

PROTREPSIS

Revista de Filosofía

Revista Electrónica Semestral del Departamento de Filosofía del
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la
Universidad de Guadalajara

FOUCAULT

Subjetividades

y Cuerpos

en Disputa



PROTREPSIS Revista de Filosofía
Año 14 Numero 28 Mayo - Octubre 2025
ISSN 2007-9273

EDITORIAL

[página intencionalmente en blanco]

Editorial:

Michel Foucault y el presente en disputa

En 2024 se celebró el 40° aniversario de la muerte de Michel Foucault (1926-1984), quizá uno de los pensadores más relevantes de la última mitad del siglo XX y sobre cuya obra sigue gravitando el pensamiento contemporáneo en varios ejes de discusión, análisis e interpretación, tanto de diversas prácticas, saberes y procesos de sociedades pasadas como del capitalismo del siglo XXI.

Historia de la locura en la época clásica de 1961, *Las palabras y las cosas* de 1966, *Vigilar y castigar* de 1975 e *Historia de la sexualidad*, cuyo primer volumen se publicó en 1976 (y los otros tres en 1984 y 2018), son cuatro de sus obras principales que han tenido una incalculable influencia en los estudios de género, en los feminismos, en la disputa sobre las subjetividades marginales (homosexualidad, locura, delincuencia, desviaciones religiosas y cualquier condición de infamia), y en la configuración de estudios especializados sobre micropolítica, biopoder, control y disciplinamiento social, sexualidad y las genealogías del poder. Póstumamente, entre 1997 y 2005, se publicaron trece volúmenes que contienen las lecciones que el filósofo francés impartió en el *Collège de France* y que también han dado pie a renovadas investigaciones sobre la *gubernamentalidad*, la biopolítica, el análisis del neoliberalismo, el fascismo y las relaciones entre subjetividad y verdad.

Dentro de este espectro de temas, problemas, ejes y categorías, el *Dossier Foucault. Subjetividades y cuerpos en disputa*, se suma al diálogo y a la necesidad de revisar la pertinencia de su pensamiento, como un esquema analítico —una *grilla de inteligibilidad* diría el intelectual francés, para comprender la evolución y organización de la diversidad de fenómenos sociales, políticos y culturales que configuran la actualidad de las sociedades del siglo XXI.

¿Qué es aquello que conforma lo que somos y hemos dejado de ser? ¿Qué es nuestro presente? Desde estas preguntas foucaultianas, los artículos aquí reunidos interrogan y abordan la vigencia de su pensamiento, analizan la posibilidad de una metodología foucaultiana; la *algoritmización* de

la subjetividad; el poder y las tecnologías; la sexualidad y los cuerpos; las *tecnologías de sí* y los derechos humanos; las relaciones entre arte, las subjetividades y los movimientos políticos; así como las posibilidades de pensar la resistencia.

El *Dossier* comienza con un artículo escrito por Luis Fernando Macías García, titulado *¿Método o perspectiva? Horizontes y paradojas del trabajo intelectual (trazos y conjeturas para la transmisión de la obra de Michel Foucault)*, se trata de un texto donde el investigador parece desempolvar una serie de notas vinculadas con la reflexión de su propia práctica docente e investigativa, para articular un texto estructurado y complejo acerca de dos momentos centrales en la evolución del pensamiento de Foucault: la etapa arqueológica y la genealógica. Luis Macías construye una propuesta analítica del pensamiento foucaultiano como una caja de herramientas disponibles para el ejercicio docente, la investigación y la construcción de discursos y problemáticas en el campo de las ciencias sociales.

En seguida, en el texto *Tecnobiopolítica: Sujetos algorítmicos y dispositivos de resistencia. Un análisis desde la perspectiva de Foucault* Christian Guillermo Gómez Vargas propone una reflexión sobre las tecnologías y su producción subjetiva. Para ello traza una relación entre el concepto de automatización que se encuentra en Marx y los dispositivos de control analizados por Foucault. La tesis del autor es que a través de la obra de Foucault es posible comprender las transformaciones en el control social que han sucedido en los últimos años y particularmente el control que se da a través de la vigilancia algorítmica digital. Gómez Vargas sostiene que solo mediante una reflexión de esa naturaleza es posible recuperar la autonomía y la libertad en nuestras sociedades altamente tecnologizadas.

Enrique G. Gallegos contribuye con el artículo *Mutaciones del poder en el capitalismo. Del cuerpo disciplinario al sujeto del emprendimiento en el neoliberalismo de Foucault*. En dicho texto el autor realiza un estudio puntual sobre la trayectoria y transformación del concepto de poder en la obra de Foucault. Para ello toma dos puntos de análisis: el cuerpo y la subjetividad neoliberal. De esa manera, traza la manera en que se da el pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad neoliberal y que se expresa en las variaciones de las tecnologías del poder: tecnologías jurídicas, tecnologías de seguridad, tecnologías de la sexualidad y tecnologías ambientales. Finalmente, el autor concluye que, a pesar de sus críticas, Foucault no dejó de tener cierta simpatía por el neoliberalismo y el tipo de subjetividad que produce.

En *La historia de la sexualidad foucaultiana que no fue: “La carne y el cuerpo”*. *El archivo y su dispersión*, su autor Juan Cruz Cuamba Herrejón realiza una reconstrucción de una obra inicialmente prevista como la segunda parte de la *Historia de la sexualidad*, pero que no fue publicada. En los archivos *Foucault* de la *Bibliothèque Nationale de France* se conserva una versión del manuscrito titulada *La carne y el cuerpo*. Desde este documento, Juan Camba elabora un estudio de la noción de carne y analiza el ejercicio de la confesión como un dispositivo de subjetivación, con-

trol y corrección de los cuerpos y el alma humana, y propone un análisis valioso de un cuestionamiento foucaultiano central: ¿cómo es que el sujeto moderno llegó a ser lo que es y en qué medida podría dejar de serlo? A través de un análisis alternativo, como una especie de interpretación ucrónica, el texto ofrece una reconstrucción de un pasado que no fue, pero que sí trastoca las variables de interpretación y recomposición del pensamiento de Foucault.

En el texto titulado *Técnicas de sí y subjetividad. Hacia una fundamentación mínima de los derechos humanos*, Hermann Omar Amaya Velasco propone un principio mínimo de inteligibilidad para la definición de los derechos humanos. Esta tesis se sostiene en una revisión crítica que el autor desarrolla al *iusnaturalismo* y al principio de naturaleza humana que, según el autor, sigue prevaleciendo en la idea de inalienabilidad de los derechos humanos. A través de la revisión de conceptos como biopolítica, *técnicas de sí* y subjetividad, Hermann Amaya sostiene la posibilidad de un minimalismo teórico y de fundamentación de los derechos humanos, en la propuesta foucaultiana de un sujeto que reconoce su condición política de individuo en tanto ser gobernado, y en su capacidad de oposición y resistencia ante las condiciones de opresión cotidianas.

Abraham G. Aldrete y Airée Coronado López, en *Cinismo, resistencia y arte: indagaciones a partir del último Foucault*, dedican un análisis al estudio hecho por Foucault a la noción de *parrhesía*. Los autores componen su texto en tres partes, en la primera examinan la noción de cinismo como una modalidad y un testimonio de vida de resistencia y de compromiso con la verdad; en la segunda analizan la relación entre el cinismo y el placer como una variante de autenticidad de vida; finalmente, en la tercera parte, elaboran un estudio sobre el cinismo y el arte contemporáneo. Lo más relevante de este último apartado es la tesis que desarrollan acerca del cinismo como una alternativa de vida y testimonio con la verdad; en cuanto al arte contemporáneo, presentado como una modalidad creativa que se desborda y rechaza los cánones tradicionales de hacer arte, es revisado por los autores como un modo de vida cínico, irónico, disruptivo.

Finalmente, en el último artículo que compone el *Dossier*, Lu An González Santiago propone una reflexión del sistema de salud colombiano desde la filosofía de Foucault. En su artículo *Michel Foucault y la subjetividad ética en las movilizaciones sociales por la salud en Colombia*, describe la manera en que el gobierno sobre la vida, la salud y el cuerpo se expresa en torno a las luchas y movilizaciones sociales. La idea del sujeto sano y del sujeto enfermo, sostiene la autora, deben ser comprendidos en torno a la manera en que la *gubernamentalidad* ejerce el control sobre la salud y posibilita la creación de espacios de resistencia desde los movimientos sociales, los pacientes y las propias comunidades.

En cuanto a las otras secciones que conforman el Número 28 de la Revista, en *Ágora* se destaca el texto titulado *El vitalismo culminante de Foucault: un nuevo núcleo de resistencia*, de Karla Castillo Villapudua y Christian Conrado Pardo Eudave, donde establecen una relación entre dos de los principales filósofos del posestructuralismo: Deleuze y Foucault. El punto de partida del análisis de los autores es la interpretación que realiza Deleuze de lo que se conoce como el último Foucault:

aquel que gira sus reflexiones hacia los griegos para repensar las tecnologías del cuidado de sí. Es justo en esa genealogía de la subjetividad antigua que Karla Villapudua y Christian Pardo encuentran posibilidades de resistencia. A continuación, los autores introducen la idea de la biopolítica para sostener que es viable un vitalismo afirmativo que posibilite pensar en otras formas de liberación.

Por último, de la sección de *Ensayos*, vale la pena mencionar el trabajo realizado por María Yolanda García Ibarra *Nada es total: el giro de Michel Foucault y la figura del archivador como artista desobediente*, donde la autora desarrolla una tesis valiosa acerca del archivo como una noción paradigmática. De acuerdo con Yolanda García, Foucault modifica la noción tradicional de archivo como un mero proceso de almacenamiento y clasificación, en su lugar, el acontecimiento queda liberado de su documentación y registro del pasado y de las ataduras de una comprensión lineal del tiempo, para volver a pensar, desde otras dimensiones, esa actualidad que hemos dejado de ser y aquella que aún seguimos siendo.

Esperamos que las reflexiones contenidas en este número abonen en la producción de sentido crítico acerca de las subjetividades y cuerpos que componen este presente que somos y, al mismo tiempo, celebrar con esta contribución el legado de un filósofo que parece seguir ofreciendo pistas para la comprensión de una sociedad que se transforma, para volver a pensar el poder y los sistemas de dominación contemporáneos. Aquello que está en disputa es la emergencia de nuevos sistemas de marginación, de dispositivos digitales de vigilancia y control más eficientes, de inteligencias artificiales y otras modalidades discursivas para la construcción de saberes, inéditos sistemas de explotación, precariedades laborales y formas de consumo. **¶**



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>

DOSSIER

[página intencionalmente en blanco]

Michel Foucault: ¿Método o perspectiva? Horizontes y paradojas del trabajo intelectual (trazos y conjeturas para la transmisión de la obra de Michel Foucault)

Luis Fernando Macías García ¹

¹ Universidad de Guanajuato
Guanajuato, Guanajuato. México
E-mail: luisfer56@gmail.com

Resumen: Este trabajo tiene el propósito de articular y estructurar los siguientes aspectos relacionados con una posible concepción del método en la investigación y enseñanza de Michel Foucault, principalmente se pretende mostrar cómo durante muchos años de trabajo en cátedra ha sido considerado el problema del método como una cuestión de inteligibilidad. Esta disertación considera no perder de vista, como horizonte de reflexión, a los problemas del método, la moral, al oficio del intelectual y a la problemática de su intervención en el terreno de las ciencias sociales.

Palabras clave: Moral, arqueología, genealogía, el intelectual, ciencias sociales.

Abstract: The aim of this paper is to articulate and structure the following aspects related to a possible conception of the method in Michel Foucault's research and teaching. It will mainly try to show how, during many years of working as a professor, we have considered the problem of method as a question of intelligibility. This essay considers the problem of method, morality, the intellectual's profession and the problematic of his intervention in the field of the social sciences as a horizon of reflection

Keywords: Morality, archaeology, genealogy, the intellectual, social sciences.

Una danza de palabras o una danza un estar
entrañablemente compartido
Eduardo Mitre

Introducción

Con respecto al problema del método en Michel Foucault, es conveniente mostrar la fuerza que tienen los emprendimientos arqueológico y genealógico, que el mismo autor señala como título específico de algunas de sus obras, así como en sus propias declaraciones.

Se indaga la manera en la que el despliegue instrumental de este emprendimiento llamado método, sin negar sus propios anclajes y deslindes, termina construyendo dentro de la tradición cartesiana más genuina, una versión original del *Discurso del método* cartesiano, asumiendo en su andamiaje el problema de la moral.

En cuanto al problema de la moral, se considera que, en este autor, constituye una forma muy creativa de considerar el llamado comportamiento social. Desde esta perspectiva, se mostrará cómo el trabajo de articulación de formas y prácticas discursivas aporta muchos recursos para la escritura y la lectura de la historia.

La singularidad de esta distinción, a la manera de quien, en una mesa de trabajo, delimita arbitrariamente campos o áreas como si se tratase de espacios asignados a contener entidades (herramientas) conceptuales y epistémicas y que, por el simple hecho de distinguirlas, produce la posibilidad de establecer conjeturas sobre su especificidad y asumir relaciones entre los componentes de estos campos. Se apela a esta operación artificial demiúrgica, porque la propuesta consiste en asignarle el lugar del oficio artesanal que despliega el intelectual, distinguiendo y separando, como una ineludible intervención en cuya acción radica la posibilidad de una crítica al quehacer de las ciencias sociales.

El oficio del intelectual y la problemática que se deriva de su intervención en el terreno de las ciencias sociales es inspeccionado por Foucault de una manera distinta a la de entender su acción como productiva, en el sentido de la producción del conocimiento. La idea que en este se sostiene es que se trataría más bien de la formación del sujeto del conocimiento y el foco de este proceso no está en el conocimiento sino en la formación del intelectual.

Tal vez el emprendimiento de Foucault podría haber sido que respecto del método y de la ética no convendría verlos como problemas metafísicos (con arreglo a fundamentos) sino como herramientas singulares para la inteligibilidad del saber supuesto de sí (de un sí mismo) y del mundo, que son uno con el sujeto en formación (autopoiesis del intelectual).

No debe sorprender al lector un cierto dejo de provocación en algunas de las conjeturas aquí contenidas, pero de manera más considerada se le invita a imaginar que se trata sobre todo de recursos, porque, parece que Michel Foucault desplegaba una gran energía en tratar de darse a entender y en ese esfuerzo febril se inscribe este texto.

Con respecto al problema del método, vale la pena introducir los siguientes cuestionamientos: ¿cuál es la fuerza que tienen la Arqueología y la Genealogía en la obra de Foucault, y cómo se puede concebir la incidencia de ambos dispositivos de trabajo y de reflexión a través de la trayectoria metodológica de su misma obra?

En cuanto al problema de la moral, la pregunta se dirige al comportamiento social visto por el autor: desde la perspectiva de Foucault, ¿cuál es la importancia de las distintas formas de articulación utilizadas para estructurar un discurso sobre la historia del comportamiento humano?

Sobre el papel del intelectual: ¿Cuál es la contribución de Foucault respecto a la formación intelectual? ¿Qué significado encierra su formulación paradójica: *desprenderse de sí*?

A través de este camino se busca desarrollar una imagen de las dos principales maneras de trabajar de Foucault: Genealogía y Arqueología. Ambas fueron elaboradas a modo de proceso permanente de maduración donde primero se destacó la primacía de un pensamiento de corte arqueológico, y más tarde de tipo genealógico.

1. Historia de la Arqueología

Foucault no fue el primero en abordar la historia de la discontinuidad; sin embargo, su aporte distintivo radica en la manera en que logró diferenciar las formas en que los sujetos y los discursos se articulan dentro de estructuras precisas, situándolos en retículas de relaciones dentro de lo que denomina tiempos fabricados, lo que sin duda remite a una forma singular de concebir la historicidad y, al mismo tiempo, la manera como esta forma de dejar huella en el mundo permite historiar (Foucault, 1969/1996).

El trabajo de Foucault con estos planos o capas de tiempo fabricado responde a un procedimiento metodológico que podríamos llamar una puesta en paralelo de distintos sistemas de organización del conocimiento en momentos históricos específicos. El concepto de edad en su obra refiere a la ubicación precisa de procesos de configuración de los distintos espacios temporales (Foucault, 1971/2002). Su mayor aportación radica en la doble articulación entre, por un lado, la observación de los procesos históricos como procesos de sedimentación en capas temporales; y el rigor analítico aplicado al estudio de estos procesos.

Como imagen resulta muy atractivo este modo de explicar, porque parecería que es desde el proceder como el arqueólogo que va cuidadosamente recortando y cavando desde una superficie, para identificar en capas, niveles de profundidad o distancia con la superficie, asumiendo que lo que

ocurre en la superficie se asienta y se desdibuja constantemente por procesos de erosión y compactación de un acontecer que no cesa de ocurrir.

La sedimentación, como imagen instrumental de observación, se remite a la arqueología y opera como un proceso de descomposición analítica de la historia en estratos sucesivos, separados por fracturas (Foucault, 1969/1996). Para Foucault, la historia es una forma de lectura de la realidad, del mismo modo en que el discurso —en todas sus formas— representa la superficie última de un estrato de sedimentación (Foucault, 1961/1972).

Desde esta perspectiva, la historia se convierte en un ejercicio de reconstrucción, con la pretensión de explicar la formación de los *estratos* del saber y los discursos que emergen de ellos (Foucault, 1976/1996). Hasta 1969, Foucault había desarrollado un enfoque arqueológico del conocimiento, culminando en *La arqueología del saber* (1969/1996), obra en la que explicita su método y lo ordena en relación con el poder y el saber.

Si la arqueología del saber podría ser mirada como la puesta en obra de un análisis de las discontinuidades discursivas se debe a que, en cierto sentido, la arqueología como metáfora del método permite examinar los discursos sin referirse a una evolución lineal del conocimiento. En *La arqueología del saber* (1969/1996) sostiene que los discursos no son simples reflejos de una realidad objetiva ni de la intencionalidad de un autor, sino que responden a formaciones discursivas que establecen lo que puede ser dicho y pensado en un determinado contexto histórico.

No es que Foucault sostenga algo así como los principios de la arqueología, sino que establece sus propias reglas de trabajo, se trata pues más que de nomología, de un enfoque del arqueólogo quien pondera la discontinuidad y la sostiene con una premisa ya en discusión dentro del campo del estructuralismo. El conocimiento nunca se ha desarrollado de manera homogénea, sino que se encuentra marcado por rupturas epistémicas, eso no parecía tan evidente en la concepción de un cierto oficio de historiar y estaba siendo puesto en crisis, justamente por la emergencia de un movimiento crítico de la historia al que, si bien no quería adherirse, le aportaría enorme precisión.

Por otro lado, el enfoque arqueológico asumió la necesidad de hacerse cargo de la importancia de inspeccionar las formaciones discursivas, atendiendo a que las capas de sedimentación no dejaban atrapado en un mismo estrato lo dicho o lo inscrito, o lo modificado por una tecnología y sus saberes correlativos. Para Foucault era indispensable considerar que en cada periodo histórico se configura un conjunto de reglas implícitas que determinan qué puede ser dicho y cómo se legitima un enunciado, de la misma manera de qué debe excluirse y qué poder hay que ejercer para deformar, suprimir, reprimir o excluir otros enunciados y formas de enunciación.

Puesto que se habla de enfoque, vale la pena atender a lo que propiamente se pone en la mira y aquí ocurre una práctica en la obra de Foucault, que abrirá un enorme debate sobre el sujeto. En efecto, el enfoque arqueológico exigirá un descentramiento del sujeto que, en general, significaría

un voluntario movimiento que desplaza la idea de que hay una intencionalidad del sujeto detrás de los discursos, y tratará de localizar y, de ser posible, explicar (hacer visibles) las condiciones que hacen posible la existencia y las articulaciones de lo subjetivo.

En *Historia de la locura en la época clásica* (1961/1972), por ejemplo, Foucault aplica el método arqueológico para construir primero su observatorio, contrastar sus enfoques y analizar las formas en las que la locura ha sido conceptualizada a lo largo del tiempo. Su estudio revela que, antes del siglo XVII, la locura era comprendida en términos religiosos o morales, pero con la llegada de la modernidad, surge un discurso médico que la reconfigura como una patología tratable en instituciones especializadas. Esta transformación no responde a un desarrollo progresivo del conocimiento psiquiátrico, sino a un cambio en la formación discursiva que determina qué se considera loco y qué prácticas de exclusión se implementan.

En principio, al intentar analizar las condiciones de posibilidad de los discursos en distintos periodos históricos, y sin referirse a una evolución progresiva o a la intención de los sujetos, resulta importante señalar que es posible colegir que Foucault prepara un escenario contemporáneo para que la inspiración de Nietzsche mueva la investigación, o, mejor dicho, la reoriente en función de la necesidad de resolver una cuestión básica que consiste en indagar, considerando que los periodos históricos no evolucionan en un *continuum*, proponiendo y, si fuese necesario, prescindiendo de la concepción mecanicistas de un sujeto determinado, de manera que sea oportuno exigirse trabajar con otro articulador de la inteligibilidad u otro concepto de sujeto.

Hay buenas razones para pensar que la inteligibilidad y la visibilidad de lo sedimentado en las capas de saberes y poderes, fue mostrando, hacia el final de *La arqueología del saber* (1969/1996), que los vestigios más allá de prácticas, discursos y saberes, articulados, sin más fuerza que la necesidad del progreso de la historia y sus contradicciones, no agotan la comprensión de las articulaciones mismas. Foucault, entonces, fue precisando la noción de este motor sin un sentido predeterminado, es decir de una noción de poder que de *La arqueología del saber* (1969/1996) se desprendía de dos entidades separables y visibles, una de manera diferenciada de la otra.

Paradójicamente, entender las prácticas de articulación en modo arqueólogo le permitió pasar al trabajo de desarticular y de explicar la articulación poder-saber, como una unidad en sí misma carente de sentido. El sentido parecía otro gran descentrado. Así, en la década de 1970, *Surveiller et punir* [Vigilar y castigar] (1975/1998) y *La volonté de savoir* [La voluntad de saber] (1976/1996), parecen completar ese desarrollo y dimensionar el trabajo de historiar, pero la categoría saber-poder necesitaba contemplarse desde otro horizonte: el de la genealogía, no porque no estuviera presente en los trabajos previos a los años setenta, sino por la manera en la que se hace explícita y visible.

2. Historia de la Genealogía

La genealogía comienza a tomar importancia en la obra de Foucault a partir de los años setenta, donde él introduce la genealogía como una ampliación de la arqueología, integrando el análisis de las relaciones de poder. Inspirado en *La genealogía de la moral* de Nietzsche, ya no solo de las relaciones poder-saber en términos arqueológicos como se señaló antes, sino orientando por la pregunta de cómo ciertos saberes emergen a partir de estrategias de dominación y resistencia? Al plantear esta pregunta fundamental, la estrategia obliga a seguir al menos con otros cuestionamientos: ¿desde dónde se habla? (Revel, 1975: 10-13). Esta interrogante, formulada por Jacques Revel y enraizada en la tradición nietzscheana (Nietzsche, 1981), implica otra más que devendrá en una cuestión clave: *¿Desde dónde habla el historiador?* (Foucault, 1971).

Desde *La arqueología del saber* (1969/1996) hasta *Le souci de soi* [La inquietud de sí] (1984/1992b), Foucault madura el concepto de genealogía como un principio metodológico clave en su pensamiento (Foucault 1984/1992a). Su discurso inaugural en el *Collège de France* marca el inicio de esta fase, en la que la genealogía se explicita como un método para analizar el presente a partir de sus condiciones históricas de posibilidad (Foucault, 1971/2002).

Quizá no sería muy exagerado aventurar que, mientras la arqueología describe las condiciones de posibilidad de los discursos, la genealogía investiga los mecanismos de dominación que los sostienen y los efectos que generan en la sociedad. A continuación, en la Tabla 1, se puede apreciar un esquema abreviado de ambas modalidades de historiar:

Arqueología	Genealogía
Se ocupa de las estructuras discursivas de una época determinada.	Permite el análisis de las relaciones de poder que condicionan a los discursos.
Indaga sobre las rupturas y las transformaciones epistémicas.	Estudia los procesos de dominación y de resistencia.
No toma en cuenta las intenciones de los sujetos.	Examina las estrategias de poder de los actores sociales.

Tabla 1

Siguiendo a Nietzsche, Foucault diferencia entre el origen, la proveniencia y la fuente del saber (Foucault, 1975). Este análisis lo lleva a desarrollar una genealogía del conocimiento en la que se investiga no solo la estructura de los discursos, sino también las condiciones de posibilidad de su emergencia y transformación (Foucault, 1984a, 1984b).

A partir del momento en que Foucault trata de responder elaborando esas distinciones, la cuestión del origen (aunque no necesariamente *sobre* el origen) obliga a hacerse cargo de la responsabilidad de definir un lugar para la genealogía y hacerla visible, si no, inteligible.

Su primer anclaje está en el principio de dismantelamiento del primado de la continuidad en la inquietud de sí, tal vez el más claro esfuerzo por definir cómo el fundamento de todo emprendimiento del saber y la dirección orientadora del análisis parten siempre de una pregunta formulada en el presente (Foucault, 1971/2002).

Quizá por ello, toda conjetura acerca del método de la totalidad del trabajo de Foucault terminó desarrollándose en tres formas de producción casi convergentes: 1) el trabajo de escribir y subordinar al rigor de una obra la comunicación de sus investigaciones en el marco de un proyecto bien explícito: *La historia de la sexualidad* 1. *La voluntad de saber* (1976/1996); 2) la investigación sin pausa y sin objeto único que permitió no solo la edición sino la formación y la transmisión de su trabajo bajo el modo de enseñanza con un elenco más amplio (tal vez filosofar de otro modo); y 3) el cuidado de la verdad haciéndose patente ahí el compromiso social y el activismo en el terreno político/biopolítico, donde se puede intuir que el autor sostiene una estrategia bidimensional.

3. Arqueología y Genealogía

Desde *Historia de la locura* (1961/1972) Foucault sugiere que la historia de toda sociedad se explica a través de los sistemas de exclusión que operan en ella (Foucault, 1961/1972). La exclusión y el encierro constituyen formas de organización del conocimiento y del poder que estructuran la vida social (Foucault, 1975/1998).

El problema central que aborda Foucault es la configuración de lo que está dentro de un sistema discursivo y la localización de lo que queda afuera (Brochier, 1975: 23-33). Este análisis metodológico permite reconstruir los dispositivos sociales que han posibilitado la exclusión y los mecanismos de control en diferentes momentos históricos (Venault, 1975: 14-19).

Si se intentara retomar de manera esquemática el procedimiento arqueológico de Foucault, sería necesario señalar que, ya desde *Historia de la locura* (1961/1972), el autor adelanta que la historia de toda sociedad se explica a partir de los sistemas de exclusión que estructuran la vida social y de los mecanismos de exclusión que esta ejerce.

Posiblemente, la idea de exclusión obligue a reformular el problema de la historia social en términos de intencionalidad, es decir, concediendo importancia a la imagen conceptual que prefigura la oposición entre lo que está dentro y lo que está fuera. Así, el problema central en Foucault es determinar cómo se estructura *lo dentro* al mismo tiempo que se plantea cómo localizar *lo afuera*.

Si, en *Historia de la locura* (1961/1972), el fenómeno del encierro (aislamiento) puede verificarse empíricamente, lo que importa en el análisis no es únicamente la existencia de dicho fenómeno,

sino qué ha hecho posible su manifestación social. Para ello, es necesario reconstruir el mecanismo o dispositivo social que permitió el establecimiento de cada forma de encierro en diferentes momentos históricos.

Foucault realiza así una reconstrucción analítica de los procesos de exclusión en el marco de un sistema vivo, situándolos en el plano de una temporalidad que permite localizar aquello que ha sido excluido. Es en este punto donde la genealogía, en tanto que motivación del conocimiento, aparece a través del efecto de *encerramiento*, y donde el aparato analítico inicia su tarea de comprender cómo ha funcionado el sistema de sedimentación del saber, dentro del cual el intelectual ocupa su lugar.

El método desarrollado en *La arqueología del saber* (1969/1996) no solo ingresa en la historia, sino que también es una historia de las formas discursivas. Foucault construye una constelación de similitudes y gestos semióticos, donde los procesos de transformación son analizados como procesos de sedimentación de una época. Estos procesos pueden observarse a partir de su articulación en formaciones discursivas, en las cuales el conocimiento se estructura como: saberes, que representan maneras explícitas o implícitas de modos de saber hacer; y técnicas, que constituyen condiciones de posibilidad para la existencia de los objetos en tanto que inteligibles e instrumentables.

Para lograr esta observación, Foucault introduce una metodología de lectura centrada en el registro del mundo, analizando las distintas capas de discursos sedimentados en el archivo. Cada capa estratificada representa un espacio de inscripción en el que se encuentran las huellas de lo vivido, y estas capas funcionan como archivos discursivos.

Como señala Brochier, la importancia del proyecto arqueológico de Foucault radica en su deuda con *El Gozoso Saber* (*Le Gai Savoir*) de Nietzsche y con *La genealogía de la moral*, al tiempo que plantea una exigencia metodológica rigurosa (Brochier, 1975: 27-33). La arqueología y la genealogía se combinan en un esfuerzo por construir y establecer pequeñas verdades con precisión y rigor metodológico. Según Brochier, la genealogía requiere un conocimiento minucioso cuya finalidad es reconstruir la historia no como una historia del pensamiento o de las prácticas, sino como una historia de las condiciones que hacen posibles tanto el pensamiento como las prácticas.

Para representar esquemáticamente estas ideas, se podría pensar en capas de estratificación cuyas superficies han sido depósito de distintos discursos. Es posible imaginar que, entre cada capa, existe un espacio que marca el umbral entre los discursos sedimentados y el espacio-tiempo de lo vivido.

Lo que se conoce como historia es una convención lingüística que la separa de los discursos históricos. En la obra de Foucault, la historia se presenta como un intersticio, una separación entre capas de saberes. En este punto, la historia ya no es únicamente una cronología de eventos, sino que se convierte en una forma de inteligibilidad que permite comprender cómo se han estructurado los sistemas de exclusión y dominación en distintas épocas.

Desde esta perspectiva, la genealogía permite la articulación entre la historia y la arqueología a partir de una plataforma lógica y un suelo epistemológico inscrito en la anatomía de cada capa discursiva, ello constituye, sin duda, una relación dinámica. Esto significa que la genealogía no se limita a examinar el desarrollo de los discursos, sino que también analiza las condiciones de posibilidad que han permitido su existencia.

Para Philippe Venault, la práctica foucaultiana representa una ruptura con la historia tradicional, al situarse en el límite entre la historia y la genealogía (Venault, 1975: 14-19). En este sentido, Foucault elabora lo que podría denominarse una antropología histórica, en la que genealogía e historia se entrecruzan en el análisis del saber y del poder.

El reto de la genealogía metodológica es trabajar en la región de lo histórico, al tiempo que permite clasificar saberes y establecer zócalos epistemológicos. Foucault denomina esta región con el nombre de Región Mediana, y sostiene que trabajar en ella implica la construcción de una tecnología *Ad Hoc (bricolage)*, cuyo objetivo es describir lo que él mismo llama “el paradigma de los atajos de la historia” (Foucault, 1971/2002: 21). Dicho enfoque permite desnaturalizar los discursos hegemónicos, mostrando que los saberes no son neutros, sino que están atravesados por relaciones de poder y estrategias de exclusión. La historia, en este sentido, no es la historia de los historiadores, sino la historia de las historias, en la que se configuran los espacios discursivos de cada época.

La arqueología y la genealogía, entonces, ofrecen un método para analizar los discursos como formas sedimentadas de saber-poder, lo que permite visualizar no solo la estructura de los sistemas discursivos, sino también las estrategias de dominación y resistencia que los atraviesan.

La inversión metodológica propuesta por Foucault en el análisis del saber y del poder parte de la hipótesis de que el conocimiento no es un reflejo objetivo de la realidad, sino una construcción discursiva condicionada por relaciones de poder.

La genealogía, al centrarse en el examen de los discursos y sus condiciones de posibilidad, permite comprender cómo las relaciones de poder han moldeado los sistemas de conocimiento y han determinado qué discursos se han legitimado y cuáles han sido marginados.

Este análisis sugiere que los discursos no solamente producen conocimientos, sino que también establecen técnicas de dominio social, configurando una retícula de relaciones acumuladas que operan como funciones no siempre conscientes de organización social.

En última instancia, el proyecto de Foucault, más que un intento de describir la historia del conocimiento, es una crítica radical a las estructuras de poder que sostienen los saberes. Al romper con la unilinealidad y con la continuidad como leyes explicativas de los procesos históricos, la genealogía foucaultiana revela la contingencia del saber y la historicidad de sus condiciones de emergencia.

Esto último puede resultar muy abstracto, y con el propósito de hacerlo aún más, en las siguientes tres Tablas –Tabla 2, 3 y 4– se comparten tres esquemas que podrían servir como introducción al pensamiento de Michel Foucault:



Tal vez en estos esquemas podrían caber algunos ejemplos de la manera en la que podría discutirse este emprendimiento de Foucault en contextos de recepción distinto y probablemente con soportes epistemológicos también críticos a lo que el mismo Foucault no dudaría en refutar, pero que otros llamarían paradigma foucaultiano.

En *Surveiller et punir* [Vigilar y castigar] (1975/1998), Foucault instrumenta su idea de genealogía para analizar la transformación de las formas de castigo. En el siglo XVIII, el castigo era un espectáculo público de tortura y ejecución. Sin embargo, en el siglo XIX surge una nueva lógica disciplinaria basada en la vigilancia y la normalización. Este cambio no responde a una evolución humanitaria, sino a la instauración de un poder disciplinario que modela los cuerpos y las conductas a través de instituciones como la escuela, el ejército y la fábrica. Foucault introduce el concepto de panoptismo, en referencia a la estructura carcelaria ideada por Bentham, para describir un nuevo modelo de vigilancia en el que los individuos internalizan el control y se autorregulan.

El enfoque de Foucault, en algunos casos considerado como metodología, ha permeado y, quizá, inspirado el trabajo en diversos campos del pensamiento contemporáneo, desde la historia de las ciencias hasta los estudios de género y la sociología del poder.

Autores como Ian Hacking en *The Social Construction of What* (1999), han hecho planteamientos muy cercanos a la arqueología foucaultiana en el estudio de las categorías científicas. Hacking sostiene que conceptos como autismo o esquizofrenia no son realidades fijas, sino productos de configuraciones discursivas específicas; y, Judith Butler a quienes algunas veces el debate ideológico

parece oponer al pensamiento de Foucault, en *El género en disputa* (1990/2007) sostiene y adopta la genealogía para analizar el género como un dispositivo de poder. Según Butler, el género no es una esencia natural, sino una construcción discursiva que se mantiene a través de normas y prácticas reguladoras.

4. El Problema de la Moral

En 1975, en una entrevista, Foucault afirmó: “Si fuese pretencioso, llamaría a mi trabajo ‘Genealogía de la moral’” (Ewald, 1984: 18).

A lo largo de su obra, Foucault aborda la historia a través de una combinación entre el saber arqueológico y el proceder genealógico. Su proyecto intelectual se orienta hacia la construcción de una historia crítica del pensamiento, entendida como un análisis de las condiciones que han configurado ciertas relaciones entre el sujeto y el objeto de conocimiento (Foucault, 1984/1992b).

Pero ¿qué significaría esa genealogía y moral en Michel Foucault? Tal vez, como ha sido señalado con anterioridad, a lo largo de su obra Foucault trabajó la historia a través de las historias, combinando el saber arqueológico y el proceder genealógico. Ambas metodologías funcionan como técnicas de análisis que hacen inteligible el saber mismo.

En una recopilación realizada por François Ewald (Ewald, 1984: 18-20), Foucault aclaró una confusión común en la interpretación de su obra: “no se trata de un escritor que oscila entre el papel de historiador y el de sociólogo del poder en las sociedades contemporáneas, sino de un intelectual con un proyecto preciso: la elaboración de una Historia Crítica del Pensamiento” (Ewald, 1984: 19). Y, en ese sentido, Ewald explica que la obra de Foucault consiste en “un análisis de las condiciones en que se han configurado o modificado ciertas relaciones entre el sujeto y el objeto, en la medida en que estas relaciones son constitutivas de un saber posible” (Ewald, 1984: 20).

Desde esta perspectiva, la manera en que Foucault interviene en la historia del pensamiento es coherente con una actitud metodológica heredera de una tradición que trasciende la epistemología contemporánea. Se podría incluso afirmar que la arqueología y la genealogía representan la parte oculta de la plataforma epistemológica actual, y que el mérito de Foucault consiste en haber hecho visible esta estructura.

Buena parte del debate contemporáneo sobre el conocimiento y el método gira en torno a la legitimidad de los discursos y a la pregunta sobre quién y cómo se obtiene el derecho a hablar. El pensamiento foucaultiano parte del problema del sentido del saber, así como del sentido de aquello que se considera desconocido. Esto es relevante porque Foucault busca explicar el saber a través del poder, considerando este último no solo como dominación, sino también como poder-hacer, lo que implica que el poder es la escenificación de los saberes.

Al aproximarse a esta problemática desde la consideración que asume, se puede operar un giro que deje el problema sociológico de la dominación en *stand by* para hacerse cargo del poder-hacer, desde el cual ya no se puede dar la espalda al problema de la relación entre moral y poder en la genealogía foucaultiana. Por eso quizá su obra fue acercándose a delimitar el problema de la relación poder-saber, subsumiéndola en la cuestión: ¿cómo hacer para saber? Y, en un siguiente momento, como si se tratara de aproximaciones sucesivas: ¿cómo vivir y qué hay que saber para poder vivir?

Este desplazamiento del sentido del saber, entendido como una direccionalidad al saber en tanto que trayectoria de vida, no es ajeno a tres distinciones fundamentales que Foucault introduce en sus estudios. Primero: los momentos del poder y del saber, que corresponden a las relaciones de la vida social en sí misma; segundo: la moral, que parece ser la condición de posibilidad para una transformación histórica de la articulación entre saber y poder dentro de un cuerpo social; y tercero: la ética, entendida como la representación discursiva del gobierno de la vida. Así pues, Foucault concibe la ética como una categoría analítica: el arte de vivir, que representa el estilo moral con el que el individuo se interpreta a sí mismo y gestiona su propia conducta.

Desde el punto de vista que se postula en el presente trabajo, esta última categoría salva a Foucault de la tentación de establecer una distinción rígida entre lo individual y lo colectivo como datos empíricos preestablecidos. El despliegue articulado de esas tres distinciones en la práctica analítica del intelectual se pueden reconstruir en cada época de la vida social. A su vez, han sido objeto de debate en torno a conocimientos concretos, técnicas específicas y saberes determinados. En otras palabras, para hacer historia, ha sido necesario analizar los discursos que conforman la historia del pensamiento, así como los saberes de aquellos que han configurado la epistemología de su tiempo.

La genealogía foucaultiana, en este sentido, no busca solo articular discursos, sino también interrogar los cuerpos –tanto el cuerpo del mundo como el cuerpo de los individuos–. Podría decirse que su posición y enfoque, asumidos como método, se interesarían en la búsqueda de las inscripciones de las formas morales como discursos de poder, en los cuales la ética (prescriptiva y teórica) oculta técnicas y saberes sobre la textura del poder en sí mismo. De esta manera, la arqueología del saber se convierte en una lectura de los archivos históricos y de la vida misma, a través de las literaturas y discursos producidos en cada periodo. En cierto sentido, el mismo término *arqueología del saber*, en la práctica, supera las connotaciones del enunciado que le da título a un libro específico que da cuenta de una etapa en la formación de un pensamiento en producción y crítica continuas.

Si bien es posible suponer que Foucault se propuso examinar todas las pistas y analizar todas las verdades que emergen en un determinado estrato histórico, su virtud no está en su ambición, sino en la propuesta de conceder a la genealogía un atributo de diseño (*poiético*) en tanto técnica de interpretación, y quizá su propósito ambicioso fue permitiendo que, en el día a día, su trabajo estuviese dedicado a evaluar cada verdad, por pequeña que fuera, que en el trabajo (en el taller de la

labor intelectual consuetudinaria) se le presentase, y situarla dentro de su contexto para articular nuevos horizontes de investigación.

La gran ambición de su genealogía consistió en hacer una reconstrucción crítica del saber y del poder, estableciendo una historia que no es la historia del pensamiento o de las prácticas asociadas a este, sino la historia de las condiciones de posibilidad del pensamiento y sus efectos en la sociedad, y su labor de facto puso bajo relieve las aportaciones más importantes que podrían situarse en los terrenos de la ética, la historia, el poder y la moral. Su genealogía no es solo un método de análisis histórico, sino también un homenaje a sus predecesores, en especial a Nietzsche.

En *Généalogie de la morale* [La genealogía de la moral] (1981), Nietzsche establece una serie de temáticas críticas que influirían decisivamente en el pensamiento de Foucault. Se puede identificar esta influencia en dos dimensiones clave: 1) En la metodología, donde se encuentra una continuidad con el emprendimiento genealógico nietzscheano, y 2) en la construcción de un corpus de pensamiento, que configura la segunda parte de la obra foucaultiana a partir de la década de 1970.

Es posible que la tercera parte de *La genealogía de la moral* de Nietzsche haya sido determinante en la ruptura del proyecto inicial de *Historia de la sexualidad*, marcando la separación entre *La voluntad de saber* (1976/1996) y los dos últimos tomos publicados de esa obra: *El uso de los placeres* (1984/1992a) y *La inquietud de sí* (1984/1992b). Esta influencia o, con mayor justicia, esta vuelta crítica a Nietzsche es sorprendente si se considera que quienes solo fueron influenciados, quizá, sucumbieron ante la seducción del gozo del saber (*Le Gai Savoir*).

A principios de los años cincuenta, Georges Bataille dedicó parte de su reflexión a Nietzsche. Su *Historia del erotismo* (1976: 7-165) representa un intento de articular una historia del universo a través de las categorías de lo prohibido y lo transgresivo, describiendo lo que él llama *la parte maldita*. Foucault no fue ajeno a esto y se insertó en esta tradición de pensamiento, en la cual los temas se repiten, se ocultan y emergen en nuevas formas. En ocasiones, el autor se esconde detrás de sus textos, permitiendo que el lector se pierda entre los materiales que aporta, generando un proceso de lectura en el que, a veces, la comprensión se desvanece antes de poder volver a encontrarse.

Tal vez la genealogía en Foucault no se limitó a examinar la relación entre el saber y el poder, sino que asumió el desafío de la exigencia (no muy comfortable) de sugerir a la moral como un dispositivo de regulación de la vida y, desde esta perspectiva, su obra se fue leyendo y tuvo una recepción en algunos ambientes académicos como si fuese un proyecto de crítica radical, destinado a revelar los mecanismos ocultos de dominación dentro de la historia del pensamiento (esa vieja obsesión de develar la lógica oculta).

Pero no se le puede escamotear un reconocimiento por haber demostrado que el conocimiento no es un reflejo pasivo de la realidad, sino una construcción discursiva permeada por relaciones de poder y estrategias de exclusión. Y, si bien Foucault tomó prestados elementos de Nietzsche, su

genealogía amplía las posibilidades de este recurso para analizar la manera en la que las estructuras de poder determinan la producción de la verdad y configuran las formas de subjetividad en la modernidad.

5. Genealogía de la moral en Michel Foucault: historia, poder y subjetividad

En *Historia de la locura* (1961/1972) Foucault comienza a explicitar una genealogía de la moral que se articula en torno al fenómeno del encierro. Si se toma como hipótesis que la historia de toda sociedad puede comprenderse a partir de la historia de aquellos a quienes excluye, y, al mismo tiempo, a partir de las modalidades específicas de esa exclusión, entonces la moral aparece como una reflexión sobre la vida y sus formas de regulación.

Aunque posteriormente Foucault dirá que su análisis es, sobre todo, una reflexión sobre la sexualidad y el deseo, su genealogía de la moral se sostiene en las condiciones históricas que han permitido la exclusión y el disciplinamiento de ciertos cuerpos y subjetividades. La moral, desde esta perspectiva, debe ser entendida en función del modo en que el saber y el poder operan en la vida cotidiana.

La aparición del sujeto y la moral del encierro están presentes en el estudio del paso de la Edad Media a la Edad Clásica y localizar este punto de inflexión permitió a Foucault determinar algunas coordenadas para identificar el momento en que el sujeto moderno emerge en la historia social. Este sujeto, en tanto que categoría y punto de referencia, no aparece de manera azarosa, sino que su constitución es el resultado de una reconstrucción histórica que revela los mecanismos de exclusión y control en distintas épocas.

Si se tiene a la vista los esquemas presentados en las cuatro Tablas desarrolladas anteriormente, se piensa la historia como un conjunto de *superficies largas* –siguiendo la metáfora de Foucault–, se la podría imaginar como un rompecabezas de signos, en el que cada fragmento se relaciona con los demás de acuerdo con una lógica que no es progresiva, sino discontinua. Por eso cada uno de estos signos se encuentra interconectado con estrategias de relación y estructuras discursivas que establecen quién puede hablar, qué se puede decir y cómo se debe interpretar la realidad social.

El evento clásico (de la época clásica) se caracteriza, según Foucault, por el fenómeno del encierro, el cual establece las condiciones para la aparición de una nueva moral: el avasallamiento de lo humano por lo humano, a través de la razón. Tal vez es lo que permite presentar estos acontecimientos en términos de un dominio estructural, en el que se impone un nuevo símbolo que reorganiza las relaciones de poder y el imaginario social. La aparición del ser humano como sujeto racional se convierte en el elemento central de esta transformación.

Este nuevo personaje histórico –el sujeto racional– no solo es aquel que piensa, luego existe; sino también el que somete lo humano a la razón misma. A partir de este punto, la razón se convierte en la justificación del saber verdadero, así como en el fundamento del ejercicio del poder. Si se sigue

la indagación es posible ver que, a lo largo del estudio de la Edad Clásica, Foucault descubre nuevas técnicas de saber y de poder, que se expresan en distintas formas de escritura, en la organización del discurso y en la construcción de instituciones.

Todo indica que, en este periodo, la razón de Estado y la razón científica se consolidan como dispositivos de moralidad, estableciendo una nueva estructura de control sobre la vida social. Este proceso no ocurre de manera aislada, sino que se inscribe dentro de una transformación general del poder, que ya no se ejerce mediante el castigo público y la represión visible, sino a través de la normalización y la vigilancia de los cuerpos y las conciencias.

Hacerse cargo de pensar que la moral contemporánea sería un punto de partida de genealogía de Foucault, permitiría observar que la trayectoria que sigue Foucault desde *Historia de la locura* (1961/1972) hasta *Vigilar y castigar* (1975/1998), da cuenta de un desarrollo progresivo en su análisis de la moral contemporánea y en relación con este tema. Una lectura transversal (es decir, rastreando acontecimientos) de cada una de sus obras publicadas que no derivan directamente de sus seminarios y conferencias de El Colegio de Francia, puede mostrar la orientación hacia una exploración más profunda del problema de las estructuras de exclusión, los dispositivos de control y la relación entre poder y subjetividad.

Cuando se leen estos libros con espíritu crítico, se puede imaginar su proyecto como un mosaico de compartimentos, en el que cada concepto es delimitado por un control discursivo, configurando espacios de conocimiento que determinan quién puede saber y cómo se puede ejercer ese saber; y considerar, en este sentido, la genealogía como un despliegue (muestrario) en que la moral no es una categoría abstracta, sino una tecnología de poder que organiza la sociedad a través de discursos, normas y regulaciones.

Cada concepto exige ser entendido no solo desde su dimensión lingüística, sino también desde su articulación con las relaciones de poder. De ahí que pueda suponerse que las determinaciones sociales configuran tanto el contenido del discurso como sus posibles interpretaciones. En este sentido, llama la atención cómo en *Vigilar y castigar* (1975/1998), el poder aparece por última vez como un protagonista explícito, antes de desaparecer como un ente abstracto de dominación política y lo que permanece es la condición del poder, que no se limita a una estructura visible, sino que se mantiene como una forma de relación y una estrategia de control.

Si se menciona este movimiento en el concepto y uso de la referencia al poder, es porque quizá sea a partir de este punto cuando Foucault se orientó hacia un nuevo problema que es el de la relación entre la voluntad, el sometimiento de sí mismo y la vida, es decir, hacia una esfera o, mejor dicho, hacia lo que podría ser llamado capa de inteligibilidad o esquema de operación, de un dispositivo que relaciona a la moral, la voluntad y el arte de vivir.

En ese esquema es posible vislumbrar una historia paralela a la de los poderes sociales: por un lado está la historia del arte de vivir, que examina las prácticas éticas y estéticas de la existencia, y por otro la historia de la gobernabilidad de sí mismo, que estudia cómo los individuos regulan su conducta dentro de los dispositivos de poder; y, por otro lado, en un plano concomitante, la historia de las historias de Foucault, en donde él mismo analiza cómo su obra se inscribe en una tradición de pensamiento que cuestiona la modernidad y sus estructuras epistemológicas.

Y si se pudiera articular estas ideas de manera un poco más coherente, una salida posible (nunca necesariamente única), sería seguir a Foucault quien conduce hacia una historia de las maneras de pensar, que inevitablemente pone de cara o de frente con la historia del intelectual. En este contexto, el intelectual ya no es simplemente un productor de conocimiento, sino alguien que se adjudica la tarea de escribir el mundo.

Este camino parece irse vertebando, y es posible recorrerlo a la inversa (modo genealógico) como si fuese uno de los escenarios en donde converge la genealogía de la moral revelando que la moralidad no es una esencia fija, sino una construcción histórica que ha servido para justificar el poder, quizá un horizonte que se extiende desde la Edad Clásica, configurando una representación de qué y cómo la moral ha sido utilizada para disciplinar los cuerpos y normativizar la vida social, estableciendo categorías de exclusión y estrategias de control, aceptando que aunque la obra de Foucault no se detuvo en la denuncia de estas estructuras, y eso abre la posibilidad (como una invitación) a explorar formas alternativas de subjetivación y de resistencia. En ese sentido, se puede constatar que Foucault fue incorporando nuevos elementos en este horizonte, para perfilar escenarios de explicación, que sugieren, como si se tratara de una retórica inagotable (a condición de que, con mucho respeto, se siga considerando a la *retórica* como el arte de persuadir), que se dieron a través del estudio de la voluntad, la ética y la estética de la existencia, y sugerir otras posibilidades para el pensamiento contemporáneo: un arte de vivir basado en la problematización de la propia vida.

