a través del T-MEC o Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, iniciado en enero de 1994. Pareciera entonces que, al menos en México, los derechos humanos fueron asumidos como un discurso artificial, como una condición impuesta por políticas externas para poder ingresar al escenario de la economía política internacional.

Según la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México:

Los derechos humanos son derechos inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de nacionalidad, lugar de residencia, sexo, origen nacional o étnico, color, religión, lengua, o cualquier otra condición. Todos tenemos los mismos derechos humanos, sin discriminación alguna. (CNDH México)

Teóricamente, los derechos humanos suponen un universal, esto es, una cualidad o una propiedad que les es común a la totalidad de entidades pertenecientes al conjunto llamado seres humanos; su universalidad se refiere a las entidades llamadas seres humanos y a la propiedad común que los hace ser seres humanos, que, a su vez, garantiza la posibilidad de tener los mismos derechos. Dicho de otro modo: la universalidad de los derechos humanos implica que todos los seres humanos tienen los mismos derechos humanos por la mera condición de ser seres humanos.

Nótese la circularidad de la anterior definición: 1) Los derechos humanos son propiedades, cualidades distintivas; 2) pertenecientes a todos los seres humanos; 3) su exclusividad en tanto propiedad común proviene del hecho de pertenecer a la clase llamada ser humano. Los elementos que componen esta definición se encierran a sí mismos, parecen repetir lo mismo, como una correspondencia tautológica donde los derechos humanos se definen por A: una cualidad esencial distintiva de lo humano, cuyo fundamento se explica nuevamente a través de A: lo propio de lo humano es su cualidad distintiva de ser humano.

¿Qué es ese atributo exclusivo de lo humano que garantiza la posibilidad de los derechos humanos? Por supuesto que en la definición aquí analizada se reconoce el principio de inalienabilidad, esto significa que los derechos son innegociables, que no pueden intercambiarse, que todo ser humano posee el derecho a una identidad sexual, étnica o de nacionalidad, a expresarse libremente, a profesar una religión, etc., por el simple hecho de haber nacido humano, pero ¿cómo se justifica semejante principio?

A partir de estas dificultades históricas y conceptuales aquí señaladas, en este artículo se desarrolla la tesis acerca de la posibilidad de un principio mínimo de inteligibilidad de los derechos humanos.

En la primera parte se elabora un análisis crítico acerca de los fundamentos modernos, de tipo iusnaturalistas, subyacentes en la noción de derechos humanos. Una vez demostrada la condición problemática de semejante supuesto, en la segunda y tercera parte se revisan la noción foucaultiana de biopolítica, principalmente desarrollada en el curso dictado por Foucault en 1976 en el *Collège de France*, y publicado con el nombre *Defender la sociedad* (Foucault, 1997/2002b), y la reconstrucción de la noción de subjetividad, a través de diversos textos, artículos y entrevistas escritos por el filósofo francés acerca de la noción de *técnicas de sí*, para intentar dar salida a la circularidad recientemente presentada sobre los derechos humanos.

Es posible pensar los derechos humanos sin un principio abstracto, metafísico, de lo humano, en esto consiste el subtítulo minimalista de este texto; se trata de un esfuerzo por explicar un principio mínimo de inteligibilidad de los derechos humanos situado en la noción de subjetividad, como una especie de punto de inflexión y de dinamicidad cotidiana de lo humano. A través de la noción de biopolítica se presenta una interpretación foucaultiana de los derechos humanos y, en seguida, desde los conceptos de cuerpo y subjetividad, se propone un principio de legitimidad sobre la capacidad de problematización y resistencia cotidiana de los individuos.

Modernidad, *iusnaturalismo* y derechos humanos

¡Ten valor de servirse de tu propia razón!

(Kant)

Una de las preocupaciones centrales de la modernidad ha sido la búsqueda de una idea de sociedad y de principios que den sentido a una dinamicidad armónica entre los intereses de la vida social y privada de los individuos. “Este modelo de representación de la vida social, en cuyo centro se sitúa la correspondencia del sistema y de los actores, de las instituciones y de la socialización” (Touraine, 1999: 19), lo que pretendía, en última instancia, era la validez y el funcionamiento del cuerpo social. La razón, entendida como una capacidad de dirección de la voluntad humana y una condición para un orden social, resulta fundamental en este proyecto.

John Locke y George Berkeley en Inglaterra, Voltaire, Hobbes, Rousseau, D’Alembert en Francia, y Emmanuel Kant en Alemania, son algunos de los protagonistas de este movimiento teórico-político que aspiraba a la comprensión y la mejora de las condiciones de vida de los individuos que viven en sociedad.

En este texto se abordan, principalmente, las reflexiones del filósofo de Königsberg, ya que en él puede apreciarse una síntesis y un intento de armonía entre la voluntad del individuo y el orden social, fundamentado en el concepto de razón como condición de validez de las acciones y del conocimiento verdadero del mundo.

La modernidad representa una revisión crítica de conceptos como la voluntad, la libertad y la autoridad, donde el buen empleo de la razón puede conducir al individuo a regular sus propios comportamientos y a emanciparse del sometimiento de las tiranías que a lo largo de los siglos ha logrado domesticarlo, pero ¿qué significa emplear adecuadamente la razón?

