



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA



TÍTULO DE LA TESIS:

“IMPLICACIONES ÉTICAS Y POLÍTICAS EN TORNO AL  
PROBLEMA DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA DE MICHEL  
FOUCAULT”

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JUAN CARLOS SÁNCHEZ ANTONIO

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. ELISABETTA DI CASTRO STRINGHER (FFyL)

COTUTORES:

DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA (FFyL)  
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR (FFyL)



MÉXICO, DF., ENERO DEL 2016



## AGRADECIMIENTOS

**En memoria de mi padre, al  
Sr. Juvencio Sánchez Altamirano.**

Mi primer agradecimiento va dirigido a Dios por concederme la oportunidad de vivir, pensar, escribir y permitirme culminar una etapa importante en mi formación académica.

A mi madre, la Sra. Isabel Antonio Jiménez, quien ha sido la fuerza vital que ha impulsado, a través de su invaluable tenacidad, ejemplo y sabiduría, el esfuerzo sistemático depositado en la tesis que ahora presento. A mis hermanos, Azucena, Ulises, Raúl, Mario, María, Ángel, sobrinos, a mi familia y allegados, a todos ellos, quienes han sido una fuente inagotable de esperanza, cariño y apoyo incondicional, les agradezco la motivación y la confianza depositada en mí para mantener y alentar mi formación académica en las instalaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México.

A mi directora de tesis, la Dra. Elisabetta Di Castro Stringer, por su invaluable tiempo, enseñanza y paciencia que me tuvo durante el desarrollo de la tesis doctoral. A mi profesor y apreciado amigo, al Dr. Julián Sauquillo González, por su inestimable enseñanza, experiencia, paciencia, apoyo moral y grato cariño durante mi estancia de investigación en la Universidad Autónoma de Madrid. A mis consultores, al Dr. Gerardo de la Fuente Lora y al Dr. Jorge Amando Reyes Escobar, por sus inapreciables observaciones, sugerencias y el tiempo que se tomaron para codirigir la investigación. Al Dr. Alberto Constante López y la Dra. Mariflor Aguilar Rivero por sus oportunos comentarios al trabajo.

Al honorable cuerpo de profesores y profesoras que, con toda la experiencia y nobleza académica, supieron despertar y mantener en mí el esfuerzo por continuar con mi formación durante mi estancia en la UNAM. A mis amigos, a quienes aprecio y admiro mucho, Jair, Ana, Jorge, Enrique y otros más que, sin que ellos los sepan y sin que los nombre, de cerca o de lejos física y espiritualmente, fueron, sin duda, también una parte importante en mi vida como estudiante en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

A mi estimado amigo, al Prof. Bersaín Antonio González Vázquez, ex titular de la Secretaría Asunto Profesionales de la Sección 22, por su apoyo moral y, sobre todo, por su inestimable apoyo político para gozar con una licencia y continuar con mis estudios de doctorado otorgada por el Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. A mi apreciado amigo, al Lic. Víctor Manuel Bautista Hernández, por su invaluable apoyo político al abrirme las puertas en el complejo mundo de la burocracia y apoyarme, sin condición alguna, a iniciar y continuar con mi formación en la ciudad de México. A mi paisano y estimable amigo, al Prof. Mario Cruz López, por su gran apoyo político para iniciar con mis estudios y lidiar con la terrible burocracia que, por fortuna, pude sortear.

Al honorable Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y a la Universidad Nacional Autónoma de México, por permitirme estudiar y haber hecho posible iniciar y culminar la maestría y el doctorado. Al PAEP por apoyar con la impresión de las tesis.

A todos ellos, mis más sinceros agradecimientos.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	6
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<i>DICURSO Y POLÍTICA</i>	
CAPÍTULO I.....	13
1.- EL PROBLEMA DEL SUJETO .....	14
1.1.- ¿Muerte o descentramiento del sujeto?.....	15
1.2.- El problema de la constitución del sujeto .....	26
1.3.- El sujeto como objeto y sujeto para las ciencias humanas .....	37
CAPÍTULO II.....	47
2.- LA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO .....	48
2.1.- El sujeto loco como una función del discurso .....	49
2.1.1.- Límites de la arqueología del sujeto loco .....	54
2.2.- El sujeto enfermo como un pliegue del plexo discursivo .....	60
2.2.1.- Límites de la arqueología del sujeto enfermo .....	65
2.3.- El sujeto que habla, vive y trabaja como una construcción del discurso.....	70
2.3.1.- Aporías de la arqueología del sujeto humano.....	77
CAPÍTULO III .....	81
3.- LA GENEALOGÍA DEL SUJETO .....	82
3.1.- Construcción discursiva y social del sujeto criminal.....	83
3.1.1.- Implicaciones y alcances de la genealogía del sujeto criminal.....	90
3.2.- La fabricación discursiva y social del sujeto sexual .....	94
3.2.1.- Implicaciones y alcances de la genealogía del sujeto sexual .....	101
<b>SEGUNDA PARTE</b>	
<i>ÉTICA Y POLÍTICA</i>	
CAPÍTULO IV.....	113
4.- LA RAZÓN GUBERNAMENTAL Y LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN.....	114
4.1.- Más allá del modelo estratégico de lucha: la gubernamentalidad.....	115
4.2.- Historia de la gubernamentalidad del sujeto.....	117
4.2.1.- Seguridad, población y gobierno.....	120
4.2.2.- El poder pastoral y la historia de la gubernamentalidad.....	123
4.2.3.- La razón de Estado como una forma de gubernamentalidad.....	126
4.2.4.- El liberalismo como una forma de gubernamentalidad.....	129
4.2.5.- El neoliberalismo como una tecnología de la conducta.....	133
4.3.- Gubernamentalidad de los individuos: procesos de subjetivación y resistencias.....	138