6. La Paradoja del Intelectual

Cuando se piensa en la paradoja, inmediatamente surge la noción de la condición incompleta del mundo, y con ella, la reflexión sobre el trabajo que aún queda por hacer: el análisis de la auto-reproducción del pensamiento. Michel Foucault se interesó particularmente en lo que se podría llamar la proliferación, un concepto que remite a la multiplicación de objetos, discursos y formas de subjetivación que poseen sus propias leyes y modos de combinación en este tenor, en lugar de someterse a la tiranía de lo idéntico, a la repetición de lo mismo, optó por trabajar con una arqueología de lo paradójico, es decir, una arqueología de la mismidad y una arqueología de la alteridad que se podría desprender de la siguiente pregunta: ¿qué encontró Foucault en este proceso?

Para tratar de ir configurando un *corpus* de respuesta en términos de dar cuenta de que el ser humano no ha sido el problema más importante del pensamiento, ni siquiera cuando ha sido planteado con insistencia en las culturas y, en consecuencia, a pesar de su presencia en la historia, el ser

humano no era pensable en sí mismo. Lo anterior no implica asumir que tal vez ha existido un sujeto que dice el mundo y que, al hacerlo, modela su existencia y la de los otros.

Ese sujeto se encuentra, en gran medida, oculto por la razón y por las prácticas sociales de poder, y no es algo insignificante, el acto de *poder decir* es la trama de todo tejido social y, en consecuencia, de toda política, y por eso, quizá, el discurso, la gramática y las formas de expresión no son neutrales, son objeto de lucha, pues en ellas se juega tanto el deseo como el poder –y cabe recalcar que este discurso no pretende deslizarse a algunas reflexiones de corte psicoanalítico–. En su trabajo Foucault mostró que es posible considerar que cada locutor enuncia el mundo desde una estrategia y una posición específicas, y es precisamente allí donde se sitúa la verdad de un enunciado.

Entonces, no es insignificante este último desplazamiento hacia el problema de la verdad y la historia, porque es en este escenario que la genealogía vuelve a aparecer, pero ahora implicando también otra forma de contemplar en la escena el problema del cuerpo. Porque el deseo de verdad nunca es inocente, ya que toda enunciación conlleva una estrategia previa.

La verdad, en este sentido, siempre es cómplice de una relación de poder, junto a cada sujeto que enuncia, siempre existe otro locutor que articula un lenguaje distinto, con gestos y expresiones propias; este otro locutor es el cuerpo. “El cuerpo lleva consigo, en su vida y en su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error, así como, inversamente, el origen de su procedencia” (Foucault, 1971: 51).

En esta concepción, el cuerpo es la paradoja viviente, la única verdad que persiste y se materializa como el lugar de la disociación del *yo*. Desde esta constatación, Foucault realiza un giro en su pensamiento que es ejemplo de ese segundo paso en su enfoque metodológico: la genealogía de la historia.

En efecto, en este trabajo se ha sostenido que, a partir de la década de 1970, Foucault enfrenta el problema del discurso, la verdad y el poder, verificando paulatinamente cómo estas dimensiones se articulan en la producción de subjetividades, y en *Vigilar y castigar* (1975/1998) se encuentra la síntesis de esta transformación metodológica. Foucault desarrolla allí un análisis del cuerpo como objeto de poder, donde la subjetivación del cuerpo se convierte en un problema central para su genealogía.

Esta reflexión culminaría con la descripción de la microfísica, que despliega y hace perceptible una fase de la operación (una microfísica), es decir, un conjunto de técnicas y estrategias que operan sobre los cuerpos en los distintos dispositivos de normalización social. Así, pensar y presentar al cuerpo, despojado de toda filosofía esencialista, tal como aparece expuesto al juego del poder, puede permitir revelar que toda moral es, ante todo, la historia del cuerpo como corporeidad social. Una corporeidad social modelada, estilizada y exhibida en las prácticas técnicas y científicas que tienden a transformar el cuerpo en un objeto de gobernabilidad y normalización.

Este modo de inspeccionar en clave genealógica también permite que siempre sea posible reconstruir una historia de las relaciones entre el cuerpo y el poder político y, por lo tanto, formular, explicar y problematizar las prácticas y las técnicas del gobierno del cuerpo y de la voluntad de saber.

Conclusiones

¿Cómo operó esta articulación casi final, en el emprendimiento de investigación de Foucault? Quizá esta pregunta sea como una cantera al aire libre que habrá que seguir laborando y seguir insistiendo en que, tal vez, tras la publicación de *Vigilar y castigar* (1975/1998), Foucault comenzó a trabajar en su siguiente gran proyecto: *Historia de la sexualidad* con el trabajo inaugural de *La voluntad de saber* (1976/1996), el primer volumen de esta serie, Foucault analiza los mecanismos mediante los cuales el sujeto es constituido como objeto de saber y control sobre sí mismo.

Este análisis dio lugar a dos grandes líneas de investigación: una historia de la subjetividad desligada de la ley y la legalidad, centrada en la configuración de la sexualidad como campo de saber y regulación; y otra siguiendo la pista a un desarrollo paralelo del poder en relación con tres dimensiones fundamentales que son: el cuerpo, la población y la sexualidad.

En términos generales, este proyecto implicó una reformulación del problema de las formas de dominación y de las técnicas del gobierno de sí, en donde el paso de lo político a lo ético es clave, pues implica una transición del gobierno de los otros al gobierno de uno mismo, esta preocupación ética se hace más evidente en *El uso de los placeres* (1984/1992a) y *La inquietud de sí* (1984/1992b), los volúmenes posteriores de *Historia de la sexualidad*, donde Foucault aborda el problema del cuidado de sí y su relación con la construcción de la subjetividad; en estos libros, el autor parece mostrarnos la paradoja fundamental del pensamiento contemporáneo: la relación entre la mismidad y la otredad.

Si la historia no es más que el relato de las formas en que los cuerpos han sido inscritos en el mundo, convertidos en huellas, cicatrices y signos de poder, entonces, estos cuerpos, moldeados por la vida, han sido transformados en otredades, en discursos que se pierden en el propio tiempo del escritor. El intelectual es un personaje confrontado con las nociones de verdad, poder, ley y ética, que Foucault no concibe como oposiciones, sino como articulaciones paradójicas.

El poder ya no se centra en decir lo que es o lo que no es, sino en mostrar cómo algo sucede y cómo ha sido dicho que sucedió y esta tarea es casi un emprendimiento imposible. O, dicho de otro modo, sostener esta tarea es inconmensurable porque si, para Foucault, todo saber se inscribe en una relación de poder, entonces, un intelectual es aquel que se hace capaz de desprenderse de sí mismo, aquel que puede modificar el pensamiento de los demás al tiempo que transforma el suyo propio.

El papel del intelectual, según Foucault, es el de reproblematicar la realidad, es decir, el de participar en la formación de la voluntad política a través de una reflexión crítica sobre la complejidad de

la verdad y existen, en este sentido, seis planteamientos que podrían resumir ese legado de Foucault:

1. Un libro es una caja de herramientas, una herencia que debe ser usada para pensar, más que para ser imitada.
2. Foucault no fue un teórico de la sociedad, sino un escribano de la vida social.
3. Los sociólogos, en su mayoría, son intelectuales que plantean preguntas inteligentes, pero a menudo contribuyen a consolidar la normatividad del mundo.
4. Leer a Foucault es un ejercicio de humildad, pero tratar de repetirlo sería un error.
5. Como afirmaba René Char: “La historia de los hombres es una larga sucesión de sinónimos de un mismo vocablo. Ahí, contradecir es un deber” (Droit, 2006: 44).
6. La obra de Foucault, al igual que la de Ricoeur o Freud, es la prueba de una hermenéutica de sí y del mundo, un ejercicio constante de lectura, interpretación y proliferación de voces y ritmos.

En definitiva, leer a Foucault no es solo un acto de conocimiento, sino una forma de tomar el pulso a la cultura contemporánea.

La obra de Foucault plantea una paradoja fundamental sobre la figura del intelectual: desprenderse de sí. Para él, el papel del intelectual no es el de un simple analista, sino el de un agente que participa en la formación de la voluntad política y en la problematización de la verdad. Si bien Foucault llevó a cabo una transformación radical en la manera en que comprendemos el saber, el poder y la subjetividad, su obra resulta ser un ejercicio constante de interpretación, una caja de herramientas en un continuo repensar la historia y la política desde nuevas perspectivas. **P**

Bibliografía:

BATAILLE, George (1976). “L’Histoire de l’érotisme” [Historia del erotismo]. En *Œuvres complètes* [Obras completas]. Gallimard. Vol. VIII.

BROCHIER, Jean-Jacques (1975). “L’Homme, les mots” [El hombre, las palabras]. *Magazine Littéraire*, N°. 101, junio.

BUTLER, Judith 1990 (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

DROIT, Roger-Pol (2006). *Entrevistas a Michel Foucault*. Paidós.

EWALD, François (1984). *Le souci de la vérité* [La preocupación por la verdad]. *Magazine Littéraire*, N°. 207, mayo.

FOUCAULT, Michel 1961 (1972). *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* [Historia de la locura en la época clásica]. Plon.

FOUCAULT, Michel 1961 (1972). *Historia de la locura en la época clásica*. Utrilla, Juan José (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel 1969 (1996). *L'archéologie du savoir* [La arqueología del saber]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1971 (2002). *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France* [El orden del discurso: Lección inaugural en el Collège de France]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1975 (1998). *Surveiller et punir: Naissance de la prison* [Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1976 (1996). *Histoire de la sexualité, Vol. 1: La volonté de savoir* [Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1982). *La arqueología del saber*. Garzón del Camino, Aurelio (Trad.). Siglo XXI Editores.

FOUCAULT, Michel 1984 (1992a). *Histoire de la sexualité, Vol. 2: L'usage des plaisirs* [Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel 1984 (1992b). *Histoire de la sexualité, Vol. 3: Le souci de soi* [Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí]. Gallimard.

HACKING, Ian (1999). *The Social Construction of What?* [¿La construcción social de qué?]. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1bzfpr1z>.

NIETZSCHE, Friedrich (1981). *Généalogie de la morale* [Genealogía de la moral]. Nathan.

REVEL, Jacques (1975). *Foucault et les historiens* [Foucault y los historiadores]. *Magazine Littéraire*, 101, junio.

VENAULT, Philippe (1975). *Histoires de...* [Historias de...]. *Magazine Littéraire*, N°. 101, junio.



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>

Tecnobiopolítica: Sujetos algorítmicos y dispositivos de resistencia. Un análisis desde la perspectiva de Foucault.¹

Christian Guillermo Gómez Vargas¹

¹ Tecnológico de Monterrey CEM
Atizapán de Zaragoza, Estado de México, México
E-mail: elespiritudeltiempo1@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1445-9384>

Resumen: El artículo analiza la noción de *sujeto automático* en el marco del capitalismo neoliberal, integrando perspectivas del análisis de Foucault, atendiendo las nuevas interpretaciones de la filosofía de Marx. Este concepto refleja cómo las relaciones sociales y productivas contemporáneas funcionan de manera que los individuos son despojados de su agencia, convirtiéndose en meros mecanismos de un aparato *autómata* capitalista, generando una forma de subjetividad profundamente alienada. El objetivo del artículo es destacar las implicaciones filosóficas de esta transformación en la subjetividad, sugiriendo que el poder en el capitalismo moderno se expresa no solo a través de la coerción directa, sino mediante mecanismos de vigilancia y normalización que comprometen la conducta y las percepciones individuales. La obra de Foucault es fundamental para pensar e ilustrar cómo estas dinámicas de control han evolucionado hacia una vigilancia algorítmica digital que refuerza la pérdida de agencia del sujeto. Se plantea la urgencia de desarrollar estrategias de resistencia que desafíen estos dispositivos de control, reafirmando la necesidad de recuperar el sentido de autonomía y libertad humana. La reflexión foucaultiana sobre el poder y la subjetividad se convierten así en el fundamento para imaginar una forma de vida crítica que no solo cuestione los sistemas imperantes, sino que también aspire a una ética que promueva la libertad y el cuidado del otro, como prácticas disruptivas frente al dominio del capital, tales como la noción de

¹ El presente artículo es producto de la reflexión y parte del trabajo realizado en el programa de postdoctorado en la Universidad Nacional Autónoma de Nuevo León durante el primer semestre de 2025.

cuidado de sí, o la injerencia del arte entendido como contra-dispositivo frente a los discursos hegemónicos de poder y sentido.

Palabras clave: Capitalismo neoliberal, sujeto automático, vigilancia algorítmica, control y normalización, arte y resistencia, *cuidado de sí*.

Abstract: The article analyzes the concept of *automatic subject* in the context of neoliberal capitalism, integrating perspectives from Foucault's analysis, considering new interpretations of Marx's philosophy. This concept depicts how contemporary social and production relations function in such a way that individuals are stripped of their own agency, becoming mere mechanisms of a capitalist automaton apparatus, generating a deeply alienated form of subjectivity. The article's objective is to highlight the philosophical implications of this transformation on subjectivity, suggesting that power in modern capitalism is shown not only through direct coercion, but through surveillance and normalization mechanisms that compromise individual behavior and perception. Foucault's work is crucial to think and illustrate how these dynamics of control have evolved towards a digital algorithmic surveillance which reinforces the subject's loss of agency. It raises the urgency of developing resistance strategies that defy these control devices while reaffirming the need to restore the sense of autonomy and human freedom. Foucauldian's reflection on power and subjectivity thereby becomes the foundation for imagining a critical way of life that not only questions the prevailing systems but also aspires to an ethic that promotes freedom and care of the others as disruptive practices in the face of the capital's dominion. Such as the notion of care of the self or the meddling of art, understood as a counter-dispositive, as opposed to the hegemonic discourses of power and meaning.

Keywords: Neoliberal capitalism, automatic subject, algorithmic surveillance, control and normalization, art and resistance, *care of the self*.

Sujeto automático, subjetividad automática

En los últimos treinta años han surgido intentos de renovar la obra de Marx, particularmente su texto *El Capital* (1867/2024), renovación que estriba en superar el análisis del valor que realiza el autor. Dichas nuevas interpretaciones comparten un núcleo histórico común: remiten al colapso de la Unión Soviética, el ascenso del capitalismo neoliberal, así también, la crisis del movimiento obrero mundial. Siguiendo las posturas de Postone (2006) y Kurz (2018), estos sostienen que uno de los componentes más sobresalientes de las nuevas aproximaciones señala la concepción de su-

jeto automático, que yace en el *corpus* marxista. La noción de *sujeto automático* alude a la *objetividad* de las relaciones sociales que sostienen el fenómeno del capital, en el que sus diversos movimientos y dinámicas, tales como la producción, inversión, consumo, trabajo abstracto, operan de manera como si se trataran de instancias que se sostienen independientemente de la agencia e intervención de los individuos que las convocan. De modo que los sujetos que hacen funcionar la maquinaria generadora de valor quedan ocultos en las ondulaciones y pliegues de la operación de dicho dispositivo (Postone, 2006), en tanto que:

[...] las relaciones capitalistas presuponen el divorcio entre los obreros y la propiedad de las condiciones de realización del trabajo. Cuando ya se mueve por sus propios pies, la producción capitalista no sólo mantiene este divorcio, sino que lo reproduce en una escala cada vez mayor. Por tanto, el proceso que engendra el capitalismo sólo puede ser uno: el proceso de disociación entre el obrero y la propiedad de las condiciones de su trabajo, proceso que, de una parte, convierte en capital los medios sociales de vida y de producción [...]. (Marx, 1867/2024: 102-103)

Así, la dinámica del capital se mueve y se reproduce sin necesidad de un control por parte de los sujetos, sino que aparece como una estructura que impone sus propias leyes (Marx, 1867/2024: 102-103), idea que sugiere que la super-estructura del capital puede operar automáticamente, sin la mediación de los sujetos que la conforman, sustentan y gestionan. La concepción de *sujeto automático* expresa cómo las dinámicas sociales y económicas se configuran y desarrollan de forma *automática*, como si la macroestructura económica política social se tratara de un gigantesco *autómata*, un dispositivo *automático*, que vincula individuos en las que su agencia está comprometida y enraizada en los mecanismos que sustentan el andamiaje productivo y social. Entramado en el que el individuo deviene alienado, en el que su consciencia, agencia y subjetividad se pliegan cercanamente a los procesos productivos, no necesariamente mediante un entramado de relaciones de coerción. Según Postone (2006), el tejido social moderno, que incluye el trabajo abstracto, se mueve por sí mismo, generando un ciclo social que puede ser percibido como un *autómata* en el que las decisiones y acciones de individuos concretos se ocultan en un torrente de operaciones. La posición de *sujeto automático* en Marx—siguiendo la interpretación de Jappe (2019)— pese a que dicho concepto solo haya sido referido una vez en la obra del autor (Jappe, 2019), describe un dispositivo fetichista de generación de valor que se interioriza en los mecanismos productivos y se desplaza a la esfera de la subjetividad, soportando las dimensiones del entramado social, ya que los procesos productivos—para generar un *valor objetivo*—demandan nexos de coherencia, sentido y participación que entranan validez, asertividad y legitimación. En este contexto señala

El valor pasa constantemente de una forma a otra sin perderse en este movimiento, transformándose así en un sujeto automático. En una sociedad en la que domina el fetichismo de la mercancía, no puede haber un verdadero sujeto humano: es el valor, en sus metamorfosis (mercancía y dinero), el que constituye el verdadero sujeto. Los ‘sujetos’ humanos van a remolque suyo, son sus ejecutores y sus ‘funcionarios’, los ‘súbditos’ del sujeto automático. (Jappe, 2019: 31)

El conjunto de relaciones capitalistas actúa no solo a través de los modos de producción vigentes, sino que los métodos para generar valor requieren establecerse mediante mecanismos de constante ratificación. Esto implica formar un sujeto que se integra, valida y apoya en las formas de producción y consumo, las cuales se enmarcan en una red de relaciones que abarcan desde los dispositivos generadores de capital, hasta los mecanismos de validez. Dichos saberes funcionan como la acreditación de prácticas culturales que conforman un circuito de relaciones de confirmación, que remiten a la superestructura del capital.

Así, el poder—estructura de validez, sentido y productividad—no se manifiesta como una estructura inamovible, central, sino que se desplaza en una red que atraviesa y sostiene los vínculos y entramados sociales, entonces, “el verdadero autoritarismo es el del ‘sujeto automático’: el valor y su lógica fetichista” (Jappe, 2019: 133); puesto que las mercancías operan como si estas concretaran un orden y circulación de significados que entretejen las distintas formas de valor en la que se sostienen las diversas dinámicas sociales. Se trata de un andamiaje en el que el sujeto queda reducido a devenir mero soporte de los procesos productivos; sucede un *sujeto automático*, mero funcionario del valor (Jappe, 2019: 31). El capital se expande y se reinvierte, adoptando diversas formas—dinero, mercancías, valor, entre otras—pero siempre conduciendo al mismo recorrido tautológico que alude a su propio contorno. Proceso que genera una espiral con una tendencia auto-afirmativa. El capitalismo contemporáneo se trata de un programa que adopta miras totalitarias, en la expresión de Marcuse (1998), constituyéndose en un rasgo estructural y civilizatorio de nuestra época. En este sentido, la dinámica del capital alude a un proceso de crecimiento ilimitado, de ahí su lógica fetichista, dentro de un sistema que, empero, funciona en el marco de un horizonte determinado y vulnerable, como es el de la condición humana, los límites sociales y planetarios².

Bajo este entramado de relaciones de ratificación del capital, el individuo debe operar semejante a un *autómata* generador de valor. En este contexto, como señala Dufour (2007: 87), el sujeto autónomo se diluye dentro de las nuevas estructuras de los *grandes Sujetos*, que corresponden a las demandas neoliberales de producción de valor y constituyen los criterios de validación social y generación de sentido.

Formas de la subjetividad contemporánea que se inscriben en un movimiento dual, ya que la subjetividad emerge como resultado de los cambios, transiciones y exigencias del desarrollo social, pero al mismo tiempo, se valida y reafirma a través de una ratificación intersubjetiva, lo que crea un ecosistema de relaciones de validación *Umwelt*, siguiendo la expresión de Uexküll (1909). Ecosistema que respalda y sedimenta las conformaciones de la experiencia subjetiva. De esta manera, la

² Sistema de generación de valor con miras totalitarias, y de crecimiento ilimitado, que para algunos autores como Cooper (1978) y Han (2017) están implicados en múltiples derivas psíquicas que afectan al individuo, tales como el *burnout* y la depresión, por mencionar algunas. Según Byung-Chul Han (2017), estos trastornos representan las patologías psicológicas características de la actualidad y son el resultado de las exigencias de las sociedades del rendimiento (*können*). En este modelo, el individuo ya no se ve restringido por prohibiciones externas y culturales, sino que ha internalizado un mandato productivo y social de auto-explotación basado en el máximo rendimiento.

subjetividad se ve afectada por un proceso de constante conexión con el medio exterior, lo que conduce a la cristalización de esta, al mismo tiempo que funda y genera las dinámicas sociales. Dentro de este orden de ideas, el individuo interactúa en el entramado de diferentes dispositivos que lo erosionan gradualmente de su poder –agencia, autonomía, libertad– en forma de dominio anónimo e impersonal, sometiéndose a una superestructura de control, vigilancia y legitimación, deviniendo así en un *sujeto automático* o *autómata*. En esta dinámica, el sujeto procede como un “funcionario de la valorización” (Jappe, 2019: 167), donde la agencia no reside en el individuo, sino que se desplaza hacia los mecanismos que cristalizan el valor. En este tenor, el sujeto asemeja a un *subhombre*, alienado e impersonal, una cifra, fácilmente sustituible; un individuo banal como lo señaló la obra de Arendt (1951/1988), como si se tratara de una presencia etérea, despojada de dignidad y subordinada a las estructuras de poder, de validación y de sentido. Así, la idea de *sujeto automático* sugiere que la identidad y la subjetividad humanas pueden ser moldeadas, articuladas e incluso subsumidas por la superestructura del poder y del capital (Jappe, 2019).

Subjetivación y tecnología

El uso de algoritmos digitales —comprendidos como mecanismos que operan dentro de la lógica que estructura el significante del capital, es decir, como los dispositivos con los cuales se acuña la riqueza; atendiendo a un capitalismo de datos y su lógica fetichista, acudiendo a las nuevas lecturas de Marx (Jappe, 2019), se convierten en dispositivos a través de los cuales se va erigiendo la experiencia subjetiva. Lo que remite a una auténtica *colonialidad algorítmica*, concepto que señala de qué manera las tecnologías digitales inciden en la *colonización* de la identidad (Tironi y Valde-rama, 2021).

La relación entre el individuo y la tecnología posee una dimensión protésica —en la expresión de Simondon— en la que acaece una domesticación mutua, puesto que los sujetos y los algoritmos digitales se influyen y transforman mutuamente (Siles, 2024). Simondon (1958/1989) argumenta que la conexión entre los humanos y la tecnología no es solo funcional, sino que es parte de un proceso de individuación donde las herramientas, máquinas y objetos técnicos median y transforman nuestras habilidades, saberes, relaciones, hábitos, proxémica y nuestra relación con el entorno; dicho de otro modo, la tecnología está en constante tránsito con la conformación de nuestra subjetividad. Desde este punto de vista, el ser humano está inscrito en una dimensión técnica cuya existencia está estrechamente relacionada con el avance y la evolución de los objetos tecnológicos (Simondon, 1958/1989). Para Simondon (1958/1989) el hombre no debe ser considerado como un ser concluido; sino que se encuentra en continuo devenir, y este devenir se encuentra en co-rela-

ción con el mundo técnico: “El hombre y el mundo se transforman; se establece una unión asimétrica. [Así] el valor o la habilidad como una prueba evidente de la creación de cualidades, porque el valor crea dichas cualidades [...]”. (Simondon, 1958/1989: 91)³

Dicha interacción plantea preguntas en relación sobre la naturaleza de la agencia y la autonomía en un mundo en el que las decisiones, acciones, creencias, saberes y opiniones suceden cada vez más mediadas por las tecnologías, gestionadas por mecanismos algorítmicos. La capacidad de los individuos para tomar decisiones, sus saberes, representaciones y visión de mundo se ve afectada por la forma en que los algoritmos configuran los entornos digitales, lo que puede conducir a que la identidad se vea cada vez más comprometida y vinculada con la formación de una subjetividad colonizada por dispositivos algorítmicos.

Algoritmos como tecnología de poder

La obra foucaultiana se caracteriza, entre otras cosas, por el sensible y agudo análisis sobre las sociedades disciplinarias, puesto que el poder no solamente opera directamente sobre el cuerpo de los individuos, sino que se hace presente a través de complejas redes de relaciones sociales que organizan, rigen, dirigen, articulan y sostienen la existencia, dispositivo comprendido en términos de microfísica del poder (Foucault, 1975/2004a). El poder no puede detectarse en un lugar específico—centralizado— como resulta el Estado, la administración, las grandes empresas, etc., sino que actúa impersonalmente, entrama un vínculo de relaciones ubicuas. Se trata de un tipo de flujo que atraviesa todo el cuerpo social (Lefranc, 2005), así “Foucault reconoce de buen grado la importancia de las instituciones estatales como herramientas para normalizar la conducta privada, pero también postula que el poder se extiende mucho más allá de ellas” (Lefranc, 2005: 1)⁴.

En este sentido, los algoritmos operan como tecnologías de poder-saber que maniobran en múltiples niveles: desde la vigilancia, control, estimulación, validación y generación de conductas, de ahí que la *microfísica del poder* se suscribe a la red que atraviesa la sociedad mediante los dispositivos que cada vez se hacen más ubicuos en la vida cotidiana, los cuales funcionan—en su gran mayoría—con algoritmos digitales, y que su lógica de funcionamiento persigue eminentemente los modos de producción vigentes (Pariser, 2011).

El poder—en este contexto— funge como una máquina *autómata* que genera movimientos, creencias, saberes y, en último término, imbrica la agencia de los individuos. Los algoritmos son, por tanto, instrumentos que procuran saberes, al cartografiar fielmente las inclinaciones, motivaciones, deseos de los usuarios: “Nuestra vida se reproduce totalmente en la red digital. Nuestro hábito

³ “[...] l’homme et le monde s’y transforment; une union asymétrique s’y institue; on ne doit pas dire que l’épreuve manifeste le courage ou l’habileté comme un pur examen; elle crée ces qualités [...]” (Simondon, 1958/1989: 91. [Las traducciones son del autor del presente texto a menos que se indique lo contrario])

⁴ “Foucault reconnaît volontiers l’importance des institutions étatiques comme outils de normalisation des conduites privées, mais il postule également que le pouvoir les déborde largement” (Lefranc, 2005: 1).

digital proporciona una representación muy exacta de nuestra persona, de nuestra alma, quizá más precisa o completa que la imagen que nos hacemos de nosotros mismos” (Han, 2014: 49). Esa efigie del *alma* que cartografían los algoritmos digitales opera como un saber-poder en términos foucaultianos (Foucault, 1975/2004a). Al analizar grandes volúmenes de datos que se recopilan durante las interacciones digitales los algoritmos no solo reflejan las preferencias, inclinaciones, deseos y comportamientos de los usuarios, sino que también inciden en estos, los moldean. Esto se presenta como una forma de *gobernanza* que Foucault denominaría biopolítica, ya que se ocupa de la administración de la vida, “Este es el punto de partida de la línea organizativa de la ‘biopolítica’. Pero, ¿quién no ve que esto es sólo una parte de algo mucho más amplio, y que [es] esta nueva razón gubernamental?” (Foucault, 2004b: 24)⁵. Razón gubernamental que rige la vida es a lo que Foucault llama la “cuestión de la verdad” (Foucault, 1963: 45). Así, la verdad en nuestro horizonte contemporáneo coincide en primer lugar con los mecanismos de generación económica, con el entramado del valor fetichista del capital, en la cual el individuo deviene un sujeto de la valorización (Jappe, 2019), en que la verdad coincide con los discursos productivos y generadores de ganancias. Para Foucault el saber y la verdad se tratan de fenómenos isomórficos, representan el resultado de luchas, resistencias, confrontaciones, orientaciones, que se hacen manifiestos en los entramados de la sociedad, en este sentido, dentro de la obra foucaultiana, existe una relación funcional entre verdad, subjetividad y poder. Puesto que la verdad no obedece a un sistema impersonal, sino que es el resultado de un conjunto de prácticas, hábitos y condiciones que se encuentran cercanamente implícitos en los procesos de generación de valor y sentido, lo que termina concretando la subjetividad humana (Foucault, 2004b: 37). De tal manera que la subjetividad no se trata más que de la manifestación de las estructuras de poder vigentes. “Se trata de hacer del mercado, de la competencia y, en consecuencia, de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informador de la sociedad” (Foucault, 1975/2004a: 154)⁶. Poder informador que señala Foucault en la *Naissance de la clinique* [El Nacimiento de la clínica] (1978) funciona como si se tratara de una red que cubre las diferentes instancias sociales, políticas, culturales, etc., y con una condición ubicua (Lefranc, 2005). Entramado de relaciones que bien podría aproximarse, actualmente, al funcionamiento cada vez más extendido de los algoritmos digitales con los que funciona la inteligencia artificial (IA). Algoritmos que operan gracias a modelos matemáticos y estadísticos diseñados para procesar datos, identificar patrones, realizar inferencias con base en dicha información, y por último, tomar decisiones de manera *automática*. Siguiendo a Domingos (2015: 102), el funcionamiento de tales mecanismos requiere de analizar grandes volúmenes de datos *big data*. Estos datos pueden ser estructurados (tablas, bases de información) o no estructurados (imágenes, texto, audio). Antes de ser utilizados, los

⁵ “C’est là que trouve son point de départ la ligne d’organisation d’une ‘biopolitique’. Mais qui ne voit pas que c’est là une part seulement de quelque chose de bien plus large, et qui [est] cette nouvelle raison gouvernementale ?” (Foucault, 2004b: 24).

⁶ “Il s’agit de faire du marché, de la concurrence, et par conséquent de l’entreprise, ce qu’on pourrait appeler la puissance informante de la société” (Foucault, 1975/2004a: 154).

datos deben ser limpiados y organizados para eliminar ruido y redundancias (Domingos, 2015). Es lo que se denomina ciencia de datos, empleada por múltiples empresas y organismos:

Facebook usa tecnologías de aprendizaje profundo y redes neuronales para estructurar y analizar datos de los casi dos mil millones de usuarios de la plataforma, que producen datos no estructurados. Esto ayuda a la empresa a ofrecer publicidad segmentada. Instagram analiza las imágenes de 800 millones de usuarios para vender publicidad a las empresas. Mediante el uso de motores de recomendación que analizan los datos de los clientes, Netflix está pasando de ser un distribuidor a un creador de contenido: si eres capaz de adivinar lo que la gente quiere ver, puedes producirlo tú mismo y obtener beneficios [...]. La IA de aprendizaje automático también puede usarse en educación, contratación, derecho penal, seguridad (por ejemplo, policía predictiva), recuperación musical, trabajo de oficina, agricultura, armas militares, y mucho más. (Coeckelbergh, 2021: 83-84)

Ante el alud de información que continuamente los dispositivos recopilan de sus usuarios, los algoritmos digitales requieren de procesos de aprendizaje, conocidos como *Deep learning*, o aprendizaje automático. Este alude a la operación con la que los algoritmos aprenden mediante un aprendizaje supervisado a través de datos etiquetados (Goodfellow, et al., 2016). O mediante el aprendizaje no supervisado en los que el algoritmo identifica patrones en datos no etiquetados. Otra forma de procesamiento de datos de los algoritmos señala al aprendizaje por refuerzo, en el que los algoritmos aprenden mediante prueba y error optimizando su función a través de la recompensa como sucedió con los algoritmos Alpha Go de DeepMind, dispositivo que aprendió a jugar Go superando a campeones humanos (Goodfellow, et al., 2016). Los modelos más avanzados de IA emplean redes neuronales artificiales que imitan el funcionamiento del cerebro humano, gracias a capas de neuronas artificiales interconectadas. Así, las redes neuronales profundas (*Deep neural network*) permiten el reconocimiento de voz, el procesamiento de lenguaje natural (PLN), generación de contenidos, etc. (LeCun, et al., 2015: 436-444).

Los algoritmos con los que operan las inteligencias artificiales aplican modelos entrenados a nuevos datos para hacer predicciones o clasificaciones. Por ejemplo, un modelo de IA aplicado en la salud puede analizar imágenes de resonancia magnética y detectar signos de enfermedades con alta precisión (Russell y Norvig, 2020). Empero, una de las cualidades algorítmicas es que estos mecanismos pueden mejorar con su constante uso, mediante conjuntos de retroalimentación, ajustando sus parámetros a nuevos datos (*fine-tuning*) (Silver, et al., 2017: 354-359). Modelos de inteligencia artificial recientes que emplean un aprendizaje automático continuo para mejorar sus respuestas (output), lo que se denomina IA generativa, buscando optimizar su funcionamiento (Silver, et al., 2017: 354-359). Dichos algoritmos son fundamentales para que sistemas tales como asistentes virtuales, reconocimiento facial, automatización industrial y personalización de contenidos sean funcionales (Silver, et al., 2017: 354-359). Dichas tecnologías abarcan cada vez más ámbitos de la vida desde la salud, la educación, la economía, seguridad, el trabajo, el ocio, etc. Entonces, tales dispositivos no “son únicamente ‘virtuales’ sino que tienen que producirse y prolongarse materialmente”

(Coeckelbergh, 2021: 23). Entonces, las implicaciones de dichas tecnologías en la vida de las personas son patentes. Incluso en la promoción o cancelación de derechos de los individuos, tales como otorgamiento de créditos, causas judiciales, seguridad pública, tratamiento de enfermedades, formación, etc. (Coeckelbergh, 2021: 82). De tal manera que para algunos autores se ha comenzado a teorizar a propósito de la *agencia* de tales mecanismos al decidir cada vez más aspectos de la vida de millones de personas (Coeckelbergh, 2021).

En este contexto se puede comprender la operación algorítmica como un mecanismo que cartografía los modos de vida, prácticas, hábitos, en tanto que cada vez más dispositivos se emplean en la vida cotidiana y que funcionan con dichas tecnologías. Así, la operación algorítmica funge como unidades de segmentación, personalización, jerarquización de la información que se produce masivamente (*big data*). Información que funciona como un efecto de *burbuja de filtros* siguiendo a Pariser (2011). Concepto que advierte que los algoritmos de las plataformas digitales filtran la información basada en las preferencias y comportamientos previos de los usuarios, creando un ecosistema individualizado que refuerza las propias creencias y limitando la exposición a perspectivas diversas (Pariser, 2011). También Rey (2024), aludiendo a este fenómeno, analiza de qué manera los algoritmos están uniformando las preferencias culturales, desde la música, gustos, opiniones y estética de los espacios urbanos, conduciendo a una homogenización que reafirma las tendencias existentes y limita la diversidad:

[...] las cafeterías que quieren parecer sofisticadas: si todas ofrecen los mismos productos y su decoración es tan similar, [...], es porque sus encargados están siguiendo el modelo que impone Instagram cuando da prioridad a unas imágenes sobre otras. [...] y esto es algo que está ocurriendo en todos los ámbitos: ya hay músicos que enseñan a componer canciones para que se hagan virales en TikTok (por ejemplo, con el estribillo muy cerca del comienzo) y muchos ilustradores imitan el estilo Pixar [...] (también es usado por muchos generadores automáticos de imágenes) porque han comprobado que eso les ayuda a hacerse virales. (Rey, 2024: párr. 5)

Entonces, la función algorítmica impacta en las prácticas cotidianas, creencias, saberes, y representaciones de los individuos, dicho de otro modo, influye en la configuración de la subjetividad de estos. Las plataformas digitales, a través de sus algoritmos, crean categorías y estereotipos que estimulan nuestra identidad e inciden en nuestro sentido del yo, puesto que “los algoritmos disponen de una información mucho más precisa y personalizada sobre nuestros gustos (nosotros se la regalamos a todas horas) [...]” (Rey, 2024: párr. 7). En este orden de ideas, Foucault señala que: “Los conocimientos, las técnicas y el discurso ‘científico’ se forman y entrelazan con el poder” [...] (Foucault, 1975/2004a: 27)⁷. Los algoritmos, al categorizar la información, segmentarla, producirla y

⁷ “Un savoir, des techniques, des discours ‘scientifiques’ se forment et s’entrelacent avec la pratique du pouvoir de punir” (Foucault, 1975/2004a: 27).

jerarquizarla inciden en las creencias, conductas y en los saberes, por tanto, influyen en la agencia, conocimiento e incluso en la promoción de derechos y limitación de los mismos en las personas:

Los drones usan IA, así como las armas autónomas que pueden matar sin intervención humana. Y la IA ya se ha empleado para tomar decisiones en juzgados. En los Estados Unidos, por ejemplo, el sistema COMPAS se ha utilizado para predecir quién es más probable que vuelva a delinquir. La IA entra también en campos que normalmente consideramos que son más personales o íntimos. Por ejemplo, las máquinas ahora pueden leer nuestras caras: no solo para identificarnos, sino también para interpretar nuestras emociones y recuperar todo tipo de información. (Coeckelbergh, 2021: 13)

Dichos mecanismos operan como ese poder-verdad, se trata de una mecánica que en su ciclo continuo –automático– instaura y valida las prácticas *verdaderas*. Los modelos de comportamiento y saber que los algoritmos promueven, generan una forma de conformación y normalización, como si se tratara de una *red automática* que ratifica procesos y actuaciones. A medida que las plataformas digitales se convierten en espacios predominantes de interacción social, los algoritmos que rigen estas plataformas no solo determinan qué información es visible, sino también influyen en cómo los individuos se perciben a sí mismos y a los demás, es decir, potencializan la conformación de la identidad (Tironi y Valderrama, 2021). Estos sistemas algorítmicos, al recopilar y analizar datos sobre comportamientos y preferencias, crean perfiles que pueden ser utilizados para manipular y dirigir la experiencia del usuario, lo que se ha denominado psicopolítica (Tironi y Valderrama, 2021). Esta manipulación se convierte en una forma de control que puede llevar a una agencia comprometida, ya que las decisiones *automatizadas* pueden limitar la autonomía de los usuarios.

Vigilancia algorítmica y Control Social

En su obra *Surveiller et Punir* [Vigilar y castigar] (1975), Foucault sostiene que en la modernidad el poder se manifiesta de múltiples formas, incluso con la vigilancia, con la observación. De ahí el concepto de panóptico que describe en su obra, concepto que está fundado en el proyecto benthamiano de la reforma de las prisiones. Este alude a una edificación arquitectónica que maximiza los recursos de la vigilancia –en términos utilitarios–, procura el control de los movimientos, los hábitos, el control del cuerpo; se trata de un efecto óptico que coloniza la subjetividad. Su diseño arquitectónico se basaba en un juego de luces y sombras que reforzaba la dinámica del edificio, alterando la relación tradicional entre observar y ser observado. Como resultado, la vigilancia se internalizaba en la mente de los prisioneros, haciendo que la percepción constante de ser observados reemplazara la presencia física del guardián. De acuerdo con Foucault, este mecanismo tenía la capacidad de regular no solo los movimientos del prisionero, sino también sus deseos y motivaciones, disuadiéndolo de comportamientos indeseados. Asimismo, minimizaba cualquier intento de fuga gracias a la vigilancia constante y sigilosa del guardián, cuya presencia se volvía una percepción internalizada

(Foucault, 1975/2004a). La prisión es reemplazada por una estructura de diseño sencillo y eficiente, que simboliza una “casa de corrección” (Foucault, 1975/2004a: 29)⁸

Decorados, perspectivas, efectos ópticos, a veces trampantojos, magnifican la escena, la tienden a hacer más formidable pero también más clara. Desde donde el público puede creer en ciertas crueldades que [...], no tienen lugar. Pero lo esencial de estas severidades reales o amplificadas es que, según una estricta economía, todas ellas enseñan una lección: que cada castigo se trata de una corrección. (Foucault, 1975/2004a: 115)⁹

De este modo, el prisionero asume simultáneamente el papel de sospechoso y juez de sí. El poder se vuelve más ligero, sutil e imperceptible (Foucault, 1975/2004a), generando un entorno que orienta conductas, establece dependencias y moldea percepciones. En otras palabras, se configura como un entramado que da forma a la subjetividad, la vigilancia y su atención devienen *automática*. En su dimensión actual, el concepto de panóptico de Foucault remite a una máquina que produce prácticas culturales, económicas y políticas, así como a racionalidades que incorporan mecanismos de validación y disciplina, orientados a la gestión de la vida y al control de la subjetividad, es decir, inscribe dinámicas biopolíticas y normalizaciones, ya que “la cárcel no es un producto de la ley, sino de la norma” (Foucault, 1975/2004a: 347)¹⁰

Estas estrategias sostienen un poder en forma de red que actúa sobre los sujetos a través del propio *automatismo social*. Han (2014) actualiza el concepto de biopolítica foucaultiana, al analizar el control ejercido mediante las herramientas digitales y fenómenos como el *big data*. Según Han (2014), el *big data* opera de manera similar a un panóptico, reemplazando al vigilante físico con algoritmos automatizados y sofisticados que mapean a usuarios, individuos e industrias. Además, describe cómo estos sistemas de datos permiten comprender integralmente la sociedad de comunicación, las dinámicas de consumo y las inclinaciones políticas.

Para Han (2014), este mecanismo de vigilancia, que permite observar sin ser visto, se basa en un entramado algorítmico que articula poder y saber para cartografiar con precisión a los individuos, utilizando la potencia biopolítica del algoritmo (Han, 2014). Entonces, se interioriza una subjetividad que impone preferencias y demandas, configurando una estrategia de control que opera en el ámbito de la información y los deseos (Han, 2014). Este proceso constituye una forma de ascetismo—prácticas y normalización—mediante dinámicas biopolíticas y psicopolíticas, donde el poder se ejerce a través de la persuasión y el placer. En este esquema, el individuo se convierte en un *fun-*

⁸ “La maison de correction” (Foucault, 1975/2004a: 29).

⁹ “Des décors, des perspectives, des effets d'optique, des trompe-l'œil parfois grossissent la scène, la rendent plus redoutable qu'elle n'est, mais plus claire aussi. D'où le public est placé, on peut croire à certaines cruautés qui, défait, n'ont pas lieu. Mais l'essentiel, pour ces sévérités réelles ou amplifiées, c'est que, selon une stricte économie, elles font toutes leçon: que chaque châtement soit un apologue” (Foucault, 1975/2004a: 115).

¹⁰ “La prison n'est pas fille des lois mais de la norme” (Foucault, 1975/2004a: 347).

cionario que, al igual que el *sujeto automático* de la interpretación marxista de Jappe (2019), aparenta ejercer una soberanía sobre sí, aunque en realidad solo despliega una agencia inscrita en los modelos de generación de ganancias, en los modos de producción, vigilancia, consumo, etc., dicho de otro modo, en los mecanismos de ratificación, saber-poder (Han, 2017). Los algoritmos, al recolectar y analizar datos sobre nuestro comportamiento, actúan como módulos de vigilancia que ejerce un control social. *La vigilancia algorítmica* se inscribe mediante una lógica biopolítica, donde la información sobre la vida de los individuos es monitoreada y utilizada para regular conductas. En este contexto menciona Zuboff (2019):

De este modo, el capitalismo de vigilancia da a luz una nueva especie de poder que yo denomino instrumentalidad. El poder instrumental conoce y moldea el comportamiento humano para fines ajenos. En lugar de armamento y ejércitos, ejerce su voluntad a través del medio automatizado de una arquitectura informática cada vez más omnipresente de dispositivos, cosas y espacios ‘inteligentes’ conectados en red. (Zuboff, 2019: 16)¹¹

Desde esta óptica, el *big data* opera como un panóptico moderno que, mediante la recolección masiva de datos, establece el perfil minucioso de los usuarios e impone expectativas, motivaciones, representaciones (Harari, 2016). Esto apunta a una dimensión *tecnobiopolítica* donde los juegos de verdad actúan como circuitos de legitimación algorítmica digital. Estos dispositivos no solo establecen criterios de coherencia, sino que también delimitan la línea entre lo válido e inválido, entre lo significativo y lo carente de sentido.

Es fundamental desarrollar estrategias de resistencia frente al dominio tecnológico del capital y sus diversas expresiones en los dispositivos de saber-poder. Como señala Foucault en *Les mots et les choses* [Las palabras y las cosas] (1966), los discursos participan en dinámicas de juegos de verdad, ya que se insertan en estructuras de conocimiento o modelos científicos que legitiman la experiencia, como ocurre en la psiquiatría o el sistema penitenciario, y en torno a esto Foucault mencionó en una entrevista: “Este es el tema de mi trabajo en *Las palabras y las cosas*, donde intenté ver cómo, en el discurso científico, el sujeto humano se definía a sí mismo como un individuo que habla, que vive, que trabaja” (Foucault, como se cita en Zarka, 2002: 255)¹². La reflexión foucaultiana sostiene cómo los discursos se inscriben en dinámicas de juegos de legitimación que al integrarse en marcos de conocimiento validan y normalizan la experiencia humana.

¹¹ “In this way, surveillance capitalism births a new species of power that I call instrumentalism. Instrumentalism power knows and shapes human behavior toward others’ ends. Instead of armaments and armies, it works its will through the automated medium of an increasingly ubiquitous computational architecture of ‘smart’ networked devices, things, and spaces” (Zuboff, 2019: 16)

¹² “C’est le thème de mon travail dans *Les Mots et les Choses*, où j’ai essayé de voir comment, dans des discours scientifiques, le sujet humain va se définir comme individu parlant, vivant, travaillant” (Foucault, como se cita en Zarka, 2002: 255).

Mediante el programa del panóptico, Foucault reflexiona en torno a los dispositivos que regulan los movimientos del prisionero, a través de saberes, prácticas, hábitos y su internalización, tal núcleo de funcionamiento lo contextualiza en nuestras sociedades contemporáneas, apuntando a que la vigilancia algorítmica moldea los deseos, aspiraciones, representaciones produciendo conductas y erigiendo subjetividades. En la actualidad el sujeto se constriñe a los mecanismos automáticos de generación de valor, que aluden a la sociedad de producción, consumo, seducción, placer, etc. Se trata de una maquinaria productora de experiencias y saberes. Dispositivos cuya influencia terminan colonizando la subjetividad (Foucault, 1975/2004a). La omnipresencia de la vigilancia algorítmica produce *sujetos automáticos*, funcionarios que van a la saga de los procesos y mecanismos de cristalización del valor –(Jappe, 2019)–, mediante el modelado de la conciencia humana subvertida a las tecnologías de poder. Esto implica que las subjetividades contemporáneas funcionan como el verdadero motor del capitalismo actual, mediadas –a su vez– por la intervención de un arsenal de productos que colonizan el cuerpo y sus diferentes estados, como las emociones y los pensamientos:

[...] la serotonina, la testosterona, los antiácidos, la cortisona, los antibióticos, el estradiol, el alcohol y el tabaco, la morfina, la insulina, la cocaína, [...] y todo aquel complejo material-virtual que puede ayudar a la producción de estados mentales y psicosomáticos de excitación, relajación y descarga, de omnipotencia y de total control. (Preciado, 2008: 30)

A dicha relación entre productos químicos que incentivan, mueven y colonizan los estados del cuerpo, Preciado los llama control farmacopornográfico de la subjetividad, cuyos productos “está profundamente vinculado con estados mentales condicionados por artefactos químicos, biológicos, tecnológicos y farmacéuticos” (Preciado, 2008: 30). Tanto los dispositivos algorítmicos como los artefactos biológico-farmacéuticos operan como mecanismos sutiles de disciplinamiento, los cuales configuran una economía fundada en el hedonismo y en la oscilación de estados anímicos y corporales. Este ecosistema, para Preciado (2008), se vincula con el comercio global de la guerra, la industria farmacéutica –como prolongación del aparato científico– y el mercado de sustancias tanto lícitas como ilícitas, estableciéndose como el modelo fundamental de referencia *productora de valor* (Preciado, 2008). Dicho modelo farmacopornográfico, en la expresión de Preciado (2008), es uno de los componentes básicos de la superestructura económica que produce los flujos de generación de ganancias, mediante la *colonización de las subjetividades*. En este contexto se puede comprender el proyecto moderno en la actualidad, como un programa que pronosticaba progreso, y que se despliega en una doble dimensión, por un lado, sucedía un proyecto liberador de la condición humana que la libraría a la postre de la necesidad, y por el otro, acaece un sofisticado mecanismo de normalización, disciplinamiento y poder social, tal como señala Foucault, puesto que las luces de la Ilustración también produjeron sus sombras. Desde esta perspectiva, el conocimiento está intrínsecamente ligado al poder, como señalaron –también– Horkheimer y Adorno (1944/1994), ya que el saber funciona como un medio de control, regulación y sometimiento. De este modo, los artefactos tecnológicos actúan como mecanismos que concentran el saber-poder, configurando la subjetividad a través de la norma y la ordenación de las conductas.

Foucault menciona la presencia de prácticas de resistencia frente a dichas tecnologías de poder, las cuales emergen desde una dimensión ética –se trata de un contrapoder, un *contra-dispositivo*– que puede atemperar las configuraciones de dominio, proyecto denominado “tecnologías del yo” (Foucault, 1983a: 545)¹³. Estas prácticas, presentes en sociedades antiguas como la griega y la romana, impelen a un ejercicio de virtud, de excelencia, *souci de soi* [*cuidado de sí*], cualidades de las que destacaban la autonomía y la autarquía como pilares esenciales de la existencia. Se trataba de un ejercicio de “práctica de sí” (Foucault, 1983a), que, a diferencia del modelo actual, concebía la formación del individuo como orientado a un *arte de vivir*. Empero, en la contemporaneidad, esta práctica ha sido progresivamente marginada, debilitando la capacidad del sujeto para intervenir activamente en la configuración de su propia existencia, en la construcción de su propio destino.

Contra-dispositivos: juegos de verdad y resistencias

Un aspecto fundamental en el pensamiento de Foucault es que los dispositivos de poder pueden generar derivaciones contrarias, dicho de otro modo, espacios en los que se manifiesten aparatos de resistencia y subversión. Si bien los sistemas algorítmicos pueden intentar homogeneizar la experiencia humana, los individuos pueden utilizar estos mismos sistemas para desafiar y dislocar las narrativas predominantes. Para señalar esto, Foucault acude al concepto de *tecnologías del yo* entendidas como el *cuidado de sí mismo*, noción que era considerada como una orientación al verdadero arte de la existencia, formas que resisten a la dominación, fomentando usos y sujetos críticos, posturas que “quizás nos han permitido pensar de forma diferente sobre lo que ya concebíamos, y a ver lo que hacíamos desde un ángulo diferente y bajo una luz más clara” (Foucault, 1983a: 545)¹⁴.