El *Sapere aude* ilustrado¹, el rechazo de principios externos a la razón y la idea de que las acciones de los individuos solo pueden estar reguladas por ellos mismos, fueron las causas de la búsqueda de un principio de regulación de las acciones individuales para la conformación de un principio de sociabilidad, articulado, a su vez por la paz, el progreso y la preservación de la vida.

En este nuevo orden moderno el ser humano resulta ser tan solo “un ciudadano, la caridad se convierte en solidaridad y la conciencia se convierte en respeto de las leyes. Los juristas y los administradores reemplazan a los profetas” (Touraine, 1999: 37). La idea de Dios fue reemplazada entonces por la de orden social, de ahí que en la obra ya citada de Emmanuel Kant se establece una diferenciación entre el uso público y privado de la razón:

¹ Término empleado por Kant en su texto *¿Qué es la Ilustración?* (1784/1979: 25).

Pero ¿qué limitación es obstáculo a la Ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, estímulo? Con-
testo: el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que
puede traer Ilustración a los hombres; su *uso privado* se podrá limitar a menudo ceñidamente,
sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la Ilustración. (Kant, 1784/1979: 28)

El uso de la razón es la fuente de libertad originaria, es el principio de la libertad de expresión, es
el derecho de un individuo ilustrado y docto de hacer circular y publicar su propio pensamiento,
pero no siempre es conveniente hacer uso de la razón libremente; existen circunstancias ante las
cuales el individuo debe verse obligado a reprimir su libertad, a saber, todas aquellas de interés
público, económico o político según la función social de cada ciudadano. El uso libre de la razón se
encuentra supeditado a los intereses del Estado, a obedecer las normas y principios necesarios para
el funcionamiento del cuerpo social:

Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia
razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese
mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*. (Kant, 1784/1979: 28)

Un oficial, por ejemplo, en su calidad de maestro, experto, que recibe una orden de sus superiores,
debe acatar el mandato dictado y, sin embargo, no puede prohibírsele elaborar observaciones acerca
de las deficiencias del servicio militar y exponerlas, siempre y cuando, su uso libre de expresión
esté formulado de manera racional y doctamente. De igual manera, una vez que un ciudadano haya
pagado sus obligaciones fiscales podrá hacer uso público de la razón y reclamar la injusticia de
semejantes impuestos.

Se observa, pues, cómo el interés de la Ilustración por emancipar a los individuos de los autoritaris-
mos, a través del desarrollo de su razón individual, se encuentra supeditado por principios de tipo
social. En el caso de Kant, ni el uso de la razón privada ni la pública están destinadas a satisfacer
las necesidades particulares del individuo, por el contrario, ambos usos deben estar regulados por
el criterio de lo socialmente útil.

Pero esta subordinación de la razón al orden social sigue siendo insuficiente para fundamentar la
propuesta ilustrada de regular las acciones de los individuos de manera autónoma y racional, y a su
vez, proyectadas con la idea universal de un bien común. En el proyecto kantiano, la capacidad de
servirse del propio entendimiento desemboca en la aceptación de un imperativo categórico de so-
metimiento a la ley, en un intento por armonizar la voluntad con la ley universal de la naturaleza,
de aquí las conclusiones de su texto ya citado:

Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo
pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura
el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades. (Kant,
1784/1979: 37).

Puesto que el ejercicio de la libertad es inversamente proporcional al desarrollo del bien común, la ley resulta ser el punto de intersección entre la autonomía de los individuos modernos y su sociabilidad, pero ¿cómo se justifica un principio normativo semejante sin deteriorar las acciones libres y racionales de los ciudadanos modernos?

Las acciones humanas, al igual que cualquier otro acontecimiento natural, solo pueden estar reguladas de acuerdo con leyes universales naturales. Las leyes que determinan los comportamientos del ser humano son las mismas de los acontecimientos naturales. Deben existir normas primordiales a partir de las cuales sea posible conformar las acciones particulares y contingentes de los individuos, que permitan reconocer lo que hay de universal en la particularidad de los individuos y sus acciones.

Según este postulado, la filosofía ilustrada propone la idea de que existen leyes naturales que no pueden reducirse a la suma de puros actos de arbitrio, ni a la simple designación colectiva de reglas que instauran un orden social; la ley natural debe ser entendida como algo originario y perfecto que presupone un mandamiento dirigido a la voluntad individual.

De este argumento se sigue una doble diferencia: la primera es la distinción entre las normas que existen gracias a un legislador y aquellas que existen por sí mismas, por naturaleza propia; la segunda se refiere al discernimiento entre el derecho como un conjunto de reglas o principios inmanentes e implícitos en la naturaleza del ser humano y la ley como el conjunto de reglas sociales, institucionales, diseñadas por la voluntad del ser humano, pero que no se construyen por simple arbitrariedad.

A partir de esta doble distinción, se podría afirmar que la función de la ley es la de garantizar la realización efectiva del derecho. Las leyes que determinan los comportamientos del ser humano son las mismas que determinan los acontecimientos naturales; su universalidad es posible si, y solo si, ha sido determinada por la razón.