Foucault sostiene que, en la antigüedad la *tekhnē tou biou* —o técnica de la vida— se fundamentaba en el principio de que cada individuo debía atender su propio desarrollo (Foucault, 1983b: 404). Este mandato no solo justificaba su relevancia, sino que también guiaba su evolución y determinaba su práctica. Es relevante señalar que el compromiso con uno mismo (*epimeleia heautou*) surge de tradiciones antiguas, se trata de revisar aquellos modelos del pasado que pueden prestar auxilio ante la organización de una contemporaneidad que adviene en formas totalitarias, para esto Foucault señala:

Esto se encuentra claramente en el *Tratado sobre la virginidad de Gregorio de Nisa*, donde encontramos la noción de cuidado de sí, *epimeleia heautou*, definida esencialmente como la renuncia a todos los vínculos terrenales; es la renuncia a todo lo que pueda ser amor propio, apego al yo terrenal. Pero creo que, en el pensamiento griego y romano, la preocupación por uno mismo no puede tender en sí misma a ese amor exagerado por uno mismo, que llevaría

¹³ “[...] l’existence et de ces technologies de soi [La existencia de estas tecnologías del yo]” (Foucault, 1983a: 545).

¹⁴ “Peut-être ont-ils permis de penser autrement ce qu’on pensait déjà et d’apercevoir ce qu’on a fait selon un angle différent et sous une lumière plus nette” (Foucault, 1983a: 545).

a descuidar a los demás o, peor aún, a abusar del poder que se pudiera tener sobre los otros.
(Foucault, 1983b: 354)¹⁵

El *cuidado de sí* era un pilar central de la cultura griega para Foucault desde sus inicios. Jenofonte, al idealizar la figura de Ciro, ilustra este concepto al indicar que, pese a sus numerosas conquistas, el gobernante no consideraba su vida completa sin el *cuidado de sí*. Ya que

[...] el buen soberano es precisamente el que ejerce su poder de la manera correcta, es decir, ejerciendo al mismo tiempo el poder sobre sí mismo. Y es el poder sobre uno mismo es el que regula el poder sobre los demás. (Foucault, 1983b: 354)¹⁶

Sin embargo, en el diálogo de Alcibiades, esta noción adquiere un sentido más amplio. Sócrates advierte al joven ambicioso que no puede pretender gobernar la ciudad si antes no ha aprendido lo que implica el verdadero liderazgo, “y si no te cuidas, serás un mal gobernante” (Foucault, 1984: 721)¹⁷.

Para ello, el soberano de sí debe primero dedicarse al conocimiento y al cuidado de uno mismo, pues solo desde esa formación interior podrá ejercer una auténtica conducción política y ética, de modo que podrá participar de los asuntos político-sociales. La ética clásica para Foucault es una ética que se impone límites, opera como una medida geométrica, “no puedes abusar de tu poder sobre los demás. El problema de la finitud es muy importante, nos parece; el miedo a la muerte, a la finitud, a ser herido está en el corazón del autocuidado” (Foucault, 1984: 717)¹⁸. El *cuidado de sí* estriba en la contemplación de la vulnerabilidad de la condición humana, se trata de una proporción artística del yo, demanda deponer las relaciones de poder que se inscriben como una constante tentación en el entramado social, implica el reconocimiento de la fragilidad del otro mediante el fomento de la soberanía de sí, dicho de otro modo, mediante el fomento de la autonomía y la libertad, se trata del fortalecimiento de la agencia. Foucault menciona que, en la *Apología*, Sócrates, como maestro del *cuidado de sí*, “es el hombre que se preocupa por los demás: ésta es la posición especial del filósofo” (Foucault, 1984: 715)¹⁹. El *cuidado de sí*, es cuidado de los otros, esta fórmula

¹⁵ “Vous trouvez cela d’une façon assez claire dans le Traité de la virginité de Grégoire de Nysse, où vous voyez la notion de souci de soi, l’epimeleia heautou, défini essentiellement comme la renonciation à tous les liens terrestres ; c’est la renonciation à tout ce qui peut être amour de soi, attachement au soi terrestre. Mais je crois que, dans la pensée grecque et romaine, le souci de soi ne peut pas en lui-même tendre à cet amour exagéré de soi qui viendrait à négliger les autres ou, pis encore, à abuser du pouvoir qu’on peut avoir sur eux” (Foucault, 1983b: 354).

¹⁶ “Et le bon souverain est précisément celui qui exerce son pouvoir comme il faut, c’est-à-dire en exerçant en même temps son pouvoir sur lui-même. Et c’est le pouvoir sur soi qui va réguler le pouvoir sur les autres.” (Foucault, 1983b: 354).

¹⁷ “et si tu ne t’occupes pas de toi-même, tu seras un mauvais gouvernant” (Foucault, 1984: 721).

¹⁸ “vous ne pouvez pas abuser de votre pouvoir sur les autres. Ce problème de la finitude est très important, nous semble-t-il ; la peur de la mort, de la finitude, d’être blessé est au cœur du souci de soi” (Foucault, 1984: 717).

¹⁹ “Il est bien l’homme qui se soucie du souci des autres : c’est la position particulière du philosophe” (Foucault, 1984: 715).

se distancia de las posiciones individualistas de la civilización contemporánea. En este sentido, este principio favorece apartarse de los *juegos de verdad* que funcionan como vectores de disciplinamiento, que colonizan la experiencia subjetiva mediante la inscripción de valores que ordenan la vida mediante prácticas que se insertan en el despliegue de los procesos de generación productiva, que se manifiestan como el *sujeto automático*, se trata de dispositivos de poder que modelan la subjetividad bajo el entramado de: “[...] los juegos de la verdad en relación con las relaciones de poder, el ejemplo de las prácticas punitivas” (Foucault, 1983a: 541)²⁰.

El *cuidado de sí* se basa en un tipo de conocimiento que permite la autotransformación, promoviendo una forma alternativa de construcción de la identidad, otra forma de ser. Busca alcanzar la virtud más allá de los valores alienantes que estructuran la inteligibilidad contemporánea y sostienen el ciclo del capital y sus formas de validación (Foucault, 1984). Foucault sostiene que este proceso de formación ética representaba una práctica ascética, aunque no en el sentido de una moral basada en la renuncia, sino como un ejercicio de trabajo sobre uno mismo, “las técnicas de autopráctica y ascetismo que debes utilizar no son exactamente las mismas que si intentaras ser maestro de tu propio comportamiento” (Foucault, 1983b: 396)²¹. Este entrenamiento –en la actualidad– puede ser comprendido en términos de un sujeto que se produce y transforma, reclamando un esfuerzo que trascienda las determinaciones impuestas por los juegos de verdad y las estructuras de control vigentes.

De cierta manera, este enfoque propone concebir la vida como una obra de arte, como un proceso creativo de transformación personal que se articula fuera de los mecanismos de *verdad*, del mercado y sus instrumentos de alienación, “¿Qué se puede decir, por ejemplo, de esta transformación de los juegos de la verdad?” (Foucault, 1984: 726)²². Desde esta perspectiva, la ética se orienta hacia el desarrollo de *tecnologías del yo*, que configuran la subjetividad desde la preocupación por uno mismo y la preocupación por los otros. Esta construcción se desarrolla al margen de las relaciones de validación y disciplinamiento actual, subjetividad vertida en los dispositivos de poder, lo que podría representar una vía de liberación, materializada en el *cuidado de sí* y sus manifestaciones éticas dentro del entramado social.

Para Foucault, la ética se concibe como un *cuidado de sí* que opera como una práctica de la libertad, mientras que la libertad, a su vez, se convierte en la base ontológica de la ética (Foucault, 1984: 717)²³. Desde esta perspectiva, la dimensión ética abre la posibilidad de reconfigurar las relaciones

²⁰ “[...] des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitive”. (Foucault, 1983a: 541)

²¹ “la pratique de soi et les techniques d'ascétisme que vous devez utiliser ne sont pas exactement les mêmes que si vous essayez d'être maître de votre comportement” (Foucault, 1983b: 396).

²² “De ce qu'on peut dire, par exemple, de cette transformation des jeux de vérité” (Foucault, 1984: 726).

²³ “La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté” (Foucault, 1984: 717).

sociales a partir de prácticas liberadoras. El *cuidado de sí*, arraigado en las tradiciones grecolatinas, representa, según Foucault un horizonte viable de resistencia y la potencial utopía para imaginar sociedades alternativas ulteriores de las estructuras totalitarias del capital (Marcuse, 1988).

En la antigüedad, la ética estaba vinculada con la búsqueda de la virtud individual, trascendiendo el ámbito de la *polis* o la *civitas* y buscaba convertir la vida en una obra de arte. Este proceso implicaba la adopción de prácticas como la prudencia y la virtud (Foucault, 1984)²⁴. Desde esta óptica, ocuparse de sí mismo no equivale a la construcción de una subjetividad dictada por dispositivos de poder, sino que constituye una forma de resistencia frente a los mecanismos que producen *sujetos automáticos*. Modelos que configuran la subjetividad y que disuelven las antiguas concepciones de virtud y sabiduría, conceptos tales como *temperantia*, *diké*, *aidos*, etc., desplazados por tecnologías de subjetivación que a la postre producen mecanismos de alienación y *automatización*, disminuyendo la autonomía y agencia individual. Las antiguas concepciones éticas, basadas en principios geométricos como el equilibrio, la armonía y el límite, han sido desmanteladas por la lógica desmesurada (*hybris*) del capitalismo contemporáneo.

Frente a esto, el *cuidado de sí* se presenta como una búsqueda de excelencia individual y una herramienta para la construcción de identidades contestatarias, donde la vida misma se configura como una manifestación artística. En este sentido, el principio griego del *gnóthi seautón* (*conócete a ti mismo*) (Foucault, 1982: 353) era fundamental para alcanzar la libertad, conducirse éticamente y desarrollar una relación auténtica consigo y con los otros, mediante prácticas reflexivas, es decir, críticas; como señala Foucault:

La preocupación por la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante ocho siglos de la cultura antigua. Estamos en el camino hacia una ética que giraba en torno a la preocupación por el yo y que brindó a la ética antigua una forma particular. No digo que la ética sea la preocupación por uno mismo, sino que, en la Antigüedad, la ética como práctica reflexiva de la libertad giraba en torno a este imperativo fundamental, ‘cuida de ti’. (Foucault, 1984: 712-713)²⁵

Prácticas de sí y ejercicios de libertad: ética y profanación

La subjetividad y el *cuidado de sí* permiten pensar la identidad como la edificación de una obra de arte, un proceso mediante el cual se encarna la libertad en el plano fenoménico. En la tradición grecorromana, la libertad solo era posible a través de la formación de un *ethos*, entendido como la construcción de la vida bajo los principios de una práctica estética y ética. Así, la forma reflexiva

²⁴ “Je serai là-dessus un peu plus prudent. [Seré un poco más prudente al respecto]”. (Foucault, 1984: 709).

²⁵ “Le souci de la liberté a été un problème essentiel, permanent, pendant huit grands siècles de la culture ancienne. On a la route une éthique qui a pivoté autour du souci de soi et qui donne à l'éthique. Ancienne sa forme si particulière. Je ne dis pas que l'éthique est le souci de soi, mais que, dans l'Antiquité, l'éthique comme pratique réfléchie de la liberté a tourné autour de cet impératif fondamental, ‘soccie-soi de toi-même’” (Foucault, 1984: 712-713).

que adquiere la libertad deviene en una auténtica práctica ética. Esta práctica de la libertad implicaba una *ascesis*, es decir, un trabajo constante sobre uno mismo. Concebido como un arte de gobierno y una forma de autarquía, el *cuidado de sí* no solo se orienta hacia el desarrollo individual, sino que también se extiende al *cuidado de los otros*, insertándose en la estructura social y política: *polis* (Foucault, 1984). En este sentido, tales dinámicas impactan en la transformación del tejido social, se trata de una búsqueda de autenticidad y una revalorización de los vínculos comunitarios.

Sin embargo, Foucault advierte sobre dos riesgos fundamentales en la cultura griega: por un lado, la esclavitud, y por otro, su contraparte, el abuso del poder, “en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos” (Foucault, 1984: 714)²⁶. Este último ya era sancionado en la antigüedad bajo el concepto de *némesis*, entendido como aquello que desestabiliza la armonía del cosmos tanto en su dimensión física como social (Foucault, 1984). Este marco filosófico que ofrece Foucault presenta una crítica radical a las estructuras modernas de poder—crítica que podría aplicarse sobre los dispositivos algorítmicos actuales que con su influencia y hegemonía colonizan la subjetividad—, es decir, se implementa mediante prácticas que tienden a un ejercicio de poder soberano.

La vida ética y estética representan formas de resistencia que abren la posibilidad de generar otros saberes y prácticas, donde el *cuidado de sí* se concibe también como el *cuidado de los otros*. La ética, entendida como una práctica de la libertad, desafía las orientaciones que configuran la subjetividad en la actualidad, promoviendo un *ethos* que se convierte en el único horizonte posible de utopía y progreso. Este planteamiento representa una confrontación con los modelos vigentes basados en el fetichismo del capital y sugiere la necesidad de desarrollar nuevas lógicas sustentables de organización social, en las que la ética se manifieste como una verdadera locución de la libertad, se trata de una forma de engrosar la agencia y la autonomía.

Una *práctica de sí* que se fundamente en la configuración de subjetividades y juegos de verdad autónomos y libres, allende de las estructuras alienantes de la subjetividad contemporánea—centrada en el dominio, la utilidad y el dinero— equivale a concebir un espacio de *lo otro*. Este espacio surge de la posibilidad de que los dispositivos puedan desempeñar un papel diferente, un uso *otro*—contra-dispositivos— que posibilite un papel emancipador, es decir, que advengan otros discursos por la configuración de avenidas desalienantes. Se trata de establecer estrategias tales como *la profanación* de las prácticas, los discursos y los saberes. Fracturar el monopolio de los juegos de verdad inscritos en el horizonte del poder, que se constituyen en mecanismos que colonizan la subjetividad toda, mediante artefactos de resistencia, entendidos como formas de atemperamiento frente a la superestructura capitalista. Planteamiento que coincide con lo que afirmaba Marx y Engels (1848/2017) a propósito de que los instrumentos de la burguesía se transformarían en los mecanismos para las futuras revoluciones (Marx y Engels, 1848/2017). *Profanar* el uso del dispositivo tecnológico—que se ciñe a los discursos y prácticas de generación de ganancias— y advenir un espacio

²⁶ [...] “dans la mesure où être libre signifie ne pas être esclave de soi-même et de ses appétits” (Foucault, 1984:714).

de agencia, autonomía y libertad. Lo que sucede una práctica de sí, una manifestación fenoménica de la libertad, mediante un uso crítico de los instrumentos. La capacidad de reapropiarse de los mecanismos existentes que pertenecen de suyo a la lógica del mercado apunta al potencial liberador de los artefactos, como indica Han al referirse al “efecto de profanación de las prácticas, objetos y discursos” (Han, 2014: 44). Este fenómeno consiste en redefinir el uso del dispositivo, extendiéndolo más allá de su función original para abrir un espacio de autonomía y libertad. En este sentido, Han afirma que:

[...] la profanación consiste en ejercer una actitud de descuido consciente frente a aquella observancia [cuasi] religiosa [...]. La profanación es entonces una praxis de la libertad que nos libera de la trascendencia, de esa forma de subjetivación. La profanación abre un espacio de juego para la inmanencia. (Han, 2014: 44)

De este modo, la *profanación* no solo cuestiona la función establecida de los procesos y discursos, sino que también habilita nuevas formas de apropiación de la experiencia, convirtiéndose en una estrategia de resistencia ante los mecanismos hegemónicos de la subjetivación. La resignificación de tales artefactos permite transformar su propósito original, abriendo vetas y avenidas para su uso disruptivo. Los discursos, concebidos como juegos de verdad, pueden ser desarticulados mediante otras prácticas, terminan instaurando otros saberes, lo que posibilita desvincular los dispositivos de su función originaria y explorar nuevas dimensiones de significado. Este proceso les otorga un potencial emancipador, actuando como tecnologías alternativas frente a los monopolios de sentido que prevalecen en la actualidad. En este marco, la resistencia toma un carácter *tecnobiopolítico*, impulsando una perspectiva de la formación subjetiva que trasciende la función de las tecnologías centradas únicamente en el poder, la eficiencia, la generación de ganancias o la regulación de conductas y subjetividades. Siguiendo lo que señalaba Foucault, no se trata de sustraer la verdad de todo dispositivo de poder, puesto que la verdad misma es poder (Foucault, 1984). La resistencia – *contra-dispositivo*– no busca acceder a la verdad absoluta desligada del poder, sino que pretende desvincularla de las estructuras hegemónicas que la instrumentalizan promoviendo nuevas formas de subjetivación (Foucault, 1982). La praxis de la libertad emerge a partir de un uso disruptivo del instrumento, allende de su función configuradora en términos de poder, el cual adquiere una nueva dimensión y genera posibilidades de transformación. Este proceso permite la exploración de nuevos espacios de acción y pensamiento, se trata del uso *desalienante* de las tecnologías. Así, el dispositivo se convierte en una herramienta política que desafía los discursos hegemónicos y las estructuras de poder vigente que configuran el sentido civilizatorio bajo lógicas de dominio, se trata de un *contra-dispositivo*.

Conclusión: El arte como *contra-dispositivo* de resistencia

El avance de la tecnociencia ha generado una transformación radical en la forma en que los seres humanos se comprenden a sí mismos y se insertan en la sociedad. En *El hombre postorgánico*, Paula Sibilia (2005/2010) expone cómo el cuerpo y la subjetividad han sido reconfigurados bajo la lógica de la digitalización, dando lugar a un modelo de existencia basado en la vigilancia, la eficiencia y la optimización constante del cuerpo. En su exploración plantea formas de oposición frente a este modelo de configuración de la subjetividad y corporalidad hipercontrolada mediante las demandas productivas, y las implicaciones de dicha resistencia en la construcción de nuevas formas de ser y habitar el mundo.

La subjetividad contemporánea está marcada por la exigencia de actualización permanente. Las tecnologías digitales, en su función de servidoras de los aparatos generadores de ganancias, imponen un ritmo acelerado y de constante mejora donde el sujeto debe moldearse constantemente a dichos procesos para mantenerse compatible con un entorno en constante transformación y *progreso* (Sibilia, 2005/2010). Dicha dinámica no solo afecta las formas en las que se concibe la realidad social, sino que estructuran la atención, las representaciones, deseos, es decir, alude a la colonización de la subjetividad; redefine la manera en que se construye la identidad. La optimización del cuerpo y de la mente parece un imperativo que ha devenido en la actualidad (Sibilia, 2005/2010), puesto que estos deben funcionar equivalente a los mecanismos productivos, donde la eficiencia, la autoexplotación en forma de realización y la productividad son los valores predominantes, dentro de un horizonte de relaciones de poder capitalistas, como el aparato en el que se hace *manifiesta la verdad*. La identidad humana en la contemporaneidad se encuentra en un estado de transformación constante, influenciada por diversos factores, entre ellos la influencia de la tecnología y la intervención de los algoritmos digitales en su conformación. Foucault argumenta que la subjetividad no es un hecho dado –un acontecimiento biológico–, sino que se construye a través de prácticas sociales, discursos y tecnologías de poder que moldean las percepciones, creencias, valores y sentido de sí; la relación con los demás (Foucault, 1982). En este contexto, la irrupción de los medios de comunicación masiva y la digitalización han reconfigurado las formas en que los individuos experimentan su identidad, creando nuevas dinámicas de interacción y auto-representación.

La resistencia ante este modelo de subjetivación no puede limitarse a una negación pasiva, sino que debe articularse como una estrategia activa de reapropiación de la autonomía, entendida como una práctica sí, un ejercicio de agenciamiento. El reconocimiento del cuerpo en su vulnerabilidad, su caducidad y su capacidad de experimentar, representa una postura crítica contra la lógica de la optimización capitalista, representa un acto subversivo en una sociedad que busca eliminar cualquier forma de ineficiencia.

El *cuidado de sí*, entendido como cuidado de los otros, insta a ejercicios de resistencia que radiquen en la recuperación de lo colectivo, frente a la maquinaria productiva del capital que genera *sujetos automáticos*. Frente a esto, la construcción de comunidades alternativas y espacios de interacción allende de los discursos de verdad vertidos en la maquinaria de sentido capitalista permite irrumpir

y recuperar la riqueza de la experiencia humana. El fortalecimiento del espacio público, la acción política y la participación ciudadana se vuelven fundamentales para atemperar los flujos de la subjetividad programada por la lógica en clave neoliberal. En este contexto, el arte y la comunidad devienen instrumentos contestatarios contras las dinámicas ingentes del *automatos* [autómata] capitalista, advienen espacios de apropiación, de autonomía y empoderamiento. Un ejemplo de lo anterior puede situarse con el grupo artístico *Biononymous* que en su preocupación por evadir los sistemas de identificación digital han diseñado diferentes recursos e instrucciones –relativamente simples– e incluso ingeniosos, como sucede con el empleo de maquillaje y peinados, para evitar que los algoritmos de reconocimiento facial de los millones de cámaras de videovigilancia puedan identificarlos, y así resguardar la privacidad (Costa, 2021). *Biononymous* es un proyecto pionero liderado por la artista y activista Heather Dewey-Hagborg, aunque no el único, que hizo hincapié en la vulnerabilidad y peligros contra la privacidad que supone el vínculo entre datificación, digitalización y uso de datos masivos en relación con los derechos fundamentales de los individuos, evidenciando que la acumulación, gestión y control de la información personal se ha convertido en un asunto socioeconómico e incluso geopolítico.

Otros de los proyectos que destacan de la activista Dewey-Hagborg es el de *Stranger Visions*, en el que recoge cabellos, chicles masticados y colillas de cigarros de diversos lugares públicos de la ciudad de Nueva York tales como calles, baños públicos y salas de espera. Mediante esta recolección interviene estos objetos extrayéndoles el ADN y los analiza para construir imágenes impresas en 3D a tamaño real y a todo color, del aspecto que podrían tener esas personas, utilizando datos genómicos (Dewey-Hagborg, 2009-2025). El proyecto tiene la finalidad de hacer hincapié en los avances tecnológicos en el fenotipado forense del ADN y los riesgos de la cultura de la vigilancia biológica. Dicho proyecto artístico llamó la atención de Parbon Nano Labs e introdujo un servicio denominado *ADN instantáneo* para las fuerzas de seguridad de todo Estados Unidos. La artista también ha colaborado con la policía de Toronto (Dewey-Hagborg, 2009-2025). A la artista le interesa especialmente abordar las deficiencias y sesgos que entraña esta tecnología de fenotipado, puesto que como muchos científicos está convencida de su imprecisión, “lo cual preocupa sobre todo cuando se emplea dichos instrumentos en casos penales” (Dewey-Hagborg, 2009-2025, párr.3).

Por otro lado, desde que la tecnología de reconocimiento facial comenzó a utilizarse de manera intensiva a principios de la década de 2010, su implementación masiva en países como China que se ha extendido al reconocimiento de datos biométricos en móviles, tiendas, hogares, espacios públicos y privados (Goh, 2019). Lo cual ha generado preocupaciones sobre la privacidad y el uso de dicha base de datos monumental *big data*. Desde un uso comercial a terceros, hasta invasiones a la privacidad, duplicidad de identidad o la configuración de otras prácticas indeseadas. Un ejemplo de resistencia ante estos sistemas de reconocimiento es el Dazzle Club, un colectivo artístico con sede en Londres cuyos integrantes emplean maquillaje como estrategia de camuflaje frente a los artefactos de scanner facial utilizados por las autoridades. Su acción consiste en recorrer espacios

públicos desafiando estos sistemas mediante la aplicación de líneas de maquillaje en colores contrastantes o formas específicas, como la Y invertida, que resultan eficaces para evadir la vigilancia (Costa, 2021: 82).

Se trata de la capacidad de los individuos para resistir modelos algorítmicos mediante la creación de *contradispositivos* y alternativas tecnológicas, como una forma de recuperación de la agencia personal mediante la profanación de las prácticas y los discursos hegemónicos. Los algoritmos operan como tecnologías de poder que configuran la vida social y la subjetividad, influyendo en el conocimiento, la percepción de *nosotros mismos* y la interacción con el entorno. A través del prisma de la biopolítica, se puede ver cómo estas herramientas digitales no solo regulan comportamientos, sino que también articulan un tipo de prácticas y saberes; moldean la subjetividad. Así, un uso crítico de los artefactos tecnológicos desafía el funcionamiento oriundo de estos dispositivos, en el que los individuos puedan recuperar su posición como actores activos —*cuidado de sí*— de su propia existencia, robusteciendo su agencia, en vez de jugar como meros sujetos pasivos de un sistema algorítmico que produce cuerpos obedientes y útiles.

Constituir la existencia como una *forma de arte* —*cuidado de sí*— impele al uso crítico de los artefactos que permitan mantener la autonomía y la diversidad de las experiencias humanas, se trata de un uso *otro* de los artefactos ulterior a las avenidas alienantes de la generación de valor productivo, impele a la conformación de intervenciones —éticas y artísticas— mediante un uso disruptivo de los discursos y los saberes que cristalizan las *subjetividades automáticas*. Dinámicas que devienen estrategias clave para desafiar un sistema que *automatiza* a las personas a ceñirse fielmente a los flujos productivos y generadores de ganancias. La subjetividad es un proceso en constante negociación, relación, vínculo, medios por los cuales se fortalece la agencia humana y la autonomía: la libertad; frente a la vorágine del progreso pensado en forma de *tecnopoder*. **P**

Bibliografía:

ARENDT, Hannah 1951 (1998). *Eichmann in Jerusalem, a report of the banality of evil* [Eichmann en Jerusalem, una investigación de la banalidad del mal]. The Viking Press.

COECKELBERGH, Mark (2021). *Ética de la inteligencia artificial*. Álvarez Canga, Lucas (Trad.). Cátedra.

COOPER, David (1978). *The Language of Madness* [El lenguaje de la locura]. Penguin Books.

COSTA, Flavia (2021). *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus.

DEWEY-HAGBORG, Heather (2009-2025). *Stranger Visions* [Visiones extrañas]. Heather Dewey-Hagborg. <https://www.deweyhagborg.com/projects/stranger-visions>

DOMINGOS, Pedro (2015). *The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World* [El algoritmo maestro: Cómo la búsqueda de la máquina de aprendizaje definitiva transformará nuestro mundo]. Basic Books.

DUFOUR, Dany-Robert (2007). *Le Divin Marché. La révolution culturelle et libérale* [El divino mercado. La revolución cultural liberal]. Gallimard

FOUCAULT, Michel (1963). *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical* [El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica]. Presses Universitaires de France.

FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* [Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1982) “L’herméneutique du sujet” [La hermenéutica del sujeto]. En Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. [Palabras y escritos, 1954-1988.]. Gallimard. Vol. IV.

FOUCAULT, Michel (1983a) “Usage des plaisirs et techniques de soi” [El uso de los placeres y las técnicas de sí]. En Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. [Palabras y escritos, 1954-1988]. Gallimard. Vol. IV.

FOUCAULT, Michel (1983b). “A propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” [Sobre la genealogía de la ética: una visión general del trabajo en curso]. En Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. [Palabras y escritos, 1954-1988]. Gallimard. Vol. IV.

FOUCAULT, Michel (1984). “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” [La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad]. En Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. [Palabras y escritos, 1954-1988]. Gallimard. Vol. IV.

FOUCAULT, Michel 1975 (2004a). *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison* [Vigilar y Castigar: El nacimiento de la prisión]. Gallimard.

FOUCAULT, Michel (2004b). *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)* [Nacimiento de la biopolítica: conferencias en el Colegio de Francia (1978-1979)]. Gallimard/Seuil.

GOH, Brenda (2019, 2 de diciembre). *China extiende el reconocimiento facial a móviles, tiendas y hogares*. Reuters. <https://www.reuters.com/article/china-tecnolog-a-idESKBN1Y60Y3/>

GOODFELLOW, Ian; BENGIO, Yoshua y COURVILLE, Aaron (2016). *Deep Learning* [Aprendizaje profundo]. MIT Press.

HAN, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica*. Bergés, Alfredo (Trad.). Herder.

HAN, Byung-Chul (2017). *La sociedad del cansancio*. Saratxaga Arregi, Arantzazu (Trad.). Herder.

HARARI, Yuval (2016). *Homo Deus. A brief history of tomorrow* [Homo Deus. Una breve historia del mañana]. Penguin Random House Company.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor 1944 (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Sánchez, Juan José (Trad.). Trotta.

JAPPE, Anselm (2019). *La sociedad autófaga, capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Sanromán, Diego Luis (Trad.). Pepitas.

KURZ, Robert (2018). “Teoría de Marx, crisis y superación del capitalismo: (A propósito de la situación histórica de la crítica social radical)”. Riesco, Alberto (Trad.). *Sociología Histórica*. N. 9. <https://revistas.um.es/sh/article/view/350851>

LECUN, Yann; BENGIO, Yoshua, y HINTON, Geoffrey (2015). “Deep learning” [Aprendizaje profundo]. *Nature*. Vol. 521. <https://doi.org/10.1038/nature14539>

LEFRANC, Clément (2005). “Microphysique du pouvoir chez Michel Foucault” [Microfísica del poder en Michel Foucault]. *Nouveau millénaire, Défis libertaires, Foucault, Derrida, Deleuze: Pensées rebelles*. No. 3. <http://libertaire.free.fr/MicrophysiquePouvoir.html>

MARCUSE, Herbert (1998). *Technology, war and fascism* [Tecnología, guerra y fascismo]. Routledge.

MARX, Karl y Engels, Friedrich 1848 (2017). *El manifiesto del partido comunista*. Tarcus, Horacio (Trad.). Siglo Veintiuno Editores.

MARX, Karl 1867 (2024). *Das Kapital: A Critique of Political Economy* [El Capital: Una crítica de la economía política]. North, Paul y Reitter, Paul (Eds. y Trans.). Princeton University Press. Vol I.

PARISER, Eli (2011). *The filter bubble: What the Internet is hiding from you* [La burbuja de los filtros: Lo que Internet te oculta de ti]. Penguin Press

POSTONE, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Serrano, María (Trad.). Marcial Pons. Ediciones Jurídicas y Sociales.

PRECIADO, Beatriz (2008). *Testo yonqui*. Espasa Calpe.

REY, Enrique (2024, 30 de noviembre). *Cómo el algoritmo ha arruinado tu bar favorito: ¿Estamos condenados a que todo se parezca a todo?*. El País. <https://elpais.com/icon/2024-11-30/como-el-algoritmo-ha-arruinado-tu-bar-favorito-estamos-condenados-a-que-todo-se-parezca-a-todo.html>

RUSSELL, Stuart y Norvig, Peter (2020). *Artificial Intelligence: A Modern Approach* [Inteligencia artificial: una aproximación moderna]. Pearson.

SIBILIA, Paula 2005 (2010). *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.

SILES, Ignacio (2024). “Domesticación mutua”. *Contratexto*. No. 41. <https://doi.org/10.26439/contratexto2024.n41.7088>

SILVER, David; SCHRITTWIESER, Julian; SIMONYAN, Karen; ANTONOGLOU, Ionannis; HUANG, Aja; GUEZ, Arthur; HUBERT, Thomas; BAKER, Lucas; LAI, Matthew; BOLTON, Adrian; CHEN, Yutian; LILICRAP, Timothy; Hui, Fan; SIFRE, Laurent; DRIESCH, George van den; GRAEPEL, Thore y HASSABIS, Demis (2017). “Mastering the game of Go without human knowledge” [Dominar el juego del Go sin conocimiento humano]. *Nature*. Vol. 550. <https://doi.org/10.1038/nature24270>

SIMONDON, Gilbert 1958 (1989). *Du mode d'existence des objets techniques* [El modo de existencia de los objetos técnicos]. Éditions Flammarion.

TIRONI, Martin y VALDERRAMA, Matías (2021). “Descolonizando los sistemas algorítmicos: diseño crítico para la problematización de algoritmos y datos digitales desde el sur”. *Palabra Clave*. Vol. 24, No. 3. <https://doi.org/10.5294/pacla.2021.24.3.2>

UEXKÜLL, Jakob von (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere* [Entorno y mundo interior de los animales]. Springer.

ZARKA, Yves (2002). “Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: le moment moderne” [Foucault y la idea de una historia de la subjetividad: el momento actual]. *Archives de philosophie*. Vol. 65, No. 2. <https://doi.org/10.3917/aphi.652.0255>

ZUBOFF, Shoshana (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power* [La era del capitalismo de vigilancia: La lucha por un futuro humano en la nueva frontera del poder]. Public Affairs.



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>

[página intencionalmente en blanco]

Mutaciones del poder en el capitalismo. Del cuerpo disciplinario al sujeto del emprendimiento en el neoliberalismo de Foucault

Enrique G. Gallegos¹

¹ Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Cuajimalpa

Ciudad de México, México

E-mail: enriquegallegos@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-6183-0841>

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar las mutaciones del concepto de poder en la filosofía de Michel Foucault. Para ello se toman como núcleos de análisis dos problemas: el cuerpo disciplinario y el sujeto del emprendimiento. Sobre estos dos ejes se examina, en primer lugar, cómo a partir del análisis genealógico de los espacios cerrados (como talleres, prisiones, cuarteles y hospitales), junto la administración de la peste y la lepra, y el diseño panóptico de las prisiones, se constituye el cuerpo disciplinario. Por esa vía se producen los cuerpos dóciles, útiles y productivos como efectos del poder de las disciplinas. Esto aleja a Foucault del concepto del poder de la ciencia política o la teoría jurídica, como una cualidad, atributo o función. En el artículo también se precisa cómo el estudio genealógico del poder plantea el surgimiento de una sociedad disciplinaria que estaría en las bases del desarrollo y despegue del capitalismo. A partir de la categoría de las tecnologías del poder, en segundo lugar, se plantea el paso del cuerpo disciplinario al sujeto del emprendimiento. Es posible encontrar en Foucault toda una tipología de las tecnologías del poder: tecnologías jurídicas, tecnologías de seguridad, tecnologías de la sexualidad, tecnologías del cuidado de sí. Este concepto de tecnología es clave para comprender el pasaje del cuerpo disciplinario al sujeto del emprendimiento en el neoliberalismo. El neoliberalismo elabora su tecnología del poder, a la que Foucault denomina como tecnologías ambientales, cuyo objetivo es producir un sujeto que interiorice las lógicas del mercado, el cálculo de costos y beneficios, la competencia y los rendimientos; y que sus relaciones sociales, cotidianas y familiares operen bajo la forma de la empresa. Al

final se plantean algunas breves conclusiones, incluida la tesis de la simpatía del autor por el neoliberalismo.

Palabras clave: Tecnologías, genealogía, gubernamentalidad, seguridad, resistencia, desproletarianización.

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the mutations of the concept of power in Michel Foucault's philosophy. To this end, two problems are taken as the core of analysis: the disciplinary body and the subject of entrepreneurship. On these two axes, it is examined, firstly, how, based on the genealogical analysis of closed spaces (such as workshops, prisons, barracks and hospitals), together with the administration of plague and leprosy, and the panoptic design of prisons, the disciplinary body is constituted. In this way, docile, useful and productive bodies are produced as effects of the power of disciplines. This distances Foucault from the concept of power in political science or legal theory, as a quality, attribute, or function. The article also specifies how the genealogical study of power raises the emergence of a disciplinary society that would be the basis for the development and take-off of capitalism. Based on the category of the technologies of power, secondly, the passage from the disciplinary body to the subject of entrepreneurship is proposed. In Foucault, we can find a whole typology of technologies of power: technologies of sovereignty, technologies of security, technologies of sex, technologies of the self. This concept of technology is key to understanding the passage from the disciplinary body to the subject of entrepreneurship in neoliberalism. Neoliberalism develops its technology of power, which Foucault calls technologies of environmental, whose objective is to produce a subject who internalizes the logic of the market, the calculation of costs and benefits, competition and returns; and whose social, daily and family relations operate under the form of the enterprises. Finally, some brief conclusions are presented, including the thesis of the author's sympathy for neoliberalism.

Keywords: Technologies, genealogy, governmentality, security, resistance, deproletarianization.

Presentación

La obra de Foucault ha sido periodizada por especialistas, como Didier Eribon, Edgar Castro y Graciela Lechuga, a partir de diversos ejes: saber, poder y subjetividad. Otros, como Miguel Morey, refieren los períodos de arqueología, genealogía y gubernamentalidad. También se podría describir su obra tomando en cuenta un conjunto de preocupaciones respecto a sectores de la población tradicionalmente marginados y oprimidos: los locos, los homosexuales, los anormales, los presos, los que pasaban por monstruos (Morey, 1990; Ceballos, 2000; Navarro et al., 2005; Lechuga, 2008; Castro, 2011; Canavese, 2015). Es por esta arista que a Foucault se le suele ubicar en la geografía de las políticas de izquierda, resistencia y progresistas, particularmente en el horizonte de

las prácticas de identidad, disidentes de la sexualidad, las minorías y los feminismos. El mismo Foucault, por su parte, afirmó en un artículo que publicó bajo el seudónimo de Maurice Florence, que su trabajo registraba tres líneas convergentes de investigación: modos de subjetivación, modos de objetivación y subjetividad (Foucault, 2010).

Independientemente de los anteriores esfuerzos por catalogar la obra de Foucault, un aspecto convergente que atraviesa su obra es el poder y los diferentes mecanismos de control que han aparecido en las sociedades capitalistas. Pero Foucault se aleja de las concepciones tradicionales del poder de la teoría política o la teoría jurídica, que lo definen como un atributo, una cualidad, una esencia o una facultad, con una función negativa e impositiva y que, para economizar su descripción, podría denominarse como weberiano (Weber, 1998).

Si bien Foucault afirmó que su propuesta no implicaba una “teoría general del poder” (Foucault, 2006: 16), en esas periodizaciones se cree ver diferentes modalidades en que se expresan relaciones de poder. Así, locos, anormales y presidiarios serían al mismo tiempo objetos y sujetos de las relaciones de poder. Para reflexionar sobre esta tesis, este artículo se propone analizar la manera en que el cuerpo se constituye en un efecto del poder y como éste, en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad neoliberal, termina transmutando en el sujeto del emprendimiento. Dicho de otra manera, las tramas que vertebran el tránsito del cuerpo disciplinario al sujeto del emprendimiento, de la sociedad disciplinaria a la sociedad neoliberal, estarían determinadas por las peculiaridades que asume la categoría del poder.

Con la finalidad de analizar el paso del cuerpo disciplinario al sujeto del emprendimiento, este artículo se divide en dos secciones (además de las breves conclusiones): 1) Se analiza cómo se constituye el cuerpo disciplinario en el libro *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (2009a); 2) Se examina la manera en que en las sociedades neoliberales se configura al sujeto del emprendimiento; este análisis se realiza en algunas de las clases que Foucault impartió en el *Collège de France* (Colegio de Francia) del 10 de enero al 4 de abril 1979 y que fueron publicadas póstumamente en 2004 con el título de *Nacimiento de la biopolítica*. Entre *Vigilar y Castigar* y las lecciones del *Nacimiento de la biopolítica* existe una diferencia de aproximadamente cuatro años, con lo cual se comprende que compartan similares preocupaciones que en este artículo se relacionan con el poder. El hilo, pues, que conduciría de un apartado a otro es el poder y sus mutaciones dentro de la sociedad capitalista.

Cuerpos dóciles, útiles y productivos

Para cuando Foucault publicó en 1975 *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, ya era ampliamente conocido como un filósofo que trataba de desenmascarar el poder (Eribon, 2004; Canavese, 2015). En el caso de ese libro, Foucault trata de analizar la emergencia y constitución de un poder específico: el poder carcelario. Así lo manifiesta expresamente:

Objetivo de este libro: una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una *genealogía* del *actual* complejo científico judicial en el que el poder de castigar se apoya, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad. (Foucault, 2009a: 32; énfasis del autor)

Sin embargo, contra lo que se pudiera pensar —por el acotamiento del objetivo propuesto—, los resultados a los que llega Foucault van más allá de la configuración del *poder de castigar* que se expresa en el sistema *científico judicial*. El subtítulo del libro: *nacimiento de la prisión*, también oculta que el análisis del autor asciende hasta plantear un modelo *específico* de sociedad, al que el autor denomina como “sociedad disciplinaria” (Foucault, 2009a: 224) y que se encontraría en los cimientos del nacimiento del capitalismo. La tesis del autor es que el desarrollo de la sociedad capitalista exigió, además de los procesos de acumulación del capital, un desarrollo específico del poder que pasaba por el control minucioso de los cuerpos. Esta relación entre capital, cuerpos y mecanismo de poder no era estática, sino que respondía al metabolismo social que cambia conforme la misma sociedad se transforma. Así se tiene, por un lado, una sociedad específica (la sociedad disciplinaria), cuyo fin sería el control del cuerpo; y, por el otro, una sociedad general (capitalismo), cuyo objetivo era controlar los procesos de acumulación del capital y la ordenación política de la sociedad.

Los años setentas en los que publica *Vigilar y castigar* e imparte las lecciones agrupadas bajo el título *Nacimiento de la biopolítica* son un período significativo, tanto en la producción intelectual de Foucault como en el contexto político y social. Ese período del post sesenta y ocho, se caracteriza por el incremento de la represión de los aparatos de Estado y otros fenómenos cercanos: el golpe de estado en Chile en el 1971, el aumento de las dictaduras en Latinoamérica, la pervivencia del gaulismo represor en Francia; la escalada de ataques terroristas y la deriva hacia Estados represivos en Alemania, Francia, México, etcétera; el ascenso de los gobiernos neoliberales en Gran Bretaña y en Estados Unidos —incluido México, ya a principios de los años ochenta—; la guerra imperialista en Vietnam; los errores de los dirigentes de la URSS que harán colapsar unos años después al estado Soviético para la tragedia del marxismo y el ascenso del nuevo individualismo (Watson, 2002; Fontana, 2017; Estefanía, 2018).

Estos hechos se harán presentes en las reflexiones sobre el poder de Foucault y la manera en que este produce sus efectos sobre diferentes fenómenos sociales, particularmente sobre el cuerpo. La irrupción del *cuerpo* como categoría política no es sólo producto de la reflexión filosófica, sino que obedece a la interpelación que desembocó en los fulgentes años sesenta y setenta, incluido el sesenta y ocho en París, México y diversas partes del mundo (Estefanía, 2018). Es el cuerpo de las mujeres, el cuerpo de los jóvenes, el cuerpo de las protestas y que además son cuerpos portadores de deseos, pasiones, frustraciones y utopías; deseos que en el régimen de la posguerra y en medio de la polarización imperialista entre Estados Unidos y el socialismo de la URSS exigían su libre fluir y manifestación, aunque después fueran recapturados por las lógicas del poder.

Dentro de esa irrupción política de los cuerpos, están los cuerpos encerrados en las prisiones que fueron analizados por Foucault a partir de los años setenta. Junto con otros intelectuales franceses creó en 1971 el *Grupo de Información sobre las Prisiones* (GIP), para darles voz a los prisioneros y denunciar el régimen represivo carcelario (Eribon, 2004: 275). Precisamente GIP le sirvió de laboratorio político y práctico a Foucault para lo que después se expresara en el análisis del poder de juzgar. En ese marco contextual y de reflexiones filosóficas, Foucault se propuso hacer “una genealogía del actual complejo científico-judicial” (Foucault, 2009a: 32) en que descansa el poder de juzgar.

El concepto de genealogía al que alude es central porque abre un campo de tensión entre la legibilidad del presente y sus vínculos con el pasado. Se trata de dotar de comprensión a las mutaciones del poder de reyes, magistrados, tribunales y jueces, que pasarán del cuerpo del suplicio que era lentamente torturado, como en el caso de Damiens (Foucault, 2009a: 11), hasta los cuerpos encerrados en las prisiones, con el objetivo de producir cuerpos disciplinarios. Damiens, el parricida, fue atenazado, quemado, descuartizado y torturado, no tanto para ocasionarle una muerte rápida y fulminante, sino para darle una muerte lenta por atentar contra el rey y representante de Dios en la tierra: el rey Luis XV.

Esa discontinuidad entre el cuerpo objeto de suplicio y los cuerpos disciplinarios en la que se asienta la emergencia del capitalismo, Foucault la formula de la siguiente manera:

[...] la tesis general de que en nuestras sociedades, hay que situar los sistemas punitivos en cierta “economía política” del cuerpo: incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos “suaves” que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata —del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión. (Foucault, 2009a: 34)

En el trazado genealógico del poder punitivo del siglo XVI al XX desfilarán un conjunto de categorías que serán fundamentales para establecer una *economía política del cuerpo*: microfísica del poder, tecnologías coercitivas del comportamiento, tecnologías políticas, anatomía política, tecnología política, anatomía política del detalle, economía del poder penal, anatomo-cronología, tecnología del cuerpo y que no sólo dan cuenta de la capacidad inventiva de Foucault para crear nuevas asociaciones lingüísticas, sino de la importancia de las materialidades en las que los cuerpos se encuentran emplazados e inscritos. En efecto, Foucault rastrea la genealogía de la *economía política del cuerpo*, que se convertirá en el *cuerpo disciplinario*, en tres matrices históricas: 1) los espacios cerrados: prisiones, talleres, fábricas, hospitales, cuarteles, etc.; 2) en las medidas administrativas y políticas para hacer frente en los siglos XVI y XVII a la peste y la lepra; y 3) en la panóptico propuesto por el filósofo utilitarista Bentham. A continuación un repaso breve de cada una de estas matrices genealógicas.

En primer lugar, mediante el control minucioso del tiempo, la elaboración temporal del acto, los emplazamientos espaciales, los ejercicios, la creación de series, rangos e intercambiabilidad, la correlación del cuerpo, gesto y objeto, entre otras técnicas de control, lentamente y por procesos complejos, se *producirá* lo que Foucault denomina como “cuerpos dóciles” (Foucault, 2009a: 157). En prisiones, talleres, fábricas, hospitales, cuarteles y, en general, en espacios cerrados, aparecerá lo que denomina como *microfísica del poder*: es un poder que tiene por fin observar, registrar, encauzar y finalmente controlar los pequeños gestos, los detalles del comportamiento, los movimientos cotidianos, el polvo del día a día, de los cuerpos que se pretende disciplinar. Un poder de control al que nada parece escapársele; precisamente por ello, lo describe como una “anatomía política del detalle” (Foucault, 2009a: 161). Esta anatomía política tiene por objetivo descomponer las fuerzas del cuerpo para volverlas a recomponer en un nivel de mayor eficacia en el control y la producción.

En segundo lugar, el autor nos dice lo siguiente: “He aquí, según un reglamento de fines del siglo XVIII, las medidas que había que adoptar cuando se declaraba la peste en una ciudad” (Foucault, 2009a: 227). Y a continuación describe el conjunto de medidas, actos y decisiones que la ciudad apestada debe tomar: cierre de la ciudad, divisiones espaciales, prohibiciones y regulaciones de los flujos, registro de vivos y muertos, una permanente y jerarquizada vigilancia y anotación de todo cuanto sucede, de tal manera que se pretende que todo individuo sea localizado, examinado, registrado y distribuido espacialmente (Foucault, 2009a: 227-229). En tanto que sistemas de control de los cuerpos, a la peste se sumarán los esquemas de control de la lepra (que a la inversa de la peste, excluía), de tal manera que son “esquemas diferentes, pues, pero no incompatibles” (Foucault, 2009a: 231) y con el paso del tiempo, en el siglo XIX, ambos sistemas convergieron en la creación del psiquiátrico, asilo, la penitenciaría, el correccional y otros espacios cerrados de control individual y corporal, para funcionar de modo doble:

[...] el de la división binaria y la marcación (loco-no loco; peligroso-inofensivo; normal-anormal); y el de la asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quién es; dónde debe estar; por qué caracterizarlo, cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante, etc.). (Foucault, 2009a: 231)

Por último, la matriz genealógica del panóptico. Como es sabido, el panóptico es un diseño arquitectónico para las prisiones retomado por el filósofo utilitarista Jeremy Bentham. Pensando en ese diseño presidiario, Bentham se preguntaba “¿Pero cómo puede un sólo hombre vigilar perfectamente a un gran número de individuos?” (Bentham, 2013: 11). La respuesta era el panóptico, pues con esa sola palabra “expresa[ba] su ventaja esencial: la facultad de ver con sólo una ojeada, todo lo que allí ocurre” (Bentham, 2013: 14). El panóptico tenía un diseño circular en cuyo centro se encontraría una torre con el vigilante, mientras a su alrededor estarían las celdas en las que se encontrarían emplazados los cuerpos de los prisioneros. Ese esquema arquitectónico, mediante el juego de luces y sombras, de desequilibrio en la información, facilitaría la visibilidad, el registro, las anotaciones y el control permanente de los presos (Foucault, 2009a). En la medida en que los pre-

son observados permanentemente, llega un momento en que incorporan la vigilancia a su comportamiento, de tal manera que se vuelve irrelevante si son efectivamente vigilados o no, pues basta con la virtualidad de la vigilancia. De acuerdo con Foucault, uno de los efectos más importantes del panóptico y la reclusión permanente de los cuerpos en las celdas es “inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder” (Foucault, 2009a: 233), con el efecto de que el mismo sujeto se vuelve el receptor, portador y diseminador de las relaciones de poder.

Lo que importa destacar del trazado genealógico que hace Foucault de los espacios cerrados, las reglamentaciones para combatir la peste y la lepra y del diseño panóptico, es que se constituyen en el conjunto de técnicas y procedimientos para controlar, individualizar y producir el *cuerpo disciplinario* y con ello, al *sujeto de la disciplina*. Como se sostiene en el siguiente apartado, el sujeto disciplinario es el antecedente del sujeto del emprendimiento que se producirá con otra técnica de poder: el mercado. A ese conjunto de técnicas, medidas, materialidades y procedimientos de control del cuerpo, Foucault lo denomina *disciplinas*. El autor las define de la siguiente manera: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de las fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad es lo que se puede llamar ‘disciplinas’” (Foucault, 2009a: 159).

Es relevante precisar que las disciplinas no sólo tienen por fin crear un cuerpo *dócil y útil* sino también *productivo*. Por este triple carácter de las disciplinas, el poder no sólo es represivo y negativo sino también productivo y positivo; es decir, produce los cuerpos o, más exactamente, ciertos efectos del poder disciplinario en ellos. De hecho, el saber genealógico de las disciplinas comprendió que es mucho más eficaz un poder que no es violento, que no es impositivo, a uno violento, aparatoso y despiadado que no hace sino generar resistencias y contrapoderes. Con las disciplinas se trataría de producir cuerpos dóciles al poder, útiles a la familia y sociedad, y provechosos a los aparatos de producción económica: este triple objetivo de la sociedad disciplinaria estaría en las bases de la sociedad capitalista, dando pie a lo que Harvey denomina como “capitalismo disciplinario” (Harvey, 2014: 148).