Sobre esta última equivalencia, en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690/2010) John Locke desarrolla un argumento central sobre el estado natural. Este estado natural es el trasfondo de una vida social, porque el estado civil solo representa la confirmación, por medio de una autoridad expresada a través de un juez, de aquello que está presente en el estado natural de las cosas.

De acuerdo con Locke, el estado natural es un estado de igualdad y libertad. “Pero, aunque ese sea un estado de libertad, no es, sin embargo, un estado de licencia” (Locke, 1690/2010: 12), porque el estado natural está supeditado a un principio de derecho:

Pues aunque, en un estado así, el hombre tiene una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación. El estado de naturaleza tiene una ley de

naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. (Locke, 1690/2010: 12)

La ley de naturaleza descansa, por tanto, en el respeto de la integridad física y de propiedad privada del ser humano. Kant, por su parte, en el sexto principio de su ensayo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* complementa la idea anterior:

Toda la cultura y todo el arte, ornatos del hombre, y el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad que, ella misma, se ve en necesidad de someterse a disciplina y, de esta suerte, de desarrollar por completo, mediante un arte forzado, los gérmenes de la Naturaleza. (Kant, 1784/1979: 50)

Esta *insociable sociabilidad* de la que habla Kant se refiere a la inclinación humana a formar sociedades que, paradójicamente, se contraponen con una resistencia constante a disolverla. ¿Cómo conseguir una sociedad civil que administre el derecho de todo ser humano? Es indispensable, según este filósofo, mostrar el aspecto coercitivo externo que debe adoptar la ley moral, dado que el uso interno de libertad puede violar la libertad de otros. Por tal motivo, se trata de actuar libremente según un imperativo categórico, un deber, en concordancia con las obligaciones de cada ciudadano, si bien, los motivos que obligan a cada individuo pueden ser distintos.

De acuerdo con la filósofa mexicana Teresa Santiago, en *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant* (2004), para Kant las leyes son principios a través de los cuales es posible una legislación coercitiva. Bajo este rubro, la autora logra distinguir dos tipos de leyes: “1) Las leyes naturales, que obligan aun cuando no exista una legislación vigente, y [...] 2) Las leyes propiamente externas o positivas, que obligan si y solo si se da esa legislación” (Santiago, 2004: 178-179).

La aparición de leyes y derechos naturales surgen, entonces, como una nueva manifestación del espíritu crítico de los ilustrados. Es el ideal teórico *iusnaturalista* de un derecho apegado a la razón que logró inspirar, al mismo tiempo, proyectos de reforma política y social, como los de la revolución francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, o la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica y *The Bill of Rights* norteamericanos, específicamente constituidos en la Declaración de Derechos del Estado Libre de Virginia en el año de 1776. Ambas Declaraciones aparecen en la cúspide del pensamiento ilustrado como el intento más claro de unir razón y voluntad, y una defensa por la libertad, entendida, más bien, como una sumisión al orden natural y no una rebelión contra el orden social.

En breve: una de las inquietudes centrales del siglo XVIII fue la necesidad de un fundamento para armonizar el desarrollo de los intereses de la vida social y privada. Son la ley natural (el derecho) y la ley positiva los principios desde los que se aspira fundamentar dicha armonía.

Biopolítica y derechos humanos

Así como la gravitación, los derechos también son postulados como algo universal, son leyes que se asumen porque también forman parte del curso normal de los fenómenos que acaecen de modo natural, y el individuo deberá asumirlos como algo implícito e inmanente en él mismo. La igualdad, la libertad, la seguridad, la libertad de expresión son algunos derechos que el ser humano posee, y a partir de los cuales será posible fundamentar normas que legitimen el orden social.

La ley positiva, en cambio, habrá de entenderse como un artificio creado por el ser humano, pero su validez radica en que son derivadas de las leyes naturales, su función es la de garantizar el desarrollo del individuo particular y armonizar la convivencia entre individuos dentro de la sociedad.

Como ya fue analizado, a través de los planteamientos de Locke y Kant, esta positivación de la ley, es decir, este proceso a través del cual las leyes naturales fueron instaurándose dentro de un campo institucional, de sistemas jurídicos, legislativos, judiciales, estará fundamentado en la aparición de un discurso que reconoce al ser humano y sus derechos fundamentales, la inteligibilidad de este discurso se basa en la identificación de un estado de naturaleza que dirige el comportamiento de lo vivo en general.

En este sentido, la pregunta por lo humano comienza a formar parte del itinerario reflexivo de los intelectuales modernos. En el *yo* cartesiano, por ejemplo, se desarrolla la idea de la conciencia individual, del acto de pensar como punto de partida de toda certeza. A partir de Descartes, el sujeto adquiere un lugar privilegiado en el pensamiento; progresivamente, el ser humano adquiere un estatus especializado en todos los campos del saber. En la teoría del derecho, las problemáticas ius-naturalistas recientemente analizadas conducen a un esfuerzo por encontrar un significado de lo humano que garanticen la constitución de leyes desde un estado de naturaleza.