En efecto, una de las tesis fuertes de Foucault es que el desarrollo y despegue del capitalismo no se podía lograr si no se conseguía a su vez el control de cuerpos y poblaciones. Mientras el despegue de la economía requería la acumulación del capital y la política la articulación del sistema liberal-representativo de derechos políticos y jurídicos (para proteger la propiedad privada de los medios de producción); las disciplinas, por su parte, serían las “técnicas para garantizar la ordenación de las multiplicidades humanas” (Foucault, 2009a: 251) al nivel de los cuerpos, los gestos y comportamientos cotidianos y aparentemente de poca monta que suceden en la escuela, la casa, la oficina, el día a día en las que se pone en juego lo normal y lo anormal, lo correcto y lo incorrecto. De esa manera, la microfísica del poder de las disciplinas que controla los cuerpos y el biopoder que controla la población, serán fundamentales para el desarrollo y afianzamiento del capitalismo.

Un elemento clave del poder disciplinario para producir cuerpos dóciles, útiles y productivos, es su apoyo en los saberes. La legitimidad de las sanciones ya no descansaría en el carácter divino del rey o en la sacralidad de la Palabra, sino en el conjunto de discursos que pasan por *científicos*. De acuerdo al autor, “el punto de la novedad, en el siglo XVIII es que componiéndose y generalizándose, alcanzan el nivel a partir del cual formación de saber y aumento de poder se refuerzan regularmente según un proceso circular” (Foucault, 2009a: 257). Gracias a esa generalización histórica, la criminología, la pedagogía, la antropología y las disciplinas *psi*, tendrán una importante función en la sociedad disciplinaria, no sólo como respaldo y legitimación del poder de juzgar, sino en una importante función disciplinaria: delimitar el umbral de lo *normal* y lo *anormal*, no sólo en el comportamiento sino en el carácter y la virtualidad patologizante de las personas. En un afán de evitar ser catalogados de anormales, las personas tenderán a plegarse a aquello que se considera útil, adecuado, normal y productivo. De esa manera, se producirá una subjetividad autonormalizada que opera asperjando sus normas de comportamiento y que se transformará en el sujeto autoproduktivista y competencial necesario al afianzamiento del neoliberalismo, como argumento en el siguiente apartado.

En resumen, Foucault sostenía que las disciplinas, con su microfísica del poder, su saber patologizante y su economía política de los cuerpos disciplinarios, son el basamento en que descansa el capitalismo para que despegue, funcione y se consolide.

Esta concepción disciplinaria de la sociedad que descansa en espacios cerrados fue criticada por Deleuze a través de la categoría de control. Si bien Deleuze recupera las transformaciones en las tecnologías de la soberanía y de la disciplina, afirma que la sociedad disciplinaria entró en crisis por la mutación de la sociedad, que pasará del disciplinamiento en espacios cerrados al control en espacios abiertos, de máquinas energéticas a máquinas informáticas, del disciplinamiento de los cuerpos al control de las actividades, del molde a las modulaciones (Deleuze, 2006). Empero, como se analiza más abajo, la concepción del poder que propone Foucault se abrirá a otras manifestaciones de control que se aplicarían también a espacios abiertos y a la modelación de las actividades, como es el caso de las tecnologías ambientales propias del neoliberalismo. Pero para transitar a esta categoría y explicitar sus características, conviene volver sobre la definición de disciplinas para situar la discusión en el marco general del poder. Al volver sobre esa definición también permite transitar al siguiente apartado donde se analiza al sujeto del emprendimiento como mutación del poder disciplinario.

En efecto, además de la definición transcrita párrafos arriba, Foucault adicionalmente la describe de la siguiente manera:

La “disciplina” no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, que implica todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología. (Foucault, 2009a: 248)

Como se aprecia del fragmento transcrito, Foucault se aleja de la descripción del poder en términos de atributo, función o cualidad, propia de la teoría política, la teoría jurídica o sociológica. Afirma, más bien, que las disciplinas son un tipo, nivel y modalidad del poder. En esta investigación interesa la asimilación de las disciplinas a un conjunto de instrumentos, técnicas, mecanismos, saberes y procedimientos, porque Foucault desarrollara una “economía del poder” (Foucault, 2006), en la cual incluye algo que en el presente artículo se denomina como una tipología de las tecnologías del poder necesaria para el desarrollo y control de las sociedades capitalistas. Así postula una tecnología de la soberanía, legal o jurídica, una tecnología disciplinaria y una tecnología de la seguridad (Foucault, 2006).

Si bien las tres tecnologías están delimitadas, no se trata de una serie que se suceda en la historia de las sociedades capitalistas: primero la soberanía y sus leyes (tecnología legal o jurídica), luego la partición de lo normal y anormal de las disciplinas corporales (tecnología disciplinaria) y finalmente los fenómenos de masa, aleatorios, de riesgo y estadísticos (biopoder o tecnología de la seguridad). Más bien Foucault sostiene su convergencia en una economía del poder:

[...] no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad. (Foucault, 2006: 23)

Las tecnologías jurídicas, disciplinarias y de seguridad se superponen unas a otras, pero lo que cambia en sus relaciones es la tecnología predominante. Para clarificarlo, Foucault pone como ejemplo el sistema penal, en el que no sólo opera la sanción disciplinaria sino también toda una serie de medidas legales y administrativas, así como un conjunto de consideraciones y reglamentaciones de orden estadísticos, de tendencias, cálculos y riesgos poblacionales que son parte del mecanismo de seguridad (Foucault, 2006). De acuerdo al autor, la tecnología predominante en las sociedades contemporáneas sería la de seguridad. Es precisamente la tecnología de seguridad la que reactiva y “hace suyos y pone en funcionamiento dentro de su propia táctica elementos jurídicos, elementos disciplinarios, y a veces llega a multiplicarlos” (Foucault, 2006: 24).

Según Foucault, los fenómenos de inseguridad, de violencia, de criminalización, de cárceles, la intensificación de las relaciones sociales y su conflictividad, las dificultades para hacerle frente por parte de los Estados, el terrorismo y las prácticas de represión estarían dando pie a una mutación de la sociedad, creando una suerte de “sociedad de seguridad” (Foucault, 2006: 26) en la que el cálculo

de riesgos y probabilidades sería central. Por ello, más que de seguridad ya se estaría ante una gubernamentalidad, cuyo objetivo sería precisamente gestionar y administrar los riesgos sociales, económicos y políticos que derivan de la población (Foucault, 2010).

El sujeto del emprendimiento

Empero, la tipología no se quedará en las tecnologías jurídicas, disciplinarias y de seguridad, sino que incluirá las tecnologías de la sexualidad, tecnologías del cuidado de sí, y, específicamente para lo que aquí interesa, las tecnologías ambientales referidas al neoliberalismo (Foucault, 2009b; 2012). Esta tecnología ya no persigue el disciplinamiento de los cuerpos sino que pretende intervenir modulando personas, bienes, sensibilidades, consumos, emociones y conjuntos como si fueran un mercado para producir un tipo particular de sujeto y comportamiento: el sujeto del emprendimiento. Mientras la sociedad disciplinaria buscaba producir cuerpos dóciles, útiles y productivos, la sociedad neoliberal intentará generalizar la forma empresa en el cuerpo individual y el cuerpo social. Para clarificar estas distinciones entre tecnologías disciplinarias y ambientales, Foucault utiliza como ejemplo el delito; ya no lo analiza desde su genealogía en el nacimiento histórico del poder de la prisión, sino a partir del funcionamiento del mercado.

En efecto, la sociedad disciplinaria arroja la sospecha de que en todo individuo existe la virtualidad de la desviación que debe ser sancionada y corregida, para lo cual se apela a los saberes disciplinarios (la antropología criminal, la psicología criminal y los test científicos que podrán determinar y establecer la peligrosidad y la reincidencia del sujeto). En contraste con esto, la tecnología ambiental del neoliberalismo interviene en los delitos con el objetivo de modelar la oferta y demanda de crímenes. Por este cambio, el autor afirma que de la sociedad disciplinaria al neoliberalismo existe una “borradura de la antropológica del criminal” (Foucault, 2012: 301), de tal manera que pasamos del *homo criminalis* al *homo economicus*; de la patologización disciplinante al sujeto del cálculo económico.

Esto significa, nos dice Foucault, que resultan irrelevantes “todas las distinciones antes establecidas, todas las distinciones que pudieron introducirse entre criminales natos, criminales ocasionales, perversos y no perversos, reincidentes, etc.” (Foucault, 2012: 302). Y no tienen ninguna importancia porque el punto de partida neoliberal es considerar a los delitos como un mercado y a los delincuentes como sujetos del emprendimiento que operan haciendo cálculos de ganancia y pérdida. De aquí que las tecnologías ambientales tengan por fin modular la demanda y la oferta e incentivar los comportamientos económicos (de los sujetos, incluidos los delincuentes). Por ejemplo, mediante leyes, programas y medidas intervenir en el mercado ofreciendo drogas baratas y controladas a los adictos (evitando además que cometan otros delitos); mientras que a los primerizos se les podría ofrecer drogas caras e imponer sanciones más fuertes para desincentivar la demanda.

En síntesis, en la consideración de la tecnología neoliberal “lo que aparece en el horizonte de un análisis como éste no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente

disciplinaria” (Foucault, 2012: 302); lo que emerge es, más bien, un tipo de intervención gubernamental “en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y [...] una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental” (Foucault, 2012: 302), sobre las reglas, el mercado, la oferta y la demanda. Para situar esta mutación de las tecnologías disciplinarias a las ambientales y dar cuenta del paso del control sobre los cuerpos al control sobre el sujeto del emprendimiento, vale la pena describir, así sea brevemente, los rasgos generales de esa mutación de la sociedad neoliberal, tal y como la plantea Foucault.

Como han estudiado Foucault y otros (Harvey, 2005), el neoliberalismo es un amplio programa económico, cultural, político, ético, antropológico y filosófico. De ello dan cuenta no sólo algunos de los participantes y promotores como Lippmann, Erhard, von Mises, Aron, Popper, Röpke, Hayek, Friedman, Stigler y Buchanan, sino también su pretensión de crear un modelo de sociedad y subjetividad que se fundamenta en la forma en que funcionan las empresas. La lectura que hace Foucault del neoliberalismo parte de la existencia de las dos escuelas conocidas: la escuela de Friburgo y la escuela de Chicago (Foucault, 2012: 365). Para efecto de este texto, no es relevante su distinción, pues sólo interesa señalar algunos rasgos generales para indicar las mutaciones en el control que introducen a través de la tecnología ambiental.

Importa señalar que el neoliberalismo hará un doble movimiento. Por un lado, homologa las prácticas económicas de regímenes que son incompatibles: el *welfare state*, el nazismo, el estado soviético, el laborismo inglés y el keynesianismo, como si se tratara de la misma propuesta económica y estatal, para así situarlos en el mismo bloque político e ideológico y condenarlos en conjunto como el origen de todo el mal social; haciendo, a continuación, responsable a sus Estados de la supuesta destrucción “del tejido de la comunidad social” (Foucault, 2012: 146). De esta manera, al nivelar y homogeneizar cualquier intervención social, los promotores del neoliberalismo focalizan la atención en el Estado, sin importar las abismales diferencias que existen entre el nazismo, el socialismo soviético o el keynesianismo. Con ese desplazamiento, invertirán las relaciones entre sociedad y Estado: en lugar del Estado que impone límites al mercado o del Estado reducido a su mínima expresión que proponía el liberalismo tradicional, la tecnología neoliberal buscará “invertir por completo la fórmula y proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado, desde el comienzo de su existencia y hasta la última forma de sus intervenciones” (Foucault, 2012: 149).

Se entiende el giro que propondrá la tecnología neoliberal: en vez de un Estado que le imponga límites al mercado, será la libertad de mercado la que *informe* y regule el funcionamiento del Estado. A partir de esta idea, las actividades, atributos y fines del Estado serán evaluados con apoyo en los criterios del mercado; es decir, legitimidad, validez y razón de ser del Estado dependerán de que en sus acciones se apegue a esos criterios empresariales (Foucault, 2012). Ya no se crearán

universidades, hospitales u ofrecerán servicios a la población, no sólo porque se considera que invaden el mercado y constituyen una competencia desleal a las empresas, sino porque los criterios de costo, beneficio e inversión darían cuenta del error en las decisiones del Estado.

En segundo lugar, como supuesto antídoto contra lo que considera como la destrucción del tejido social por las lógicas intervencionistas del Estado, la tecnología neoliberal pretenderá generalizar la *forma empresa* en todo el cuerpo social; es decir, no sólo en su ámbito propio (el mercado) o en aquello que lo delimitaba en el liberalismo clásico (el Estado), sino en la familia, la sociedad, el cuerpo, la educación y la subjetividad. Como se aprecia, no se trata sólo de *liberar la economía* del Estado sino de:

[...] generalizar efectivamente la forma “empresa” dentro del cuerpo o el tejido social; quiere decir retomar ese tejido social y procurar que pueda repartirse, dividirse, multiplicarse no según la textura de los individuos, sino según la textura de la empresa. Es preciso que la vida del individuo no se inscriba como individual dentro de un marco de gran empresa que sería la compañía o, en última instancia, el Estado, sino [que] pueda inscribirse en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encajadas unas en otras y entrelazadas [...] Y por último, es necesario que la vida misma del individuo —incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación— lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple. (Foucault, 2012: 277)

¿De qué manera la tecnología neoliberal “generaliza la forma ‘empresa’ dentro del cuerpo o el tejido social” (Foucault, 2012: 277), incluido el comportamiento del individuo, la familia, las relaciones de pareja, la vida cotidiana, los deseos, los cuerpos? Disciplinando esas dimensiones sociales con los criterios económicos de la oferta y la demanda, de inversión, el cálculo de los costos y beneficios, de la competencia y el emprendimiento, de tal manera que estos índices que provienen de un sector específico —la empresa y el mercado—, se transformen en “un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia” (Foucault, 2012: 278); es decir, se trataría de aplicar una “especie de análisis economicista de lo no económico” (Foucault, 2012: 280) en su funcionamiento.

Nótese que no sólo se pretende extraer plusvalor como sucede con las empresas capitalistas, sino de hacer del modelo de empresa una ética, una estética, un comportamiento cotidiano, una relación social y un tipo de vínculo familiar, con los otros y consigo mismo. Por ello, la tecnología ambiental es una gubernamentalidad que pretende gestionar, administrar y encauzar la totalidad de la vida social, desde la vida biológica y cotidiana hasta los fundamentos del Estado (y que descansarían en el mercado). Con esto, las tecnologías ambientales pretendían ir más allá de los tradicionales objetivos del liberalismo clásico de liberar de trabas al comercio y acotar al Estado. En efecto, el objetivo de las tecnologías ambientales era que los mismos sujetos se asumieran como empresa, y su comportamiento, por ende, estuviera orientado por las lógicas de inversión, de cálculo de costos, beneficio y competencias, creando de esa manera una subjetividad del emprendimiento desde la misma

interioridad de los propios sujetos. De esta manera, el control ya no es externo al sujeto sino interno a su mismo proceso de subjetivación.

Dado que hablar de empresa podría implicar reactivar la contradicción entre trabajo y capital que sostiene el marxismo, para lograr el cometido de “generalizar la «forma empresa» dentro del cuerpo o el tejido social” (Foucault, 2012: 277) sin ese riesgo, un teórico del neoliberalismo propondrá crear “modos de vida y de producción industrial que lleven a la desproletarización de obreros y empleados” (Röpke, 2010: 404), que no es otra cosa que despojar a los trabajadores de su conciencia de ser asalariados, de su conciencia de clase, de estar en contradicción con los capitalistas y promover mediante las tecnologías ambientales, la idea del trabajo; ya no como elemento contradictorio del capital sino como actividad empresarial por sí misma, para, de esa manera, extender la tesis de que en todo trabajador existe un pequeño empresario que invierte en sí mismo, en su cuerpo, tiempo y educación. Sí mismo, cuerpo, formación educativa, tiempo y esfuerzo serán un *capital* que el sujeto del emprendimiento puede invertir y llegado el momento, disponer de sus rendimientos; es decir, lo que se conoce en esa tradición neoliberal como “capital humano” (Foucault, 2012: 270) y que produce su renta. Con ello, la posición social del trabajador, devenido pequeño empresario, derivará de los méritos y esfuerzos que realice, de los emprendimientos y riesgos que asuma como pequeño capitalista.

Un aspecto que cabe preguntarse sobre la relación del neoliberalismo con Foucault es hasta dónde compartía sus tesis. La oscilante crítica del autor al marxismo, su rechazo de los sistemas de seguridad social, sus objeciones a la lucha de clases, su denodada defensa de la libertad que lo acerca a las posiciones de los libertarios, su exaltación de la crítica como una aventura y su recuperación de la ética del cuidado de sí que lo aproxima a la industria del *coaching* y los manuales de autoayuda (Gallegos, 2024), apuntan a una respuesta ambigua, pues, como afirma Zamora, Foucault no sólo discute “ciertos aspectos del pensamiento neoliberal: parece seducido por el desarrollo de algunas de sus temáticas centrales” (Zamora, 2016, 15).

Por último, conviene precisar que el pasaje descrito entre el disciplinamiento del cuerpo y el sujeto del emprendimiento, entre la sociedad disciplinaria y el neoliberalismo, no significa que las disciplinas hayan caducado o dejado de operar. Es más bien que el tránsito de uno a otro implica el reacomodo en los juegos de predominio y el énfasis en la economía general del poder, que es necesario a la estabilidad del capitalismo, como modo de producción material y subjetivo dominante. De tal manera que, aún con las tecnologías ambientales, es el cuerpo el que resiente las lógicas del cálculo de competencias y rendimientos; no como mecanismo externo del mercado sino interiorizados y asumidos por el propio sujeto del emprendimiento. De ahí la continuidad de una violencia que pasaría de ser mecánico-corporal a una neuronal-corporal, que se expresaría en una sociedad depresiva y ansiosa, como intuyó Han en *La sociedad del cansancio* (2012), aunque sin comprender su raíz capitalista y de clase.

Algunas conclusiones

Más allá de las diferentes clasificaciones de la obra de Foucault aludidas al inicio de este artículo, lo que resulta incuestionable es que un tópico que vertebra sus preocupaciones filosóficas son las tecnologías del poder. Esas tecnologías permiten dotar de legibilidad los énfasis de una sociedad soberana, una sociedad disciplinaria y una sociedad neoliberal, por más que sean coextensivas y se sobrepongan.

El análisis de esa economía del poder es lo que también ha situado la obra de Foucault en el marco de una filosofía que cobija posibilidades de resistencia, lucha y transformación positiva y que lo convirtieron en uno de los pensadores más citados en los últimos tiempos. Todo eso no deja de ser paradójico porque, como se ha analizado (Gallegos, 2024), hubo un tiempo en que Foucault pasaba por un filósofo “tecnócrata al servicio de Gaullismo [y] nuevo liberal” (Foucault, 2010: 993) que con sus investigaciones validaba un estado de cosas y situaciones de opresión y control, como el mismo pensador lo recordó casi al final de su vida.

Con todo, las tecnologías disciplinarias, jurídicas, de seguridad y ambientales son categorías que permiten analizar los desarrollos y mutaciones del poder en las sociedades capitalistas, marcando sus énfasis, especificidades y derivas históricas. Cobran particular interés las tecnologías ambientales porque sitúan la discusión al nivel de nuestro presente filosófico, económico, político y social, que conocemos como neoliberalismo. Pero, además, porque sus estudios sobre la génesis filosófica e histórica del neoliberalismo también sitúan la discusión en una pregunta que ha sido planteada por diversos investigadores (Zamora y Behrent, 2016): ¿Foucault puede ser catalogado como neoliberal? Cualquiera que haya frecuentado la obra del filósofo no puede no tener la impresión de que, a pesar de sus críticas, cuando menos sentía simpatía por la ética neoliberal. Pero responder a esa pregunta implicaría otro artículo y otras problemáticas que escapan a los fines de esta breve investigación. ¶

Bibliografía:

BENTHAM, Jeremías (2013). *El Panóptico*. Quadrata.

CANAVESE, Mariana (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Siglo XXI.

CASTRO, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI.

CEBALLOS, Héctor (2000). *Foucault y el poder*. Ediciones Coyoacán.

DELEUZE, Gilles (2006). *Conversaciones*. Pre-Textos.

- ERIBON, Didier (2004). *Michel Foucault*. Anagrama.
- ESTEFANÍA Joaquín (2018). *Revoluciones. Cincuenta años de rebeldía (1968-2018)*. Galaxia Gutenberg.
- FONTANA, Josep (2017). *El siglo de la revolución. Una historia del mundo desde 1914*. Crítica.
- FOUCAULT, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (2009a). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2009b). *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2010). *Obras esenciales*. Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2012). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- GALLEGOS, Enrique G. (2024). “Otro Foucault, Foucault de derecha. A 40 años de su muerte”. *Somos el medio*. 23 de junio. <https://www.somoselmedio.com/otro-foucault-foucault-de-derecha-a-40-anos-de-su-muerte/>
- HARVEY, David (2005). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- HARVEY, David (2014). *Guía de “El Capital” de Marx. Libro Primero*. Akal.
- HAN, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- LECHUGA, Graciela (2008). *Foucault*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- MOREY, Miguel (1990). “Introducción”. En Foucault, Michel. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós.
- NAVARRO, Fernanda; PÉREZ, Sergio; LE, Laurence y MARTÍNEZ, Teresa (2005). *Escritos filosóficos. Veinte años después de Michel Foucault*. Ediciones Sin Nombre-Benemérita Universidad de Puebla.
- RÖPKE, Wilhelm (2010). *La crisis social de nuestro tiempo*. El Buey Mudo.
- WATSON, Peter (2002). *Historia intelectual del siglo XX*. Crítica.
- WEBER, Marx (1998). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael (Coords.) (2016). *Foucault y el neoliberalismo*. Amorrortu.

ZAMORA, Daniel (2016). “Introducción: Foucault, la izquierda y la década de 1980”. En Zamora, Daniel y Behrent, Michael (Coords.). *Foucault y el neoliberalismo*. Amorrortu.



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>

La historia de la sexualidad foucaultiana que no fue: *La carne y el cuerpo. El archivo*¹ y su dispersión

Juan Cruz Cuamba Herrejón¹

¹ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Morelia, Michoacán. México

E-mail: juan.cuamba@umich.mx

<https://orcid.org/0009-0002-8365-2022>

Resumen: El presente artículo realiza una reconstrucción puntual, contextual y detenida de una de las versiones del manuscrito de Foucault, contenido en la caja LXXXIX de su archivo resguardado en la Biblioteca Nacional de Francia, y que iba a ser el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* titulado *La carne y el cuerpo*, el cual finalmente no se publicó. La reconstrucción referida está centrada en el concepto de *carne* y en el *dispositivo* de la confesión, haciendo una revisión genealógica² de sus tres principales modelos, a saber, el acusatorio, el inquisitorio y el examinador.

¹ Se utiliza esta palabra para referir al repositorio de manuscritos del fondo Michel Foucault (Nouvelles acquisitions françaises 28730) ubicado en la *Bibliothèque nationale de France* (BnF) *site Richelieu*. Es curioso que el archivista Foucault haya terminado por convertir sus manuscritos en parte de lo que hoy se denomina justamente el archivo Foucault, consultable en la sala de *Manuscrits* gracias al cuidado de la bibliotecaria Laurence Le Bras y a la organización temática que hicieron quienes integran el *Centre Michel Foucault*, entre quienes se encuentran Arianna Sforzini, a quien le debemos el primer índice de las 114 cajas que integran ese fondo. Conste aquí nuestro agradecimiento para ellas. Se consultó un archivo físico; sin embargo, debido a las políticas internas de la BnF y a las cuestiones de derechos de autor todavía vigentes porque muchos de los manuscritos se están publicando en francés, para ser traducidos de manera posterior a otros idiomas, es imposible tomar fotografías o reproducir los manuscritos en ese lugar.

² Se hace referencia a la *genealogía* menos en sentido restringido, entendida como el análisis histórico de las condiciones no-discursivas (sociales, económicas, culturales, políticas, religiosas, filosóficas, jurídicas, médicas, literarias) que hicieron posible el nacimiento de ciertas estrategias de poder (modelo de la guerra) y determinadas técnicas de gubernamentalidad (modelo persuasivo), la cual se ayuda y se complementa con la *arqueología* (análisis histórico de los archivos).

La carne es entendida en dicho manuscrito como el elemento que liga al alma con el cuerpo a partir de la sexualidad. El presente texto cierra con la recuperación foucaultiana de la definición del sujeto moderno como *animal de confesión* y se pregunta en qué medida este sujeto lo sigue siendo y en qué medida podría dejar de serlo.

Palabras clave: Deseo, confesión, dispositivo, sujeto, manuscrito.

Abstract: This article carries out a detailed, contextual and punctual reconstruction of one of the versions of Foucault's manuscript, contained in box LXXXIX of his archives kept at the Bibliothèque nationale de France, and which was to be the second volume of *History of Sexuality* entitled *The Flesh and the Body*, which was ultimately not published. The reconstruction referred to is centered on the concept of flesh and the apparatus of confession, making a genealogical review of its three main models, namely the accusatory, the inquisitorial and the examiner. In this manuscript, flesh is understood as the element that connects the soul to the body through sexuality. The present text closes with Foucault's recovery of the definition of the modern subject as an *animal of confession* and asks to what extent this subject continues to be such and to what extent it could cease to be so.

Keywords: Desire, confession, apparatus, subject, manuscript.

y las prácticas discursivas de una época), para describir y analizar las estrategias de poder (lucha, conflicto, enfrentamiento) y las técnicas de gubernamentalidad (persuasión, inducción de efectos, producción de sujetos específicos) que producen determinados modos de subjetivación, igualmente históricos (la *genealogía* tal como fue practicada por Foucault); y más bien se utiliza este concepto, en sentido laxo, sugerido por la imagen foucaultiana, de *caja de herramientas* que permite dar cuenta de las transformaciones, modificaciones, rupturas, yuxtaposiciones y discontinuidades de ciertas prácticas culturales (tales como la confesión, el encierro, el castigo) en una determinada época. En este caso, este artículo se centra en la *genealogía* de la práctica de la confesión (su surgimiento, sus modificaciones y adaptaciones posteriores) en su encuentro contingente y azaroso con la *carne* cristiana.

Introducción

En la contraportada del volumen I de *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, publicada en 1976, Foucault anticipaba que se publicarían otros cinco volúmenes que completarían la serie.³ Sin embargo, ocho años después, en mayo y junio de 1984, un poco antes de su muerte, aparecerían publicados únicamente los volúmenes II (*El uso de los placeres*) y III (*La inquietud⁴ de sí*), con títulos y problematizaciones históricas distintos de los anunciados inicialmente. Mientras en el volumen I la problematización histórica de la sexualidad distinguía, “a partir del siglo XVIII, cuatro grandes conjuntos estratégicos” (Foucault, 1976/2011: 98), a saber, la *histerización del cuerpo de la mujer*, la *pedagogización del cuerpo del niño*, la *socialización de las conductas procreadoras* y la *psiquiatrización del poder perverso*; en el volumen II las formas de problematización a partir de las prácticas de sí se articulan en torno a cuatro ejes de experiencia, a saber, el *temor respecto a la actividad sexual en general en su relación con el cuerpo* (Dietética), un *esquema de comportamiento centrado en los lazos matrimoniales* (Económica), una *imagen cada vez más negativa de las relaciones entre individuos del mismo sexo* (Erótica) y un *modelo de abstención vinculado con la búsqueda de la sabiduría* (Estética de la existencia). Es en este segundo volumen, en su primer apartado titulado precisamente *Modificaciones* que se enuncian una serie de cambios que sufrió la proyección inicial. Entre ellos, uno de los más significativos es el de la elaboración de una *genealogía del sujeto de deseo* en el marco de una historia de la sexualidad: el deseo ahora está vinculado, filosóficamente hablando, con la sexualidad. Y se anuncia también una nueva periodización de la historia de la sexualidad:

He aquí las razones por las que focalicé todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Seguí una distribución simple: *El uso de los placeres* está consagrado a la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica del siglo IV a. C.; *La inquietud [El cuidado-souci] de sí* está consagrado a esta problematización en los textos griegos y latinos de los primeros dos siglos de nuestra era; finalmente, *Las confesiones de la carne* trata de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne [en los primeros cuatro

³ Según la *Nota preliminar de la edición francesa*, escrita por Frédéric Gros, los volúmenes proyectados eran los siguientes: 2. *La carne y el cuerpo*, 3. *La cruzada de los niños*, 4. *La mujer, la madre, la histérica*, 5. *Los perversos* y 6. *Población y razas* (Gros, 2019: 17). Como señala el propio Gros en el texto citado, “los Archivos Foucault depositados en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia permiten saber que al menos dos títulos (*La Chair et le corps* y *La Croisade des enfants* [*La carne y el cuerpo* y *La cruzada de los niños*]) ya habían sido objeto de una primera redacción importante” (Gros, 2019: 17).

⁴ La palabra que utiliza Foucault en francés para el título de este tercer tomo es *souci*, cuya traducción al español puede verse como *cuidado*, *preocupación* o *inquietud*. En virtud del contenido propio de este tercer volumen, la traducción más adecuada al español sería *El cuidado de sí*, y no *La inquietud de sí*, como, de hecho, está publicado. También habría que revisar críticamente el resto del texto considerando las tres posibilidades de traducción que están contenidas en el vocablo francés *souci*.

siglos de nuestra era, centrándose en los pensadores del cristianismo primitivo]. (Foucault, 1984/2011: 18)

De los volúmenes mencionados, sólo el último, *Las confesiones de la carne*, no fue publicado en vida de Foucault, sino hasta 2018 en francés y 2019 en español, a pesar de que estaba casi terminado; esto último debido a la repentina muerte del filósofo. Sin embargo, si se realiza una comparación de los volúmenes que Foucault pensaba publicar en 1976 respecto a los que efectivamente terminó de redactar y a la periodización que implicaba cada propuesta, puede notarse que, en la proyección inicial que aparecía en la contraportada del volumen I, el segundo volumen cuyo título iba a ser *La carne y el cuerpo* (y no como después se tituló el que fue el cuarto volumen, *Las confesiones de la carne*) recomenzaba esta historia de la sexualidad en el siglo XVI, con la Reforma protestante y la Contrarreforma católica⁵ como momentos históricos clave de la problematización histórica del sujeto de deseo, mientras que *Las confesiones de la carne* se sitúa en los primeros cuatro siglos del cristianismo. En la proyección inicial de esta historia de la sexualidad, se retomaba esta *genealogía del sujeto de deseo* a partir del siglo XVI y pretendía culminar en el siglo XIX y principios del siglo XX (período estudiado y analizado en el volumen I); en la continuación efectivamente publicada hay un viraje más amplio en cuanto a la cronología y Foucault sitúa su segundo volumen en el siglo IV a. C., para detenerse abrupta e involuntariamente, con su cuarto volumen en el siglo IV de esta era.

¿Por qué Foucault realizó este viraje en su historia de la sexualidad? ¿Qué lo llevó a modificar su proyección inicial? Para dar cuenta de este viraje, se retoma lo expresado por Frédéric Gros (2019) en la *Nota preliminar a la edición francesa*:

Así, para retomar el recorrido completo desde *La voluntad de saber* (1976), puede decirse que ya en 1977-1978 el proyecto de una historia de la sexualidad moderna (siglos XVI a XIX) queda abandonado en pos de, en un primer momento (1979-1982), un recentramiento encauzado hacia una problematización histórica de la carne cristiana -por medio de los principales ‘actos de verdad’ (*exomologesis* y *exagouresis*), las artes de la virginidad y la doctrina del matrimonio en los Padres cristianos de los primeros siglos-, y luego, en un segundo momento (1982-1984), un descentramiento en la dirección de las artes de vivir y el lugar que en ellas ocupan los *aprhrodisia*. (Gros, 2019: 14)

⁵ Los borradores del que iba a ser el segundo volumen de esta *Historia de la sexualidad* y que Foucault terminó por abandonar, no sin utilizar sus hallazgos para algunos de sus cursos, se pueden consultar actualmente en los manuscritos resguardados en la *Bibliothèque nationale de France* (BnF), específicamente en las cajas LXXXVII-LXXXIX del archivo Foucault bajo la signatura Nouvelles acquisitions françaises 28730, por mencionar tres de las 114 cajas que existen. Fue en el marco de una estancia posdoctoral del entonces CONAHCyT (ahora SECIHTI), bajo la dirección del Dr. Sergio Espinosa Proa de la Universidad Autónoma de Zacatecas, que se tuvo acceso a estos manuscritos en 2024.

Dos descentramientos en torno a diferentes problematizaciones de la sexualidad: la *carne* cristiana y el lugar de los *aphrodisia* (placeres sexuales) en las artes de vivir. El viraje podría incluso presentarse con una mayor amplitud, tal como lo señala el mismo Gros en la *Situación del curso* dictado por Foucault titulado *La hermenéutica del sujeto*, en la que explica lo que ocurrió entre la publicación del volumen I en 1976 y los volúmenes II y III publicados en 1984:

Sigue un silencio de ocho años, roto en 1984 por la publicación simultánea de *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, cuyas pruebas corrige aún algunas semanas antes de su muerte. Todo ha cambiado entonces, tanto el marco histórico cultural como las grillas de lectura de su historia de la sexualidad: ya no es la modernidad de Occidente (del siglo XVI al XIX) sino la Antigüedad grecorromana; ya no es una lectura política en términos de dispositivo de poder sino una lectura ética en términos de prácticas de sí. Ya no es una genealogía de los sistemas sino un cuestionamiento del sujeto. Incluso se trastocará el estilo de escritura: ‘Me aparté por completo de ese estilo [la escritura florida de *Las palabras y las cosas* y *Raymond Roussel*], en la medida en que tenía en la cabeza hacer una historia del sujeto’. Foucault aludirá durante mucho tiempo a este viraje y la demora impuesta por la escritura. (Gros, 2002: 480)⁶

Al quedar interrumpida por la muerte del propio Foucault y al haber experimentado esta serie de modificaciones respecto a la proyección inicial, parecería que esta historia de la sexualidad quedó inacabada, tanto respecto a la proyección inicial de 1976 (un total de seis volúmenes que continuaría con *La carne y el cuerpo* como segundo volumen y concluiría con *Los perversos* como sexto volumen; tal como se ha señalado en la nota a pie de la página dos de este texto) como con relación a la reorganización posterior (un total de tres volúmenes publicados en vida de Foucault, con un cuarto volumen publicado de manera póstuma que, de no haber sido interrumpido por su muerte, puede suponerse que dicha serie terminaría donde comienza el volumen I de *Historia de la sexualidad*, es decir, en el siglo XVI).

Sin embargo, una revisión más detenida tanto de los cursos que Foucault impartió en el *Collège de France* entre 1970 (año de su primer curso en esa institución) y 1984 (año de la publicación de los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*, de su último curso en el *Collège* y de su muerte) como a los manuscritos elaborados en ese período bastarían para mostrar que esta historia de la sexualidad está sólo aparentemente inacabada y que además, hay múltiples pistas dejadas como rastros en todos los cursos que Foucault impartió fuera⁷ del *Collège de France*, tanto antes de su

⁶ La cita que Gros retoma de Foucault aparece en *Le retour de la morale* (mayo de 1984), en *Dits et écrits, 1954-1988*, edición a cargo de D. Defert y F. Ewald, con la colaboración de J. Lagrange, cuatro volúmenes, tomo IV, texto 354, p. 697. Los corchetes en el texto son del propio Gros.

⁷ Aunque no son objeto de estudio en este artículo, se mencionan a continuación todos los cursos y conferencias publicados hasta ahora que Foucault impartió fuera del *Collège de France*, tanto antes de su nombramiento como profesor en esa institución como durante el mismo. Algunos de ellos han sido traducidos al español y otros existen solamente en su versión francesa. Los títulos, los lugares y los años son los siguientes: *La question anthropologique 1954-1955* (2022); *La cuestión antropológica* (2024) en la Universidad de Lille; *La sexualité* (1964) suivi de *Le discours de la*

nombramiento como una vez que éste se produjo. Como señala nuevamente el propio Gros, a propósito de los volúmenes inicialmente proyectados y los desarrollos posteriores: “Ninguno de esos libros apareció jamás, aunque los cursos dictados en el *Collège de France* entre 1973 y 1976 abundaban en desarrollos susceptibles de alimentar esos estudios. Si bien listos y programados, Foucault no escribe esos libros” (Gros, 2002: 479-480).

¿Por qué Foucault abandonó su proyección inicial y escribió una historia de la sexualidad distinta de la que pensaba? ¿Hay un manuscrito que sistematice el conjunto de indicaciones y trazos dispersos que Foucault fue dejando a lo largo de su vida? ¿Qué había en los borradores sucesivos, algunos de ellos, abandonados, de su historia de la sexualidad? ¿Qué problemas conceptuales le hicieron modificar a Foucault su planteamiento inicial? ¿Por qué no continuó y cerró su historia de la sexualidad de la misma manera en que había cerrado sus otras historias (la de la locura, la clínica, las ciencias humanas, la prisión)? La tesis que se plantea sostener es que si bien no existe un único manuscrito que sistematice los diferentes períodos históricos con sus respectivas continuidades y discontinuidades⁸ respecto a una historia de la sexualidad, puede hacerse una reconstrucción de

sexualité (1969) *La sexualidad* (Universidad Clermont-Ferrand) seguido de *El discurso de la sexualidad* (Universidad de Vincennes (publicados en francés en 2018 y en español en 2020); *Nietzsche. Cours, conférences et travaux* (1969) impartido en la Universidad de Vincennes y publicado en 2024 sólo en francés; *Omnes et singulatum* (conferencia de Vermont de 1979, publicada en *Las tecnologías del yo y otros textos afines* en 2008); *El origen de la hermenéutica de sí* (conferencias de Dartmouth College de 1980) publicadas en 2013 en francés y en 2016 en español, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* (curso impartido en 1980 en la Universidad de Lovaina), publicado en 2012 en francés y en 2014 en español; *Tecnologías del yo* (conferencias de Vermont de 1982, publicada en *Las tecnologías del yo y otros textos afines* en 2008); *Dire vrai sur soi-même* (conferencias pronunciadas en la Universidad Victoria de Toronto en 1980), publicado en francés únicamente en 2017; finalmente, la conferencia *La parrresía* (dictada en la Universidad de Grenoble en 1982) coeditada con *Discurso y verdad* (seminario dictado en la Universidad de California en Berkeley en 1983) en *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo*.

⁸ El lugar que ocuparían las continuidades y las discontinuidades históricas dentro del marco de una *genealogía* del sujeto moderno, entendido como sujeto de deseo, sería el de la elaboración de una historia fuera de la teleología y de la idea de progreso, tal como podría entenderse desde cierta lectura de Kant y de Hegel, para situarse en una mayor proximidad con Nietzsche, tanto en su crítica del *egipticismo* de los filósofos que crean *momias conceptuales* y conciben las cosas como si estuviesen fuera del tiempo, como en su tarea de hacer una *genealogía de la moral* que dé cuenta de la emergencia, las regresiones y las modificaciones históricas de los modos de subjetivación. Foucault, en una entrevista con J.-J. Brochier realizada en junio de 1975, titulada: *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método* dirá que “Si fuese pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral” (Brochier, 1979: 101). De manera un poco más puntual y centrando la atención en las continuidades y discontinuidades de una historia de la sexualidad, Foucault señalará que mientras hay “una relativa estabilidad de los códigos de restricciones y prohibiciones a través del tiempo: los hombres distaron de ser más inventivos en sus interdictos que en sus placeres. Pero me parece que la manera como integraban esas prohibiciones en una relación consigo mismos era enteramente diferente” (Foucault, 2013: 196). Dicho de manera breve: continuidad en los códigos morales de lo permitido y lo prohibido; discontinuidad respecto a las formas de relación del sujeto consigo mismo y respecto a los códigos morales.

esa historia, particularmente del que iba a ser su segundo volumen, recurriendo a los múltiples materiales dispersos que Foucault fue dejando tanto en sus cursos (ahora publicados) como en sus manuscritos (no publicados en su totalidad todavía). Los siguientes apartados se enfocarán en mostrar esta tesis.

Los diferentes bloques documentales: la dispersión de una historia de la sexualidad

En una imagen que le debemos a Deleuze (1987), pero que se ha tornado, quizá a su pesar, casi canónica y escolar, se suele pensar y dividir a la filosofía foucaultiana en tres etapas claramente definidas: la del saber, la del poder y la de la subjetivación. Sin que esta imagen sea del todo falsa, una mirada más detenida a las problematizaciones históricas y filosóficas que Foucault elaboró a lo largo de su vida mostrarían que hay sucesivas reelaboraciones, autocríticas, reformulaciones, matices y precisiones a través de la escritura y el pensamiento de este filósofo, que hay una dispersión y un retorno a problemas filosóficos que fueron tratados en distintos momentos. Éste será también el caso de la experiencia de la sexualidad, problematizada por Foucault en diferentes documentos escritos y/o leídos a lo largo de su vida.

La serie de volúmenes, tanto publicados como no publicados, que conforman la historia de la sexualidad foucaultiana no está concentrada en un sólo lugar, en un solo libro o conjunto de libros: está dispersa entre libros, cursos, conferencias, entrevistas, artículos, seminarios, intervenciones radiofónicas y manuscritos; para decirlo con una expresión un tanto poética: en todos los trazos de escritura y rastros de voz que resistieron al borramiento del tiempo y del olvido. Tanto en éste como en el siguiente apartado se trabajará con algunos libros, algunos cursos y un manuscrito inédito de Foucault, relacionados con la problematización de la sexualidad y centrando la atención en este último. Se complementará esta revisión con la inclusión de un curso inédito que Foucault pronunció en una de las ocasiones que estuvo en Sao Paulo, Brasil, en 1975, poco antes de que apareciera el primer volumen de *Historia de la sexualidad*.

Si se hiciera un rastreo de los diferentes textos en los cuales Foucault realiza una problematización genealógica de la sexualidad tendrían que distinguirse, en primer lugar, los bloques documentales a los que pertenece, con la finalidad de sopesar el punto de emergencia donde surgió determinada afirmación sobre la sexualidad y, en segundo lugar, el grado en el cual determinado bloque de textos en particular ha sido más o menos trabajado; al menos en castellano. Retomando el primer criterio, Edgardo Castro (2018) ha propuesto, en la última edición de su *Diccionario Foucault*, una clasificación de los textos de Foucault que comienza a tornarse canónica, por la claridad con la que permite reagruparlos y clasificarlos, para formar lo que él denomina la *biblioteca foucaultiana*. Dicha biblioteca estaría compuesta por cinco secciones:

- a) libros publicados en vida del autor; b) los textos reunidos en la compilación *Dits et écrits* de 1994, reeditada en 2001 (también aparecidos en vida del autor); c) cursos en el Collège de France; d) otros cursos, seminarios, conferencias, artículos o textos no incluidos en *Dits et*

écrits, pero publicados en vida de manera impresa u oral, y e) escritos póstumos en sentido estricto, es decir, de los que en vida del autor no circulaba ninguna versión ni impresa ni oral, ya fuera en francés o en otros idiomas. (Castro, 2018: 13)

Retomando el segundo criterio, que sin duda recuerda a la taxonomía con la que abre el Prefacio de *Las palabras y las cosas* de cierta *enciclopedia china* salida de un cuento de Borges,⁹ las secciones donde Foucault problematiza históricamente la sexualidad son prácticamente todas. Sin embargo, a pesar de que esta problematización histórica está diseminada entre las cinco secciones, los textos de Foucault en torno a la sexualidad no son igualmente conocidos y/o trabajados, incluso estando ya publicados y traducidos al español. Si se quisiera establecer una escala descendente respecto al grado de conocimiento de estos textos ésta coincidiría con el orden propuesto por el mismo Castro en su taxonomía, siendo los más conocidos los libros publicados en vida de Foucault (inciso *a* de la clasificación)¹⁰ y los menos conocidos los escritos póstumos (inciso *e* de la referida taxonomía). Hacer una reconstrucción puntual de las afirmaciones de cada texto sería una tarea que desborda los límites de un artículo. Sin embargo, permitiría reconstruir al menos una parte de esa historia de la sexualidad que quedó inconclusa, al menos en el formato de libro que iba a ser —y no fue— su segundo volumen titulado *La carne y el cuerpo*.

Partiendo de esta premisa, el presente artículo se centra en la reconstrucción de las tesis foucaultianas en torno a la sexualidad a partir de los textos menos conocidos; específicamente en los escritos póstumos que no han sido publicados y que están resguardados en el archivo Foucault en el Departamento de Manuscritos de la BnF. Todavía de manera más específica, este artículo se focaliza en la caja LXXXIX de los manuscritos inéditos de Foucault.

Se ha elegido esta caja en particular debido a que, junto con las cajas LXXXVII y LXXXVIII, conforman un borrador, con diferentes versiones, del que iba a ser el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* que, a la sazón, llevaba el título de *La carne y el cuerpo* y que, como se ha señalado

⁹ J. L. Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1952, citado en M. Foucault, *Prefacio*, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, 2010, p. 9.

¹⁰ Se enumeran a continuación, siguiendo la propia taxonomía de Castro (2018: 14-16), para mayor claridad del lector: 1) *Enfermedad mental y personalidad* (1954), 2) *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica* (1961), 3) *Enfermedad mental y psicología* (1962), 4) *Raymond Roussel* (1963), 5) *Nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966), 6) *La arqueología del saber* (1969), 7) *El orden del discurso** (1971), 8) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975), 9) *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1* (1976), 10) *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2* (1984), 11) *La inquietud [El cuidado] de sí. Historia de la sexualidad 3* (1984) y 12) *Œuvres* [publicadas sólo en francés, dejando de lado 1) y 3)].

* Como aclara el propio Castro (2018: 15), aunque se publicó originalmente en formato de libro, *El orden del discurso* es la lección inaugural que Foucault dictó en diciembre de 1970 en el *Collège de France* y podría incluirse más bien en el inciso *c* de su taxonomía.

líneas arriba, se centraba en el período de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, poniendo el acento en el *dispositivo* de la confesión¹¹ (y al cual no hay que confundir, a pesar de la aparente semejanza temática y conceptual con *Las confesiones de la carne*, que terminó siendo publicado en 2018 en francés y 2019 en español como volumen cuarto de *Historia de la sexualidad*, el cual se centra en los primeros cuatro siglos del cristianismo primitivo). Sin embargo, dada la extensión de cada caja (aproximadamente unas cien cuartillas de extensión), sólo se expondrá el contenido de la caja LXXXIX y se reservará para futuros artículos la exposición del contenido de las otras cajas.

Las tesis foucaultianas centrales del borrador de *La carne y el cuerpo* de la caja LXXXIX

Como se advertía en el apartado precedente, el borrador de *La carne y el cuerpo* iba a ser la continuación de la serie inaugurada por el primer volumen de *Historia de la sexualidad* titulado *La voluntad de saber*. Al plantearse como una continuación y siguiendo un corte temporal similar al que Foucault había realizado en *Historia de la locura en la época clásica*, este segundo volumen iba a comenzar en los albores de la modernidad, situándose en el periodo de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, retomando, como contraste, algunos elementos de las formas de veridicción propias de la Edad Media. En este borrador, vinculados al concepto de *carne* que le servirá como hilo conductor, se presentan tres modelos de confesión (a saber, el de la confesión-acusatoria, el de la confesión-inquisitorial y el de la confesión-examen) que a Foucault le interesan porque son formas de producción de verdad del sujeto en torno a sí que permiten que se gobierne a sí mismo por la verdad, o sea, gobernado por otros en nombre de la verdad.

En este momento en el que Foucault ha publicado *La voluntad de saber* y en el que se plantea cómo continuar su historia de la sexualidad, lo que le interesa es cómo la producción de verdad a través de formas de veridicción terminan por generar modos de subjetivación individualizantes a partir, justamente, de la relación con la propia *carne*.

¹¹ Fue precisamente a partir del estudio de este *dispositivo* que Foucault reformula su análisis del poder, ya no en términos de relaciones de fuerzas (hipótesis nietzscheana-modelo de la guerra-inversión del aforismo de Clausewitz, según la clase del 7 de enero de *Defender la sociedad*, curso de 1976 en el *Collège de France*), sino en términos de gubernamentalidad (conducción de conductas-modelo persuasivo-genealogía del pastorado, de acuerdo a la clase del 18 de enero de 1978, perteneciente al curso *Seguridad, territorio, población*, también dictado en el *Collège de France*). Es en ese contexto que aparecerá el estudio del *dispositivo* de la confesión como una de las formas modernas de gubernamentalidad y que se efectuará la reformulación de la proyectada historia de la sexualidad. Podría decirse que, en este momento de su vida intelectual, Foucault se enfrentaba a una alternativa para continuar escribiendo su historia de la sexualidad: o continuar por el lado de la confesión, con las implicaciones que esto tenía (entre ellas, hacer una genealogía de este *dispositivo* desde su surgimiento en las escuelas helenísticas greco-romanas y su posterior apropiación histórica por parte del cristianismo primitivo; camino que finalmente tomó) o continuar por el lado de la gubernamentalidad (lo cual realizó en sus siguientes cursos en el *Collège de France* y lo llevó a estudiar las técnicas de gubernamentalidad, a partir de los regímenes de verdad, en su relación con los modos de subjetivación).

El concepto de *carne*, que está presente desde el título mismo del volumen proyectado, será entendido como un elemento que vincula al alma y al cuerpo a través de la sexualidad. En ese mismo tenor, la *carne* y el *cuerpo* no serán lo mismo a nivel conceptual: se puede tener un cuerpo (por ejemplo, el cuerpo de los niños, tal como era concebido antes de Freud) sin que éste esté atravesado por el deseo que se aloja en el alma, ni por la sexualidad que efectúa el vínculo entre el alma y el cuerpo.

Ya para ese momento, una de las preocupaciones filosóficas de Foucault era la de hacer una historia crítica del presente en forma de *genealogía* para llegar a saber cómo es que el sujeto moderno llegó a ser lo que es y en qué medida podría dejar de serlo. Si ya *La voluntad de saber* había planteado que la instauración del *dispositivo* de la sexualidad había tenido lugar en la época victoriana, a pesar de las apariencias que tenderían a hacer pensar que se estaba ante una época *represiva* y de recato, debido, entre otras cosas, a la proliferación discursiva en torno a la sexualidad en los más diversos ámbitos (medicina, derecho, biología, pedagogía, familia, confesionario, literatura, psicología, psiquiatría, psicoanálisis, moral, economía), ahora, en este segundo volumen, para Foucault se trataría de mostrar cómo es que el sujeto moderno llegó a convertirse en un “animal de confesión” (Foucault, 1976/2011: 58) y cómo los *pecados de la carne* y, posteriormente, la sexualidad llegaron a ser, ante todo, algo que debe ser confesado.