De acuerdo con Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas*, la figura del ser humano es producto de una grieta del saber occidental, “en los siglos XVII y XVIII, el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo)” (Foucault, 1966/1998: 334), esto significa que apenas entre el siglo XVIII y XIX el hombre, en tanto especie humana, pasó a formar parte de los objetos de los gabinetes del saber como algo que era necesario pensar científica y filosóficamente.

En *Vigilar y castigar* (1997/2002a), Foucault explica la transformación de los sistemas de dominación y control de las sociedades occidentales del siglo XVI al XVIII como sociedades reguladas por la vigilancia y el castigo; el ser humano y su cuerpo son el espacio privilegiado donde se insertan las improntas de los sistemas de violencia, dominación, control y subjetivación de los individuos mediante la implementación de dispositivos disciplinarios concretos. En esta historia se analizan también una serie de saberes destinados a la clasificación de los sujetos delincuentes, al estudio de la evolución de los sistemas de administración de justicia y de la aparición de saberes especializados

sobre el comportamiento y corrección de sujetos particulares, en espacios concretos como un aula, un hospital, una fábrica o una cárcel.

En *Defender la sociedad* (Foucault, 1997/2002b), el filósofo francés continúa la investigación anterior y sostiene que, entre el siglo XVIII y XIX, la evolución de los saberes y los sistemas de dominación occidentales permitieron consolidar un nuevo discurso sobre la vida humana como un ciclo biológico de la especie humana.

La biopolítica es el concepto elegido para referirse a esta forma en la que se racionalizó un nuevo sistema de dominación dirigido a la vida de la población, enfocándose en el control de la especie humana a través de su salud, la higiene, la natalidad, la vivienda, la muerte.

Nótese la insistencia sobre la idea de población y especie humana, porque, a diferencia de los sistemas disciplinares abordados en *Vigilar y castigar* (1997/2002a), concentrados en dispositivos punitivos destinados a castigar cuerpos concretos, o dispositivos correctivos y de vigilancia de cuerpos particulares –a este último sistema de dominación Foucault le nombra *microfísica del poder*, por tratarse de un sistema meticuloso y microscópico de observación de cuerpos concretos, del modo de sentarse, de sostener un lápiz, de la mejor posición para escribir, etc. (Foucault, 1997/2002a: 139-230)–, la biopolítica refiere a la idea de un cuerpo social y a dispositivos disciplinares destinados a corregir el comportamiento masivo de una población.

En la teoría clásica de soberanía, los derechos son exclusivos del rey, esto puede explicarse como una capacidad de “hacer morir y dejar vivir” (Foucault, 1997/2002b: 218), el soberano posee derechos de vida y muerte sobre los individuos, es decir, que para los súbditos, más que un fenómeno natural, la vida y muerte son un acto de voluntad del soberano: “la vida y la muerte no son esos fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político” (Foucault, 1997/2002b: 218). Se trata de un ejercicio desequilibrado en el sentido que solo cuando el soberano mata está ejerciendo efectivamente su derecho sobre la vida, por ello es que no se trata de un derecho de “hacer morir y hacer vivir. No es tampoco el derecho de dejar vivir y dejar morir. Es el derecho de hacer morir o dejar vivir. Lo cual, desde luego, induce a una disimetría clamorosa” (Foucault, 1997/2002a: 218).

A partir del siglo XVIII ocurrió una transformación sobre el derecho de vida y muerte, distinta a la visión monárquica de hacer morir o dejar vivir, centrada en la idea de hacer vivir y dejar morir. Lo que se observa en esta dinámica social es la aparición del derecho representado como un principio de vida y un fenómeno natural. Esta novedad logró dar forma a nuevas relaciones de fuerzas, instituciones y disciplinas.

La biopolítica tiene como objetivo de intervención la población y la vida humana, pero no en cuanto individuos particulares con un cuerpo, sino en cuanto masa global afectada por los procesos naturales de la vida y todo aquello que busca conservarla, esto es, las tasas de natalidad y defunción,

las de reproducción, fecundidad, longevidad: “el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador, sino masificador” (Foucault, 1997/2002b: 220).

Junto con esta transformación surgen nuevos saberes, disciplinas estadísticas, demográficas, preocupadas por mantener y conservar los procesos naturales de la masa humana, su derecho a la vida, a la salud, a la educación, y nuevas instituciones públicas asistenciales, encargadas en educar a la población acerca de fenómenos como la higiene, la alimentación, la sexualidad, los cuidados médicos. Aparecerán también nuevos mecanismos para garantizar los derechos a una asistencia médica, al trabajo, a una vida digna, a la seguridad, a una vivienda, a la vejez, a no ser discriminados, como seguros de ahorro individual y colectivo, sindicatos, asilos, guarderías, etc.

La biopolítica implica una normalización de la vida y la creación de normas y criterios para clasificar lo normal y lo anormal, funciona a través de la reagrupación de los efectos de la población para controlar los efectos riesgosos de la masa viviente, generar un equilibrio global y domesticar al individuo como ser viviente masificado. Su emergencia está ligada con el esquema de la lógica de producción económica de las sociedades capitalistas del siglo XIX y XX, y con nuevos sistemas de control y explotación de los seres humanos, cuestionan el impacto de la libertad y la autonomía de los individuos reducidos a un número de una masa social viviente.

Así pues, el derecho ha sido comprendido como un principio de legitimidad del individuo que intenta salvaguardar la soberanía de lo humano frente al exceso de poder e irracionalidades del Estado; su fundamento se encuentra en la idea de la existencia de una naturaleza humana, de una ley natural inmanente al individuo². Sin embargo, ¿cómo demostrar que existe una ley natural, originaria, reguladora de las acciones humanas?

Tras la búsqueda de una definición de lo humano que permita reconocer una cualidad distintiva para la universalidad e inalienabilidad de los derechos humanos, prevalece la incógnita de lo que significa la naturaleza humana, una dificultad metafísica acerca de una supuesta esencia de lo humano y una serie de implicaciones políticas en el reconocimiento de un principio único identitario de lo humano.

En este sentido, la noción de biopolítica parece iniciar un debate contemporáneo distinto de las categorías modernas de ley, naturaleza, derecho, ciudadano, soberanía y democracia.

Esta idea ya ha sido desarrollada por Roberto Esposito en *Bios. Biopolítica y filosofía* al afirmar lo siguiente:

² El concepto de inmanencia se refiere a aquello que es inherente a algún ser, aquello que va unido de un modo inseparable a su esencia.

Vistos desde cualquier ángulo, derecho y política aparecen cada vez más directamente comprometidos por algo que excede a su lenguaje habitual, arrastrándolos a una dimensión exterior a sus aparatos conceptuales. Ese ‘algo’ —ese elemento y esa sustancia, ese sustrato y esa turbulencia— es justamente el objeto de la biopolítica. (Esposito, 2006: 24)

En realidad, prevalece una discusión moderna en la agenda política de los derechos humanos, pero el discurso parece verse atrapado y debilitado por esta idea de naturaleza humana que parece quedar atrapada en una metafísica esencialista. Por esta razón, “cuando, por ejemplo, se habla de ‘derechos humanos’, antes que a determinados sujetos jurídicos, se hace referencia a individuos definidos exclusivamente por su condición de seres vivientes” (Esposito, 2006: 23-24).

La biopolítica parece entonces atravesar el proyecto político de la modernidad, pero no hay superación alguna, simplemente se trata de una renovación de la mirada, de una oportunidad de salir de la circularidad iusnaturalista de los derechos humanos a través de la pregunta por el significado de *bíos* y de *politikós*. La pregunta por los derechos humanos queda situada por nuevas interrogantes acerca de lo que significa gobernar la vida, de la disyunción acerca de un gobierno de o sobre la vida y de un gobierno que somete la vida.

Después de todo, en el nazismo del siglo XX, y sus reapariciones en discursos de políticos contemporáneos como Donald Trump o Javier Milei, y de empresarios como Elon Musk, se encuentra presente el principio de dejar morir en la economía del biopoder, “de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o una población, en tanto elemento en una pluralidad unitaria y viviente” (Foucault, 1997/2002b: 233).

Es este riesgo latente de eugenesia y esta actualización de regímenes nazis, lo que marca también es la urgencia de renovación de la pregunta acerca de los derechos humanos, y la necesidad de tomar distancia ante cualquier pretensión universalista, iusnaturalista de lo humano.

En la noción de subjetividad de Michel Foucault, concretamente a través de los textos que escribió durante en la década de los ochenta y hasta su muerte, el 25 de junio de 1984, se propone a continuación un intento de fundamentación de los derechos humanos sin el recurso de un principio originario, esencialista o metafísico de naturaleza humana. Los derechos humanos pueden ser pensados alejados de la condición abstracta de lo humano.

Subjetividad y derechos humanos

Entre las obras *Historia de la sexualidad 2* y *3*, subtituladas como *El uso de los placeres* (1984/1996a) y *La inquietud de sí* (1984/1996b) respectivamente, algunos seminarios impartidos en Vermont en 1982: *Les techniques de soi* [Las técnicas de sí] (1982/2001c) y *La technologie politique des individus* [La tecnología política de los individuos] (1982/2001d), en Berkeley en 1983, editados y publicados con el nombre *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (1983/2004), y

algunas entrevistas como *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* [La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad] (1984/2001g) o *Une esthétique de l'existence* [Una estética de la existencia] (1984/2001h), se puede observar un giro respecto a las inquietudes intelectuales del filósofo francés.

Sin abandonar sus reflexiones respecto al ejercicio del poder y el saber en las sociedades occidentales, en la última etapa de su vida, Foucault desarrolló algunos postulados éticos acerca de las condiciones en las que los individuos pueden problematizar su propia condición de sujetos a partir de ciertas normas morales, ¿cómo es que los individuos logran reconocerse a sí mismos como sujetos concretos, individuales, de carne y hueso, enredados en una trama social y discursiva de relaciones de fuerzas?

Desde esta pregunta y desde los textos recién citados, se retoma a continuación la pregunta por la subjetividad como una variable de resignificación de los derechos humanos.