En este sentido, conviene aclarar desde ahora a qué se refiere Foucault con el concepto de *carne*, el cual será fundamental, no sólo en la serie de modificaciones que Foucault emprendió respecto a la proyección inicial de su historia de la sexualidad, sino también en la posibilidad que sopesaba en ese momento, alrededor de 1976, de continuar esa historia teniendo como grilla de inteligibilidad el *dispositivo* de la confesión. Como lo define Edgardo Castro, “El concepto de carne hace referencia al cuerpo atravesado por el deseo, la concupiscencia, la libido. La *carne cristiana* es la sexualidad atrapada dentro de la subjetividad” (Castro, 2018: 71). La *carne* no se opone al cuerpo

sino en la medida donde, como lo escribe Arianna Sforzini, lo que está en cuestión no es el cuerpo en sí, sino la carne en el sentido [...] de la *subjetividad del cuerpo deseante*. La carne, de alguna manera, eclipsa, si no la materialidad del cuerpo, al menos la cuestión de su estatuto. (Senellart, 2017: 215)¹²

El cuerpo, en la historia de la cultura occidental puede tener varios usos (políticos, económicos; en último término, disciplinarios, como lo señala Foucault en *Vigilar y castigar*); sin embargo, lo que lo convierte en *carne* es su relación con el deseo, la subjetividad y la sexualidad.

¹² “[...] mais dans la mesure où, comme l’écrit Arianna Sforzini, ‘ce qui est en question, ce n’est pas le corps en soi, mais la chair au sens [...] de la ‘subjectivité du corps’ désirant’. La chair, en quelque sorte, éclipse, sinon la matérialité du corps, du moins la question de son statut” (los segundos corchetes son del autor; todas las traducciones de los manuscritos, así como de las citas en francés de otros autores, han sido realizadas por el autor de este texto).

Ahora bien, en su intersección con la confesión y en su inserción en uno de los borradores de *La carne y el cuerpo*, los deseos de la *carne* serán precisamente objeto de confesión. En el siglo XVI, la confesión se separa de los procedimientos de penitencia que existían con anterioridad en los siglos precedentes o, al menos, deja de ser la única forma de penitencia. Es en ese momento histórico que la confesión comienza a recuperar sus antiguos vínculos con la dirección de conciencia, los cuales existían en las escuelas helenísticas grecorromanas y fueron modificados en cuanto a sus finalidades y objetivos por parte del cristianismo primitivo de los primeros cuatro siglos de nuestra era (aplicada sólo al monacato), para volverse a modificar en el curso de los siglos siguientes y dar lugar a la confesión tarifada (siglo VI; modelo irlandés) y a la obligación generalizada de la confesión anual (Concilio de Letrán, siglo XIII).

A partir del siglo XVI, si bien no se separa del todo de la penitencia, la confesión extiende su campo de acción y tiene ahora muchos objetos sobre los que se ejerce: el deseo, la relación del sujeto con su cuerpo, la sexualidad. Todo esto sirvió de materia para que pudieran desarrollarse una serie de técnicas pedagógicas, judiciales, médicas y psiquiátricas y que el sujeto pudiese confesar todo lo concerniente a la *carne*. En el curso inédito, en la cuarta clase, que Foucault impartió en la Universidad de Sao Paulo, Brasil en 1975, pero que está resguardado en el archivo de la BnF (boîte/caja¹³ LVI) puede leerse: “La carne. La palabra no aparece ahí en ese momento. Pero en su nueva importancia, ella designa al alma y al cuerpo reunidos la una y el otro por la sexualidad, ligados la una al otro por la sexualidad” (Foucault, boîte LVI: 12).¹⁴ La sexualidad es el elemento que liga al alma con el cuerpo y será ella objeto de confesión.

En su manuscrito, Foucault va a contextualizar, en términos históricos, esta serie de modificaciones de la confesión en su relación con la obligación de decir la verdad y ser gobernado por ella. Para mostrar esto, va a partir del paso de los procedimientos de tipo acusatorio (derecho germánico; enfrentamiento directo que da como resultado el establecimiento de una verdad a partir de la proclamación de un vencedor y un vencido) a los procedimientos inquisitoriales (Inquisición católica; establecimiento de la verdad a partir de pruebas: testimonios, denuncias, signos interpretados, confesión).¹⁵ Sin embargo, lo que a Foucault le va a interesar no es tanto la producción de verdad a

¹³ La traducción al español de la palabra francesa *boîte* es *caja*. Para respetar el original francés y la numeración romana que se empieza a estilar en la citación de los manuscritos inéditos de Foucault, se ha decidido conservar en lo sucesivo la palabra francesa *boîte* en todas las referencias.

¹⁴ “La chair. Le mot n’apparaît à ce moment là. Mais dans son importance nouvelle, il désigne l’âme et le corps réunis l’un et l’autre par la sexualité, liés l’un à l’autre par la sexualité” (subrayado por el autor).

¹⁵ Un desarrollo más puntual de esta comparación entre los dos modelos de producción de verdad puede encontrarse en la clase del 8 de marzo de 1971 del curso *Teorías e instituciones penales* y las clases del 19 y del 26 de febrero de 1975 del curso *Los anormales*. Como podrá notarse, los cursos que Foucault impartió en el *Collège de France* le permitieron ir poniendo a prueba y afinando las ideas que, de manera posterior, vertería en sus libros o, como es el caso,

través de procedimientos inquisitoriales, sino la incidencia que esto tendrá en el surgimiento del sujeto moderno, en cuanto modo de subjetivación individualizante de la verdad:

Pero yo no querría retener aquí más que este tipo de producción de verdad que tiene la forma de la confesión. Ahí se trataría de vincular a los individuos con y para una verdad que producen ellos mismos a propósito de ellos mismos y que permite tener control sobre ellos. El poder por la confesión que estaba localizado en la vida monástica ha sido secularizado; ya no se le va a encontrar solamente en los altos niveles de la práctica ascética o en la vida espiritual, sino que se transforma en instrumento contra la herejía, procedimiento de jurisdicción, regla impuesta a todos los fieles, cualesquiera que ellos sean, para recibir el sacramento de la penitencia. (Foucault, boîte LXXXIX: 25)¹⁶

Y será con esta secularización y con esta conversión en sacramento como la confesión va a extender su dominio sobre el sujeto, ya que hace que produzca sobre sí mismo una verdad a la que está ligado. Este movimiento de secularización y de laicización va a extender todos los procedimientos de producción de la verdad y de dirección de conciencia ligados al *arte espiritual*¹⁷ que, anteriormente, sólo existía al interior de las comunidades monásticas, a toda la comunidad de fieles. Y todavía se extenderá más, con los movimientos de la Reforma y la Contrarreforma. Por diversos factores históricos que se van conjuntando y que Foucault reconstruye, se pasará de considerar como *vida ejemplar*, ya no la vida de los santos, sino la de los esposos al interior del matrimonio. Dice Foucault:

De una manera general, se puede decir que la abstinencia forzada de los jóvenes, el cuidado de prevenir los nacimientos ilegítimos, la importancia otorgada al matrimonio como un lugar al fin lícito para una práctica sexual largamente retardada, todo esto ha conducido a desarrollar el problema de la carne de la vida monástica donde estaba esencialmente casi exclusivamente planteado y lo ha hecho aparecer en esta región del matrimonio laico donde era una

en los borradores de sus libros. Es por ello que puede afirmarse que se podría hacer una reconstrucción de su historia de la sexualidad que quedó incompleta recurriendo precisamente a estos materiales.

¹⁶ “Mais je ne voudrai retenir ici que ce type de production de vérité qui a la forme de l’aveu. Il s’agissait là de lier les individus à et pour une vérité qu’ils produisent eux-mêmes à propos d’eux-mêmes et qui permet d’avoir prise sur eux. Le pouvoir par la confession qui était localisé à la vie monastique a été sécularisé ; on ne va le rencontrer seulement dans le hauts-liens de la pratique ascétique ou dans la vie spirituelle ; il devient instrument contre l’hérésie, procédure de juridiction, règle imposée à tous les fidèles quels qu’il avaient pour recevoir le sacrement de pénitence”.

¹⁷ Foucault utiliza la expresión original en latín, *ars spiritualis*, para referirse a todas las técnicas que existían en la Antigüedad al interior de las escuelas helenísticas grecorromanas y que tenían como finalidad una transformación del sujeto por medio de ellas. La espiritualidad hace referencia a la transformación del sujeto, no a una religiosidad en específico.

cuestión sobretodo de pertenencia a grupos de familias, de alianzas y de estatuto [social]. (Foucault, boîte LXXXIX: 46-47)¹⁸

El problema de la *carne* dejó de ser una cuestión meramente monástica y pasó a convertirse en un problema que tuvo como eje de análisis la vida cotidiana al interior del matrimonio. Y todavía aún más, cuando al matrimonio se le vinculó con el problema de la reproducción (se contraía matrimonio no sólo para poder tener relaciones sexuales de manera legítima, sino para poder tener una descendencia igualmente legítima), el problema de la *carne* se planteó como:

Un arte de conducir las almas y los cuerpos —de dirigir la carne. Al precio, por supuesto, de varias transformaciones en relación con lo que era arte espiritual en la vida monástica; al precio también de un cierto número de ajustes en la forma general de la confesión que era hasta entonces la pieza esencial de la dirección de los laicos. (Foucault, boîte LXXXIX: 47)¹⁹

La *carne* pasó a ser un problema generalizado y extendido al cuerpo de todos los fieles, fueran estos monjes o laicos.

Habrà, por tanto, un doble movimiento: extensivo (en cuanto las técnicas del *ars spiritualis* que eran propias del espacio monacal y entre las que se encontraba la confesión se diseminan entre la comunidad laica) e intensivo (una vez que se focalizan en la figura del matrimonio, se observará con mayor detalle y detenimiento lo que ocurre al interior del mismo, ya no de manera global, sino de manera específica). Como señala el propio Foucault (boîte LXXXIX: 49):

El análisis de las prácticas matrimoniales se hará cada vez más cerrado: no se tratará ya de reparar en las grandes infracciones (adulterio, incesto, ‘sodomía’); sino que se examinarán los gestos, las caricias, los iniciadores, el juego de demandas, las aceptaciones y los rechazos, las complacencias que pueden tener lugar cotidianamente en las relaciones entre esposos.²⁰

¹⁸ “D’une façon générale, on peut dire que l’abstinence forcée des jeunes, le souci de prévenir les naissances illégitimes, l’importance accordée au mariage comme lieu enfin licite pour une pratique sexuelle longtemps retardée, tout ceci a conduit à dégager le problème de la ‘chair’ de la forme de vie monastique où il était essentiellement sinon exclusivement posé, et à le faire apparaître dans cette région du mariage laïque où il était question surtout d’appartenance à des groupes familiaux, d’alliances et de statut”.

¹⁹ “un art de conduire les âmes et les corps—de diriger la chair. Au prix, bien sûr, de plusieurs transformations par rapport à ce qui était l’art spirituel dans la vie monastique; au prix également d’un certain nombre d’aménagements dans la forme générale de la confession qui était jusque là la pièce essentielle de la direction des laïcs”.

²⁰ “l’analyse des pratiques matrimoniales va se faire de plus en plus serrée : il ne s’agira plus seulement de repérer les grands infractions (adultère, inceste, ‘sodomie’) ; on examinera les gestes, les caresses, les initiateurs, le jeu des demandes, acceptations et refus, les complaisances, auxquels peuvent donner lieu quotidiennement les rapports entre épouses”.

Se asiste al surgimiento de un análisis cada vez más intenso, detallado y exhaustivo de la manera en la que ocurren las relaciones de la *carne* al interior del matrimonio.

Y será en este marco que se buscará rehabilitar la figura del director de conciencia a quien los esposos y, en general, todos los fieles le confiesan exhaustivamente lo concerniente a la *carne*. En esta nueva mutación histórica se tendrá un nuevo giro en los procedimientos de confesión: ya no será solamente un procedimiento de tipo acusatorio (como se analizaba más arriba, con el modelo germánico); tampoco será nada más un procedimiento de tipo inquisitorial (en el que se buscan las pruebas ocultas y se recurre a testimonios de otros como complemento de la confesión con base en un modelo jurídico), sino que surge una confesión-examen que analiza las manifestaciones de la *carne* en profundidad. Como lo señala Foucault al término del primer dossier de su manuscrito, “hay ahí un juego sutil de observaciones y de desciframiento del cual el director [de conciencia] debe ser el agente discreto y activo. Se pasa de la confesión-investigación a la confesión-examen. Otra producción de la verdad que cada vez más se diferencia del modelo jurídico” (Foucault, *boîte LXXXIX*: 52).²¹

Partiendo de esta distinción, que también puede encontrarse en el curso de Foucault titulado *Los anormales*, Judith Butler (2017) propondrá una distinción entre *aveu* y *confession*; aunque ambos podrían traducirse al español como *confesión*, ella propone reservar el uso del primer vocablo francés para las confesiones referentes a la *carne* y el segundo vocablo para la secularización de la confesión y su traslación y adaptación a ámbitos no religiosos, tales como el derecho y el psicoanálisis e incluso, para nombrar su existencia como técnica de sí con anterioridad al surgimiento del cristianismo, en las escuelas helenísticas grecorromanas.

Para Foucault, la confesión [l'*aveu*] difiere de la confesión [*confession*]; ella aparece en el marco del sacramento de la penitencia, por tanto, antes de los siglos XI-XII. Su institucionalización en el seno de las instituciones monásticas corresponde al momento histórico más significativo de su desarrollo. Es en su vinculación con las formas de obediencia que la ‘confesión’ [l'*aveu*] es tomada como el acto por el cual las reglas de conducta vienen a ‘penetrar todo comportamiento’. (Butler, 2017: 239)²²

Y será así que se anudarán los lazos entre la confesión religiosa y la confesión de los pecados o las faltas de la *carne*, en un modelo de confesión-examen que, si bien estaba reservado y existía con

²¹ “il y faut un jeu subtil d’observations et de déchiffrement dont le directeur doit être l’agent discret et actif. On passe de l’aveu-enquête à l’aveu-examen. Autre production de vérité qui de plus en plus se différencie du modèle juridique”

²² “Pour Foucault, l’aveu diffère de la confession; il apparaît dans le cadre du sacrement de la pénitence, donc pas avant les XIe-XIIe siècles. Son institutionnalisation au sein des institutions monastiques correspond au moment historique le plus significatif de son développement. C’est en lien avec des formes d’obéissance que l’‘aveu’ est saisi comme l’acte par lequel les règles de conduite viennent à ‘pénétrer tout le comportement’” (la frase entre comillas citada por Butler es de la edición francesa de *Mal faire, dire vrai* [Obrar mal, decir la verdad], en la página 137).

anterioridad en el seno de las comunidades monásticas, ahora se hará extensivo al resto de la sociedad, bajo el desplazamiento de la vida ejemplar atribuida a la figura del santo hacia la figura de los esposos al interior del matrimonio. Con ello, la confesión-examen pasará a tener nuevas funciones históricas, las cuales desglosa Foucault en su manuscrito, en una de las versiones del que iba a ser el segundo volumen que tendría por título *La carne y el cuerpo*, de los cuales se presenta a continuación, por cuestiones de extensión, una versión resumida.

Entre las funciones que Foucault señala que presenta ahora la confesión están las siguientes cinco, las cuales se exponen a continuación, una por una. Para Foucault la primera función es la del sacrificio:

Decir, a otro, la verdad de sus faltas constituye un sacrificio. Hay ahí, en el acto mismo de habla, por el cual uno se reconoce culpable, o mejor todavía en aquello por lo cual uno le revela a otro sus faltas secretas, un sufrimiento particular. (Foucault, boîte LXXXIX: 59)²³

La confesión de la *carne* constituye un sacrificio debido al sufrimiento que implica revelarle a otro las propias faltas secretas.

En cuanto a la segunda función de la confesión-examen, Foucault señala que:

La confesión vale igualmente como signo. Decir las faltas que se han cometido, sin omitir nada, aceptar por tanto este sacrificio es mostrar que ya se han denunciado interiormente [...]. La confesión que manifiesta, en eso que se ha dicho, las cosas hechas por el pecador, debe manifestar también, en el hecho que las haya dicho, el estado del alma del pecador. (Foucault, boîte LXXXIX: 60-61)²⁴

La confesión sirve entonces como un signo de denuncia interior de sí y como signo del propio estado de alma, el cual tendría que ser interpretado por el director de conciencia, para que analice si se está enunciando la verdad o si se están ocultando cosas por parte del sujeto que confiesa.

Respecto a la tercera función de la confesión-examen de la *carne* y a su justificación, Foucault dice que se explica por la teoría del triple fardo, el cual se transmite del confesante al confesor.

²³ “Dire, à un autre, le vrai de ses fautes constitue un « sacrifice ». Il y a dans l’acte même de parole, par lequel on se reconnaît coupable, mieux encore dans celui par lequel on révèle à un autre des fautes secrètes, une souffrance particulière”.

²⁴ “La confession vaut également comme signe. Dire, sans rien omettre les fautes qu’on a commises, accepter car cet « sacrifice » c’est montrer qu’on y a déjà intérieurement dénoncé. [...] L’aveu qui manifeste, dans ce qu’il dit, les choses faits par le pécheur, doit manifester aussi dans le fait qu’il les dit, l’état d’âme du pécheur”.

La necesidad de confesar se justifica todavía de otra manera: por la teoría del fardo a transmitir. Es que para el pecador hay un triple fardo: el del pecado que ha cometido, el de los remordimientos que siente y el del castigo con el cual está amenazado. La confesión penitencial será una manera de depositar esta triple carga – a la vez una manera de liberarse, por la función de expulsión, de purgación que ha prestado al discurso, una manera de suplicar también al confesor que la tome sobre sí mismo o al menos que sostenga una parte–. (Foucault, boîte LXXXIX: 64)²⁵

La confesión, además de suponer una triple carga para el sujeto que ha cometido una serie de faltas, le permite liberarse porque deposita este fardo, ya sea total o parcialmente, en el confesor. Por lo tanto, la tercera función de la confesión de la *carne* será la de transmitir al confesor, parcial o totalmente, el triple fardo que supone para el sujeto que habla.

La cuarta función de la confesión-examen en torno a la *carne*, siguiendo nuevamente el manuscrito referido de Foucault, será la del retorno de un saber y un no saber del sujeto sobre sí y sobre los contenidos doctrinales.

El acto penitencial de verdad no es solamente el vínculo de estos intercambios y transferencias en direcciones opuestas. Es también el objeto de un retorno. Mostrando eso que ha hecho y que él es, sus faltas pasajeras y sus enfermedades permanentes, el penitente revela al mismo tiempo lo que él sabe y lo que no sabe: sobre la ley, sobre sus deberes, sobre los artículos fundamentales de la fe, como sobre los mandamientos de la Iglesia. (Foucault, boîte LXXXIX: 67)²⁶

Un saber y un no saber sobre lo que el propio sujeto ha hecho y sobre lo que él es, que retorna a partir de la propia confesión y que va más allá del mero intercambio de palabras entre el sujeto penitente y el confesor. Puede rastrearse aquí un antecedente remoto de lo que, de manera posterior, ocurrirá en el diván psicoanalítico, donde al sujeto se le revela un saber sobre sí y un no saber.

La quinta función de la confesión-examen que aparece mencionada en el manuscrito titulado *La carne y el cuerpo* es la función medicinal que se le atribuye. Explica Foucault:

²⁵ “La nécessité d’avouer se justifie encore d’une autre manière : par la théorie du fardeau à transmettre. C’est que pour le pécheur il existe un triple fardeau, -celui du péché qu’il a commis, celui du remords qu’il éprouve, celui de la punition dont il est menacé. [...] L’aveu pénitentiel sera une manière de déposer cette triple charge -à la fois une façon de s’en libérer, par la fonction d’expulsion, de purgation qu’ont prêté au discours, une façon aussi de supplier le confesseur de la prendre sur lui, ou de moins de soulever une part”.

²⁶ “L’acte pénitentielle de vérité n’est pas seulement le lieu de ces échanges et transferts en directions opposées. Il est aussi l’objet d’un retournement. Montrant ce qu’il a fait et ce qu’il est, ses fautes passagères et ses infirmités permanentes, le pénitent révèle au même temps ce qu’il sait et ce qu’il ne sait pas : sur la loi, sur ses devoirs, sur les articles fondamentaux de la foi, comme sur les commandements de l’Église”.

‘El padre debe conducirse como un médico espiritual, el penitente como un enfermo espiritual’ (Alain de Lille, *Liber Poenitentialis* P.L. CCX col. 285 [citado por Foucault]), La interpretación médica de la penitencia es sin ninguna duda la más frecuente. Y hace reaparecer, reagrupada en torno a la cura y la sanación, la mayor parte de funciones que generalmente son atribuidas a la confesión penitencial. La confesión purifica como se purga de un humor. Es la vieja metáfora de Orígenes [de Alejandría]: ‘aquellos que han pecado, si esconden y retienen en ellos el pecado, son oprimidos dentro de sí y casi sofocados por la flema y el humor del pecado; pero si él se acusa a sí mismo y se confiesa, él vomita al mismo tiempo el delito y se desembaraza de la causa del mal’ [el manuscrito sólo menciona a Orígenes en nota a pie, pero no pone la referencia]. (Foucault, boîte LXXXIX: 69-70)²⁷

La quinta función de la confesión-examen de la *carne* es por tanto catártica y está ligada a metáforas de tipo médico. Y será esta quinta función la que comience a cobrar una importancia cada vez más considerable hasta el punto de convertirse en un nuevo modelo y casi oponerse al modelo jurídico. Sin embargo, como advierte el propio Foucault:

Se entiende que el ‘modelo’ médico esté mejor adaptado que el del tribunal para recubrir el conjunto de estos procesos. O más bien, reflexionado en la forma judicial el *actus veritatis* que atraviesa la penitencia se vuelve a cerrar alrededor del procedimiento estricto de la confesión, pero considerado a través de la metáfora médica, este acto es más receptivo a los mecanismos múltiples elaborados en el sacramento de la penitencia. Sin embargo, sería inexacto establecer entre estos dos esquemas un enfrentamiento riguroso. (Foucault, boîte LXXXIX: 74-75)²⁸

Al igual que como ocurrirá en las distintas mutaciones históricas que experimentan los diferentes regímenes de poder que no se contraponen sino que más bien se adaptan, se yuxtaponen, se retoman parcialmente, se transforman en otra cosa, de la misma manera el modelo jurídico de la confesión-inquisitorial y el modelo médico de la confesión-examen tampoco se contraponen sino que

²⁷ “Le prêtre doit se conduire comme un médecin spirituel, le pénitent comme un malade spirituel’, Alain de Lille, *Liber Poenitentialis* P.L. CCX col. 285 [citado por Foucault]). L’interprétation médicale de la pénitence est sans aucun doute la plus fréquente. Et fait réapparaître, regroupés autour de la cure et de la guérison, la plupart des fonctions qui généralement sont attribuées à l’aveu pénitentiel. L’aveu purifie comme on se purge d’une humeur. C’est la vieille métaphore d’Origène : ‘ceux qui ont péché, s’ils cachent et retiennent en eux le péché, sont opprimés de l’intérieur et presque suffoqués par le phlegme et l’humeur du péché ; mais s’il s’en accuse lui même et s’il avoue, il vomit en même temps le délit et se débarrasser de la cause du mal’ (1. Origène)”.

²⁸ “On comprend que le ‘modèle’ médical soit mieux adapté que celui du tribunal pour recouvrir l’ensemble de ces processus. Ou plutôt : réfléchi dans la forme judiciaire, l’actus veritatis qui traverse la pénitence, se resserre autour de la procédure stricte de l’aveu ; mais considéré à travers la métaphore médicale, il est plus réceptif aux mécanismes multiples élaborés dans le sacrement de pénitence. Mais il serait inexact à établir entre ces deux schémas un affrontement rigoureux”

más bien se complementan, se superponen, se relevan, fuera de toda lógica hegeliana y de una historia de las continuidades que tendería a pensar la relación entre los dos modelos en términos de sucesión y de superación del primero por el segundo.

Recapitulando brevemente, tendríamos entonces así tres modelos de confesión: el de la confesión-acusatoria, el de la confesión-inquisitorial y el de la confesión-examen que transformaron profundamente la producción de la verdad en torno al sujeto y que, además de centrarse cada vez más en la *carne*, invadieron cada vez más aspectos de su existencia, en nombre del principio de exhaustividad hasta el punto de hacer del sujeto moderno, como se retoma al principio, *un animal de confesión*.

Conclusión: la historia de la sexualidad que no fue

Si Foucault hubiese continuado con la proyección inicial anunciada en 1976 en la contraportada del volumen I de *Historia de la sexualidad*, su segundo volumen habría sido *La carne y el cuerpo* y muy probablemente habría podido leerse, como se ha reconstruido en los apartados anteriores, en el manuscrito de la caja LXXXIX una *genealogía del dispositivo de confesión* que habría estado centrada en el concepto de *carne*. Estos conceptos estaban presentes no sólo en las diferentes versiones que Foucault elaboró del que iba a ser su segundo volumen —las cuales están resguardadas, principal aunque no únicamente, en las cajas LXXXVI-LXXXIX del archivo Foucault en el Departamento de Manuscritos de la BnF—, sino también en el título alternativo que Foucault pensaba para este segundo volumen y que era *Las confesiones de la carne*.²⁹

De haber continuado por esta vía, Foucault habría mostrado que el *dispositivo de la confesión*, vinculado inicialmente a los pecados de la *carne* y, con ello, a la sexualidad, en su paulatina y accidentada secularización, sería una vía que desemboca en una mayor obediencia del sujeto, a partir de su *voluntario* sometimiento a formas de veridicción sobre sí mismo que lo vinculan a comportamientos específicos. Como lo señala Frédéric Gros en la *Situación del curso* titulado *Hermenéutica del sujeto*:

Para Foucault, esto es la confesión: una manera de someter al individuo, al requerir de él una introspección indefinida y el enunciado exhaustivo de una verdad sobre sí mismo ('la obediencia incondicional, el examen ininterrumpido y la confesión exhaustiva forman por lo tanto un conjunto'). A partir de allí, y durante mucho tiempo, quedará fijado el destino veraz en Occidente, y buscar su verdad íntima será siempre seguir obedeciendo. En términos más

²⁹ Una reconstrucción más puntual y precisa de los titubeos en el título, en el corte temporal, en las problemáticas abordadas por parte de Foucault, de la diseminación de ellas en muchas más cajas que las que aquí se han mencionado será presentado en el próximo libro en inglés de la Dra. Niki Kasumi Clements, investigadora perteneciente al Centre Michel Foucault, a quien se le externa el más grande agradecimiento por haber permitido la comparación de las respectivas transcripciones de los manuscritos de Foucault y por haber compartido algunas de ellas.

generales, la objetivación del sujeto en un discurso verdadero sólo asume históricamente sentido a partir de la conminación general, global, permanente a obedecer: en el Occidente moderno, no soy sujeto de la verdad sino al principio y al final de un sometimiento al Otro (Gros, 2002: 482).

Esta vía esbozada habría provocado que Foucault continuara con su análisis de la sexualidad en términos de poder (sometimiento, obediencia, objetivación) y lo habría quizá llevado a quedar encerrado ahí, como preconizaban sus detractores. Aún así, el resultado sería sorprendente porque mostraría cómo se ha producido, en la cultura occidental a un sujeto obediente, en términos políticos, que es gobernado a partir de una verdad que tiene que producir sobre sí mismo, para luego tener la obligación de confesarla a los otros. Si éste hubiese sido el resultado, su historia de la sexualidad no sería muy diferente de sus otras historias previas: la de la objetivación de la locura por las ciencias *psi* (psicología, psiquiatría, psicoanálisis), la de la objetivación del cuerpo y la enfermedad por la clínica, la de la objetivación del sujeto de conocimiento por las ciencias humanas, la de la objetivación del criminal por el *dispositivo* jurídico-securitario, para terminar con una (auto)objetivación del sujeto sexual por el *dispositivo* de la confesión.

En esta primera posibilidad esbozada, el *dispositivo de la confesión* hacía que esta historia de la sexualidad apareciera como una *arqueología del psicoanálisis*, del suelo que hizo posible que el sujeto enunciara en el diván una verdad sobre sí mismo a la que estaba ligado porque él mismo la prefería y porque lo atravesaba en todo su ser a través de su sexualidad.

Sin embargo, fue precisamente el análisis detallado y pormenorizado del *dispositivo* de confesión el que llevó a Foucault a replantearse su proyección inicial y a retrasar ocho años la publicación de los siguientes volúmenes. Fue ese un tiempo en el que, a raíz de la elaboración de esa *genealogía* de la confesión, Foucault fue remontando en el tiempo hacia períodos cada vez más antiguos y donde elaboró el concepto de gubernamentalidad. “Pero el sujeto acaso tenga otras maneras de ser veraz, y Foucault lo presiente” (Gros, 2002: 482). Será precisamente la profundización en el análisis genealógico de la confesión la que le permitirá a Foucault centrarse primeramente en esta práctica al interior de la vida cenobítica para remontar, de manera posterior, a las técnicas de sí y a las relaciones consigo mismo que existían en las escuelas helenísticas grecorromanas.

Con ello, se abrieron nuevos derroteros posibles para la continuación de su historia de la sexualidad y de ello dan cuenta la enorme cantidad de manuscritos que Foucault elaboró para poder continuar con los diferentes volúmenes proyectados. Entre 1979 y 1983 era tal la cantidad de borradores esbozados que la dirección finalmente tomada de una historia de la sexualidad podría haber sido cualquiera de ellas, excepto la del manuscrito aquí revisado que, para entonces, ya había quedado abandonado porque una nueva grilla de análisis se comenzaba a abrir con estas formas de veridicción que, aunque eran más antiguas, para Foucault resultaban un descubrimiento sin precedentes en sus propias investigaciones. Como recalca nuevamente Gros, las posibles direcciones que existían eran en ese momento cuatro:

Foucault se propuso entonces paralelamente la redacción de un libro entero sobre un cuidado de sí, desconectado de sus implicaciones sexuales. Este volumen es prometido a Éditions du Seuil bajo el título *El gobierno de sí y de los otros* [el mismo nombre que Foucault dio a uno de sus últimos cursos en el Collège de France] en la colección *Des travaux*, que Foucault fundó en febrero de 1983 y que va a dirigir con Paul Veyne y François Wahl. Habrá trabajado pues simultáneamente en cuatro libros entre 1979 y 1984: *Las confesiones de la carne* (cuya primera versión mecanografiada releerá y corregirá en la primavera de 1984), *El uso de los placeres*, *El cuidado de sí* y *El gobierno de sí y los otros*, de los que sólo habrá terminado dos. (Gros, 2015: 1533)³⁰

La que se ha presentado aquí es sólo una pequeña parte y una de las múltiples posibles versiones de esa historia de la sexualidad que no fue. Queda pendiente, para posteriores artículos, la exposición y la problematización de cara a este presente de los contenidos de las otras cajas (LXXXVII y LXXXVIII) que conforman el borrador completo de *La carne y el cuerpo*.

Más allá de la especulación sobre cuál habría sido la versión finalmente publicada lo que se rescata en este artículo es la afirmación foucaultiana que señala que habría que hacer una historia crítica del presente a partir de una ontología histórica del sujeto moderno y así poder dar cuenta de cómo se ha convertido en lo que es y en qué medida podría dejar de serlo. Hacer una *genealogía* del *dispositivo* de la confesión en clave foucaultiana para analizar en qué medida se sigue siendo un *animal de confesión* y en qué medida y en virtud de sus múltiples secularizaciones y adaptaciones se puede dejar de serlo, esa ha sido la pretensión de este artículo. ¶

Bibliografía:

BUTLER, Judith (2017). “Mal faire, dire vrai: le cas de l’aveu sexuel” [Obrar mal, decir la verdad: el caso de la confesión sexual] En Braunstein, Jean-François; Lorenzini, Daniele; Revel, Ariane; Revel, Judith y Sforzini, Arianna. (Eds.). *Foucault(s)*. Éditions de la Sorbonne.

CASTRO, Edgardo (2018). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI.

CHEVALIER, Philippe (2024). *Michel Foucault et le christianisme* [Michel Foucault y el cristianismo]. ENS-Lyon.

³⁰ “Foucault entreprend donc parallèlement la rédaction d’un livre portant tout entier sur un souci de soi, déconnecté de ses implications sexuelles. Ce volume est promis aux Éditions du Seuil sous le titre *Le Gouvernement de soi et des autres* dans la collection *Des travaux*, que Foucault fonde en février 1983 et qu’il va diriger avec Paul Veyne et François Wahl. Il aura donc, entre 1979 et 1984, simultanément travaillé sur quatre livres: *Les Aveux de la chair* (dont il relira et corrigera encore la première version dactylographiée au printemps de 1984), *L’Usage des plaisirs*, *Le Souci de soi*, *Le Gouvernement de soi et des autres*, dont deux seulement auront été menés à terme”.

DELEUZE, Gilles 1986 (1987). *Foucault*. Morey, Miguel (Trad.). Paidós.

FOUCAULT, Michel 1966 (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Frost, Cecilia (Trad.). Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel 1971 (2021). *Teorías e instituciones penales. Curso en el Collège de France (1971-1972)*. Pons, Horacio (Trad.). FCE.

FOUCAULT, Michel (1975). “Cours de Sao Paulo” [Cursos en São Paulo] [Manuscrito Inédito]. En *Boîte LVI*. Nouvelles acquisitions françaises 28730. Département de Manuscrits, Bibliothèque nationale de France.

FOUCAULT, Michel 1975 (2014). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Pons, Horacio (Trad.). FCE.

FOUCAULT, Michel 1975 (1979), “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”. En *Microfísica del poder*. Varela, Julia y Álvarez-Uriá Fernando (Trad.). La Piqueta.

FOUCAULT, Michel 1976 (2014). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1976*. Pons, Horacio (Trad.). FCE.

FOUCAULT, Michel (s.f.). “La chair et le corps” [La carne y el cuerpo] [Manuscrito Inédito]. En *Boîte LXXXIX*. Nouvelles acquisitions françaises 28730. Département de Manuscrits, Bibliothèque nationale de France.

FOUCAULT, Michel 1976 (2011). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Guinazú, Ulises (Trad.). Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel 1978 (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Pons, Horacio (Trad.). FCE.

FOUCAULT, Michel 1983 (2013), “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso” En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Pons, Horacio (Trad.). Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel 1984 (2011). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Soler, Martí (Trad.). Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2019). *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Pons, Horacio (Trad.). Siglo XXI.

GROS, Frédéric (2015) “Histoire de la sexualité 2 et 3. L’Usage des plaisirs. Le souci de soi. Notice” [Historia de la Sexualidad 2 y 3. El Uso de los Placeres. Cuidado de sí mismo. Nota preliminar]. En Foucault, Michel, *Œuvres II*. Gallimard.

GROS, Frédéric (2019). “Nota preliminar de la edición francesa”. En *Michel Foucault, Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Pons, Horacio (Trad.). Siglo XXI.

GROS, Frédéric (2002), “Situación del curso”. En *Foucault, Michel. Hermenéutica del sujeto*. Pons, Horacio (Trad.). FCE.

MOREY, Miguel 1983 (2014). *Lectura de Foucault*. Sexto Piso.

SENEILLART, Michel (2017). “Gouverner l’être-autre. La question du corps chrétien” [Gobernar el ser-otro. La cuestión del cuerpo cristiano]. En Braunstein, Jean-François; Lorenzini, Daniele; Revel, Ariane; Revel, Judith y Sforzini, Arianna. (Eds.) *Foucault(s)*. Éditions de la Sorbonne.



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>

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 ius-naturalistas, 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.

¡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 vivos” (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 transividad 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>

Cinismo, resistencia y Arte: Indagaciones a partir del último Foucault

Abraham G. Aldrete¹, Airée Coronado López²

¹ Universidad de Guadalajara

Guadalajara, Jalisco. México

E-mail: abrahamgaldrete@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1525-7549>

² Universidad de Guadalajara

Guadalajara, Jalisco. México

E-mail: airee.coronado@academicos.udg.mx

<https://orcid.org/0009-0006-3519-4855>

Resumen: El presente trabajo explora la relación entre cinismo, resistencia y arte desde la perspectiva del último Foucault. En primer lugar, se analiza el cinismo como *el coraje de la verdad*, entendido no sólo como una crítica radical al poder, sino como una práctica de vida que desafía las normas establecidas. A partir de esta base, se examina el cinismo como una forma de resistencia, considerando cómo su potencial disruptivo permite confrontar estructuras de dominación y proponer nuevas formas de subjetivación. Posteriormente, se aborda la relación entre cinismo y placer, destacando que el filósofo cínico no es esclavo del deseo, sino que busca placeres simples y naturales, en sintonía con la naturaleza. Para el cínico, no se trata de rechazar el placer, sino de evitar aquellos deseos cuya satisfacción depende de otros. Así, la búsqueda de goces accesibles y libres de ataduras externas se convierte en una estrategia de autodeterminación y resistencia frente a los mecanismos de control social. Finalmente, se analiza la relación entre el arte contemporáneo y el cinismo. De acuerdo con Foucault, en el arte moderno el cinismo adquiere una nueva dimensión en dos aspectos clave: la vida del artista como testimonio de la verdad del arte y la exposición del escándalo de la verdad a través de la obra. Así el cinismo en el arte se convierte en

una práctica de verdad que desafía los discursos dominantes y revela nuevas posibilidades de resistencia.

Palabras clave: Foucault, cinismo, resistencia, arte.

Abstract: This paper explores the relationship between cynicism, resistance and art from the perspective of the late Foucault. First, cynicism is analyzed as the *courage of truth*, understood not only as a radical critique of power, but also as a life practice that challenges established norms. From this basis, cynicism is examined as a form of resistance, considering how its disruptive potential allows to confront structures of domination and propose new forms of subjectivation. Subsequently, the relationship between cynicism and pleasure is addressed, highlighting that the cynical philosopher is not a slave to desire, but seeks simple and natural pleasures, in tune with nature. For the cynic, it is not a matter of rejecting pleasure, but of avoiding those desires whose satisfaction depends on others. Thus, the search for accessible pleasures, free from external ties, becomes a strategy of self-determination and resistance to the mechanisms of social control. Finally, the relationship between contemporary art and cynicism is analyzed. According to Foucault, Modern art no longer seeks imitation or ornamentation, but a radical exercise of unmasking and reducing existence to its essence. Thus, cynicism in art becomes a practice of truth that challenges the dominant discourses and reveals new possibilities of resistance.

Keywords: Foucault, cynicism, resistance, art

Introducción

Foucault se refiere a los cínicos por primera vez en una conferencia titulada *La filosofía analítica de la política* (Foucault, 1999) que tuvo lugar en Tokio en 1978. En este año concluye su curso titulado *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2006), y al año siguiente dicta *El nacimiento de la biopolítica* (Foucault, 2012). Esta conferencia en Tokio puede situarse en un periodo de cambio en los intereses del pensador francés quien pasó de centrarse en el estudio de las sociedades disciplinarias, que habían sido los temas principales de su obra hasta 1976, a explorar las tecnologías de poder a través de la gubernamentalidad y la biopolítica (Martín, 2021). En el curso sobre biopolítica en el Colegio de Francia, Foucault (2012: 155) describe al neoliberalismo como una reactivación de las teorías liberales y una instauración de relaciones estrictamente mercantiles en la sociedad. La tecnología de gobierno de los regímenes neoliberales exige producir sujetos acordes con el libre mercado, moldeando sus conductas, deseos y formas de relación a partir de la lógica de la competencia, la responsabilidad individual y la maximización del rendimiento. Este

proceso —el cual se lleva a cabo mediante dispositivos discursivos, institucionales y normativos— desplaza la responsabilidad del bienestar social desde el Estado hacia los individuos. Así el sujeto neoliberal se configura como un empresario de sí, cuya identidad y éxito dependen de su capacidad para adaptarse a las exigencias del mercado y optimizar su capital.

La tecnología de gobierno de los regímenes neoliberales exige la producción de sujetos acordes con el libre mercado, lo que implica que el Estado asuma el papel de garante de un marco de competencia que fomenta la autorregulación y la maximización del rendimiento individual. En este proceso, el mercado no solo opera dentro de los límites establecidos por el Estado, sino que progresivamente impone su lógica y poder sobre él. A medida que el mercado se convierte en el principal mecanismo de organización social, el Estado se convierte en un instrumento para facilitar su expansión, reduciendo su intervención directa en favor de políticas que promuevan la competencia y la gestión empresarial de la vida. De este modo, se configura una racionalidad comercial que lleva a cada sujeto a concebirse como un portador de capital que debe gestionar eficazmente. Así, el neoliberalismo desarrolla una tecnología de poder que produce un sujeto cuya racionalidad está orientada por la lógica económica y empresarial. Desde el ámbito económico, el sujeto se piensa a partir de un interés individual que se juega en su relación con los otros. Desde el ámbito empresarial, se comprende como un capital a incrementar. En este proceso, el *homo economicus* evoluciona hasta convertirse en un *empresario de sí*:

El *homo economicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el *homo economicus* socio del intercambio por un *homo economicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos. (Foucault, 2012: 264-265)

Las principales funciones del sujeto-empresa son ofrecer algo al mercado y consumir. La conformación del sujeto del deseo responde a un dispositivo que lo inserta en la lógica del mercado y además lo seduce para que participe activamente en él. A través de mecanismos como la publicidad, la cultura del emprendimiento y la promesa de autorrealización, el mercado y el Estado producen deseos acordes con sus intereses. De esta manera, el deseo no surge de una necesidad autónoma, sino que es moldeado por el mercado. Estos dispositivos orientan la realización del deseo hacia la adquisición constante de bienes, experiencias y estatus: el sujeto-empresa no solo responde a incentivos económicos, sino que se encuentra inmerso en una estructura libidinal en la que su identidad y reconocimiento social están condicionados a consumirse en el sistema capitalista.

En el primer tomo de *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, Foucault (2002a) realiza una arqueología del psicoanálisis y describe el modo en que el sujeto encuentra la verdad de su ser en el deseo. Esta racionalidad se constituye a través del dispositivo de la sexualidad que establece prácticas y juegos de verdad por los cuales los seres humanos son llevados a “prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos del deseo” (Foucault, 2001:

9). Desde una perspectiva crítica, las últimas investigaciones del filósofo de Poitiers pretenden desmontar al sujeto del deseo: “contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres” (Foucault, 2002a: 191)¹. En oposición a una vertiente que busca la verdad del sujeto en el deseo², en una entrevista que otorgó a Bob Gallagher y Alexander Wilson en 1982, Foucault considera que la creación de subjetividades resistentes está en la exploración del placer:

El placer también debe formar parte de nuestra cultura. Es muy interesante señalar, por ejemplo, que desde hace siglos la gente en general —pero también los médicos, los psiquiatras y hasta los movimientos de liberación— siempre hablan de deseo y jamás de placer. ‘Debemos liberar nuestro deseo’, dicen. ¡No! Debemos crear nuevos placeres. Y luego, tal vez, vendrá el deseo. (Foucault, 2016b: 204)

Acorde con este proyecto de resistencia al sujeto del deseo, Foucault se interesa en el cinismo por tres razones: 1) El cinismo se mantiene resistente con relación al poder; 2) El cinismo plantea una relación entre verdad y resistencia; 3) El cinismo es una práctica filosófica que otorga preponderancia al placer sobre el deseo. Para exponer las principales tesis de la indagación sobre el cinismo, comprendidas en el marco de la exploración de una subjetividad de la resistencia, en este artículo se exponen algunas características del sujeto cínico tal como Foucault las presenta al final de su vida. Para cumplir con el objetivo de esta exposición, el análisis se organiza en cuatro categorías: cinismo y verdad, cinismo y resistencia, cinismo y placer, cinismo y arte. Al final, a modo de conclusión, se exponen cuatro problemas críticos sobre el uso del cinismo como medio de resistencia en las sociedades neoliberales. Este artículo sostiene esta tesis: hacia el final de su vida, Foucault explora en el cinismo una forma de subjetivación como posibilidad de resistencia tanto al *homo economicus* como al sujeto del deseo, mediante cuatro prácticas fundamentales: la enunciación veraz (*parresía*), la resistencia como forma de vida, el uso no normativo de placer y la aparición de la verdad en el Arte como exposición del escándalo. Aunque esta alternativa crítica frente a los dispositivos de poder puede representar una subjetividad resistente, cuarenta años después de la impartición del curso *El coraje de la verdad*, en este artículo se advierte que esta modalidad cínica de la subjetividad contemporánea conlleva al menos cuatro problemas: 1) La

¹ Sobre la oposición al sujeto del deseo, Deleuze comenta la última conversación que tuvo con Foucault: “La última vez que nos vimos, Michel, con mucha amabilidad y afecto, me vino a decir esto: no soporto la palabra ‘deseo’; aunque usted la emplee en otro sentido, no puedo dejar de pensar ni de sentir que deseo=carencia, o que el deseo se considera reprimido. Y añadía: puede que lo que yo llamo ‘placer’ sea lo que usted llama ‘deseo’ pero, en cualquier caso, necesito una palabra diferente de ‘deseo’” (Deleuze, 2007: 127).

² “Desde la Edad Media, en el mundo del cristianismo comenzaron a analizarse los elementos del deseo y se pensó que este constituía precisamente el inicio del pecado y que su función se reconocía no solo en los actos sexuales sino en todos los dominios del comportamiento humano. El deseo era de tal modo un elemento constitutivo del pecado. Y liberar el deseo no es otra cosa que descifrar uno mismo su inconsciente, tal como lo hicieron los psicoanalistas y mucho antes la disciplina de la confesión católica. En esta perspectiva, una cosa de la que no se habla es el placer” (Foucault, 2016a: 14).

austeridad radical puede devenir en una forma de ascetismo que idealiza la pobreza, así puede producir dispositivos de subjetivación que despolitiza la injusticia en la distribución de la riqueza; 2) La apelación cínica a la naturaleza como criterio de vida puede producir un irracionalismo que puede derivar en prácticas inverosímiles o políticamente ineficaces; 3) La exposición del escándalo mediante el arte cínico puede poner en acto el decir veraz, pero corre el riesgo de destruir el arte para incluir objetos vacíos o abyectos e incorporarlos en las lógicas del mercado mediante la exaltación de obra trivial que funciona como mercancía cultural; 4) Finalmente, el rechazo total a los significados culturales puede derivar en un vacío de sentido que no produce nuevas formas de resistencia, sino que favorece la aparición de un nihilismo paralizante con efectos de apatía o indiferencia política.

1. El cinismo: El coraje de la verdad

El curso impartido en el Colegio de Francia en 1984, titulado *El Coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II* (Foucault, 2010), ha sido interpretado como el testamento filosófico de Michel Foucault (Gros, 2010)³. La última clase fue dictada el 28 de marzo de 1984, y Foucault falleció el 25 de junio del mismo año, tan solo tres meses después. La estructura de este curso está dividida en dos secciones principales. En la primera parte se investiga la figura de Sócrates, y en la segunda se indaga el análisis de la escuela filosófica cínica. Foucault utiliza las últimas cinco conferencias de su vida, desde el 29 de febrero hasta el 28 de marzo de 1984, para abordar la filosofía de Diógenes y los cínicos. *El coraje de la verdad* es el tema que resignifica la trayectoria de Foucault como un pensador crítico comprometido con la verdad. En este contexto, se puede interpretar este último curso dedicado a Sócrates y a los cínicos como una toma de posición cínica que ya había sido expuesta en la introducción de *Arqueología del saber*⁴ (Foucault, 2007): un compromiso con la verdad que rompe con cualquier afiliación a un sistema de pensamiento cerrado.

³ Sobre esto, Frédéric Gros —editor de este curso— dice: “Su muerte en junio del mismo año ilumina este curso con una luz un tanto particular, y suscita la tentación evidente de leer en él algo así como un testamento filosófico” (Gros, 2011: 351). Gros (2011) agrega que, al volver sobre la figura de Sócrates y los orígenes de la Filosofía, Foucault inscribe en este curso la totalidad de su obra crítica, y realiza una suerte de cierre reflexivo y ético de su pensamiento.

⁴ Declaración que Foucault escribe en la introducción de *Arqueología del saber* en donde dedica unas palabras a sus detractores. En este pasaje Foucault utiliza la ironía cínica para establecer un desafío y una estrategia de combate en donde se niega a ser ubicado en un sistema teórico cerrado y así asume la pérdida de identidad que le permite ser crítico y reformular su pensamiento. Este pasaje está construido a modo de diálogo:

“—Se está preparando ya la salida que en su próximo libro le permitirá resurgir en otro lugar y hacer la burla como lo está haciendo ahora: ‘No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo’.

—¡Cómo! ¿Se imaginan ustedes que me tomaría tanto trabajo y tanto placer al escribir, y creen que me obstinaría, si no preparara —con mano un tanto febril— el laberinto por el que aventurarme, con mi propósito por delante, abriéndole subterráneos, sepultándolo lejos de sí mismo, buscándole desplomes que resuman y deformen su recorrido, laberinto donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar? Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro” (Foucault, 2007: 29).

Ambos enfoques, la exploración de Sócrates y el estudio de los cínicos, representan la fase final de la investigación sobre la *parrhesia*⁵ que Foucault (2002b) inició en *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982). En este curso, Foucault (2002b) traza una genealogía del *cuidado de sí* desde *Alcibiades* de Platón hasta Marco Aurelio. La *parrhesia* es una tecnología del sujeto fundamental en la práctica de sí. Al comentar la dirección de conciencia en la escuela epicúrea, con base en el tratado *Peri parrhesias* de Filodemo de Gadara, Foucault explica que la *parrhesia* es el instrumento que puede establecer un vínculo entre el sujeto y la verdad: al establecer una relación entre director y dirigido en donde nada queda oculto puede transmitirse un discurso en donde el sujeto queda colocado en el lugar de la enunciación del discurso verdadero. Esta práctica conlleva una transformación del sujeto: el dirigido puede acceder al autoconocimiento, encontrar qué hay de divino en él y hallar la tranquilidad. Esta relación con la verdad trasciende la dirección de conciencia: el dirigido ya no necesita de la atención del director, porque el discurso fue verdadero⁶. Ahora el sujeto está vinculado con la verdad, su decir y sus actos refrendan este decir verdadero. Aunque la relación entre verdad y existencia es una práctica central en el cinismo, Foucault no la aborda en *La hermenéutica del sujeto*. En este curso, se centra en la práctica de la *parrhesia* tal como se manifiesta en el *Alcibiades*, en el tratado de Filodemo y en los textos estoicos. Sin embargo, hacia el final de su vida, dirige su atención al cinismo y explora la función de la filosofía cínica en la configuración de una vida filosófica radical.

En la perspectiva de Foucault, la dimensión fundamental del cinismo es “la vinculación entre formas de existencia y manifestación de la verdad” (Foucault, 2010: 192). Los cínicos y los estoicos comparten el objetivo de “curar las enfermedades del alma” (Foucault, 1999: 280); sin embargo, a diferencia de lo que sucede en el estoicismo, la *parrhesia* en la escuela cínica implica un enfrentamiento con el orden social. Para citar un ejemplo, Luciano de Samosata describe a su amigo cínico Demonacte de Chipre como un individuo completamente dedicado a la *parrhesia* desde el principio, lo que conlleva a ganarse la hostilidad y enfrentar juicios por parte de la multitud. Hablar con la verdad exige valentía: el filósofo cínico se separa del poder para enfrentarlo, por eso es un ejemplo privilegiado de la constitución del sujeto ético en un asunto político. La filosofía cínica permite pensar en el límite, la exterioridad o alteridad radical que se materializa haciéndose valer en el contexto histórico-político (De la Higuera, 2020).

Desde los inicios, en la conferencia dictada en Tokyo —*La filosofía analítica de la política* (Foucault, 1978)—, a Foucault le interesa la filosofía cínica porque constituye un método de

⁵ *Parrhesia* puede traducirse como hablar franco o sincero. Etimológicamente significa *decir todo*, y suele utilizarse como sinónimo de *hablar libre*, *hablar claro*.

⁶ “El objetivo de la *parrhesia* es actuar de modo tal que el interpelado esté, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro. ¿Cómo y por qué no va a necesitar ya el discurso del otro? Precisamente, porque el discurso del otro fue verdadero. En la medida en que el otro haya dado, transmitido a aquel a quien se dirige un discurso verdadero, su interlocutor podrá, al interiorizar ese discurso verdadero, al subjetivarlo, prescindir de la relación con el otro” (Foucault, 2002b: 361).

resistencia y un límite al exceso de poder: el filósofo cínico puede ser un antidéspota, porque “en su práctica y en su pensamiento filosófico, se mantendrá independiente con relación al poder, se reirá del poder” (Foucault, 1999: 114). La singularidad de la *parrhesia* cínica radica en que en ella se enuncia una verdad con repercusiones políticas: la enunciación de la verdad no es disimulada por tratarse de una vida desnuda que habita el espacio público; el acto de enunciación exige la implicación del sujeto en la verdad declarada; el acto de enunciación exhibe la relación de un sujeto natural que no necesita de riquezas o engaños; la verdad cínica es recta porque está sometida a las leyes de la naturaleza en contra de los engaños sociales. Foucault identifica en los cínicos una práctica de resistencia política y un rechazo a la institucionalización del pensamiento. En este sentido, tanto el testimonio de Sócrates como el de los cínicos ejemplifican a filósofos que tienen el coraje de vivir conforme a la verdad, sin asumir la pretensión de poseerla.

2. Cinismo y resistencia

En *El coraje de la verdad*, Foucault (2010) identifica una articulación entre ética y política en el cinismo, donde el estilo de vida crítico de los cínicos se convierte en una forma de resistencia frente a las normas impuestas por los sistemas de poder. A través de esta práctica, el cinismo no sólo desafía los valores establecidos, sino que también problematiza la experiencia del sujeto en el ámbito de las resistencias y pone en evidencia cómo la vida práctica puede convertirse en un acto político. Orellana (2023) explica que, desde *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2006), Foucault desplaza el modelo bélico de la comprensión del poder a una visión gubernamental. Ahora las estrategias de poder pretenden evitar, al menos en primera instancia, la destrucción del enemigo. Primero, se establecen tecnologías que puedan seducir a los sujetos para que obedezcan; además, hay técnicas de coacción para todos aquellos que no se someten⁷. A este tipo de dispositivos se le oponen acciones inesperadas de sujetos resistentes. Según la tesis de *La voluntad de saber*, “las relaciones de poder no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencias” (Foucault, 2002a: 116). La gubernamentalidad produce sujetos dóciles con sus objetivos mediante la instauración de regímenes de verdad que funcionan de acuerdo con sus intereses. Desde esta perspectiva, la resistencia conlleva una disputa en el ámbito de la verdad. En este ámbito de problemas, la vida de Sócrates y de los cínicos exponen una articulación entre verdad y resistencia.

En el curso *La hermenéutica del sujeto*, Foucault (2002b) describe las prácticas griegas y estoicas del cuidado de sí como una relación entre el sujeto y la verdad. Ahora, con los cínicos, la inquietud de sí incluye un nuevo factor: el escándalo. Este tipo de alboroto es una puesta en acción de una filosofía que cuestiona a la sociedad y desafía a las normas culturales. Por ejemplo, Diógenes

⁷ Entre estos dispositivos de coacción, se pueden destacar los dispositivos heredados de las sociedades disciplinarias (por ejemplo, la prisión) y se pueden identificar dispositivos contemporáneos como la segregación dentro de la ciudad o la expulsión de la ciudad (en el caso, por ejemplo, de personas migrantes).

Laercio escribe sobre Diógenes: “Una vez que se masturbaba en medio del ágora, comentó: ‘Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre’” (Diógenes Laercio, 2007: 300). Este escándalo tiene un objetivo: el propósito es poner en acto una verdad que desafía a las normas sociales. En este caso, el filósofo efectúa una escena que escandaliza: la verdad no sólo se dice, también se actúa. El tono dramático de muchas acciones cínicas resulta fundamental para comprender su significado, pues —a diferencia del estoicismo— el cinismo consiste en una forma de vida que interpela al otro de manera directa. En este sentido, la verdad no es solo una cuestión de conocimiento, sino que establece una relación entre resistencia y existencia. La vida cínica constituye un desafío social que denuncia los engaños del poder. El cinismo, tal y como lo plantea Foucault, implica una inversión de los ideales estoicos a través de mecanismos de dramatización. La intención consiste en devolver a la filosofía de hoy el armamento de la crítica y la enunciación de una verdad que manifieste y celebre la vida como un ejercicio de transformación y proposición de formas de existencia diferentes a las que ya conocemos. Foucault (2010) encuentra el ejercicio de una *inservidumbre voluntaria* en el cinismo. La esencia del cínico se puede expresar de la siguiente manera: no ser esclavo de nada ni de nadie en el pequeño universo donde uno halla su lugar.

En términos de resistencia, el cinismo es una estrategia de resistencia al poder⁸. Foucault (2010) alude a la descripción que Epicteto hace del cínico quien lo compara con un *katáskopos*, término específicamente militar que se refiere a una persona enviada en solitario al territorio enemigo para espíarlo de manera discreta. La misión del *katáskopos* se considera cumplida tan pronto como proporciona información sobre las características del enemigo. En este sentido, el cínico se asemeja a alguien destinado a avanzar en solitario en la vanguardia de la humanidad para luego regresar y advertir a la sociedad sobre los peligros que acechan. El filósofo cínico avanza por delante en la lucha de las resistencias, su misión implica volver y comunicar la verdad sin dejarse amedrentar por el temor frente al poder. La *parrhesia* es necesaria en el momento del retorno, cuando el cínico puede hablar con la verdad a su comunidad.

En la clase del 21 de marzo de 1984 de *El coraje de la verdad*, Foucault (2010) expone un análisis al cuarto discurso sobre la realeza de Dión Crisóstomo⁹ —o Dión de Prusa— en el que se relata el encuentro entre Alejandro Magno y Diógenes. El análisis de Foucault se centra en la concepción de la vida soberana del sabio que exige dos cosas: ser dueño de sí y ser propietario de los placeres que se disfrutaban. En el inicio del discurso, Dión Crisóstomo describe a Alejandro Magno como aquel que no tiene demasiados asuetos en comparación a Diógenes que tiene mucho tiempo libre. En principio, Alejandro está privado del tiempo que Diógenes sí disfrutaba. El diálogo entre Alejandro y Diógenes es un encuentro entre un rey que gobierna a los otros y un soberano que es

⁸ Esto no significa que el cinismo pueda destruir las estructuras de poder; la acción política del cinismo está en el decir veraz y en el diseño de un estilo de vida en los márgenes de los dispositivos de dominación.

⁹ Dión de Prusa (1988). *Discurso IV, De la realeza*.

rey de su vida. Así lo describe Dión Crisóstomo: cuando Alejandro se acerca al filósofo y lo saluda, “Diógenes le lanzó una mirada terrible, a la manera de los leones, y le pidió que se apartara un poco, ya que en aquel momento se encontraba calentándose al sol” (Dión de Prusa, 1988: 256). Dicha reconstrucción permite a Foucault destacar el modelo que se caracteriza por simular una guerra. Todo el diálogo entre los personajes se desarrolla bajo una lucha. Diógenes lanza ataques que conducen a la derrota del rey porque exponen la dependencia de su realeza: 1) La soberanía de Alejandro es precaria porque depende de otra cosa; la de Diógenes es inerradicable porque él no necesita nada; 2) La soberanía de Alejandro está basada en el alma cultivada por la educación; la soberanía de Diógenes se basa en el hecho simple de ser hombre, está dotada de coraje natural; 3) La soberanía de Alejandro se basa en el triunfo sobre los griegos, los medos y los persas, pero la soberanía de Diógenes se basa en el triunfo sobre los enemigos interiores, defectos y vicios; 4) La soberanía de Alejandro puede derrumbarse porque está expuesta a los vuelcos de la fortuna, en cualquier momento puede perder su monarquía; la soberanía de Diógenes está asentada en la naturaleza, por lo que el filósofo cínico no dejará de ser dueño de sí. La conclusión es que “el cínico es el verdadero rey” (Foucault, 2010: 290). Aunque se puede interpretar que Alejandro pierde en este diálogo, en realidad esta *derrota* le permite al monarca triunfar sobre sí: ahora puede alcanzar el dominio de sí y puede transformarse en un verdadero rey. El pensamiento cínico es heredero del método socrático, y apunta al diálogo como un medio para una transformación subjetiva de aquel a quien se interpela; sin embargo, lo logra por diferentes medios. En la perspectiva de Foucault, el diálogo cínico no tiene como objetivo conducir al interlocutor hacia una nueva verdad o elevar su nivel de conciencia; en cambio, busca internalizar la lucha por la verdad, alentando al interlocutor a combatir contra sus propios errores. El diálogo cínico supone una interiorización de la filosofía cínica en el interlocutor. Tal es el caso de Alejandro que, poseído por Diógenes, no podía sino decir que él mismo quiere ser Diógenes.

Tal como Foucault lo expone, el diálogo cínico es parecido a una lucha. A diferencia del método socrático que tiende a seguir un camino complejo hacia la aceptación de la ignorancia, el enfrentamiento cínico es una batalla: el diálogo es una guerra contra el poder que apunta al reconocimiento de la verdad y a la transformación del sujeto. La *parrhesia* cínica pone en evidencia la asimetría y el combate entre el poder y la resistencia. Alejandro Magno es el hombre más poderoso de la tierra: tiene poder político, económico y bélico; en cambio, Diógenes es un indigente. Aún en esta asimetría de fuerzas, el cínico se erige como una contraposición al poder establecido. La dimensión política del trabajo ético se manifiesta de inmediato en la filosofía cínica. Frente a cualquier autoridad que exija obediencia y sacrificio, el deber del cínico radica en mostrarse irreverente, desafiante, incómodo e inconformista. Aunque consciente de la aparente futilidad de su labor, el filósofo cínico se siente obligado a encarnar la resistencia contra el poder y sus partidarios. En este sentido, el cínico encarna una osadía política que los filósofos deben ejercer constantemente. Foucault reconoce en la práctica filosófica de los cínicos una verdad que opera como forma de resistencia, particularmente frente al poder político.

3. El cinismo y la naturaleza del placer

En principio, la postura del cínico frente a la política se ilustra cuando Antístenes responde a la pregunta sobre cuánto compromiso debía tener con los asuntos públicos o de la ciudad: "Debes acercarte a ellos como te acercas al fuego; si te mantienes muy alejado, sentirás frío, pero si te acercas demasiado, te quemarás" (Onfray, 2002: 162). Foucault destaca que el cínico se mantiene independiente con respecto al poder, lo que no implica que no ejerza poder, sino que desplaza el juego a un espacio diferente: lo lleva hacia la filosofía y a la vida práctica, es decir, hacia sí. La resistencia en el cinismo se construye en los márgenes del poder: el cínico puede ser irreverente porque no necesita de riquezas o de reconocimiento. El cínico puede resistir al poder porque puede gozar de modo natural sin desear: el cínico puede ser soberano de sí porque tiene una "relación consigo mismo que es del orden del goce, en los dos sentidos de la palabra: a la vez como posesión y como placer" (Foucault, 2010: 282).

El filósofo cínico puede resistir al poder, porque practica una filosofía de vida austera apegada a la vida natural. Antístenes de Atenas es reconocido como el fundador del cinismo antiguo. Discípulo de Sócrates, promovía una vida sencilla, autosuficiente y guiada por la virtud, entendida como el único bien necesario para alcanzar la felicidad. Su pensamiento sentó las bases de una crítica ética a los placeres, las riquezas y los honores, en favor de una existencia austera (Navia, 1996). No obstante, su seguidor más radical, Diógenes de Sinope, llevó estos principios a un extremo transgresor. Si bien ambos compartían la raíz socrática, Diógenes desarrolló una práctica filosófica encarnada en la vida cotidiana, que desafiaba las normas morales, políticas y religiosas de su tiempo, haciendo de su propia existencia un gesto permanente de disidencia (Branham y Goulet-Cazé, 1996). Crates de Tebas, heredero del cinismo de Diógenes, se convirtió en una de sus figuras más representativas. Renunció a su fortuna para vivir conforme a la naturaleza, encarnando una ética de la pobreza voluntaria, la franqueza (*parresía*) y el desapego frente a las convenciones sociales. Su vida y enseñanzas continuaron el legado de Diógenes, pero con un tono más afable, lo que le permitió ejercer una gran influencia, incluso sobre la filosofía estoica posterior (Dudley, 2003). Los cínicos proponen una práctica serena de los placeres en vez de una preocupación constante por el deseo¹⁰. El combate cínico se construye con un hedonismo que puede resistir a los deseos. Este modo de vivir requiere de un buen entrenamiento. La filosofía cínica es ante todo una filosofía práctica que requiere de técnicas y de un ejercicio constante. Diógenes decía que en la vida nada tiene oportunidad de alcanzar el éxito sin una preparación previa. El cínico comparaba al filósofo con el atleta: aquellos que cuentan con un buen entrenamiento serán capaces de vencer las pruebas de la existencia. Una persona que ha sido *instruida* a descansar en el suelo, vestirse y comer de manera sencilla, y que esté acostumbrada a enfrentar las inclemencias del clima, será capaz de afrontar con calma los golpes de la adversidad. La filosofía, en el pensamiento cínico, se asemeja a

¹⁰ "Antes que complacerse en el ascetismo, hacer de la resistencia al placer una ley, sentirse orgulloso de la laceración y otras mortificaciones, el cínico se vuelve hedonista al preferir la calma que ofrece el goce", (Onfray, 2002: 62).

un entrenamiento atlético: el filósofo cínico se ejercita constantemente en prácticas que lo preparan para enfrentar la vida con resistencia y fortaleza, del mismo modo que un atleta se prepara para el combate. Desde la perspectiva de los cínicos antiguos, la enfermedad, la pesadez y la obesidad están estrechamente relacionadas, ya que consideran que el exceso de peso entorpece tanto el cuerpo como el espíritu, lo hace lento y torpe en la toma de decisiones. Para ellos, la falta de preocupación por el propio bienestar refleja un descuido en la manera en que se valora la existencia. A partir de esta concepción del cuerpo, los cínicos deducen las cualidades esenciales de un sabio: sobriedad, agilidad y ligereza.

El filósofo cínico no es esclavo del deseo, porque puede otorgarse placeres mediante prácticas simples y naturales. El cinismo no conlleva una vida de sufrimiento; al contrario, el objetivo es vivir acorde con los placeres naturales. Por ejemplo, cuando le reprochan a Diógenes por beber vino, él responde: “también me corto el pelo en la barbería” (Diógenes Laercio, 2007: 309). Así señala que no se trata de evitar ciertos hábitos por dogma, sino de vivir con naturalidad y sin ataduras. El problema no radica en disfrutar de los placeres, sino en volverse esclavo de los deseos¹¹. Para lograr una vida de goces simples, conviene hacer aquello que recomienda la naturaleza. En lugar de hacer esfuerzos inútiles en el ámbito del deseo, el cínico prefiere contentarse con los placeres que efectivamente puede obtener. Por el ejemplo, en vez de perseguir los favores de una cortesana de alto nivel¹², Diógenes encuentra que el erotismo es la necesidad corporal más fácil de resolver, pues basta con frotar una parte del cuerpo para satisfacerla.

El cínico disfruta de los placeres a los que puede acceder, y evita tener deseos cuya realización depende de otros. Lo importante es gozar con lo presente. El sufrimiento es la consecuencia de una existencia que niega su propia naturaleza: los hombres son infelices a causa de su estupidez. Tanto Antístenes como Diógenes aseguran que lo único a lo que hay que atender es a la ley de la naturaleza, suponen que existe un orden que confiere un orden a todo lo que hay. Dicho orden contiene implícitamente aquello que es necesario atender, frente a lo que sólo es mera convención o artificio creado por la cultura, es decir, las leyes y las disposiciones morales. Los cínicos buscan la felicidad entendida como la serenidad en el alma, aquello que los epicúreos denominan *ataraxia*¹³. El sabio debe ser capaz de vivir con lo mínimo, incluso en la vejez, y quizá entonces más que en la juventud, dado que posee mayor experiencia.

¹¹ En *El uso de los placeres*, Foucault escribe la frase en griego antiguo “τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεῦειν” (Foucault, 2001: 78) que literalmente se puede traducir así: “[los criados son esclavos de sus amos, y] los débiles lo son de sus pasiones” (Diógenes, 2007: 309)

¹² “Al que perseguía a una hetera, Diógenes dijo: ‘¿Por qué quieres alcanzar, desventurado, lo que es mejor extraviar?’” (Diógenes Laercio, 2007: 309).

¹³ *Ataraxia* se describe en la filosofía epicúrea como imperturbabilidad del alma.

Los cínicos consideran que la vida virtuosa consiste en vivir conforme a la naturaleza: “hay que ser capaz de asumir esa animalidad como forma reducida pero prescriptiva de la vida. La animalidad no es un dato, es un deber” (Foucault, 2010: 279). Esta idea impulsa el surgimiento de una vida que se manifiesta como práctica animal: “vida desnuda, vida mendicante, vida bestial e incluso vida de impudor, vida de despojamiento y vida de animalidad: todo esto aparece con los cínicos, en los límites de la filosofía antigua” (Foucault, 2010: 282). Adoptar una existencia puramente animal implica habitar el umbral entre la filosofía y la locura. Cuando las ideas cínicas se llevan al extremo, pueden conllevar comportamientos irracionales. Por ello, Foucault describe el cinismo como “esa suerte de mueca que la filosofía se hace a sí misma, ese espejo roto donde el filósofo está destinado a verse y a no reconocerse” (Foucault, 2010: 282).

4. El cinismo en el Arte

En la clase del 29 de febrero de 1984 de *El coraje de la verdad*, Foucault (2010) desarrolla una descripción del cinismo comprendido como tipo de pensamiento, prácticas de existencia y forma de subjetividad resistente. A este tipo de cinismo, para distinguirlo de la filosofía en la antigüedad, Foucault lo describe como una *categoría histórica* o *categoría moral en la cultura occidental*. Para dar cuenta del cinismo comprendido como subjetividad moderna, Foucault enlista cuatro textos: *El coraje de existir* de Paul Tillich (1953); *Moral e e Hipermoral* del Arnold Gehlen (1969), *Parménides y Jonás* de Klaus Heinrich (1966) y *Crítica de la razón cínica* de Peter Sloterdijk (1983). Sin embargo, reconoce que no conoce el tratado de Sloterdijk¹⁴. Estos tres primeros autores indagan en el cinismo una reflexión política sobre las razones por las cuales los alemanes pudieron dar lugar al nazismo (Freitas, 2021). Después de la Segunda Guerra Mundial, los filósofos alemanes pretenden distinguir si el cinismo puede constituir una conciencia crítica o una filosofía fanática que hace posible la existencia de regímenes totalitarios. Foucault aborda el problema del cinismo como categoría histórica mediante tres etapas: 1) El cinismo en la Europa cristiana, en las prácticas e instituciones del ascetismo; 2) El cinismo en la vida revolucionaria del siglo XIX y la vida como actividad revolucionaria, 3) El cinismo en el arte moderno. Foucault dice que el “asceta cristiano quería dar cuerpo a la verdad mediante esas prácticas de ascesis a la manera del cínico” (Foucault, 2010: 193). Debido a que la ascesis cristiana conduce al punto extremo de la renuncia a sí (Foucault, 2002b: 463), ideal de sacrificio lejano de las subjetividades del siglo XX, y debido a que la vida revolucionaria ha dejado de tener preponderancia, consideramos que el cinismo que se encuentra actualmente presente corresponde al Arte contemporáneo. En *El coraje de la verdad*, Foucault (2010) expone las relaciones entre arte moderno y cinismo. A continuación, se exponen

¹⁴ “[el] cuarto libro, pero que no conozco —me lo señalaron hace poco—, aparecido el año pasado en Alemania, en Suhrkamp, es de alguien que se llama Sloterdijk y lleva el solemne título de *Crítica de la razón cínica*. No se nos ahorrará ninguna de las críticas de la razón, ni la pura, ni la dialéctica, ni la política, y por ahora, por lo tanto, ‘crítica de la razón cínica’. Es un libro en dos volúmenes sobre el cual no sé nada. Me han dado opiniones divergentes, digamos, acerca de su interés. En todo caso, es seguro que encontramos en la filosofía alemana contemporánea, desde la guerra, toda una problematización del cinismo en sus formas antiguas y modernas”. (Foucault, 2010: 191)

las características de lo que se puede llamar *arte cínico* y se analiza la presencia de estas características en algunas obras de arte contemporáneo.

Foucault advierte que la primera aparición del cinismo en el arte hay que buscarla a través de la sátira, la comedia y el carnaval. Sin embargo, el cinismo cobra singular importancia en el arte moderno en dos fenómenos: 1) la aparición de la vida del artista distinta a la de los demás, pues debe ser testimonio de lo que es el arte en su verdad; 2) la aparición de la verdad en el arte como exposición del escándalo de la verdad. En ambos fenómenos, lo radicalmente nuevo en el arte moderno es la manifestación desafiante de la verdad:

[el arte moderno] debe establecer una relación con lo real que ya no es del orden de la ornamentación, del orden de la imitación, sino del orden de la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la excavación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia. Esta práctica del arte como puesta al desnudo y reducción a lo elemental de la existencia es algo que se marca de manera cada vez más patente a partir, sin duda, del siglo XIX. (Foucault, 2010: 201)

Uno de los ejemplos que Foucault expone es Manet: la obra de este pintor impresionista presenta una irrupción, una puesta en escena, de la existencia desnuda¹⁵. Desde la perspectiva de Foucault, el arte moderno tiene una función anticultural. En contra del consenso social, el arte moderno pone en escena la verdad que nadie desea mirar:

Y si no es sólo en el arte, es sobre todo en él donde se concentran, en el mundo moderno, en nuestro mundo, las formas más intensas de un decir veraz que tiene el coraje de correr el riesgo de ofender. (Foucault, 2010: 201)

En la modernidad el arte deja de tener como objetivo la representación de la belleza, y se compromete con el decir veraz¹⁶. Desde la exposición de los rechazados en 1863, el arte moderno se fundó como un movimiento artístico en constante conflicto con el Salón y el gusto oficial de la Academia¹⁷. Al avanzar en este camino, las vanguardias se constituyen como un arte disruptivo

¹⁵ Probablemente la referencia a esta existencia desnuda en Manet corresponde a Olympia, obra que produjo un gran escándalo en el Salón de 1865. En la conferencia que impartió sobre Manet en 1971, Foucault (2004) se refiere a este cuadro para destacar la luz que ilumina el desnudo de frente y que proyecta una mirada que —al mirar el cuerpo de la prostituta— la ilumina.

¹⁶ Acorde con esta perspectiva, en la conferencia *El origen de la obra de Arte*, Heidegger define la esencia del arte como desocultamiento de la verdad. De tal manera que la belleza ya no es la esencia, sino solo una posibilidad de este desocultamiento: “La belleza es uno de los modos de presentar la verdad como desocultamiento” (Heidegger, 1998: 40).

¹⁷ Al respecto, Solana (1997: 13) dice esto: “La querella en torno a Manet y los impresionistas permanece, a pesar de las revisiones históricas, como el primer episodio heroico del arte moderno”.

opuesto a la tradición¹⁸. Esta osadía se radicaliza en el arte contemporáneo¹⁹: se abandona la pintura figurativa, se rechaza el cuadro de tipo caballete, se crean obras performativas, se produce un arte *pop*²⁰, se inventa el arte objeto y se promueven las instalaciones. La característica principal del arte contemporáneo es ésta: “no hay imperativos *a priori* sobre el aspecto de las obras de arte, sino que pueden parecer cualquier cosa. Este único factor termina con el proyecto modernista” (Danto, 2010: 43). El arte abandona sus propios límites, y cada vez se parece más a una filosofía cínica puesta en acción. Mediante los *ready-mades*, Duchamp expone objetos que desorientan y plantean una crítica al objeto artístico. El estilo de esta crítica es la ironía (Paz, 1994). La ironía es cínica porque señala una discrepancia entre lo que la sociedad considera virtuoso o respetable y lo que realmente valoran y practican las personas. La ironía a menudo se manifiesta en el humor y la sátira: las cajas de brillo de Andy Warhol no pueden ser tomadas en serio, y aún así resultan serias²¹. El artista contemporáneo emplea la ironía en el arte para señalar las contradicciones culturales de nuestra sociedad del mismo modo en que Diógenes lleva una linterna durante el día para buscar a *un hombre honesto*.

En el cinismo la ironía es una denuncia. En los encuentros con Alejandro Magno, Diógenes emplea la ironía, la provocación y la arrogancia como herramientas discursivas. En estos momentos, Diógenes adopta un papel similar al de un bufón que se atribuye el derecho de decir la verdad al gobernante cuando nadie más se atreve a hacerlo y cuando la mayoría se dedica a halagar y adular. Diógenes parodia teorías en lugar de construir una. Sus actuaciones demuestran que está más interesado en una posición para encontrar respuestas que meditar sobre cuestiones profundas e

¹⁸ Las vanguardias son movimientos artísticos que nacen de la oposición impresionista al Salón Oficial. No todo arte se opone a la tradición y no todo arte es disruptivo. Por ejemplo: en el siglo XVIII el neoclasicismo se constituye como una perspectiva artística que busca repetir el canon clásico. Primero el romanticismo y luego el impresionismo se oponen a esta perspectiva. Desde la crítica de arte, Baudelaire llama *moderno* al arte que supera toda tradición y crea lo nuevo a partir de la imaginación: al modernismo “le interesan las cosas completamente nuevas” (Baudelaire, 2017: 186). Al continuar este movimiento, el impresionismo y el arte moderno surgen como oposición a la tradición clásica y al *gusto oficial* de la Academia de Bellas Artes de París.

¹⁹ Aunque es difícil determinar una fecha de inicio del llamado *arte contemporáneo*, Ana María Guash (2009) considera la exposición *First Papers of Surrealism* como un acontecimiento artístico importante en el que los estadounidenses se proponen convertir a Nueva York en la nueva capital mundial del Arte. En esta exposición, aparecen obras surrealistas, cubistas y abstractas liberadas de sus marcos y comienzan a presentarse las primeras instalaciones: “Duchamp colaboró asimismo con un montaje laberíntico, a base de un entramado de tela de araña de 25 kilómetros de cordel blanco al o largo y ancho del espacio de la galería” (Guash, 2009: 18). Sin embargo, Danto señala que la conciencia de la diferencia entre lo moderno y lo contemporáneo comienza a establecerse a mediados de los setentas (Danto, 2010: 30).

²⁰ “El arte pop formaba parte del resquebrajamiento del espíritu moderno, y constityó el comienzo de la era posmoderna en la que vivimos” (Danto, 2011: 54).

²¹ La importancia filosófica de la obra de Andy Warhol ha sido expuesta por Arthur Danto (2011: 38): Warhol realiza un arte cuyo imperativo es pintar lo que somos. De esta manera, el sujeto del neoliberalismo puede descubrir aquello que es.

irresolubles. De un modo similar, el arte cínico prefiere poner sobre la mesa lo cuestionable y ridículo antes de meditar sobre sistemas *serios*. La ironía permite enfrentar al poder político y funciona como un mecanismo de resistencia que actúa como parte de una realidad cambiante. El artista contemporáneo no se modera frente al poder; y el primer dispositivo de poder que critica es el llamado *museo de las bellas artes*²². No importa cuán importante sea la tradición, el artista contemporáneo actúa de modo natural, y al igual que el cínico se mantendrá al margen del poder y, además, se burlará de él (Martín, 2021).

El arte cínico desafía toda estructura de poder. El arte contemporáneo, a menudo, se presenta como una irónica burla. La risa juega un papel fundamental, ya que permite generar una distancia crítica necesaria para cuestionar y resistir al poder. En el cinismo, la posición filosófica sincera se expresa como enfrentamiento y burla. Sin embargo, este arte de mofa —que algunos críticos (no sin razón) juzgan de estafa— tiene una dimensión de seriedad. Después de la Segunda Guerra Mundial, los artistas han constituido una exposición cruda de las sociedades occidentales. En el mundo contemporáneo, el arte ha asumido un papel de revelación, denuncia y purificación. Con coraje, el artista se arriesga a ofender, así desafía a las sensibilidades establecidas. En este contexto, el arte cínico opera como una estrategia de disrupción: su propósito es alterar la rutina comunicativa del receptor para sacarlo de su zona de confort. Busca dejar al observador sin palabras: la obra enfrenta al espectador con lo terrible, lo ridículo o lo abyecto que permanece oculto en lo cotidiano. Para lograrlo, el arte cínico perturba las prácticas habituales, expone el absurdo y subvierte el lenguaje atrapado en el sentido común. De este modo, no solo interpela al espectador, sino que lo lleva al límite, lo fuerza a enfrentar aquello que preferiría ignorar.

Foucault sostiene que "el arte moderno tiene una forma esencialmente anticultural, es el cinismo de la cultura vuelto contra sí mismo" (Foucault, 2011: 189). Esta fuerza anticultural se intensifica en el arte contemporáneo hasta plantear escenarios sin sentido que se aproximan a la ausencia de civilización cultural. A inicios del siglo XX los artistas comenzaron a exponer el vacío en obras artísticas sin sentido²³ hasta presentar objetos abyectos. Fernando Castro llama *destino escatológico* a esta trayectoria de la historia del arte:

En la palabra escatología encontramos unidos los desechos y la teoría de las ultimidades, lo repugnante y el momento de la resurrección. La mierda [...] aparece con singular protagonismo en el arte contemporáneo desde que Piero Manzoni decidiera enlatarla y venderla a precio de oro [...] El español David Nebreda se autorretrató con la cabeza completamente cubierta de mierda y Wim Elvoye ha fabricado una máquina, llamada con

²² Por eso Arthur Danto señala que lo contemporáneo en el arte se define por esta emancipación: "los artistas se libraron de la carga de la historia y fueron libres para hacer arte en cualquier sentido que desearan" (Danto, 2010: 42).

²³ Este es el caso de *La fuente* de Duchamp (1917) o el *Cuadro negro* de Malévich (1915).

una compulsión literalista 'cloaca', que reproduce el aparato digestivo humano. (Castro, 2015: 180)

Esta presencia de objetos abyectos en los museos produce el mismo escándalo que Diógenes provocó con la puesta en acción de ideas filosóficas. El arte contemporáneo es disruptivo, porque expone en museos objetos vacíos que enfrentan al absurdo y objetos abyectos que enfrentan a la condición animal y natural de lo humano. Ambos casos, la aparición de lo absurdo y lo animal en el arte, representan acontecimientos de la disolución de los valores culturales. La ironía es que estos objetos son considerados artísticos: se contemplan, se difunden, se venden y se compran como arte. De este modo, de manera involuntaria, el arte contemporáneo ha contribuido a crear nuevas formas de mercantilización y así ha ingresado a la era del nihilismo económico (Boltanski y Chiapello, 2002).

¿El arte contemporáneo es un arte cínico o un espectáculo más del mercado? No hay una respuesta definitiva. El cinismo, por su propia naturaleza, se opone a cualquier norma establecida y se reinventa continuamente en negación de las reglas previas. Esta contradicción permanente no es una limitación, sino el principio fundamental de su evolución. Al disolver sus propias condiciones, el arte contemporáneo está en constante destrucción cultural para aproximarse a lo absurdo o a lo animal. Este nihilismo o esta animalidad le quita al arte todo su valor civilizatorio. De este modo, el arte contemporáneo queda situado en una frontera irónica sin valor artístico: en esta mueca que se hace a sí, el arte está destinado a verse y a no reconocerse.

El arte cínico permite introducir un nuevo elemento disruptivo en medio de los dispositivos de poder. El objetivo del arte cínico es poner en escena la verdad, establecer la crítica mediante la ironía, desafiar al poder mediante el escándalo y crear estrategias de resistencia. El problema del arte cínico es que sus condiciones de posibilidad constituyen su límite. Mientras que el arte puede proporcionar una posible vía para crear subjetividades resistentes, también plantea complicaciones respecto a la tarea de lograr una transformación social en las superestructuras de poder. El cínico siempre va a elegir preservar la independencia de su vida por encima de cualquier otra organización colectiva. El cínico acepta su condición de otro, la adopta con orgullo y la convierte en su campo de batalla. Esta otredad se convierte en un medio para resistir, crear y escandalizar. Estas tareas conllevan un destino en el que se disuelven las prácticas que antes se habían conocido como arte. Aunque el destino sea la disolución misma de la tradición artística, lo distintivo del arte cínico es la búsqueda activa de la mala reputación: resistir al poder conlleva crear un arte incómodo que puede desafiar al arte mismo.

A modo de conclusión

Al final de su vida, Foucault no se aproxima al cinismo como una doctrina o un sistema filosófico que deba ser aplicado; más bien le interesa el cinismo como una forma de osadía política. En esta perspectiva, el cinismo es una actitud, un modo de ser, que pone en juego una relación entre

verdad, poder y libertad. En el proyecto de realizar una crítica al sujeto del deseo, Foucault se interesa en el cinismo porque constituye una filosofía que prioriza el placer sobre el deseo. Al optar por un estilo de vida radicalmente diferente, los cínicos desafían las expectativas y los límites impuestos por las estructuras de poder. Diógenes llevaba a cabo acciones provocativas en público para subvertir las expectativas sociales y políticas. Estos actos desafiantes y transgresores no solo son actos de una resistencia directa contra el poder, también constituyen un estilo de vida. La vida cínica, caracterizada por su simplicidad, desdeña las posesiones materiales. El cinismo ofrece un ámbito de resistencia en la práctica de placeres no económicos y no mercantilizados. Esta actitud cínica es relevante en la época de apogeo de las sociedades neoliberales en que la propiedad privada y el mercado constituyen los núcleos de los sistemas de poder. El rechazo a la codicia representa una elección posible de prácticas que condicionan la acción del poder y determina un espacio de libertad frente a las tecnologías que pretenden dominar al sujeto. Desde esta perspectiva, el cinismo no es un estilo de vida a imitar, sino una posibilidad de pensar la resistencia en el campo de la subjetividad. En la modernidad, el arte cínico se opone a la tradición y establece un decir veraz que puede desafiar al poder. En el arte contemporáneo, el cinismo representa un movimiento artístico que transgrede todo concepto de arte, desafía toda tradición y tiene como destino la destrucción misma del arte. Con base en el análisis realizado, se pueden exponer al menos cuatro problemas: 1) la austeridad cínica puede traducirse en retornos neoconservadores de la ascética cristiana en la idealización de la pobreza como medio para purificar el alma, lo que genera una gran oportunidad para los gobiernos y los grandes capitales de arrojar a los sujetos a las franjas de miseria y desamparo. 2) El deber del cínico de vivir de acuerdo con la naturaleza implica, en última instancia, la aspiración a una vida animal. Este énfasis en la animalidad representa una vertiente del cinismo que lo acerca a una perspectiva irracional, lo que puede desorientar la resistencia y llevar a la adopción de comportamientos inverosímiles e inútiles. 3) En la sociedad actual, el cinismo y el arte son incorporados al mercado como un producto más o una identidad irreverente²⁴ dentro de la lógica capitalista. En vez de constituir una estrategia contra el poder, el cinismo es banalizado y utilizado como *irreverencia ligera* por el mercado y lo convierte en una forma de consumo cultural que refuerza el *status quo*. 4) El cinismo puede establecerse como un nihilismo que puede desembocar en la apatía y la inacción política²⁵. Mientras que el cinismo clásico exigía una confrontación directa con el poder a través del desnudamiento de la verdad y una vida de resistencia, el cinismo contemporáneo puede desembocar en una actitud de escepticismo donde las

²⁴ Este modelo *fresco y genial* de irreverencia —que puede observarse en redes sociales, en la publicidad y en la industria cultural— presenta a sujetos disruptivos integrados al mercado como modelos identificatorios para los inconformes.

²⁵ En *Crítica de la razón cínica*, Sloterdijk (2019) analiza el cinismo como una actitud desencantada y escéptica hacia la sociedad y la política. Cuando habla del cinismo no se refiere a la escuela creada por Diógenes, sino a una actitud que ha sido adoptada por la mayoría de la población. En este caso, el cinismo se aproxima al nihilismo: se adopta una máscara que adquiere la forma de que nada es importante. Esta actitud está cargada de falsas ideas preconcebidas sobre el mundo, para luego denunciar que el mundo es falso.

instituciones y discursos son comprendidos invariablemente como corruptos o manipuladores. Este tipo de cinismo no desafía al poder, sino que se limita a la burla y al rechazo sin aspirar a la transformación. En este sentido el cinismo abandona una posición de lucha y adopta una pasividad nihilista que se burla de los otros, así refuerza la estabilidad del sistema. Aunque estas dificultades están presentes en los problemas contemporáneos presentes del cinismo, Foucault valora la perspectiva de la filosofía cínica cuando su principal función es limitar el exceso de poder: a través del desnudamiento de la verdad, el cinismo puede abrir nuevos caminos de subjetivación. Desde este punto de vista, algunas perspectivas del cinismo permiten ensayar distintos modos de vida y de placer que pueden crear subjetividades resistentes a la norma establecida. **P**

Bibliografía:

BAUDELAIRE, Charles (2017). *Salones y otros escritos sobre arte*. Santos, Carmen (Trad.). Machado libros.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Éve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Pérez, Marisa; Riesco, Alberto; Sánchez, Raúl (Trad.). Prieto del Campo, Carlos (Ed.). Ediciones Akal.

BRANHAM, Robert. B; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (Eds.) (1996). *The Cynics: The Cynic movement in antiquity and its legacy* [Los Cínicos: el movimiento cínico en la antigüedad y su legado]. University of California Press.

CASTRO, Fernando (2015). *Mierda y catástrofe. Síndromes culturales del arte contemporáneo*. Fórcola Ediciones.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2023). *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder Editorial.

DANTO, Arthur (2010). *Después del fin del Arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Neerman Rodríguez, Elena (Trad.). Paidós.

DANTO, Arthur (2011). *Andy Warhol*. Pino, Marta (Trad.). Paidós.

DE FREITAS, Juan Horacio (2021). “El cinismo y los alemanes. Una indagación sobre las fuentes germánicas de El coraje de la verdad de Michel Foucault”. *Anales de Historia de la Filosofía*. Vol. 38, nº 2.

DE LA HIGUERA, Javier (2020). “Militantismo filosófico y espiritualidad política en Foucault”. *Pensamiento, Revista De Investigación e Información Filosófica*. Vol. 76, nº. 290, diciembre.

DELEUZE, Gille (2007). *Dos regímenes de locos, textos y entrevistas (1975-1995)*. Lapoujade, David (Ed.). Pardo, José Luis (Trad.). Pre-textos.

DIÓGENES Learcio (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. García Gual, Carlos (Trad.). Alianza.

DIÓN de Prusa (1988). *Discursos*. Morocho Gayo, Gaspar (Trad.). Gredos.

DUDLEY, Donald R. (2002). *A history of Cynicism: from Diogenes to the 6th century A.D* [Una historia del cinismo: de Diógenes al siglo VI d.C.]. Cambridge University Press.

FOUCAULT, Michel (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol III. Gabilondo, Ángel (Trad.). Paidós Ibérica.

FOUCAULT, Michel (2001). *Historia de la sexualidad. Tomo II. El uso de los placeres*. Soler, Martí (Trad.). Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2002a). *Historia de la sexualidad. Tomo 1: la voluntad de saber*. Guñazú, Ulises (Trad.). Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2002b). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Pons, Horacio (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (2004). *La pintura de Manet*. Vilagrassa, Roser (Trad.). Alpha Decay.

FOUCAULT, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Pons, Horacio (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (2007). *Arqueología del saber*. Garzón del Camino, Aurelio (Trad.). Siglo XXI editores.

FOUCAULT, Michel (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Pons, Horacio (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (2012). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (2016a). "Sexualidad y política, conversación con C. Nemoto y M. Watanabe, el 27 de abril de 1978". En: *Foucault, M. Sexualidad y política, escritos y entrevistas 1978-1984*. Rovelli, Julio Patricio (Comp.). Pons, Horacio (Trad.). El cuenco de plata.

FOUCAULT, Michel (2016b). "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad, entrevista de Bob Gallagher y Alexander Wilson, junio de 1982". En *Foucault, M. Sexualidad y política, escritos y entrevistas 1978-1984*. Rovelli, Julio Patricio (Comp.). Pons, Horacio (Trad.). El cuenco de plata.

GEHLEN, Arnold (1969). *Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik* [Moral e hipermoral: Una ética pluralista]. Athenäum Verlag.

GROS, Frédéric (2010). "Situación del curso". En: *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Foucault, Michel (Autor). Fondo de Cultura Económica.

GUASCH, Ana María (2007). *El arte del siglo XX en sus exposiciones. 1945-2007*. Ediciones del Serbal.

HEIDEGGER, Martín (1998). *Caminos de Bosque*. Cortés, Helena y Leyte, Arturo (Eds.). Alianza.

HEINRICH, Karl (2018). *Parmenides und Jona: Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie* [Parmenides y Jonás: Cuatro estudios sobre la relación entre filosofía y mitología]. Stroemfeld/Roter Stern.

Martín, Miguel Ángel (2021). "La vida como escándalo de la verdad. Foucault y los cínicos". *Eidos*. Nº. 35. Fundación Universidad del Norte.

NAVIA, Luis E. (1996). *Classical Cynicism: A critical study* [Cinismo clásico: un estudio crítico]. Westport, CT: Greenwood Press.

ONFRAY, Michel (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Bixio, Alcira (Trad.). Paidós.

PAZ, Octavio (1994). *Obras completas. Tomo VI: Los privilegios de la vista I. Arte moderno universal*. Fondo de Cultura Económica.

SOLANA, Guillermo (1997). "La pintura y los testigos oculistas". En: *El impresionismo: La visión original, Antología de la crítica de arte (1867-1895)*. Solana, Guillermo (Ed.). Siruela.

SLOTTERDIJK, Peter (2019). *Crítica de la razón cínica*. Vega, Miguel Ángel (Trad.) Siruela.

TILLICH, Paul (2018). *El coraje de ser*. Lana, José Luis (Trad.). Avarigani Editores.



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>

Michel Foucault y la subjetividad ética en las movilizaciones sociales por la salud en Colombia

Lu An González Santiago¹

¹ Universidad Francisco José de Caldas

Bogotá, Colombia

E-mail: luangonzalez5@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5755-1482>

Resumen: El reconocimiento de las subjetividades éticas de corte de indocilidad reflexiva es posible a partir del diálogo con Michel Foucault en el contexto de las movilizaciones sociales por la salud en Colombia, y permite comprender que el acontecimiento es la producción del sujeto por los modos de gobierno sobre la vida, sujetos situados históricamente en el sistema de salud quienes padecen los efectos de los discursos regulatorios y las crisis que producen la experimentación crítica y reflexiva de sí mismos como elemento estratégico para no ser gobernados en los límites negativos de la enfermedad. Por el contrario, consolida la gobernanza de vida a través de la constitución de una subjetividad ética, una apuesta emancipadora que propone acceder a la verdad de sí que desafía los efectos de los regímenes como práctica liberadora que nutre la resistencia crítica y el cuidado de sí como frente en las luchas sociales por la salud. En la presente problematización es pertinente evocar la teoría foucaultiana sobre la gubernamentalidad para analizar las técnicas de control sobre la vida y el cuerpo y contrastar el poder con la producción crítica y reflexiva de la subjetividad ética como eje de las actuales movilizaciones sociales por la salud en Colombia.

Palabras clave: Movimientos sociales, pacientes, derecho a la salud, ética.

Abstract: The recognition of ethical subjectivities of reflexive indocility is possible from the dialogue with Michel Foucault in the context of social mobilizations for health in Colombia, it allows us to understand that the event is the production of the subject by the modes of government over

life, subjects historically located in the health system who suffer the effects of regulatory discourses and the crises that produce critical and reflective experimentation of themselves as a strategic element to not be governed within the negative limits of the disease. On the contrary, it consolidates the governance of life through the constitution of an ethical subjectivity, an emancipatory bet that proposes access to the truth of oneself that challenges the effects of regimes as a liberating practice that nourishes critical resistance and self-care as a front in social struggles for health. In the present problematization it is coherent to evoke Foucauldian theory on governmentality to analyze the techniques of control over the life and body of patients and communities in contrast with the critical and reflective production in the constitution of the ethical subjectivity of patients as an axis of the current social mobilizations for health in Colombia.

Keywords: Social movements, patients, right to health, ethics.

Introducción

El sistema de salud colombiano no ha presentado cambios estructurales en términos de accesibilidad y equidad desde la Ley 100 de 1993 que garanticen una respuesta organizada frente a las necesidades de salud y de cuidado de pacientes y comunidades. Por el contrario, el sistema resume la economía de Estado basada en regulaciones y discursos gubernamentales, transformando la salud pública en una estructura inflexible que capturó la dinámica del *proceso salud y enfermedad* en lo individual y colectivo dado por el Pluralismo Estructurado (Londoño y Frenk, 1997). El contexto sanitario se caracterizó por la privatización del eje aseguramiento de salud y servicios sanitarios, produjo una fisura entre la atención primaria de salud y la asistencia sanitaria complementaria, de este modo pacientes y comunidades experimentaron los efectos de los discursos gubernamentales que distorsionaron la dignidad humana y potenciaron los dispositivos durante el padecimiento de enfermedades o fin de vida.

Las movilizaciones sociales en Colombia en la década de los noventa se caracterizaron por la reivindicación del derecho a la salud en el marco de la implementación de la Ley 100 de 1993. En un segundo momento reconocieron que el mayor efecto de las reformas de la salud es la producción del sujeto sometido a los dispositivos de control sobre la salud y enfermedad. Como consecuencia la gestión gubernamental consolidó modos de vida en el contexto social y sanitario, subjetividades situadas por prácticas y técnicas gubernamentales específicas como las crisis del sistema de salud colombiano.

Estas movilizaciones sociales cuestionaron los efectos residuales desde una mirada crítica en medio de las tensiones de la gestión límite de la vida como pacientes. La propuesta emergente corresponde a la producción de una subjetividad ética de corte *indocilidad reflexiva* que configura la apuesta ético-política de resistencia de actores individuales y colectivos quienes han constatado un protagonismo político en torno al cuidado. A diferencia de los sujetos que enfrentaron las reformas del comienzo de década, este sujeto amplifica estratégicamente las relaciones con instituciones gubernamentales, sociedades científicas y organizaciones de pacientes para la construcción social de la salud en Colombia. Establecer un diálogo con Michel Foucault es pertinente en el presente contexto, para comprender cómo los sujetos son producidos por el saber y el poder, y cómo las dinámicas sociales responden a la captura de los modos de gobierno más allá del enfoque positivista de las ciencias de la salud. Asimismo, para entender cómo la distribución de la enfermedad responde históricamente a los modos de gobierno, un patrón biopolítico que advierte los intereses particulares y del Estado, y no a las prioridades sociales del país.

En el contexto colombiano es importante destacar el alcance de la resistencia de los colectivos sociales en defensa de la salud de los ciudadanos, pero también es conveniente preguntar por el sujeto. Recordando a Foucault, se focaliza el eje de la problematización no solo en la revisión de los discursos gubernamentales que han objetivado a los sujetos durante décadas, sino que también se admite la constitución de una subjetividad ética basada en la crítica de corte indocilidad reflexiva y la construcción de una política de cuidado de sí que reorienta las premisas de salud en el país.

El propósito de este documento es una mirada reflexiva acerca de los efectos de los modos de gobierno sobre la vida y la salud, y la configuración de subjetividades que enfrentan el modelo actual de salud en torno al cuidado de sí como elemento central en la discusión por las reformas actuales del sistema. Se partirá de conceptos de Michel Foucault como la gubernamentalidad, la crítica, la indocilidad reflexiva y el cuidado de sí, en el marco de emergencia de nuevas subjetividades en las luchas sociales por la salud en Colombia, centralizada en la producción de un sujeto inmerso en un sistema que obedece un modo de gobierno. Esta experimentación debe tenerse en cuenta como posibilidad de otras resistencias, pues es el paciente quien encarna la indocilidad a partir de elementos constitutivos como la crítica y la reflexividad.

Así, el discurso emergente propone acceder a la verdad de sí para contrarrestar los efectos de los regímenes de verdad como práctica liberadora, nutriendo a la resistencia crítica para que sea protagonista en las luchas sociales por la salud en las actuales circunstancias de pacientes y comunidades que han padecido los efectos de las crisis del sistema, quienes permanentemente se encuentran en riesgo por las fallas de acceso a tratamientos para enfermedades como cáncer, enfermedad renal crónica, enfermedades huérfanas y otras enfermedades crónicas como diabetes mellitus o epilepsia en la población adulta y pediátrica, ocasionadas por la desfinanciación del sistema pese a las intervenciones de la Corte Constitucional y las movilizaciones sociales previas. Situación que desafortunadamente no ha presentado cambios estructurales a pesar de las discusiones sobre la reforma a la salud y los discursos de gobierno a lo largo de tres décadas, lo cual hace necesario otros modos de

expresión crítica de pacientes, sociedades científicas y organizaciones sociales que configuran una dinámica social muy diferente a la observada después a reforma a la seguridad social de 1993.