Foucault emplea el concepto de *técnicas de sí*³ para situar las problemáticas recién señaladas:

El hilo conductor que parece ser más útil para esta investigación está constituido por lo que podría llamarse 'técnicas de sí', es decir, los procedimientos que, sin duda, existen en cualquier civilización, propuestos o prescritos en los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla según ciertos fines, gracias a relaciones de dominio o conocimiento de sí mismo. (Foucault, 1981/2001a: 1032)⁴

El concepto de *técnicas de sí* desarrolla un cuestionamiento distinto acerca de la capacidad subjetiva de los individuos para reconocerse a sí mismos, de la configuración de subjetividades para actuar por sí mismos en el contexto de una trama social y de ciertas relaciones de fuerzas, como una especie de *ethos* que da cabida al acto de la elección personal como un genuino arte de vivir.

La noción de subjetividad de la que parte este texto reconoce el principio de la autoconciencia, en el sentido de una transitividad de los individuos de hacerse conscientes de sus propias capacidades y condiciones para actuar por sí mismos, de ahí la importancia del pronombre transitivo *soi*, que no

³ En español, el término habitualmente es traducido como tecnologías del yo, no obstante, se sacrifica la condición gramatical reflexiva del pronombre en francés de *soi*. A diferencia de la palabra *yo*, el pronombre reflexivo *sí* (en tanto *sí mismo*) subraya la capacidad de acción del sujeto, la disposición de autorreflexividad. Además, el concepto foucaultiano habla de técnica y no de tecnología. Por esta razón, en este texto se emplea el término de *técnicas de sí* y no el de *tecnologías del yo*.

⁴ "Le fil directeur qui semble le plus utile pour cette enquête est constitué par ce qu'on pourrait appeler les « techniques de soi », c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi" (Traducción del autor).

puede traducirse simplemente como *yo*, sino como un *sí mismo*, como un acto de la conciencia de dirigirse a ella misma para reconocerse en el tránsito de sus propias acciones.

De acuerdo con Foucault, el análisis realizado por Kant en su texto ya citado acerca de la Ilustración trata de la relación del individuo con su propio presente:

La cuestión que, en mi opinión, aparece por vez primera en este texto de Kant, es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que pasa hoy? ¿Qué es lo que pasa ahora mismo? ¿Y qué es este ‘ahora’ en cuyo interior estamos unos y otros, y que define el momento en que escribo? (Foucault, 1984/2001f: 1498)⁵

En esta idea acerca del presente subyace una preocupación de tipo política por encontrar las condiciones desde las cuales los individuos tendrían la posibilidad de reconocerse, resistirse y transformarse a través de la confrontación con sus propias estructuras de dominación. En este sentido y en esta etapa, Foucault desarrolla una filosofía crítica sobre la subjetividad como condición de resistencia para la sujeción de los individuos, la cual queda expresada en la siguiente cita:

Sin duda, el objetivo principal del ahora no es descubrir sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podría liberarnos de esta especie de ‘doble imposición’ política que es la individualización y totalización simultánea de las estructuras de poder moderno.

Para concluir, se podría decir que el problema político, ético, social y filosófico que acontece en la actualidad no consiste en intentar liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos a *nosotros mismos* del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado. Debemos promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que nos ha sido impuesta por siglos. (Foucault, 1982/2001b: 1051)⁶

¿Cómo resistir a la tutela de las estructuras de poder que en la actualidad definen a los individuos como sujetos? Las *técnicas de sí* plantean la posibilidad de pensar la *praxis* humana como una cuestión política y ética, cuyo destino no pretende definir la esencia de lo humano de una vez por todas, simplemente reconocer la incesante tarea de identificación que el individuo hace de sí mismo.

⁵ “La question qui me semble apparaître pour la première fois dans ce texte de Kant, c’est la question du présent, la question de l’actualité : qu’est-ce qui se passe aujourd’hui ? Qu’est-ce qui se passe maintenant ? Et qu’est-ce que c’est que ce « maintenant » à l’intérieur duquel nous sommes les uns et les autres ; et qui définit le moment où j’écris ?” (Traducción del autor).

⁶ “Sans doute l’objectif principal aujourd’hui n’est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de « double contrainte » politique que sont l’individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne.

On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nos aujourd’hui n’est pas d’essayer de libérer l’individu de l’État et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l’État et du type d’individualisation qui s’y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d’individualité qu’on nous a imposé pendant plusieurs siècles” (Traducción del autor).

Las *técnicas de sí*, o el *cuidado de sí*, es una noción proveniente de la Grecia clásica, por eso Foucault desarrolla un estudio sobre *El uso de los placeres* (1984/1996a) para clarificar el modo en que la actividad sexual era problematizada durante el siglo IV a.C., o el concepto de *Parresía* (Foucault, 1983/2004) en la cultura griega, para clarificar la conformación de discursos médicos y filosóficos acerca de la moral y sus repercusiones prescriptivas para la vida.