Por lo anterior surge la pregunta *¿cómo la configuración de una subjetividad ética desde la perspectiva de Michel Foucault irrumpe en la hegemonía del modelo de competencia regulada normalizado por la Ley 100 de 1993 en el Sistema de Salud Colombiano?* Para responder se presentarán los conceptos centrales de Foucault como gubernamentalidad, crítica, indocilidad reflexiva y cuidado de sí, contrastándose con las prácticas emergentes de pacientes y la inflexión ética que propone otro modo de existencia en escenarios de emancipación en el contexto de la salud de Colombia.

Desarrollo

El gobierno de la salud se fundamenta en saberes que gestionan los procesos naturales de la vida, la fisiopatología, facilita la segregación de cuerpos en beneficio del sistema soportado en el biopoder (población y economía) durante la enfermedad y la muerte, aquí la gubernamentalidad plantea el cálculo estratégico en términos de gestión: la norma advierte que el individuo deberá estar formalizado en un sistema de salud en calidad de afiliado para acceder a los beneficios de los servicios sanitarios para prevenir y tratar enfermedades, de lo contrario serán excluidos. Por lo cual, la vida es el espacio de lo disciplinario que opera a partir de la interiorización física y emocional de los sujetos a través de técnicas modernas, sutiles y persuasivas en la cotidianidad, proceso que transforma la vida en objetivación. El aparato específico de gobierno define el gradiente de diferenciación de salud de grupos poblacionales del país, mientras que, en el nivel institucional ejecutan las técnicas que dinamizan el control sobre la población, como en las situaciones coyunturales. Por ejemplo, las declaraciones de emergencia social en temas de salud, financiación de presupuestos máximos, desabastecimiento de medicamentos y de otras tecnologías que finalmente restringen el campo de acción de los pacientes.

Las operaciones de aseguramiento y prestación de los servicios de salud determinan la pauta de elegibilidad de los sujetos para las intervenciones reglamentadas, evidencian el cálculo bioeconómico del sistema de salud, y trazan el alcance de los modos de sujeción que sitúan al sujeto como un producto para ser gobernado bajo cierta racionalización y sobre quién se desarrollan técnicas jurídico administrativas de conformidad al propósito gubernamental. Desde la perspectiva de Michel Foucault, estas operaciones comprenden un conjunto de relaciones de gobierno e instituciones que inciden en la producción del sujeto, como señala en el Curso del Colegio de Francia *Seguridad, Territorio y Población* (1977-1978):

Por ‘gubernamentalidad’, yo entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor de saber la economía política, por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. (Foucault, 2006:136)

Circunstancia que describe una gestión límite sobre la vida que responde a los modos de gobierno dado por un conjunto de dispositivos que se diferencian en dos grupos principales: discursos reglamentarios y las crisis del sistema desde la creación de la Ley 100 de 1993. Inevitablemente el poder circula a través del glosario de palabras y significantes que materializan un cierto orden epidemiológico y económico con efectos calculados sobre el sujeto, teniendo en cuenta que el mayor de todos es la producción de un modo de vida, un desenlace, una enfermedad, racionalización que delimita el campo de acción de los sujetos a lo prescrito para cada categoría según los cálculos del sistema: “[...] después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder” (Foucault, 1992: 148). Así, por ejemplo, las regulaciones iniciales de la Ley 100 de 1993 definieron un conjunto de términos jurídico-administrativos con categorías de pacientes elegibles y no elegibles para soporte vital avanzado en las unidades de cuidado intensivo definidas en la Resolución 5261 de 1994 y los criterios de ingreso a unidades de cuidado intensivo en Pandemia por COVID 19 de la Academia Nacional de Medicina en 2020.

El discurso de la Ley 100 de 1993 introdujo un glosario de clasificación, prácticas específicas de vinculación y de asistencia sanitaria para la gestión eficiente justificado por la necesidad de desarrollar un sistema político y económico dada la situación epidemiológica y demográfica del país, que obedece a la dinámica del biopoder:

Este bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo, éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de la producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. (Foucault, 2002:165)

En el caso colombiano los procedimientos de exclusión están fundamentados en los saberes técnicos acerca del proceso salud-enfermedad que responden a intereses puntuales de cada periodo de gobierno, la dominación del sujeto reveló los límites fijados por el gobierno, así como la producción de modos de existencia dado los efectos del bio poder como el caso de los pacientes terminales. En años siguientes a la reforma de 1993, el segundo dispositivo que obstaculizó el acceso a los servicios de salud fueron las crisis del sistema, como la declaración de la Emergencia Social de Salud que transfirió el financiamiento de procedimientos médicos a pacientes con enfermedades oncológicas y no oncológicas en 2010, la publicación de criterios de elegibilidad para ingresar a Unidades de Cuidado Intensivo durante Pandemia por COVID 19 por la Academia Nacional de Medicina entre los años 2020 y 2021, o la desfinanciación de tecnologías no incluidas en la Unidad Pago por Capitación desde el 2020. Así mismo, la carencia de la metodología de estimaciones para el gasto por parte del Ministerio de Salud complejizó la liquidez y el flujo de recursos para el Sistema General de Seguridad Social en Salud a pesar de la ley que garantizaría la accesibilidad y protección al derecho de la salud de los afiliados de los regímenes contributivo y subsidiado a través de mecanismos como presupuestos máximos o el cálculo de la Unidad de Pago de Capitación que minimi-

zarían las fallas de acceso a tecnologías y medicamentos para tratamientos de Epilepsia, post-trasplante, enfermedades huérfanas, cáncer y diabetes mellitus. De este modo, se describe la situación actual de pacientes que ejemplifica lo que Foucault señala que es un dispositivo en la entrevista de julio de 1977:

Lo que trato de situar bajo ese nombre [dispositivo] 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.

En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario, como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes.

En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante. (Foucault, 1984: 128, 129)

Los discursos gubernamentales sumado a las crisis del sistema produjeron el desgaste biológico que adquirió un patrón sistemático en la población replicando las estructuras que facilitaron la objetivación y produjo efectos en los procesos de salud y enfermedad en pacientes con diferenciaciones étnicas, territoriales o biológicas que inciden en los desenlaces de salud, como efecto del bio-poder en el presente contexto.

La invitación es repensar lo esencial para la vida y la salud en medio de un sistema inestable e incierto, potenciar la experimentación de no ser gobernados a través de la desobediencia reflexiva, y configurar el constante devenir de la resistencia que pretende ampliar el campo de acción de estos sujetos situados; también es rechazar la generalización a través de la experimentación de no ser gobernado durante el padecimiento de la enfermedad, es la indocilidad que enfrenta la racionalidad de los discursos y regímenes de verdad, así como a través de su propia investigación hace evidente las subjetividades neoliberales y le permite confrontar los valores de mercado y reconocer posibilidades de acción como paciente y ciudadano. Al enfrentarse al sistema adopta una transformación estratégica que lo vincula a escenarios académicos, políticos, sociales, nacionales e internacionales. Esta producción singular de pacientes fue documentada en el trabajo de investigación de la tesis doctoral *La Indocilidad Reflexiva Una apuesta de resistencia de pacientes terminales en el Sistema de Salud Colombiano* (González, 2024) de la línea de subjetividades y narrativas del Doctorado de Estudios Sociales de la Universidad Francisco José de Caldas. En ella se documentan las

prácticas y discursos de pacientes y comunidades quienes enfrentaron las diferentes crisis del sistema consolidado con técnicas de cuidado que les ha permitido sobrevivir y resistir. Las asociaciones de pacientes y movimientos sociales dan cuenta de la ruptura a través de la reflexividad crítica en la gestión límite de la vida como práctica de libertad, en ese sentido la crítica de Michel Foucault cataliza una actitud de vida de estos sujetos para comprender cómo la indocilidad reflexiva constituye un arte.

Al contrastar los modos de gobierno sobre la vida es primordial tener en cuenta las siguientes estrategias: el primer grupo comprende las estrategias de innovación para el cuidado de los pacientes en el proceso de atención de salud lo cual incluye la interacción con el sistema y prevención de riesgos durante el proceso de atención en salud, el desarrollo de herramientas tecnológicas de pacientes para pacientes, movilizaciones internacionales por la salud y la adopción de *patient advocacy*¹ en Colombia. El segundo grupo es la producción de un conocimiento independiente y crítico acerca de la realidad de los pacientes en el Sistema de salud colombiano dirigido a la opinión pública como informes de análisis de situación de pacientes, las síntesis crítica de normas y regulaciones en medios de comunicación nacionales y por último la participación del paciente experto con sociedades científicas y de evaluación de tecnologías de salud como ponente y participante de proyectos colaborativos para el diagnóstico y tratamiento de enfermedades prevalentes en Colombia.

Con respecto al contexto de las reformas sociales, las asociaciones de pacientes han promovido movilizaciones para dar a conocer la réplica crítica frente a la propuesta gubernamental puesto que no han logrado la concertación política para la actual reforma a la salud. Esto marca una profunda diferencia con el sujeto del contexto de la reforma de 1993, ejerce un protagonismo ético y político en defensa de los derechos batallados durante 31 años, historia que lo ha llevado a asumir otra actitud de vida que ejerce estratégicamente la indocilidad, la acción frente a la incertidumbre del sistema porque lo gubernamental históricamente ha sido insuficiente ante las necesidades y los problemas de los pacientes en Colombia. Como consecuencia a esto, asociaciones de pacientes y organizaciones sociales han realizado discusiones en la Comisión séptima del Senado acerca de las propuestas para esta reforma, poco convencidos de la resolutividad sobre aspectos estructurales como el acceso y el financiamiento del sistema por lo cual han decidido formalizar el Proyecto de Ley salud para la vida 2023 de los pacientes de Colombia radicado en el Congreso de Colombia.

Dar cuenta de estrategias antagónicas visibiliza los procesos históricos de dominio y los efectos en la vida cotidiana, preguntarse qué es eso que somos y por qué somos excluidos durante el padecimiento de una enfermedad es el punto de inflexión. Aquí el sujeto cataliza los modos de resistencia afianzando el cuestionamiento sobre la racionalidad de los saberes médicos acerca de su existencia en situaciones límites y verdades impuestas por el poder, como reflexiona Butler:

¹ Defensor del paciente

Subjetivamente, preguntamos: ¿quién puedo llegar a ser en un mundo donde los significados y límites del sujeto me han sido establecidos de antemano?, ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?; y ¿qué sucede cuando empiezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar dentro del régimen de verdad dado?, ¿no es eso precisamente lo que se quiere decir con 'la desujeción del sujeto en el juego de la política de la verdad'? (Butler, 2001: párr. 30)

Las prácticas éticas del sujeto por el contrario conceden una perspectiva ontológica nutrida por elementos críticos y reflexivos, reconstruyen su singularidad a pesar del desgaste físico y biológico en otras posibilidades disruptivas que darán sentido a las vías de resistencia desde una subjetividad ética de corte indocilidad reflexiva. En el presente diálogo con Foucault acerca de la problematización del sujeto en el marco de los modos de gestión sobre la vida, es coherente el siguiente interrogante ¿es posible disociar las prácticas gubernamentales discursivas y no discursivas como resistencia a través de la producción de la subjetividad ética del paciente en el sistema colombiano? Corresponde señalar a la crítica como elemento estratégico que enfrenta los dispositivos gobierno, la ética como práctica liberadora frente a la captura neoliberal y la indocilidad como el arte de resistencia y re existencia para no ser gobernado por el orden jurídico administrativo del sistema colombiano.

En resumen, la apuesta estratégica enfrenta los valores del capitalismo para no caer en la falacia del cuidado neoliberal y permanecer fuera de los esquemas de gestión del gobierno que revelan los puntos de dominación durante la enfermedad, en primer lugar, cuestiona la racionalización institucional y segundo es el soporte de elementos estratégicos de resistencia.

El texto de la *Crítica e Ilustración* reproduce una conversación de Michel Foucault en la sociedad francesa de filosofía el 27 de mayo de 1978, inicialmente generaliza la crítica como

lo que llamaría el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Y por tanto propondría, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado. (Foucault, 1995: 7)

Es decir, la actitud crítica es una postura en contra de un tipo de gubernamentalidad, la resistencia a la autoridad constituye para Foucault el sello de la ilustración primero como el rechazo al gobierno eclesiástico y la actitud que se manifiesta como un retorno a la escritura, a la crítica bíblica; segundo, el rechazo a ser gobernado por determinadas leyes por ser injustas y por no fundarse en un derecho natural; y por último el rechazo de la verdad por la autoridad. Por ello señala que la crítica se ha de entender como:

Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca

de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la incertidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad. (Foucault, 1995: 8)

Primero habría que considerar si hay una diferencia efectiva entre los efectos de poder, de la verdad y los discursos de verdad del poder. Si la verdad tiene efectos de poder, éstos son extraídos como consecuencia de un ejercicio del sujeto, sobre la verdad. Si se extrae alguna consecuencia de poder a partir de una verdad, esta verdad se convierte en un discurso del poder. Por otra parte, el derecho de interrogar la certeza detrás del poder o al poder legitimado por un discurso, convierte la crítica en una infinidad de cuestionamientos del sujeto acerca de la verdad y del poder.

La crítica es siempre un ejercicio teórico, la propuesta discursiva que conduce a la emancipación, por tanto, el ejercicio de la crítica podría considerarse como un derecho que se acepta o no, si es aceptada la crítica replantea las formas discursivas y sus límites de lo contrario se le otorga legitimidad al discurso, visibiliza el alcance y los límites del mismo, precisamente cuestiona la autoridad y el gobierno de otro.

La definición de crítica como un movimiento de la decisión de un sujeto, es una definición que condensa la descripción de lo que es posible en la modernidad que deja entrever el concepto de crítica como una forma de la ilustración y más puntualmente, como una expresión de la voluntad del sujeto, es el hecho que en el fondo se expresa la inquietud de Foucault por el sujeto como individuo sujetado a unos poderes o el sujeto como efecto de unos poderes (Butler, 2001). El alcance de la crítica comprende otro modo de pensar, otra actitud diferente a la subordinación, la incesante búsqueda de lo fundamental a partir de cuestionamientos perseverantes que provocarán la disociación de los discursos gubernamentales que constituirán alternativas propositivas para la vida en medio de las tensiones del sistema. El alcance de la problematización comprende la libertad y cómo estos han sido gobernados históricamente después de la reforma de 1993, entre discursos y dispositivos, situados por las premisas jurídicas y administrativas que determinaron modos de existencia que llevan a plantear en este escenario un problema ético, dado el reconocimiento de un sujeto producido en el marco de objetivación por categorías de clasificación.

Dado que el núcleo del problema es la individualidad y el cuidado de sí en la gestión límite de gobierno, la ontología crítica consolida una actitud de vida que determina posibilidades de transformación del sujeto, define otra subjetividad porque posibilita otros modos de ser, que amplíen el campo de posibilidades ético-políticas aun en circunstancias extremas:

La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y su examen de su franqueamiento posible. (Foucault, 1999a: 351)

Esta transformación de sí sobre sí, promueve movilizaciones políticas (de cuidado) como propuesta estructural para la transformación de la salud en el país, desde la independencia epistemológica que demuestra la verdadera experiencia de los pacientes en el sistema hasta la conformación de redes nacionales e internacionales de pacientes que participan activamente en proyectos colaborativos con sociedades científicas, universidades, medios de comunicación que afianza el cuidado individual y colectivo. Estos matices deslumbran el arte de la indocilidad reflexiva [*l'indocilité réflexive*], el arte de no ser gobernado que no es otra cosa que el reconocimiento de los elementos axiológicos indispensables para la salud y la vida en la experimentación límite de la enfermedad, como señala Perea:

La función de desujeción merece una revisión a la luz del carácter reflexivo en el pensamiento sobre sí mismo. La indocilidad reflexiva planteada en esta segunda definición involucra, al menos, un doble movimiento: en el primero, el sujeto da cuenta, en su interrogación histórica, de las relaciones entre verdad y poder que lo ubican en un emplazamiento y limitan su posibilidad de acción; en el segundo se mueve para dejar de pensar de ese modo y, por lo tanto, dejar de actuar de ese modo, es decir, definir nuevos límites. El arte que aquí se plantea es el de diseñar una nueva política de la verdad a partir del enfrentamiento con el sí mismo que una gubernamentalidad específica ha producido como parte de su estrategia. (Perea, 2017: 39)

La producción de la subjetividad ética, adscrita a la expresión crítica, adquiere una perspectiva indócil y reflexiva, después de décadas de luchas y resistencia en el país, desencadena una suerte de acontecimientos, el cuidado de sí, la constitución ética de sí, es la apuesta que les ha permitido sobrevivir aun en circunstancias extremas como la pandemia, las fallas de acceso a tratamientos, la escasez de medicamentos vitales entre muchas otras. En consonancia con la Estética, Ética y Hermenéutica, Foucault destaca la constitución de la entidad de *sí mismo* en la configuración de técnicas de sí o el cuidado de sí como posibilidad de práctica ética, desde la libertad:

El cuidado de sí ha sido en el mundo grecorromano, el modo en que la libertad individual – o la libertad cívica, hasta cierto punto – se ha reflexionado como ética [...]. El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ochos magnos siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y otorga a la ética clásica esa forma tan particular. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la Ética en tanto la práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental 'Cuídate de ti mismo'. (Foucault, 1999b: 397)

No hay duda de que la consideración del cuidado implica la ética misma, se hace extensiva en el arte de no ser gobernado, comprende el cuidado de otros más que un ejercicio de gobierno, se adhiere al acontecimiento como alternativa de resistencia como práctica reflexiva de libertad, otorga

el valor del cuidado a las minorías que transforma los efectos negativos de la dominación en acciones emancipadoras desde otros modos de ser:

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este *ethos*, de la libertad es también una manera de cuida de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El *ethos* implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene. (Foucault, 1999b: 399)

La realidad de pacientes y comunidades en Colombia les ha exigido la apropiación del conocimiento técnico de normas, conceptos epidemiológicos y sentencias judiciales de los dispositivos. Esto representa otro relacionamiento del sujeto con el saber y el poder, de cierta manera transformador porque asume el protagonismo político como paciente experto e interlocutor en organizaciones de sociales de salud, sociedades científicas e instituciones de gestión de tecnologías. Lo anterior ratifica un gobierno propio a través del cuidado que le permite ampliar el alcance del campo de acción más allá de los reclamos circunstanciales frente a las crisis, que configura en el presente contexto una alternativa emancipadora que les permite sobrevivir frente a las condiciones desfavorables del Sistema.

Por último, este aparte de armonización filosófica clásica de Foucault en la *Hermenéutica del Sujeto*, resume la presente emergencia, la constitución de la entidad de *sí mismo*, las técnicas de sí o el cuidado de sí como práctica ética de libertad:

¿Qué es Zeus?, Zeus es el ser que vive para sí mismo Autos heautou synestín, sin embargo, no es del todo vivir para sí mismo, como dice la traducción, sino: aquel que es perpetuamente él mismo consigo mismo. El ser de lo divino consiste en ese ser consigo mismo: “Zeus vive para sí mismo, descansa en sí mismo [esykhazei eph’ heautou], reflexiona sobre la naturaleza de su propio gobierno y se alimenta de pensamientos dignos de sí [ennoei ten diokesin ten heautou oia esti]”. Reflexiona, piensa en el gobierno de sí mismo, en el gobierno que le es propio, es decir, el gobierno que ejerce, y reflexiona sobre ello para saber oia esti – qué es ese gobierno – y se alimenta de pensamientos dignos de sí. Vivir consigo mismo; descansar en sí mismo, estar por lo tanto en un estado de ataraxia; reflexionar sobre la naturaleza de su propio gobierno, es decir, saber cómo va a ejercerse su razón, la razón de Dios, sobre las cosas; y, por último, alimentarse de pensamientos dignos de sí, alimentarse consigo mismo; esas son las cuatro (particularidades), como bien saben, que caracterizan la posición del sabio, una vez que ha llegado, precisamente, a la sabiduría. Vivir con toda independencia; reflexionar sobre la naturaleza del gobierno que se ejerce, sobre sí mismo o sobre los otros; alimentarse con los propios pensamientos; hablar consigo mismo: es el retrato del sabio, es el retrato de Zeus. (Foucault, 2005: 426)

Conclusiones

El modelo del Pluralismo Estructurado desencadenó un patrón de desgaste biológico de la población y podría decirse que este modo de gobierno adquirió cierta sistematicidad, reproduciendo las estructuras institucionales en el territorio colombiano que posibilitó la objetivación y producción de efectos en la vida de las personas, especialmente en aquellas con diferenciaciones étnicas, territoriales y biológicas configurando inequidades sociales de salud en el país.

La reforma de la Ley 100 de 1993 desarrolló prácticas de clasificación mediante los modos de vinculación y exclusión para la asistencia sanitaria en el marco de gestión eficiente del sistema público-privado de salud justificado por la necesidad de un relacionamiento político y económico para los sistemas de protección social de la región dada la situación epidemiológica y demográfica para mejorar la eficiencia de los servicios de salud. Como consecuencia, el mayor efecto de gobierno es la producción de un sujeto situado por las técnicas de control en el proceso salud-enfermedad y, por otra parte, la constitución de una subjetividad ética, problematización que evoca la gubernamentalidad, la crítica y la ética de Michel Foucault, conceptos que facilitan la comprensión de los efectos del poder y el acontecimiento no solo como producto del poder sino como posibilidad ética en el contexto colombiano de las luchas sociales por la salud. Se propone la experimentación crítica y reflexiva desde la dimensión conceptual de Foucault que controvierte la falacia de autonomía y libertades del neoliberalismo a partir de la producción de la subjetividad ética, la cual contempla narrativas que permiten dar lectura de cómo el poder históricamente ha impregnado la vida y la salud, y cómo los modos de gobierno reproducen discursos y prácticas institucionales, así como los efectos del poder sobre la vida por las interacciones entre el saber y el poder en el contexto del sistema sanitario, y cómo este entrecruzamiento de relaciones domina al sujeto durante el padecimiento de la enfermedad con alcances impensables sobre la vida.

Durante treinta y un años de resistencia, pacientes y comunidades han expandido los límites de los campos de acción más allá de las imposiciones del gobierno, transformación que les ha permitido sobrellevar las múltiples crisis desencadenadas por la manipulación gubernamental del sistema hasta sobrevivir a la Pandemia COVID 19. En verdad es un largo recorrido encarnando vivencias de marginalización en Colombia que también ha incitado el arte de no ser gobernado en los límites negativos de la vida, actitud de vida que establece un punto de partida para un nuevo modelo de lucha social por la salud, convencidos que la experimentación crítica e indocilidad reflexiva, evocando a Michel Foucault, consolida el cuidado de sí como alternativa política en las circunstancias coyunturales del Sistema Colombiano. **¶**

Bibliografía:

- BUTLER, Judith (2001). *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue* [¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault]. Expósito, Marcelo (Trad.). Transversal texts. <https://transversal.at/transversal/0806/butler/es#:~:text=La%20cr%C3%ADtica%20es%20-siempre%20cr%C3%ADtica,como%20una%20pr%C3%A1ctica%20puramente%20generalizable>
- FOUCAULT, Michel (1984). *El juego de Michel Foucault. Saber y verdad*. Ediciones de la Piqueta.
- FOUCAULT, Michel 1977 (1992). *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1995). “¿Qué es la Crítica? [Crítica y Aufklärung]”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. N° 11. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261/7021>
- FOUCAULT, Michel (1999a). “¿Qué es la ilustración?” *Obras esenciales III: estética, ética y hermenéutica*. Paidós Básica.
- FOUCAULT, Michel (1999b). “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”. En: *Obras esenciales III: estética, ética y hermenéutica*. Paidós Básica.
- FOUCAULT, Michel (2002). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2005). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Ediciones AKAL.
- FOUCAULT, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ, Lu An (2024). *La indocilidad reflexiva: una apuesta de resistencia de pacientes terminales en las luchas por la salud en el contexto colombiano*. [Tesis de doctorado, Universidad Distrital Francisco José de Caldas]. <http://hdl.handle.net/11349/94109>
- LONDOÑO, Juan y FRENK, Julio (1997). “Pluralismo Estructurado: Hacia un Modelo Innovador para la Reforma de los Sistemas de Salud en América Latina”. *Banco Interamericano de Desarrollo*. <http://dx.doi.org/10.18235/0012013>
- PEREA, Adrián José (2017). “De la actitud crítica como vida filosófica: verdad, poder y espiritualidad en Foucault”. *Nómaditas*. N° 46. <https://revistas.ucentral.edu.co/index.php/nomadas/article/view/2448>.



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>

ÁGORA

[página intencionalmente en blanco]

El vitalismo culminante de Foucault: un nuevo núcleo de resistencia

Karla Castillo Villapudua¹, Christian Conrado Pardo Eudave²

¹ Universidad Autónoma de Baja California

Tijuana, Baja California. México

E-mail: castillo.karla@uabc.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-3693-6420>

² Universidad Autónoma de Baja California

Tijuana, Baja California. México

E-mail: pardo.cristian@uabc.edu.mx

Resumen: Este artículo elabora una reflexión sobre la lectura que realiza Deleuze del último Foucault, particularmente en el texto “Los pliegues o el adentro del pensamiento”. En primer lugar, se revisa la interpretación deleuziana sobre el retorno a los griegos con relación al cuidado de sí mismo y cuidado de los otros oscilando entre los ejes saber poder. Luego, se presenta cómo Deleuze plantea que a pesar de que las subjetividades sean cooptadas es posible afincarse en un poder sobre la vida que resiste a cualquier codificación o identificación impuesta. Enseguida, analizamos la biopolítica afirmativa que coincide con ese vitalismo afirmativo que encontró Deleuze en la relación consigo mismo explorada por Foucault. Por último, reflexionamos sobre la eficacia liberadora de apostar por una reactivación del vitalismo a través de una biopolítica afirmativa.

Palabras clave: Foucault, Deleuze, Esposito, subjetividad, biopolítica.

Abstract: This article elaborates a reflection on Deleuze's reading of the late Foucault, particularly in the text “The folds or the inside of thought”. First, it reviews Deleuze's interpretation of the return to the Greeks in relation to the care of oneself and the care of others, oscillating between the

axes of knowledge and power. Then, it presents how Deleuze argues that even though subjectivities are co-opted, it is possible to establish a power over life that resists any imposed codification or identification. Next, we analyze the affirmative biopolitics that coincides with that affirmative vitalism that Deleuze found in the relationship with himself explored by Foucault. Finally, we reflect on the liberating effectiveness of betting on a reactivation of vitalism through an affirmative biopolitics.

Keywords: Foucault, Deleuze, Esposito, subjectivity, biopolitics.

Introducción

Probablemente asistimos a una época de tiempos desolados, o inciertos más bien. El triunfo de los presidencialismos izquierdos o derechos con poca accionabilidad hacia la mejora de la vida de los ciudadanos es un signo de la decadencia generalizada. Ante el ocaso de la democracia, y el elogio a la inteligencia artificial; los discursos sobre favorecer el cultivo del pensamiento crítico también resultan una urgencia más allá de la mera ornamentalidad.

Frente a salas de estudiantes de filosofía ansiosos de llegar al absoluto, o a un recetario *fast food* que otorgue respuestas automáticas sobre las grandes interrogantes de la vida humana y los secretos de la existencia, la celebración de los cien años de Foucault fue un evento que incita a repensar, o retomar más bien, algunas de sus ideas que permanecen vigentes. Pero más allá de las celebraciones, las conferencias, las relecturas y apropiaciones ¿qué luces podría arrojar el pensamiento del filósofo francés a tiempos de post pandemia y *Tik Tok*? ¿Vale la pena reactivarlo? O más bien ¿qué ideas o periodo de su pensamiento tiene mecanismos de eficacia emancipadora como para resucitarlo y presentarlo como vigente?

El objetivo de este artículo es presentar una lectura de “Los pliegues o el adentro del pensamiento” del filósofo francés Gilles Deleuze, a fin de argumentar que la nueva subjetividad o núcleos de resistencia que incita el último Foucault convergen con una culminación del vitalismo, lo cual a su vez coincide con los postulados de una biopolítica afirmativa de la mano de Deleuze-Esposito. Esto al menos por dos razones: la primera radica en recuperar la afirmación de Deleuze cuando sostiene que las ideas que presenta Foucault en la introducción general de *El uso de los placeres* (1978) son

reordenadas *con* la finalidad de encontrar líneas transversales que resistan al poder. La segunda plantea que esta apropiación deleuziana de Foucault inauguran la posibilidad de apostar por nuevas subjetividades que no convalecen ante el poder que se ejerce sobre la vida, sino que, por el contrario, inauguran una nueva subjetividad plegada a las fuerzas transversales que resisten y no son codificadas-territorializadas.

El desencanto de Foucault y la alegría del cuidado de sí

Hay sin duda una amistad filosófica entre Foucault y Deleuze. Francois Dosse, en *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada* (2007), nos ilumina muy bien al respecto. Más que una rivalidad o esa falta de virtud por reconocer el trabajo ajeno, ambos pensadores se acompañan en un diálogo que trasciende inclusive la muerte prematura de Foucault. Como se sabe el célebre autor de *Las Palabras y las cosas* (1966) profetizó que un día el siglo sería deleuziano.

El homenaje póstumo que el filósofo de la diferencia realiza a Michel Foucault está escrito en tres obras, las cuales se enfocan en los tres planos de despliegue del pensamiento: el saber, el poder y la subjetivación. Siguiendo con esta topología en “Pensar de otro modo”, capítulo “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”, Deleuze se pregunta “¿Qué ha pasado durante el largo silencio que ha seguido a la voluntad de saber?” (Deleuze, 2016: 126). Observando sutilmente que hay un cambio en el *pathos*, sensibilidad y las propias ideas del autor, pues más que continuar con su proyecto político, hay una pausa que lo detiene ante una realidad social con poca transformación.

Este alejamiento, sin lugar a dudas, pone al descubierto el *impasse* vital de un pensador que ha luchado toda su vida por generar ideas para construir otro mundo posible, pero que ante el poder omnipotente de los dispositivos de poder, y su nulo desmantelamiento, prefiere callar. ¿Si el poder se vuelve cada vez más invencible y casi imposible de desterritorializar, qué otras posibilidades emergen?, es decir, si las ideas y proyectos del proyecto foucaultiano *fracasaron* en dar la pauta para una emancipación efectiva ¿qué otras opciones tenemos? Ante estas interrogantes, el filósofo francés medita: “Quizá Foucault tiene la sensación de que ese libro va unido a un cierto malentendido: ¿no se ha encerrado en las relaciones de poder?” (Deleuze, 2016: 125). Bajo estas sospechas, surge entonces, la imperiosa alerta de meditar sobre el alcance de estas sensaciones, pues conllevan a un inconformismo que de cierta manera anuncia un supuesto triunfo del orden de dominación.

En esta misma línea Deleuze reflexiona: “Aquí estamos, siempre con la misma incapacidad para franquear la línea, para pasar del otro lado... Siempre la misma elección, del lado del poder, de lo que se dice o hace decir” (Deleuze, 2016: 125).

Bajo esta tonalidad, salta a la superficie cierto desencantamiento hacia el propio proyecto esbozado en la voluntad de saber. Como si ya las alternativas hubiesen quedado sepultadas en el olvido; o como si cierta decadencia se hubiese apoderado del espíritu de lucha foucaultiano. Frente a esta

supuesta incapacidad, resulta prioritario replantear el camino de la política, no para enunciar soluciones mágicas, sino para subir las intensidades más allá de la fuerza del poder. Al respecto el filósofo de la diferencia nos recuerda:

Y sin duda se responde que el punto más intenso de las vidas, aquel en el que se concentra su energía, se sitúa allí donde éstas se enfrentan al poder, forcejean con él, intentan utilizar sus fuerzas o escapar de sus trampas. (Deleuze, 2016: 125)

Desafiando o trascendiendo más bien, las coordenadas policiales que quieren tornar la vida en mera sobrevivencia. Agotando las posibilidades de construir otra vitalidad sin las restricciones de la rutina ordinaria que se empeña en desgastar cualquier intento de subversión.

Así, Deleuze (2016) desdobra las aseveraciones que plantean que no hay resistencia al poder, por el contrario, afirma que a pesar de que esté encerrado en su propia circularidad, es decir, cooptado por los dispositivos en todas sus dimensiones, aún existen formas autónomas capaces de elevar una profunda resistencia.

De acuerdo con Deleuze pese a los afectos tristes de Foucault, el pensador francés se recupera con cierto optimismo al final del giro ético de su obra en textos como *El uso de los placeres* pues “representa, en muchos aspectos, una especie de ruptura con relación a los libros precedentes. Por un lado, invoca un período histórico largo que comienza con los griegos y que, pasa por el cristianismo” (Deleuze, 2016: 126). En efecto, esta época para el pensamiento de Foucault, tras años de lucha y estudio sobre los efectos dañinos del poder sobre la población y la vida en particular lo llevan a crear otras estrategias de resistencia. En tiempos donde cualquier intento de vivir al margen de los dispositivos es adoptado tanto por el poder soberano como por el biopoder cancelando cualquier posibilidad de transformación.

Por lo anterior, Deleuze (2016) señala que Foucault durante este largo periodo de introspección, se enfoca en la creación de un proyecto ético que lo lleva al estudio y reactivación de parte del pensamiento antiguo a través de los griegos. Este giro, va a tener varias consecuencias entre las que destacan la primacía del cuidado de sí mismo sobre cualquier otro proyecto colectivo, sin caer obviamente en un narcisismo exacerbado, sino resaltando que a través de una nueva forma de estar atentos de nuestra propia singularidad podemos también aportar al cuidado del otro. Siguiendo el hilo de estas meditaciones Deleuze plantea: “Siempre existirá una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes; la relación consigo mismo es uno de los orígenes de esos puntos de resistencia de los que hablábamos precedentemente” (Deleuze, 2016: 137). Viviendo, en efecto, bajo la firme aseveración de que el vínculo de uno mismo hacia uno mismo no sucumbe ante discursos derrotistas que buscan agotar nuestras energías emancipadoras.

En esta vía, Deleuze en su travesía por las preocupaciones de Foucault, descubre que más que preocuparse por cómo la sexualidad es territorializada por el poder o el saber es imperante ir más allá y buscar zonas de resistencia donde la subjetivación no es sujeta y por el contrario vuelve a

renacer con más potencia vital. Por eso, el filósofo de la diferencia advierte que: “Lo que hay, pues, que plantear es que la subjetivación, la relación consigo mismo, no cesa de traducirse, pero metamorfoseándose, cambiando de modo, hasta el extremo de que el modo griego es un recuerdo bien lejano” (Deleuze, 2016: 140). De hecho, este regreso a los griegos y a sus modos de subjetivación a través de la sexualidad, son un material que permite reactivar el proyecto foucaultiano a través de una ética del cuidado de sí.

No obstante, la lectura de Gilles Deleuze plantea que si bien los griegos sirvieron para rescatar a Foucault de su impasse epistémico-político, a través de una renovada creatividad incesante en la que todos estamos inmersos, es preciso, también actualizar esa virtualidad griega. Sin dejar de lado que siempre es un buen augurio resucitar el pensamiento a través de este ejemplo: “Si es cierto que el poder ha afectado cada vez más nuestra vida cotidiana, nuestra interioridad y nuestra individualidad, si se ha hecho individualizante formando hermenéuticas y codificaciones del sujeto deseante, ¿qué le queda a nuestra subjetividad?” (Deleuze, 2016: 138). El punto crítico, sin embargo, es que esta suerte de nulas alternativas ante la bestial maquinaria del *orden policial* desgasta cualquier forma de reconstruirse o reinventarse. Pues, de cierta manera, paraliza la posibilidad de imaginar que otras subjetividades son posibles.

En este sentido, Deleuze fiel a su pensamiento creativo afirma que: “Al sujeto nunca le queda nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia, según la orientación de los pliegues que subjetiva el saber y doblan al poder” (Deleuze, 2016: 138). Es posible, incluso, plegarse a los múltiples procesos de devenir, transformado la propia subjetividad frente a las circunstancias o los obstáculos por vencer. Por lo tanto, “la lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis” (Deleuze, 2016: 139). Siguiendo con estas demandas, resulta claro que no se trata de una subjetividad anclada a un esencialismo inmóvil, sino que, cada singularidad posee trayectorias móviles que se renuevan a la par del devenir: “Existe, en este sentido, un afán constante de superación de esa subjetividad condenada e inmovil” (Deleuze, 2016: 139).

La relación atenta con la propia corporalidad y espiritualidad fortalece la vida interna, la vida única, de cada singularidad. No se trata de los autocuidados capitalistas, se trata por el contrario de una resistencia que no se deja enfermar por el arsenal de distractores y elementos que sólo incitan la decadencia. Esta atención hacia los propios flujos energéticos del cuerpo permite liberarse de las restricciones impuestas. Por tanto, este deseo de elevar la vida a su máxima vibrátil no se relaciona con ninguna trascendentalidad. Por el contrario, es una inclinación que se ancla para fortalecer la creencia en la tierra, es decir, a gozar de la inmanencia: “Deleuze no remite a ningún principio creador o fundador, sino solamente a la vida, la vida terrenal en su plenitud, su inmanencia: ‘la inmanencia, una vida’” (Scherer, 2012: 73). Bajo estas condiciones, resulta factible señalar que aflora otra ética, pues de cierta manera se nos invita a habitar de otra manera:

La tarea de cada uno —pues esta filosofía es una Ética— consiste en llevar esa vida, con y por el prójimo, a la mayor intensidad, a la potencia más elevada. Lo cual no quiere decir poder sobre los otros, todo lo contrario. (Scherer, 2012: 73)

Resistiendo a los embates individualistas, esta potencialidad teje lazos genuinos con la otredad, incrementando un cuidado colectivo en aras de hacer más intensa la existencia propia. En consecuencia, esta forma de vivir es una invitación hacia un legítimo cúmulo de intensidades que no conformes con los diversos modos de dominación:

Fuerza a resistir a todos los poderes instalados, a reírse de la opinión, a construir nuevas e insólitas alianzas entre sexos y reinos. Así es que esta filosofía es fundamentalmente revolucionaria; para ella, filosofía y revolución son una misma cosa. (Scherer, 2012: 73)

Con esto en mente, hay un tejido indisoluble entre estas resistencias y un vitalismo que se aferra a vivir más que al mero sobrevivir. Por ello, Gilles Deleuze no duda en subrayar que: “La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida. Una vez más, las dos operaciones pertenecen al mismo horizonte” (Deleuze, 2016: 150). En virtud de ello, una visión intensiva de la fuerza vital confronta y reivindica toda manifestación de una vida saqueada para confrontar cualquier efecto de dominación.

En este sentido el filósofo francés subraya que “cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama” (Deleuze, 2016: 150). Así es clave destacar que esta nueva modalidad del poder no es opresiva, por el contrario, es liberadora en la medida en que fortalece la pasión por la vida.

Al respecto Deleuze nos recuerda al filósofo holandés y su famosa frase:

Spinoza decía: no se sabe lo que puede un cuerpo humano cuando se libera de las disciplinas del hombre. Y Foucault: no se sabe lo que puede el hombre en tanto que está vivo, como conjunto de fuerzas que resisten. (Deleuze, 2016: 123)

Con ello se reafirma la voluntad creadora de la vida como un cúmulo de intensidades que combaten continuamente los embates de dispositivos opresores para embarcarse en la consecución de una nueva salud corporal. Bajo la firme convicción de un cuerpo liberado, tal cuerpo sin órganos como retomó Deleuze a partir de Artaud, a saber, una corporalidad sin límites capaz de expandir los límites perceptivos y sensoriales.

Entonces, más allá de los discursos derrotistas que pregonan una y otra vez que no hay alternativas, que todo está atrapado por los diagramas de poder Deleuze enseña que siempre hay formas de descalibrar al orden policial. Así, con la creencia en el poder de una vida sublevada, el pensador de la diferencia sigue cuestionando *¿No es la fuerza precedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esa capacidad de*

resistir a la fuerza? Estas preguntas, sin lugar a dudas, nos llevan a meditar sobre el poder disruptivo de la vida una vez que se le ha situado en un régimen afirmativo que resiste a los embates de la ideología.

Al respecto Deleuze vuelve a preguntar: ¿Cuál es nuestra luz y cuál es nuestro lenguaje, es decir, nuestra verdad actual? ¿A qué poderes hay que enfrentarse, y cuáles son nuestras capacidades de resistencia, hoy que ya no podemos contentarnos con decir que las viejas luchas no son válidas? Y sobre todo, ¿no asistimos, quizá, no participamos en la producción de una nueva subjetividad? (Deleuze, 2016: 150). Consideramos que estas interrogantes, configuran una estratificación que en primer lugar no se conforma con señalar que el poder lo ha territorializado todo, a saber, que no existen líneas de fuga y que mucho menos se pueden invertir transversalmente los diagramas. Sobre todo, el énfasis deleuziano por apostar por una actualidad, por una creación de fuerzas resistentes ante cualquier embate y simulación de los dispositivos. En efecto, ante las imperiosas transformaciones astutas del capitalismo mundial integrado (CMI), como bien lo nombró Guattari (2015) es necesario elevar las fuerzas vitales hacia diagramas no codificados, es decir, al margen de la vigilancia del orden policial.

Estas nuevas subjetividades se nutren de las fuerzas invisibles de la inmanencia para crear una mutación de sí mismo. En efecto, Deleuze no duda en preguntar ¿No se produce un movimiento de reconversión subjetiva, con sus ambigüedades, pero también sus potenciales, cada vez que se produce una mutación social? (Deleuze, 2016: 150). Sobre esta línea de fuga, —pues qué otra cosa puede ser la génesis de un otro sí mismo— las relaciones con las fuerzas del afuera se vuelven más presentes, intensificando la alerta que presupone formar parte de un caos inmanente que no deja de atravesarnos y sorprendernos todo el tiempo.

Al respecto Deleuze señala:

Las fuerzas proceden siempre del afuera de un afuera aún más lejano que toda forma de exterioridad. Al mismo tiempo, no solo existen singularidades de fuerzas sino también singularidades de resistencia, capaces de modificar esas relaciones tras tocarlas, cambiar el diagrama inestable. (Deleuze, 2016: 151)

Esta conexión con fuerzas suprasensibles nos lleva a experimentar una escala más arriba de la sensibilidad, es decir, permite recuperarnos ante una ausencia de saber de las capacidades que son capaces de elevarnos más allá de un cuerpo con órganos. Así, esta amplitud de la corporalidad llena de vigor la experiencia subjetiva, y nos enchufa a herramientas imperceptibles dando pauta a una nueva vitalidad. Por esta razón, Deleuze no duda en afirmar que “había que volver a descubrir la fuerza, en el sentido nietzscheano, el poder, en el sentido tan particular de voluntad de poder para descubrir ese afuera como límite, horizonte último a partir del cual el ser se pliega” (Deleuze, 2016: 147). Siguiendo con esta voluntad de poderío revitalizante, no sorprende por tanto, la culminación

foucaultiano-deleuziana de la filosofía de las fuerzas del superhombre. Habría que concentrar todas las fuerzas de estas ideas para no dejar de pensar e imaginar los poderes afirmativos que nos habitan y la trayectoria emancipatoria que trazamos día a día. Sin dejar de lado que: “aquí en esa zona de subjetivación cada cual deviene maestro de su velocidad, relativamente maestro de su moléculas y de sus singularidades: la embarcación como interior y exterior” (Deleuze, 2016: 157).

Llegado a este punto, se pasará a revisar algunas ideas que convergen con esta resistencia vitalista desde la configuración de una biopolítica afirmativa de la mano de Roberto Esposito y Gilles Deleuze, inspirados por supuesto, por Michel Foucault.

Una biopolítica afirmativa por venir

Roberto Esposito en su libro *Bios, Biopolítica y filosofía* (2004) interroga, “¿por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte? Foucault no dio respuesta” (Esposito, 2011: 49). Frente a ello, revela una línea filosófica claramente vitalista que participa de una renovada visión de la intensidad de la vida como punto de partida de todo quehacer filosófico:

Me refiero a aquella línea que, desde Bergson hasta Deleuze, pasando por Michel Foucault, Simondon, Canguilhem y el propio Foucault, pensó la experiencia humana no desde el prisma trascendente de la conciencia individual, sino desde la indivisible densidad de la vida. (Esposito, 2011: 49)

De hecho, lo que movilizará a estos pensadores no es *El malestar de la cultura* (1930), sino también y, sobre todo, rescatar la majestuosidad intensiva de la vida. Lo que se requiere, argumenta Esposito, es una filosofía de lo impersonal que no remita a las dominaciones sobre la vida, sino por el contrario una activación de todas las potencialidades de lo vivo.

En efecto, la biopolítica afirmativa que propone Esposito se basa en el argumento de potenciar el poder de la vida “una biopolítica afirmativa, ya no definida por el poder sobre la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder de la vida” (Esposito, 2011: 50). De allí que el carácter transgresor de esta modalidad de la biopolítica, consista en potenciar cúmulos de intensidades vitales, para crear accesos ilimitados a las más altas cumbres del estar vivo. Por lo tanto, a partir de este enjambre de fuerzas, hacemos un intento por mostrar, que los discursos podrían abonar a una emancipación efectiva, pues como decía Deleuze (2016) ya no se trata de decir cómo el poder se ejerce sobre la vida. Por el contrario, se trata de generar preguntas que se orienten, sobre todo, a conquistar un tercer eje como estado de serenidad y gratitud vital. En consecuencia, el filósofo italiano insiste: “Empero, si en Deleuze —conforme la genealogía bergsoniana— la vida se remite sólo a sí misma, al propio plano de inmanencia, en Foucault es tomada en la dialéctica de sometimiento y resistencia frente al poder” (Esposito, 2011: 50). Siguiendo con este impulso vitalista, la vida no depende de ninguna instancia trascendental, por el contrario, es auto-poietica y morfogenética y tiene toda la fuerza para remitirse a sí misma. Caso distinto en Foucault,

pues la vida sólo es un intersticio medial entre la lucha permanente contra la dominación y el acto de resistir a los dispositivos que la someten. En esta línea el filósofo italiano también sostiene:

Mientras que en el primer caso el punto de llegada es una especie de afirmación filosófica de la vida —mucho más radical que en las filosofías de la vida que signaron las primeras décadas del siglo XX en clave a veces histórica, fenomenológica o existencialista— en el segundo se delinea el perfil más agudo de aquello a lo que aquí se le ha conferido el nombre más comprometido de «biopolítica». (Esposito, 2011: 50).

De este modo, resulta clara la distinción entre la concepción deleuziana y foucaultiana en torno a la vida. Esto alude en el primer caso, a una liberación de la vida de todas las variantes externas, afirmando su continuidad pese a cualquier especie de sujeción o bloqueo, y en el segundo, hay una gubernamentalidad sobre la vida que no es otra cosa más que las estrategias de manipulación que se ejercen sobre la población para controlar la vida, en pocas palabras una biopolítica.

No obstante, para Roberto Esposito:

Lo que queda por pensar, una vez señalada la diferencia, es la posible conjunción de estas dos trayectorias en algo que podría transformarse en una biopolítica afirmativa, ya no definida por el poder sobre la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder de la vida. (Esposito, 2011: 50)

Aquí se trata como en Deleuze (2016) de volver a tener creencia en este mundo, a saber, cuidando de las energías vitales en esta tierra y no esperando redenciones futuras o trascendentales. Por ello, Esposito va a tejer un nudo entre la potencia foucaultiana de la biopolítica y la biopolítica matizada por un cuño nietzscheano deleuziano.

Ante ello, resulta imperioso meditar sobre las posibles alianzas que se pueden tejer entre las rutas de una biopolítica foucaultiana y las líneas de fuga de una biopolítica *deleuziana*. Si las rutinas de la vida precarizada roban tiempo y energías creadoras, a saber, hábitos y gasto de afectos tristes. ¿Cómo podemos potencializar la vida?

Frente a estas interrogantes, el inmanentismo deleuziano y la resistencia foucaultiana movilizan sus intensidades hacia una afirmación de la vida. El simple hecho de decir *sí* a la capacidad de coincidir con modos de ser singulares e impersonales cataliza e intensifica el verbo vivir hacia zonas irreductibles al poder. He ahí el poder de ser impersonal, indetectable e incodificable a las etiquetas gubernamentales e institucionales. En tal sentido el filósofo italiano subraya: “Tanto la noción deleuziana de inmanencia como la foucaultiana de resistencia se mueven en esa dirección: una vida que coincida hasta el final con su simple modo de ser, con su ser tal cual” (Esposito, 2011: 50). Es a partir de esto que la relación de fuerzas entre lo inmanente y la resistencia tejen una alianza con la finalidad de subir el voltaje de una energía liberadora que no se conforma con los discursos de la sujeción inamovible.

Por esta razón, el filósofo italiano pregunta o pone en discusión más bien, cómo podemos interiorizar un nuevo poder en la vida de los cuerpos, un poder que potencia la existencia misma, que nos permita entrar a otro horizonte existencial. Es a través de un poder liberador, de un poder pocas veces conocido como resistimos paradójicamente a las investiduras de la dominación. Con respecto a esto Esposito insiste en señalar que “empero, debería serlo bajo una modalidad capaz de modificarlos, transformándolos sobre la base de sus propias exigencias a uno y otro, produciendo a su vez nuevo saber y nuevo poder en función de la propia expansión cuantitativa y cualitativa” (Esposito, 2011: 51). Bajo este impulso creativo, entonces, se autogenera una potencia alquímica de transformación que dibuja nuevas formas de saber poder trastocando las barreras que limitan el conocimiento y la capacidad de emanciparse.

Así vale la pena preguntarse ¿cuáles son por tanto hoy en estos tiempos nuestras posibilidades de transformar la biopolítica en aras de una subjetividad más libre? Esta cuestión asume que bajo los parámetros de una biopolítica que sólo apunta a señalar los modos operativos del poder sobre la vida sin potencia política alguna sólo fosiliza la imaginación al poder. Por el contrario, se trata de volcar ese conocimiento de la opresión por un conocimiento de la transformación donde adoptamos la afirmación de que otra vida es posible: “Una biopolítica finalmente afirmativa puede, y debe, apuntar, más bien, al vuelco de su relación de fuerzas” (Esposito, 2011: 51). Por consiguiente, el tema principal de la biopolítica no consiste simplemente en dar cuenta de los mecanismos del poder gubernamental, sino también, y sobre todo asumir el cambio de trayectoria de las intensidades que nos atraviesan. Desmontando o dislocando más bien, el lugar de dominio que ha ocupado el derecho desde una posición jerarquizada y excluyente pues finalmente desconoce la vida en su devenir inmanente. Al respecto el filósofo italiano supone:

No es admisible que el derecho —al antiguo *ius personarum*— imponga desde afuera y desde arriba sus propias leyes a una vida separada de sí misma: es la vida, es su composición al mismo tiempo corpórea e inmaterial la que debe hacer sus propias normas la referencia constante de un derecho cada vez más ajustado a las necesidades de todos y cada uno. (Esposito, 2011: 51)

La cita anterior se ajusta bien a esa necesidad que tiene la vida de despojarse tanto de su carga histórica —como invención del siglo XIX— y de su connotación pastoral —pasar a mejor vida— pues de lo que se trata es de concebir la vida desde su dimensión morfogénica e inmanente. Esto supone liberarla de las ataduras del dispositivo legislativo del derecho, y encaminarla hacia un proceso de desubjetivación que no implique dependencia.