No obstante, no se busca una solución en algo propuesto en otros tiempos y para otra gente, tampoco se aspira a terminar con perversiones del sistema de dominación actual de manera definitiva. Por ello, en una entrevista hecha por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow aclara lo siguiente: “no pretendo decir que todo es malo, sino que todo es peligroso. [...] Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo por hacer. Mi posición no conduce entonces a la apatía, sino a un hiperactivismo pesimista” (Foucault, 1983/2001e:1205)⁷.

Cuando Foucault habla de ética se refiere a un arte genuino de vivir, en el sentido de la capacidad de los sujetos para conducirse a sí mismos, es una *técnica de sí*, de hacer de la vida una obra digna de ser contemplada desde una perspectiva estética. En una breve entrevista realizada el 28 de mayo de 1984 por Alessandro Fontana, Foucault emplea el término de estética de la existencia para hablar de esta transitividad del sujeto, de las capacidades subjetivas de los individuos para actuar por sí mismos, para problematizar su propia condición de vida atravesada por una diversidad de modalidades de control:

Si me interesé por la Antigüedad es porque, debido a toda una serie de razones, la idea de moralidad como obediencia a un código de reglas está ahora en proceso de desaparición o ya ha desaparecido. A esta ausencia de moral le corresponde una investigación acerca de una estética de la existencia. (Foucault, 1984/2001h: 1551)⁸

¿Pero qué tiene que ver todo esto con la posibilidad de una fundamentación mínima de los derechos humanos? Los seres humanos, los de carne hueso, son individuos con experiencias concretas y con la capacidad de reflexionar sobre ellas. La noción de *técnicas de sí* reconoce en el sujeto la capacidad de problematizar su propio estatus como individuo sujetado a condiciones sociales, políticas, culturales y económicas particulares, a entender su propia relación con otros, a reconocer su propia cotidianidad social, su interacción diaria con las instituciones y el estado de las cosas que le rodean. Esta disposición de autorreflexión remite a la capacidad subjetiva de todo ser humano para conducirse y gobernarse a sí mismo.

⁷ “Je ne cherche pas à dire que tout est mauvais, mais que tout est *dangereux* [...] Si tout est *dangereux*, alors nous avons toujours quelque chose à faire. Donc ma position ne conduit pas à l’apathie, mais au contraire à une hyper-militantisme pessimiste” (Traducción del autor).

⁸ “Et si je me suis intéressé à l’Antiquité, c’est que, pour toute une série de raisons, l’idée d’une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d’une esthétique de l’existence” (Traducción del autor).

Se trata de una fundamentación mínima porque no aspira a desarrollar un principio abstracto ni una concepción ideal de ser humano, el punto de partida es la experiencia concreta y cotidiana de cada individuo, es una especie de fundamentación derivada de la ética y centrada en el ámbito de lo individual y su practicidad.

Esta experiencia concreta y cotidiana adquiere sentido en el seno de lo que no es aceptable, en palabras de Wilhelm Schmid, se trata de la experiencia “de los individuos que no están dispuestos a soportar lo intolerable y que buscan el cambio en el seno de la situación actual en la que se encuentran” (Schmid, 2002: 74)⁹.

Lo intolerable en este caso refiere a aquella condición subjetiva de indisposición, se trata de una experiencia porque está situado en el seno de una situación concreta de un individuo particular, en este sentido refiere a un principio práctico, no teórico, desde el cual es posible justificar los derechos humanos: aquello que un individuo es incapaz de aceptar resulta ser el punto de partida de lo que, inversamente, sí puede ser reconocido como parte de una condición de vida humana. La experiencia del dolor, el sentimiento de opresión son experiencias intolerables debido a incapacidad de comprender su extrañeza, porque son formas imposibles e inaceptables de vida.

Esta experiencia y esta fundamentación de los derechos humanos no se articula en la simple búsqueda de un modo de vida individual, privada; más bien, porque la experiencia de lo intolerable es vivida por cada sujeto particular, puede ser comprendida por todos y compartida como el principio de una práctica política, de rebelión y resistencia; en este sentido la universalidad de los derechos humanos refiere simplemente a un principio de lo común, puesto que, después de todo, todos somos gobernados y en este sentido solidarios de un mismo sistema de dominación.

Es el sentimiento de lo intolerable entonces el principio mínimo de fundamentación de los derechos humanos, articulados en la *praxis* cotidiana del ser humano de carne y hueso, en la forma en que los sujetos problematizan su propia condición en el mundo, como un acto del cuidado de su propia dignidad, en la insumisión, la resistencia y la indignación cotidiana de cada individuo.

El sufrimiento es un sentimiento que no puede ser un mudo residuo de la política, al contrario, constituye el fundamento último de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse contra cualquier tipo de opresión.

Conclusiones

Un sistema de dominación es un sistema de producción de subjetividades; las sociedades contemporáneas también disponen de subjetividades y dispositivos concretos de sujeción, control y sometimiento. La estética de la existencia, la ética individual como criterio de transformación de una

⁹ Schmid, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Pre-textos, Valencia, 2002. p. 74.

vida con valores estéticos, resulta ser también una política, o una ética-política del arte de vivir, es una *técnica de sí* de autovigilancia y un principio de interacción humana inserto en un sistema de relaciones de fuerzas concretas.

La capacidad de resistencia, de insumisión, se dirige contra cualquier forma de sujeción o esclavitud, se trata de un estado de rebelión cotidiana ante la presencia de estrategias que ponen en juego la dignidad humana, pero “más que un ‘antagonismo’ esencial, sería mejor hablar de un ‘agonismo’ –de una relación que es incitación y lucha recíprocas, se trata menos de una confrontación de contrarios que se invalidan mutuamente, que de una permanente provocación” (Foucault, 1982/2001b: 1057)¹⁰.

El minimalismo propuesto para fundamentar los derechos humanos reconoce en las *técnicas de sí* una transitividad de la conciencia, desde la cual se articula el concepto de subjetividad como una capacidad del individuo para oponerse a cualquier modo de sujeción, a un trabajo cotidiano de vigilancia y agonismo, de sospecha y resistencia diaria.

La ética agonal no puede encontrar fundamento en algún principio de legalidad ni legitimidad en el orden de la ley o las instituciones, tampoco se trata de volver a situar la discusión en el terreno de una naturaleza humana, sino en la *praxis* política que interroga la libertad, la justicia y al sujeto mismo como algo que no existen en sí y por sí mismos, sino que se reinventan en el agonismo de la lucha.

Resulta absurdo imaginar una sociedad sin relaciones fuerzas y mecanismos de dominación, en la noción de *técnicas de sí* prevalece la justificación de lo común: lo intolerable, como punto de partida de una ética de la existencia y de la resistencia resguardada en una especie de consenso renovable, y en la posibilidad de una reinención de lo social desde la cotidianidad de cada individuo enredado en una actualidad de lo común.

Los derechos humanos resultan ser apenas un nombre que justifica la posibilidad de subjetividad para reinventarse a sí mismo a través de la confrontación de los individuos con sus propios sistemas de dominación, su fundamentación se logra en su propia realización, es decir, cuando el individuo hace uso de esos derechos para reconocerse a sí mismo como sujeto dueño de sí mismo. **¶**

¹⁰ “Plutôt que d’un « antagonisme » essentiel, il vaudrait mieux parler d’un « agonisme » –d’un rapport qui est à la fois d’incitation réciproque et de lutte; moins d’une opposition terme à terme qui les bloque l’un en face de l’autre que d’une provocation permanente” (Traducción del autor).

Bibliografía:

CNDH México (2025). ¿Qué son los derechos humanos? <https://www.cndh.org.mx/derechos-humanos/que-son-los-derechos-humanos#:~:text=Los%20derechos%20humanos%20son%20derechos,derechos%20humanos%20C%20sin%20discriminaci%C3%B3n%20alguna>.

ESPOSITO, Roberto (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.

LOCKE, John 1690 (2010). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Mellizo, Carlos (Trad.). Tecnos.

SANTIAGO, Teresa (2004). *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.

TOURAINE, Alain (1994). *Crítica de la Modernidad*. Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel 1966 (1998). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel 1984 (1996a). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel 1984 (1996b). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel 1997 (2002a). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel 1997 (2002b). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel 1981 (2001a). “Subjectivité et vérité” [Subjetividad y verdad]. En Defert, Daniel y Ewald François (Eds.). *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988* [Michel Foucault. Dichos y escritos II. 1976-1988]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1982 (2001b). “Le sujet et le pouvoir” [El sujeto y el poder]. En Defert, Daniel y Ewald François (Eds.). *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988* [Michel Foucault. Dichos y escritos II. 1976-1988]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1982 (2001c). “Les techniques de soi”, [Las técnicas de sí]. En Defert, Daniel y Ewald, François (Eds.). *Michel Foucault. Dits et écrits II* [Michel Foucault. Dichos y escritos II 1976-1978]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1982 (2001d). “La technologie politique des individus” [La tecnología política de los individuos]. En Defert, Daniel y Ewald, François (Eds.). *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988*, [Michel Foucault. Dichos y escritos II. 1976-1988]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1983 (2001e). “À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours” [Acerca de la genealogía de la ética: una visión del trabajo en proceso]. En Defert, Daniel y Ewald, François (Eds.). *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988* [Michel Foucault. Dichos y escritos II. 1976-1988]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1984 (2001f). “Qu'est-ce que les Lumières ?” [¿Qué es la Ilustración?]. En Defert, Daniel y Ewald, François (Eds.). *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988*, [Michel Foucault. Dichos y escritos II. 1976-1988]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1984 (2001g). “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” [La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad]. En Defert, Daniel y Ewald, François (Eds.). *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988*, [Michel Foucault. Dichos y escritos II. 1976-1988]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1984 (2001h). “Une esthétique de l'existence”, [Una estética de la existencia]. En Defert, Daniel y Ewald, François (Eds.). *Michel Foucault. Dits et écrits II. 1976-1988*, [Michel Foucault. Dichos y escritos II. 1976-1988]. Gallimard.

KANT, Immanuel 1784 (1979). “¿Qué es la Ilustración?”. En *Filosofía de la historia*. Ímaz, Eugenio (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

SCHMID, Wilhelm (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Pre-textos.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>