De esta manera, Roberto Esposito intenta repensar la relación entre política y vida de manera que, en lugar de someter la vida a la dirección de la política, inserta el poder de la vida en la política. Así, la noción de biopolítica afirmativa propuesta por el autor es una manera de demostrar que lo importante para la filosofía política contemporánea “no es enfrentar la biopolítica desde afuera, sino desde adentro, hasta que emerja algo que hasta ahora ha sido aplastado por sus opuesto” (Esposito, 2006a, como se citó en Chiquetti, Prezzi y Garbellini, 2017: 2811).

El recorrido que se ha realizado a lo largo de este texto, permite reflexionar que a pesar de un largo corpus en la obra de Foucault, el filósofo de *Vigilar y Castigar* no estaba totalmente satisfecho. De ahí el inesperado giro ético, y la recuperación de algunas enseñanzas de la tradición griega, que se centran sobre todo, en el cuidado de sí y en el deseo de crear una subjetividad libre y no cooptada por el poder. Es en esta apuesta filosófica que Gilles Deleuze encuentra una señal para alumbrar con otra mirada la búsqueda de resistencias, las cuales, una vez liberadas de los artilugios del poder, pueden crear núcleos de resistencia más allá de los artefactos biopolíticos. De hecho, esta lectura deleuziana encuentra una afirmación vitalista en este giro ético, donde el poder de la vida, y una intensificación de las fuerzas vitales nos remiten a una voluntad de poder siempre en proceso.

Probablemente, resulta irracional ver en el último Foucault, un pensador que celebra la vida; al final de una trayectoria de revisión y denuncia de historias de la locura, historias de la sexualidad, y demás radiografías del saber poder. Este riesgo resulta curativo, en tiempos en que al parecer los diagnósticos y denuncias carecen de eficacia emancipadora. Sencillamente, no nos podemos conformar con las sentencias que postulan que toda subjetividad está sujeta, alineada y precarizada. Por ello, navegar por este vitalismo culminante que no es otra cosa que una biopolítica afirmativa parece una buena opción según la reapropiación de Gilles Deleuze y Roberto Esposito.

Ahora bien, situar estas perspectivas vitalistas en el tejido de nuestra existencia, representa, no obstante, abrirnos a una sinergia de intensidades que nos atraviesan y constituyen. Esto tiene claras consecuencias éticas y políticas, pues no se trata de enfermarse del mundo tal y como nos es dado. Se trata, por el contrario, de aferrarse a una salud afirmativa, a una nueva ecosofía tal y como lo meditó Guattari (2016), que restaure a los organismos desde su configuración corporal, psíquica y mental. O como enseñó Foucault, a esa ética del cuidado de sí. Pues como sugirió Deleuze (2016) nada se puede hacer desde los afectos tristes, pues son aliados de la opresión; en este sentido, la apuesta se dirige a una reconfiguración de la sensibilidad en aras de una nueva vitalidad. Por supuesto, no es sencillo dar ejemplos concretos de estas otras resistencias cotidianas, pero podemos pensar tentativamente en nuestras relaciones con los demás, tratando de erradicar en la medida de lo posible nuestra otredad utilitarista de competencias; encontrar esos otros paisajes comunes donde aún es posible habitar sin la censura policial, en constante diálogo y respeto con la naturaleza. Reactivar las escenas del disenso, e intentar colapsar las estructuras que nos oprimen desde nuestras subjetividades cotidianas, es quizá, la tarea de este vitalismo culminante. **¶**

Bibliografía:

DOSSE, Francois (2023). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada*. FCE.

GUATTARI, Félix (2015). *¿Qué es la ecosofía?* Cactus.

SCHERER, René (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Cactus.

CHIQUETTI, Renê; PREZZI, Diego y GARBELLINI, Henrique (2017). “Biopolítica e Filosofia em Roberto Esposito: Considerações Introdutórias” [Biopolítica y filosofía en Roberto Esposito: Consideraciones introductorias]. *Revista Direito e Práxis*. Vol. XX, N. XX.

ESPOSITO, Roberto (2011). *El dispositivo de la persona*. Amorrortu.

ESPOSITO, Roberto (2012). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.

DELEUZE, Gilles (2016). *Foucault*. Paidós.

RANCIÈRE, Jacques (2010). *El espectador emancipado*. Manantial.



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>

ENSAYOS

[página intencionalmente en blanco]

Ensayo: Abismando formaciones discursivas, entrecruces del ser maya *ch'ol* versus ser alguien en la vida

Eleazar Jiménez López ¹

¹ Subsecretaría de Educación Federalizada

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México

E-mail: eleazarjimenezlopez@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7776-9393>

Resumen: La experiencia subjetiva es el nodo problemático que se plantea en primera persona como un esfuerzo de exponer y exponerse como parte de la realidad historizada del sujeto, es decir, como un recuento de cómo la modernidad nos atraviesa. Politizar la subjetividad es un atrevimiento para sacudirse y despojarse desde un lugar de enunciación: *desde el ser maya ch'ol y ser alguien en la vida*. Dos posturas que han constituido identidad complementándose la una a la otra, la primera como aproximación a una ontología vigente y la segunda como una moral capitalista. El recuento de los daños es un esfuerzo por mirar diferente. Soy lo que han hecho de mí. La privatización del cuerpo, alma, emociones y sueños son imperativos de la ontología del presente. La politización de la subjetividad plantea posibilidades de ser distinto y distante de las actuales tecnologías de subjetivación. Se plantea crisis de existencia a partir de recordar el pasado para comprender el presente y catapultar el futuro. Entran en juego los tres tiempos verbales que al final enriquecen las formaciones discursivas del sujeto para hacer de ello una autoexploración de la subjetividad. Se expone una reflexión necesaria para los tiempos actuales que se es para tener y acumular.

Palabras clave: Sujeto, existencia, ser, subjetividad, moral capitalista.

Abstract: Subjective experience is the problematic node that is posed in the first person as an effort to expose and expose oneself as a part of the historicized reality of the subject, that is, as a recounting of how modernity permeates us. Politicizing subjectivity is a daring attempt to shake off and strip oneself from a place of enunciation: from the *Mayan Ch'ol* being and being someone in life.

Two positions that have constituted identity complementing each other, the first as an approximation to a current ontology and the second as a capitalist morality. The recounting of the damages is an effort to look differently. I am what they have made of me. The privatization of the body, soul, emotions and dreams are imperatives of the ontology of the present. The politicization of subjectivity raises possibilities of being different and distant from the current technologies of subjectivation. A crisis of existence is raised from remembering the past to understand the present and catapult the future. The three verbal tenses come into play, which ultimately enrich the discursive formations of the subject to make it a self-exploration of subjectivity. A necessary reflection is presented for the current times that one is for having and accumulating.

Keywords: Subject, existence, being, subjectivity, capitalist morality.

El horizonte
esconde tras sus olas
voces de verdad
(Haiku. Grace Valerio)

Introducción

Participar, compartir y referirme a mí que se forma como un proyecto de sí mismo ha sido un verdadero atrevimiento por manifestar los sinsabores de arropamiento de las instituciones que invisibilizan. Un punto de partida que parte de la experiencia subjetiva como parte de la matriz categorial que me da voz y oportunidad de verbalizar mis reflexiones. Una manifestación en primera persona desde donde me encuentro avistando los constructos discursivos ser maya *ch'ol* versus ser alguien en la vida: *¿de quién y para quién?* Un moldeamiento cultural que hago manifiesto en la posibilidad de que nosotros tomemos consciencia de las determinantes sociales como posibilidad de descolonización mental para sí y para los otros con quienes se está en estrecha relación ya que la realidad conceptual dista de la realidad práctica. Un ejercicio de darse cuenta de ello y con las herramientas que se poseen adoptar una actitud *indisciplinada* hacia aquellas manifestaciones de las cuales no se comparte o se está en desacuerdo. Para ello es importante deconstruirse para conocerse, reconstruirse para sorprenderse y no solamente ser sino transformarse.

Existencia, experiencia y nodo problemático

Para entrar en materia y tener claro el título de la reflexión ensayística que compone el cuerpo textual de la misma considero relevante hacer la aclaración del constructo foucaultiano que se refiere a las formaciones discursivas a partir de la interrogante: *¿Qué es una formación discursiva?* Foucault toma distancia del auto encapsulamiento de las disciplinas “como ‘ciencia’, o ‘ideología’, o ‘teoría’ o ‘dominio de objetividad’” (Foucault, 2010: 55) debido a que tienen reglas que las gobiernan. Ante tal develamiento, Foucault decide enunciar que:

entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una *formación discursiva*. (Foucault, 2010: 55)

Con los argumentos anteriores, la presente reflexión tiene la intención de explorar los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos y las elecciones temáticas de la relación complementaria de ser maya *ch'ol* con ser alguien en la vida, definiendo y analizando en primera y tercera personas una aproximación ontológica del ser *ch'ol* y la objetivación de la moral capitalista ser alguien en la vida; es decir, una formación discursiva del ser maya *ch'ol* y ser alguien en la vida; de dicha relación emergieron objetos discursivos como privatización, cosificación, desagenciamiento, identidad materialista y capital, que en este horizonte que asiste la duda van constituyendo su aparición y producción para hacer de este un espacio de práctica discursiva muy otra desde una crisis de existencia, sentido de vida, inconformidad, denuncia y politización de la subjetividad. A decir de otro modo, lo que se pretende es leer la realidad de manera crítica con el brote de objetos discursivos legítimos y coyunturales, dejando de lado constructos que son distantes y ajenos al contexto del sujeto histórico. Construir nuevas narrativas, nuevos discursos. El discurso permite construir espacios.

En el ánimo de construir espacios desde otras narrativas y otros discursos, inicio mi atrevimiento con la agudización de mis oídos, mis ojos y demás sentidos que me han permitido percibir la realidad y poner en entredicho lo que fue y ha sido un *déjà vu* en mi infancia y adultez. Mi infancia fue envuelta por la milpa, juegos y la escuela. Sin embargo, a esa edad todavía no me preguntaba qué esperaba de mí cuando sea grande. En esa finitud, quería crecer rápido, algo así como acelerar el tiempo, un salto cuántico, relativizando el tiempo de estar en el presente y futuro a la vez. Me encuentro en retrospectiva de lapsus de vida. Ante este acontecimiento, en esta recuperación de mi memoria puedo aseverar que mis seres queridos, maestros, amigos y otras personas que han estado en contacto conmigo contribuyeron enormemente para que fuera asumiendo que se nace y estudia para ser alguien en la vida. La narración originaria de mis abuelos y progenitores dice: aprende para que aspire a un buen trabajo¹. Estudiar la universidad es el anhelo máximo por alcanzar desde la

¹ *Kiñimeku juñ cha'an ma'tyaj wembä ejtyel.*

sintiente *ch'ol* objetivada. Quien logra llegar inspira a los que aún se encuentran en el trayecto escolarizado. Ser agricultor y trabajar la tierra para producir alimentos dejó de ser deseable, más bien se renuncia e inicia la carrera por ser alguien en la vida cuando en realidad ya se es alguien en la vida. Para ello es necesario explorar las raíces, mis raíces maya *ch'ol* con la finalidad de ir clarificando mi búsqueda de identidad cósmica maya: El maíz resguarda la historia de los primeros abuelos, es el microcosmos de la historia de nuestro origen; un origen que se toca, come y bebe en nuestros días como parte de la cultura culinaria ancestral. El maíz amarillo, en la oralidad de mis abuelos, da mayor energía al cuerpo². Retomando fragmentos del *Popol Wuj*, libro de la comunidad (*popol: pueblo/comunal, wuj: libro/papel*) que es un modelo cósmico de la realidad, enuncia desde la creación:

la construcción de nuestras primeras
madres y
padres.
Sólo fueron mazorcas amarillas
Mazorcas blancas su carne;
Sólo de masa de maíz fueron las piernas
los brazos humanos;
lo de nuestros padres primigenios.
Fueron cuatro los humanos creados,
Sólo masa de maíz fue utilizada en la creación de sus carnes. (Colop, 2008: 129)

Contrastando el fragmento del relato cosmogónico maya y las creencias implantadas por el discurso, ser alguien en la vida por la moral capitalista, hay una notable transubstanciación del ser humano. Ha sido uno de los devastadores efectos del capitalismo, despersonalizándonos de nuestras creencias y deidades que notoriamente aún corren en nuestro torrente sanguíneo y yacen como fuente inagotable en la inconsciente traducida como historicidad de sí. Con lo anterior, se puede asumir que jamás fuimos vencidos, sigue latiendo un corazón maya desde cada rincón de nuestro hábitat planetario.

Ser maya ch'ol versus ser alguien en la vida, ¿dos acepciones contrapuestas o complementarias?, superarse a sí mismo sin renunciar a las raíces. Una raíz profunda difícilmente puede arrancarse. El *ch'ol* pervive con las otras culturas. Venimos de la masa de maíz. En este correlato se antepone a la comunidad como construcción originaria. Hacer comunidad puede ser la salvación ante la calamidad depredadora capitalista que tiende a la destrucción de nuestra casa común. Vale citar dos fragmentos de *Buts'intyel Lum* (Saumerio a la tierra) de la poeta *ch'ol* Peñate:

² *Pä'jtyil tyi lak ñi'jk.*

Me hueles, pero me matas,
 Estás siempre entre mis ramas y cortas mi raíz,
 Mi tronco lo destrozas como destrozas tu propio cuerpo,
 Me conviertes en aserrín y mis pequeñas ramas en fuego³. (Peñate, 2020: 104, 107)

Juana Peñate Montejo (originaria de la comunidad de Emiliano Zapata, municipio de Tumbalá, Chiapas), escritora de poesía *ch'ol*, es la máxima exponente en su género literario, promotora cultural y gran impulsora de revitalización de la lengua *ch'ol*. En el fragmento se encuentra un lenguaje disidente que visibiliza la acción salvaje del hombre hacia la naturaleza. Como cortar una rosa del rosal, arrebatando belleza a la belleza. Respiramos de las plantas, al cortarlas solamente respiraremos los gases tóxicos que exhalamos y nos matan. En el campo para cortar las frutas de guayaba, níspero, pomarroja, hay que subir entre las ramas, llegado cierto momento se cortan los árboles para leña. El tronco se troza en leña, como si lo hiciera con su propio cuerpo. El árbol es otro, el otro es yo; el yo y el otro: nosotros⁴. Al arder en llamas y calcinarse, se calcina el cuerpo.

Entre tanto se siga viendo a la naturaleza como recurso que genera riqueza seguirá la devastación de la casa común. Lo que se reflexiona tiene la intención de reavivar la memoria común. Una memoria ancestral que ha sido transgredida por lo fútil; las redes sociales y el bombardeo de información y aplicaciones con carga cultural de entretenimiento y distracción, la intromisión de la inteligencia artificial en nuestras vidas y en lo educativo se ha concebido como “escalofrío pedagógico” (Bonilla Molina, 2025: sec. 2, párr. 1). El capital conviene mantenernos distraídos, ocupados sin sentido y sin memoria. En este instante queda abierto el proceso reflexivo para seguir alimentando las relaciones y diferencias entre las acepciones ser maya *ch'ol* versus ser alguien en la vida que finitamente perviven definiendo las identidades diversas en su individualidad y colectividad.

Han transcurrido los años, cuatro décadas y más, ya siendo adulto. Mi vida ha estado atravesada por la emergencia de la lucha zapatista surgida en 1994, la partida de mis abuelos materno y paterno, una pandemia devastadora en el 2020 y un eclipse solar, años, meses y días sofocantes por el calor extremo y lluvias intensas. Me encuentro en este momento ante un cambio radical del medio ambiente y, en el plano geopolítico, la guerra del Golfo Pérsico, la guerra entre Rusia y Ucrania y el genocidio por el estado islámico en la Franja de Gaza; y la masificación del uso de las tecnologías de la información en la vida diaria al grado que ha dejado al margen la relación sujeto-sujeto convirtiéndose la datificación del cuerpo, del alma y las emociones como dispositivo en el presente

³ *Ma' sik' oñ muk'tsa' atsänsañ, Ya' añety tyik ik' äb, muk'tsa' tsep kwi', Jiñi tyomel ma' tsep che' bajche' ma' tsep abäk' tyal, Ma' sutyesañon tyi sujl tye', iyal k' äb tyi k' ajk.*

⁴ *Joñonla*

global. Una cosificación de los seres humanos. El sistema perpetra la cosificación inventando necesidades que no se tienen.

En la vida política en México hay una clara transición entre los que devengaban el poder y los que se resistían a ello anteponiendo una propuesta alternativa guiada por una política de *primero los pobres* y que ha tenido la franca intención de establecer una democracia basada en un gobierno con orientación claramente cabañista: *ser pueblo, hacer pueblo y estar con el pueblo*.

Logré estudiar una carrera universitaria, en una universidad pública; mi rol actual me ha posibilitado seguir profesionalizándome con la mejor intención de brindar un mejor servicio en la docencia y mejorar la estabilidad económica que se traduce en una vida menos sufrible, ¿*ser maya ch'ol o ser alguien en la vida?*, ¿*llevar una vida insufrible?* Una vida sufrible deviene carencia económica que imposibilita la adquisición de necesidades básicas, llevando una vida desesperanzadora, agobiante y frustrante. Los malestares son sociales que se encarnan en el cuerpo y la mente causando desequilibrio en el estado de salud. Los malestares sociales devienen los malestares biológicos. El dispositivo de la psicología conductual, la psiquiatría y la medicina adquieren relevancia persiguiendo el objetivo de normalizar al sujeto corrigiendo las consecuencias del mal social; creando consigo una fuente de trabajo para psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas conservadores que tienen un deber objetivado de normalizar a la humanidad.

La privatización de los sueños

Para entender mejor este apartado iniciaré citando a un teórico de origen argentino que en su texto inédito *Educación y lucha de clases* refiere a Engels con la siguiente afirmación que clarifica el origen de la privatización, dice así “la aparición de las clases sociales tuvo probablemente un doble origen: el escaso rendimiento del trabajo humano y la sustitución de la propiedad común por la propiedad privada” (Ponce, 1973:13). Por lo anterior, la acepción *ser alguien en la vida* instala sueños, esperanza y resiliencia; insta el tener y hacer que se construya una identidad materialista, un horizonte que se recorre y se concretiza con el logro, después de ello ¿*estará la plenitud del sujeto?*, es una afirmación que queda suspendida y que en el tránsito de la vida se va conformando. Ser alguien en la vida es llegar a un punto que instaura felicidad complaciente como sensación de logro establecido por el neoliberalismo. O ¿no será que vuelve a ser el comienzo de una siguiente búsqueda?, un empleo bien remunerado como un interminable *bucle* de retorno al sitio inicial lo cual implica entrar en el juego de la competencia de ofertar los conocimientos, habilidades y destrezas que requieren las instituciones públicas o privadas; ¿*qué sucede si aún no es el tiempo de uno?*, deviene la frustración y automutilación de sí mismo, que farmacológicamente deviene la acepción de *si te caes te levantas* reconstruyéndose un sujeto desmoralizado.

Desagenciamiento de los sueños

¿El sueño es auténtico o se participa en el cumplimiento del sueño de otros? El sueño de otros dispone del cuerpo del que ha decidido ofertar sus servicios con la finalidad de recibir una remuneración económica. De allí, surgen las instituciones reguladoras del trabajo y las prestaciones económicas del trabajador. Hay un inicio y un final de una larga vida trabajando. La jubilación o el enfrentamiento al cansancio y al arrugamiento de la piel. El cuerpo manifiesta de modo no verbal que está agotado. El agotamiento es la repetición de ciclos de la vida trabajada. Es el recuento de los años vividos trabajando. El tiempo no perdona. También se trabaja para tener con qué cubrir las dolencias y malestares que manifiesta el cuerpo. El cuerpo se enferma y hay que pagar para su atención médica. Cada pliegue de piel son surcos de historias de vida no narrada que quedan al olvido. Cada ser tiene su historia propia que también se ha construido en relación con otros. Otros trabajadores que coinciden en la misma necesidad no obstar las circunstancias, el trabajo es una constante en la determinidad de la vida. Lo que se recibe en reciprocidad sana la necesidad de sobrevivir. Trabajar es una lucha por la sobrevivencia.

Acecha la relación lineal: nacer, crecer, desarrollar y morir como ciclo de vida. La resonancia en la vida es estudiar para ser alguien en la vida. Tener un buen trabajo para progresar. La moral capitalista es: trabaja incansablemente para que conserves tu trabajo, no te detengas, no te angusties, sé feliz; una vez que ganes más te daré prestaciones y seguridad laboral para que puedas gozar de una prestación para vivienda y comprarte una casa o automóvil que me irás pagando poco a poco; irás actualizando tu celular, de alguna manera te iré dando las facilidades, al fin y al cabo, la maquinaria del capital es complaciente, te ofrezco tiliches para que vayas llenando tu vida de gozo; *¿con el deseo qué pasa?*, surge una renuncia paulatina a la esencia de la existencia, entendida como sentido de vida, y únicamente se adjetiva al sujeto para ejecutar tareas específicas renunciando a pensar por sí mismo. Se privilegia la sobrevivencia y reunir los pagos para cubrir deudas. Es decir, se trabaja para pagar deudas a las redes empresariales cuyo fin último es provocar el consumo. Un consumo que normaliza el goce a partir de: *¡yo también quiero lo que tiene el otro!* Inyectando el egoísmo hacia el otro como un valor propio del capital. Hay una subjetivación del yo importo más que los demás.

Estar fuera de la maquinaria capitalista, es un acto disidente. ¿Procurar el deseo singular por el goce fetichista del capital?, la lógica capitalista está muy bien elaborada, tal como lo asume Lagasnerie “[...] de pensar una sociedad donde imperen la lógica competitiva y la racionalidad mercantil” (Lagasnerie, 2015: 39) tanto que intentará por todos los medios anclarse en las mentes y sublimar los deseos singulares por no responder a las reglas sociales. El desafío es evitar a toda costa que borren la singularidad, eso que nos hace diferentes, procuremos la anormalidad para ir reprogramándonos en la lógica de más deseo propio y menos goce.

Conforme se va hondeando sale a la luz que el sujeto esta predispuesto a empeñar su mano de obra a cambio de una percepción económica. Cuerpo y alma entregados en uno sólo para realizar tareas monetizadas con relación costo-beneficio regulados por el juego de la economía:

la relación capitalista/obrero aparece como la relación entre individuos libres, simples poseedores de mercancías. Aunque se da en la esfera de la circulación, el acto de compra-venta de la fuerza de trabajo es el fundamento mismo de la producción, es el acto que permite que el proceso de producción se continúe. (Guillén, 1980: 59)

Algo que indudablemente pone el dedo en el renglón acerca de la funcionalidad del mercado laboral como dispositivo del modelo económico neoliberal; un mercado laboral que compagina con los modelos educativos de los países. El currículo cumple una finalidad, es la de formar en el presente y a futuro la mano de obra calificada que moverá los engranajes del capital ceñidos por las revoluciones industriales. Sin trabajadores dispuestos a ofrecer sus servicios por un salario, la maquinaria del capital francamente dejaría de producir bienes y riqueza para los dueños de la infraestructura empresarial; los trabajadores somos quienes producimos el capital, sin nosotros no sería posible la riqueza de unos cuantos, la lista de ricos ya está hecha. En cuanto al sector público, a partir de que me encuentro en el trance de *siendo alguien en la vida*, en mis emolumentos hay un concepto que me ha desangrado como vampiro y se ha beneficiado a costa de mi mano de obra, el Impuesto Sobre la Renta (ISR), que retiene el fisco por ejercer mi profesión para el sector público. Lo cual me lleva a afirmar que la educación deja de ser democrática y humanista toda vez que el fisco se apropia sin consentimiento de un pago por servir a la sociedad ejerciendo mi profesión. Instituciones que se apropian de una prestación anunciada como ahorro para mi retiro. En todo ese tiempo, *¿qué sucede con mis ahorros?*

Coincidentemente Parker expone sagazmente que,

nuestra propia fuerza de trabajo, incluso nuestros propios cuerpos, e incluso elementos de la propia naturaleza, son convertidos en mercancías por el capitalismo. Nuestras vidas se convierten en objetos para la venta —en mercancías— y así la alienación opera justo en el núcleo de lo que somos como seres humanos. (Parker, 2024: 23)

Después de todo, no le había dado la importancia que debe merecer. Francamente, el haber logrado concluir una profesión ha sido gracias al sacrificio de mis padres y, sumado a ello, el haber cursado mi formación escolar y universitaria en instituciones públicas y haber cumplido con un servicio social en retribución al servicio educativo ofertado por el Estado. Ahora aquí estoy, en una encrucijada intentando hallar intersticios que han sumado a seguir siendo alguien en la vida. El ir develando las circunstancias que me han determinado como sujeto me lleva a plantear la pregunta: *¿por qué estoy dónde estoy?*

¿Por qué juzgar lo que han hecho de mí?

El momento histórico que me ha tocado vivir ha sido estrepitoso y lleno de sucesos que han marcado incesantemente mi existir eclosionado en 1981. Hay una crisis de existencia, yace una crisis de identidad, una línea del tiempo que se ha trazado con mi línea de vida; una identidad que se ha construido en relación con el otro, el otro es yo mismo. Algo ha sucedido y sacudido: mi ropaje *ch'ol* y castellanizado, y los demás ropajes que he decidido ponerme, negar y renunciar; en términos kafkianos merece mencionar que deviene la metamorfosis del sujeto.

Mis reflexiones las he asumido como sujeto maya *ch'ol* que se ha constituido desde el mito fundacional de la creación de la vida y del hombre que yace en el *Popol Wuj*, el libro sagrado de los mayas y de la *oralitura* recuperada desde los abuelos, congéneres y otros que habitan la casa común que han contribuido a mi subjetivación como sujeto.

El discurso ser alguien en la vida adjetiva a los choles y se antepone como un deseo a seguir y realizarse con la finalidad de mejorar la calidad de vida personal y colectiva. Lo que ha llevado a renunciar a los valores choles (cosmogonía, espiritualidad, lengua, comida *ch'ol*, música *ch'ol*, vestimenta *ch'ol*, tequio, mancomun, asamblea comunitaria, herbolaria o medicina comunitaria, parte-rías, oralitura) por los valores de la cultura colonizante (música de otros géneros, comida rápida y procesados, consumismo, cosificación, digitalización, narcisismo, mercado, autoritarismo, psicocapitalismo, religiosidad, necropolítica, fascismo, violencia, Monsantoización de las prácticas agrícolas). Este develamiento lleva a pensar que la identidad es polimorfa, diversa y genuina en cada individuo; planteado como una biopolítica del saber, poder enajenado a la reproductividad incesante de la lógica de pensamiento capitalista en el cual el cuerpo, la mente, alma y emociones empatizan con la moral capitalista: “la empatía aparece como virtud moral y capital psicosocial en la constitución no solo de una ‘buena’ persona, sino también de una persona mentalmente equilibrada, cuerda y sana” (Maldonado, 2025: 69) y que el mismo autor sintetiza como *banalidad del bien*. Un discurso que postula el bien aspiracional a manera de conquistar la vida eterna: *hay que morir, para vivir* como un discurso alentador y apaciguador que encamina a la resignación de vivir la vida doliente e injusta para ganarse la vida eterna.

Conclusiones preliminares

El Estado tiene la tarea de garantizar el libre mercado creando las condiciones para su funcionalidad, creando objetos de deseo. El Neoliberalismo funda continuamente un nuevo Estado, interviene para promover el paradigma neoliberal; Estado y neoliberalismo son codependientes. El neoliberalismo funda las instancias, técnicas y estrategias de gubernamentalidad creando condiciones para nuestra propia explotación tal como sucede con las reformas constitucionales dictadas por el neoliberalismo a los Estados.

En los entrecruces planteados el tener un trabajo es un privilegio, lo que se adula al respecto es que radicaliza al capitalismo en todas sus formas como el hecho de la precarización del trabajo. El salario no es proporcional a la fluctuación del precio de los productos de la canasta básica. Una educación básica y superior, que al final se devuelve al Estado en forma de Impuesto Sobre la Renta (ISR). El financiamiento del servicio médico por el mismo trabajador, pagado por él mismo. Un trabajo que el mismo trabajador moviliza con la finalidad de generar productividad para los dueños de las empresas. Un trabajo docente que subjetiva a los más pequeños en la lógica del capital, cuyo revés sería crear posibilidades de concienciación de clase.

En palabras del intelectual, luchador social y expresidente uruguayo, ser el autor del camino de la propia vida, dar contenido a la vida y la existencia, no se puede ir al supermercado a comprar vida (Mujica, 2014: 00:00 - 00:47). Sigamos llenando de contenido nuestra existencia con clara consciencia, la vida se nos escapa en un abrir y cerrar de ojos. Con una trayectoria de 22 años de experiencia docente puedo constatar que he elegido el camino atinado manteniendo viva la esperanza de lograr que las generaciones de estudiantes de educación secundaria sepan elegir su *destino* como acto *poiético*, eligiendo cómo ser ante el mundo que manifiesta actualmente una fragilidad humana; y dejo para el lector la pregunta: *¿vives para trabajar o trabajas para vivir?*, como ventana abierta que declara que el texto es inacabado y que abre un sendero para continuar explorando la crisis de existencia como apertura de búsqueda para dar mayor sentido a la vida viviendo menos engañados, menos acrílicos, sin adeudos, reducir el consumismo, renunciar al cúmulo de cosas, tener pasión, escuchar música, jugar un deporte, dedicar tiempo al arte, la naturaleza, hogar y familia.

En este mismo sentido, al contrastar las formaciones discursivas ser maya *ch'ol* y ser alguien en la vida, se ha expuesto la fragilidad del discurso de la moralidad capitalista que condena al trabajo; sin embargo, de lo que se trata es encausar el respeto a la cultura *ch'ol*, a las personas y a sus territorios ya que las lenguas se agotan porque hay una imposición de una cultura sobre otras culturas.



Bibliografía:

BONILLA MOLINA, Luis (2025). *Inteligencia Artificial y Educación: ¿Herramienta de Emancipación o Nueva Forma de Alienación?* LUIS BONILLA-MOLINA <https://luisbonillamolina.com/2025/02/08/4076/>

COLOP, Sam (Trad.) (2008). *Popol Wuj*. Cholsamaj.

FOUCAULT, Michel (2010). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.

GUILLÉN VICENTE, Rafael Sebastián (1980). *Filosofía y educación (prácticas discursivas - prácticas ideológicas)*. [Tesis de licenciatura, UNAM]. <http://132.248.9.195/ptd2014/antiores/0011253/0011253.pdf>

LAGASNERIE, Geoffroy de (2015). *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. FCE.

MALDONADO RAMÍREZ, Jhonatthan (2025). “Ponerse en los zapatos del otr*.”. Notas para repensar a la *fucking* empatía”. En Torres León, Alejandra (Coord.). *Aproximaciones a la alteridad*. Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico-CELAPEC; Universidad Autónoma de Zacatecas-UAZ. https://celapec.edu.mx/images/Torres_Leon_2025_LIBRO_Aproximaciones_a_la_alteridad.pdf

MALTEZ, Allisson y MAZORRA, Lourdes (Coords. I I I I I I I I) (2024). *Contrapuntea el Búho. Antología de Haiku*. Las Tejedoras Proyecto Literario. <https://archive.org/details/contrapuntea-el-buho.-antologia-ltpl-2024-1>

MUJICA, José (2014). *Unas palabras a los jóvenes* [Video]. <https://www.dailymotion.com/video/x5upsph>

PARKER, Ian (2024). *Psicoanálisis radical y acción anticapitalista*. Ed. El Diván Negro

PEÑATE Montejó, Juana (2020). “Buts’intyel Lum/Sahumerio a la tierra”. En García García, Antonino (Coord). *Ña’ Lum. Madre Tierra. Poemario-Chiapas/Cosmovisión ambiental de pueblos originarios*. Universidad Autónoma Chapingo.

PONCE, Aníbal (1973). *Educación y lucha de clases*. La Pulga Ltda.



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>

[página intencionalmente en blanco]

Ensayo: Nada es total: El giro de Michel Foucault y la figura del archivador como artista desobediente

María Yolanda García Ibarra ¹

¹ Universidad Autónoma de Querétaro

Querétaro, Querétaro. México

E-mail: maria.yolanda.garcia@uaq.mx

<https://orcid.org/0009-0004-6805-0829>

Resumen: El presente ensayo ubica el pensamiento de Michel Foucault como pionero del giro filosófico alrededor del paradigma del *archivo*: al observar la génesis documental, entendida más allá de tradiciones históricas, y desde la impronta foucaultiana, será posible mostrar cómo las prácticas de archivo encarnan una sensibilidad propia del archivador-artista. Los tránsitos argumentales de este trabajo no buscan agotar el tema, al contrario, el objetivo es poner de manifiesto una línea de trabajo viva todavía en proceso y puesta en marcha por subjetividades creadoras. Para lograrlo, se establece un diálogo con Anna María Guasch y la obra de Aby Warburg.

Palabras clave: Archivo, historia, genealogía, arte, prácticas, sentido, discontinuidades.

Abstract: This essay locates the thought of Michel Foucault as a pioneer of the philosophical turn around the *archive* paradigm: by observing the documentary genesis, understood beyond historical traditions, and from the Foucauldian imprint, it will be possible to show how archival practices embody a sensitivity specific to the archivist-artist. The plot transitions of this work do not seek to exhaust the theme, on the contrary, the objective is to reveal a living line of work still in process and launched by creative subjectivities. To achieve this, a dialogue with Anna María Guasch and Aby Warburg's work is established.

Keywords: Archive, history, genealogy, art, practices, meaning, discontinuities.

El archivo en Michel Foucault: desplazamiento y posibilidad genealógica

Foucault fue pionero en otorgarle al *archivo* un estatuto filosófico y cuestionar la mirada historicista que lo mantenía encerrado en repositorios desde términos acumulativos: su impronta crítica enfrentó el *archivo* con la noción clasificatoria de biblioteca para enmarcar un giro conceptual inclinado hacia derivas simbólicas con potencia interpretativa.¹

El desplazamiento conceptual de Foucault transita entre posiciones intermedias y redefine tratamientos epistemológicos respecto a los documentos que fijan las condiciones históricas de posibilidad de los saberes. Dicho en otras palabras, su postura busca quebrar el interior de la concepción tradicional de *archivo* que sólo presupone ordenamientos desde el suceso temporal cerrado y lo entiende a modo de origen o tribunal del mundo: cuando el ser humano, al dar cuenta de su temporalidad finita, se ató al proyecto ordenador del *érase una vez* y desde la historia lineal, prometió salvaguardar asuntos geológicos, económicos o culturales. Para Foucault, la tarea primera de la historia ya no consistirá en interpretar un documento para saber cuál es el estatuto encapsulado que contiene a modo de obelisco del pasado. La propuesta foucaultiana, distingue la capacidad de dotar de sentido al acontecimiento:

Es preciso estar dispuesto a acoger cada momento del discurso en su irrupción del acontecimiento; en esa coyuntura en que aparece y en esa dispersión temporal que le permita ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en su menor rastro, sepultado, muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros. No hay que devolver el discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia. (Foucault, 1969/2018: 39)

Observar la propuesta foucaultiana en contra del tiránico valor de *verdad* monopolizado por la perspectiva historicista y entender cómo logra desplazarse hacia el giro de *archivo*, implica señalar su relación dialógica con Nietzsche; el filósofo del nihilismo burló el despliegue trascendental de significaciones basadas en fechas y teleologías, rechazó la búsqueda pura de procedencias fundantes para observar la singularidad del acontecimiento (Nietzsche, 1887/2011). Foucault comprendió el quehacer *genealógico* entendido como paradigma en contra de la sujeción histórica de los saberes o sucesos. La relación reflexiva entre ambos autores aparece a modo de herramienta para

¹ Sugiero rastrear las líneas argumentales que atraviesan la obra de Michel Foucault, a propósito del *archivo*, desde su etapa arqueológica. Las principales obras que conforman este periodo son; *La arqueología del saber* (1969), *Las palabras y las cosas* (1970) y la conferencia *El orden del discurso* (1971). En ellas, Foucault comienza a delimitar el problema y crea el giro archivista en tanto *teoría del archivo*. Considero que su perspectiva es fundamental para el entendimiento de cómo las operaciones de registro con inscripciones que lo dinamizan e implican transformaciones no neutras: el archivo reorganiza el pasado y el futuro retroactivamente a la luz del presente.

no arrodillarse ante las verdades científicas. La *genealogía* muestra derivas para estudiar el *archivo* y percibir trampas o disfraces:

La *genealogía* tiene 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 su retorno—, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución sino para encontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles y definir incluso el punto de su ausencia, el momento en que no han tenido lugar. (Foucault, 1971/1992: 1)

El análisis histórico tradicional piensa que los sucesos como venerables, lineales o superados. Pero cuando Foucault, piensa el quehacer *genealógico* desde Nietzsche, lo hace no para reconstruir un centro y sí para aportar al resurgimiento de las meticulosidades más ínfimas. Pensar y cuestionar el *archivo* en clave genealógica, posiciona la pregunta por la historia desde el presente, apuesta por la no reducción clasificatoria de los registros mientras advierte un pasado sin fundamentos.²

La interpretación *genealógica* significa, para Foucault, desatarse de la araña divina que teje la razón universal desde valores de unívocos e implica liberar la condición psicosomática del hombre moderno:

La historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía [...] puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. (Foucault, 1971/1992: 7)

Revisar el desplazamiento conceptual alrededor del *archivo* de Foucault y sus disfraces genealógicos, implica revisiones exhaustivas, por lo tanto, la intención fue referenciar algunos puntos de partida, para entonces, como se verá, poner de manifiesto trayectorias alternas a la historia del arte tradicional: si el arte promueve pensamiento crítico, sensibilidad estética y capacidad de expresión, al tomar en cuenta el giro de *archivo* emprendido por el pensamiento foucaultiano, los cánones ordenadores del arte pueden replantearse más allá de la contemplación lineal estética del tiempo.

El enfoque desarrollado a continuación, sostiene que las prácticas posicionadas en la historia oficialista del arte no son nunca fenómenos estéticos totales, y como son prácticas inscritas en lo social, también están condicionadas por signos por fuera de la norma: reeducar la perspectivas alrededor

² Para indagar a profundidad en este tema resulta útil el trabajo de Judith Revel. Ella explicó cómo la *genealogía* permite explorar de manera coherente el trabajo de Foucault desde sus primeros textos. Destaca que Foucault indicó que hay tres ámbitos posibles de la genealogía: una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; en nuestras relaciones con un campo de poder, que nos permite constituirnos como sujetos actuantes sobre los otros, y en nuestras relaciones con la moral, que nos permite constituirnos como agente éticos (Revel, 2008: 71). Es importante realizar esta distinción para no incurrir en errores reduccionistas a la hora de realizar emprendimientos metodológicos que tengan a la genealogía como entrado.

de la potencia interpretativa compromete hacia *otros ordenamientos* epistemológicos minusvalorados y aboga por la no domesticación del *archivo*.

El impulso del giro foucaultiano en la figura del artista como *archivador*

El desplazamiento foucaultiano permite entender el *archivo* aparentemente inocente y cubierto de polvo, para enmarcarlo desde complejas relaciones en donde el *archivo* nunca es vestigio caduco. Este giro conceptual repercutió en metodologías documentalistas y resonó en el campo artístico para actuar como un inédito sistema discursivo capaz de establecer propuestas entre temporalidades presentes, pasadas o futuras.

Por su parte, Derrida enriquece los ecos foucaultianos al interior del paradigma del *archivo* al señalar cómo las pérdidas forman parte de movimientos constantes en los desplazamientos simbólicos del documento; el filósofo consideró también que cualquier *archivo* está marcado por signos secretos, lagunas, censuras y omisiones que nunca permiten una fijación definitiva. Es así como distingue, Anna María Guasch, el giro foucaultiano del que se nutre Derrida al mostrar la incompletud del *archivo*.³ Su consideración funcionará para señalar la figura del artista relacionada a la potencia archivista:

El principio *arcóntico* del archivo es también un principio de agrupamiento, y el archivo, como tal, exige unificar, identificar, clasificar, su manera de proceder no es amorfa o indeterminada, sino que nace con el propósito de emprender un corpus dentro de un sistema o una sincronía de elementos seleccionados previamente en la que todos ellos se articulan y relacionan dentro de una unidad de configuración predeterminada. (Guasch, 2011: 10)

Pensar en el archivador como artista que elige sus principios *arcónticos* implica trazar decisiones profundas para lograr construir marcos de sentido que articulen, en sincronía o asincronía, un tiempo presente, pasado o futuro sin ataduras a unidades predeterminadas. Tomando en cuenta este *decidir*, es útil resaltar que además, el arte es relacional en sí mismo porque permanece en *estado de abierto* y lejos de ser absoluto, puede renovarse en combinadas significaciones. Por lo tanto, las propuestas de *archivo* en el campo artístico actúan como sistemas discursivos activos: una ley es puesta en marcha porque el archivador la propone y desde ella se reconoce.

¿Qué supone que algunas inscripciones sean borradas e invisibilizadas? La concepción hegemónica del arte, con su lógica de museo-mausoleo, nace desde la privatización capitalista que excluye aquello alejado de la heteronorma: es fundamental comprender que la gran mayoría de los registros *de-*

³ El libro *Mal de archivo: una impresión freudiana* (1997) escrito por Derrida, surge a modo de respuesta a los planteamientos de Foucault en 1997. Derrida desplaza sus argumentos al interior de la impronta foucaultiana, pero también manifiesta otras posibilidades del giro conceptual del *archivo* a partir de Freud y el psicoanálisis. Aunque su enfoque no es desarrollado en el presente ensayo, no está de más señalarlo.

cibles y *visibles* son latentes gracias a interpretaciones excluidas. Sin embargo, gracias al arte contemporáneo aparecen resistencias porque el origen *puro* ya no es el lugar de la *verdad* porque los canales se van ampliando. Desde manifestaciones envolventes, performances o propuestas de improvisación nacen, tal cual señala Anna Maria Guasch, voces de “artistas que se valen, además, del *archivo* como punto de unión entre la memoria y la escritura, y como un territorio fértil para todo escrutinio teórico o histórico” (Guasch, 2011: 10).

Estudiar las estrategias del *archivo* implica repensar los protocolos de acumulación, almacenamiento o colección. Desde esta obertura, no importará tanto el lugar de procedencia de los documentos y sí el significado conferido es verídico. Sin la estricta concordancia entre tiempo, lugar de origen y generación del *archivo*, la creatividad del artista-archivador radica en su potencia para entretelar las huellas. Crear estructuras desde el paradigma de *archivo* implica una sensibilidad para desarrollar tácticas al ubicar cada memoria colectiva: el artista podrá interpretar y reconstruir la historia con polifonías de sentido. Como veremos, ese fue el punto de partida que Aby Warburg utilizó (1866-1929) al crear su *archivo visual*.

En *Atlas Mnemosyne*, de Aby Warburg, es claro qué tanto es posible englobar relaciones entre el arte contemporáneo y el *archivo* desde otras consideraciones; su ordenamiento se nutre de procedencias discontinuas y evoca correspondencias o analogías antes silenciadas por los *discursos oficiales*. Él selecciona —imágenes dispares en afinidad, efectividad y apariencia— para mostrar un impulso propio, compulsivo, así su impronta tiene el carácter suficiente para ser legible. Desde polifonías temáticas, Warburg ubica cartografías inéditas con imágenes simultáneas. Los paneles propuestos por Warburg desobedecen los límites de la historia del arte establecida en compartimentos rigurosos de estilo. Su proyecto monta fotografías, reproducciones, grabados, pinturas, dispuestos de maneras aparentemente azarosas, pero que muestran cómo “la memoria cultural no es una memoria inerte, sino activa, que puede recuperar las huellas o engramas del pasado, que con su capacidad evocadora, son capaces de redefinir [...] el arte y la literatura del presente” (Guasch, 2011: 24).

Desmantelar el estatus privilegiado de la unicidad y enfrentar el sistema jerárquico que la unicidad comporta, implica para el decir de Anna María Guasch, una radical transformación en la representación y la experiencia del espacio y del tiempo, en el cual tanto los cambios materiales como los conceptuales desembocan en una idea de colapso dentro de una simultaneidad. Realizar montajes de sentido a propósito de cadenas simbólicas culturales es posible para el artista como archivador si trabaja desde sus afinidades morfológicas y semánticas (Guasch, 2011).

La figura del *archivador como artista* no se preocupa por las críticas a propósito de la nula totalidad representacional histórica en términos lineales que propone: es capaz de eliminar cualquier procedencia de origen normativo o protagónico para ir al juego de lo discontinuo. Desde relaciones sin jerarquías, fronteras o límites estéticos, Warburg, no sólo muestra obras sino que asume la creación de *otro ordenamiento* sensible. Al descolocar las obras, nacen miradas inéditas. Warburg le otorga

al archivo pétreo una funcionalidad temporal abierta a la interpretación: mutaciones, conexiones y desconexiones crean movimientos interpretativos e infinidad de pensamientos en el espectador.

Sentido y ficción: repensar nuestros ordenamientos de archivo

En sintonía con la figura del artista como archivador, y para contemplar algunas anotaciones a modo de *agenda por venir*, debemos ponderar, —a decir de Rancière— “lo real debe ser ficcionalizado para ser pensado” (Rancière, 2000: 49). Esto no significa que *todo* es ficción, sino que trata de constatar que la ficción defiende modelos de conexión entre presentación de hecho y formas de inteligibilidad que confunden la frontera entre razón de hechos o razón de la ficción. Escribir la historia y escribir historias dependen de un mismo régimen de verdad, pero esa *verdad* debe emanar de la subjetividad creativa. Conectar lo desconectado es importante. Apostar por la no reducción jerárquica y clasificatoria de los registros, así como las implicaciones políticas del *archivo*, entendido más allá de la historia lineal hegemónica, son asuntos que guardan en sí, aquello que emana el sujeto desde su multiplicidad perceptiva táctil, visual, auditiva o gustativa, en contacto con el registro. Para Rancière, las ficciones que potencializan el arte y la política constituyen una vía de emancipación. Hablar de comunidades emancipadas refiere a aquellas que pueden narrar, traducir e incorporar sus propios relatos: su discurso busca visibilizar narrativas múltiples donde tengan cabida ficciones sensibles no impuestas porque considera que lo enunciable. A saber, aquello que *nos* contamos, tiene efectos materiales concretos:

Lo real es siempre el objeto de una ficción, es decir, de una construcción del espacio en el que se anudan lo visible, lo decible y lo factible. Es la ficción dominante, la ficción consensual la que niega su carácter de ficción haciéndose pasar por real en sí [...] Tanto la ficción artística como la acción política socavan ese real, lo fracturan y lo multiplican [...] Ellas contribuyen a diseñar un paisaje nuevo de lo visible, de lo decible y de factible. Ellas forjan contra el consenso otras formas de ‘sentido común’, formas de un sentido común polémico. (Rancière, 2000: 56)

¿Qué hacemos con el tiempo que transcurre? ¿Por qué no queremos olvidar? ¿Qué es aquello digno de registrarse y recordarse o quién lo decide? ¿De dónde nace la tendencia de envolvernos de archivos que van a sobrevivirnos? Si es posible apostar por un reacomodo de sensibilidades a partir del *archivo*, lo *real* podrá ser construido desde la palabra, la acción y el sentido íntimo.

Para cerrar provisionalmente este ensayo filosófico, hagamos un acuerdo: el *archivo* no es inmovil, es compulsivo. Resguardamos en físico o en abstracto para encapsular contenidos. Volver a mirar, firmar, editar o leer, implica la acción de resguardo. Listas con pendientes, *playlist* o libros pueden ser considerados como registros íntimos; existen papeles que fundan trámites legales y rigen nuestra identidad ciudadana, emociones no gratas inscritas en la memoria del cuerpo o hasta objetos olvidados al fondo del ropero configuran fragmentos del paso del tiempo. Día con día, configuramos ordenamientos sentido y temporalidad por fuera de los grandes relatos históricos aceptados por el poder. Sin duda, ante la feroz sociedad hiperconectada dominada por archivos informáticos

y cibernéticos, sería inútil negar que el desplazamiento práctico y conceptual de Foucault sigue vigente: cuando el *archivo* aparece empalmado a operaciones gubernamentales, al despliegue de máquinas estatales, tecnologías disciplinarias o de control, es importante mantener el ejercicio de crítica plena ante su irrupción.

Como se afirmó al inicio, para Foucault, hablar de *genealogía* constituye emprendimientos metodológicos poderosos para romper con el sometimiento de los saberes históricos:

[...] y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos. (Foucault, 1978/2003: 91-92)

Entonces, es válido sostener la capacidad del *archivador como artista* para no heroizar el poder y subvertir el dominio de discursos unitarios y científicos. Tal fuerza radica en la capacidad para reactivar discursos locales e ir en contra de la jerarquización epistemológica y en su modo de ser táctico que pone en juego los discursos locales liberados del conocimiento normativo. Todavía podemos aprender a leer lo nunca escrito y recomponer el ordenamiento sensible del mundo: la certeza de que nuestra memoria puede desobedecer, es una señal de que todavía podemos ser libres a partir de la potencia creadora. **P**

Bibliografía:

DERRIDA, Jaques 1994 (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trotta.

FOUCAULT, Michael 1971 (1992). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Pretextos.

FOUCAULT, Michael 1978 (2003). *Sobre la Ilustración*. Tecnos.

FOUCAULT, Michael 1969 (2018). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.

GUASCH, Anna María (2011). *Arte y archivo 1920-2010. Genealogías, tipologías y discontinuidades*. AKAL.

NIETZSCHE, Friedrich 1887 (2011) *Genealogía de la moral*. Alianza.

RÀNCIERE, Jacques (2010). *El reparto de lo sensible*. La Fabrique.

REVEL, Judith (2008). *Diccionario de Foucault*. Nueva Visión.

WARBURG, Aby (2010). *Atlas de la memoria*. AKAL.



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>