CAPÍTULO V.....	147
4.- EL PAPEL DE LA CRÍTICA INMANENTE EN LOS PROCESOS DE SUBJETIVACION.....	148
4.1.- La función creadora de la crítica: la crítica como problematización.....	149
4.2.- La pregunta por el presente: una ontología crítica de nosotros mismos.....	158
4.3.- Subjetividad, sujeto, inmanencia y acontecimiento.....	167
<b>TERCERA PARTE</b>	
<i>ESTÉTICA Y POLÍTICA</i>	
CAPÍTULO VI.....	185
6.- LAS PRÁCTICAS DE LIBERTAD.....	186
6.1.- Las prácticas de sí y el desaprendizaje crítico.....	188
6.2.- La parresía como instrumento de combate político.....	202
6.3.- El coraje de la verdad y la acción crítica desafiante.....	215
CAPÍTULO VII.....	229
7.- REFLEXIONES EN TORNO AL PAPEL DEL SUJETO EN LOS PROCESOS DE LUCHA Y EMANCIPACIÓN SOCIAL DESDE LA PEDAGOGÍA.....	230
7.1.- Actualidad de la filosofía de Michel Foucault en la construcción política de nuevos modos de vida: más allá del poder y el saber.....	231
7.2.- Subjetividades revolucionarias, pensamiento crítico y acción transformadora desde las escuelas: hacia una pedagogía de la disidencia.....	248
CONCLUSIONES.....	266
BIBLIOGRAFÍA .....	277

## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo de investigación nos proponemos como objetivo principal analizar las *Implicaciones éticas y políticas en torno al problema del sujeto en la filosofía de Michel Foucault*. Bajo esta lógica, pretendemos a través de la idea del sujeto descentrado, establecer un puente entre la “muerte del hombre”, anunciada en *Las palabras y las cosas* (1966) y el “retorno del sujeto”, señalado por algunos en *Historia de la sexualidad* (1984).

Con esta hipótesis de trabajo defendemos que es factible interrelacionar la “arqueología” y la “gubernamentalidad” en el pensamiento de Michel Foucault. Pensamos que es posible vincular los “dispositivos socio-discursivos” y los “dispositivos de acción” a través de la idea del “sujeto descentrado”. Con esta tesis, procuramos posicionarnos ante el debate generado por algunos pensadores que encuentran una “cancelación del sujeto” en el periodo arqueo-genealógico del pensamiento de Michel Foucault. Ante esto, nosotros buscamos generar un punto de vista a través del “sujeto descentrado” que permita entender la genealogía del sujeto en su complejidad. A manera que, con nuestro planteamiento, nos distanciamos de algunas interpretaciones que algunos filósofos como Jürguen Habermas y Axel Honneth, han hecho sobre la “cancelación del sujeto” en la obra de Michel Foucault.

Nosotros sostenemos, a partir del “sujeto descentrado”, que no es posible hablar de una “muerte del sujeto” –a propósito de *Las palabras y las cosas* (1966)– y de un “retorno” del mismo –como se nos hace creer en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* (1984)–, en el pensamiento de Foucault. Para tal caso, proponemos un itinerario que nos permite entender sus trabajos desde una hipótesis de trabajo que, lejos de separar o fragmentar las obras, lo que hace es establecer puentes en sus investigaciones a partir de la genealogía del “problema del sujeto”. Reconocer de entrada esta problemática, nos ayudará a resituar el papel ético y político que juega el

sujeto en los planteamientos foucaultianos. De modo que, bajo este horizonte de análisis, es posible detectar el papel “ambivalente” y “aporético” del sujeto en el campo social. Ambivalencia que sitúa al sujeto, en primera línea, como un “efecto” de una función variable y compleja del entramado socio-discursivo. Y, en segundo lugar, como un “agente” empoderado que puede transformar –dentro de lo posible– la red social que lo constituyó.

Sin embargo, dadas estas condiciones presentes en los trabajos foucaultianos, no nos fue posible encontrar claramente los elementos que nos permitan estructurar una investigación que dé respuesta a los diversos problemas y paradojas que atraviesan tanto la “arqueología del saber” como la “genealogía del poder”. Por ello, en el desarrollo de la investigación, nos vimos en la necesidad de recorrer los trabajos de Foucault a partir una hipótesis de lectura: la idea de un sujeto “impersonal” o sujeto en “tercera persona” a la manera de Gilles Deleuze. Bajo esta perspectiva, reconstruimos algunos de los conceptos más sustanciales a cada periodo, según los problemas, aportes y límites metodológicos de cada “marco de inteligibilidad”. Así el “discurso”, la “política” y la “ética” convivirán en el fondo del “problema del sujeto”, pero vistos desde una visión común que atraviesa el cuerpo de la investigación y los articula a partir de la “heterogénesis social de las subjetividades”.

Ahora bien, una vez situado y delimitado el tema de investigación, cabe mencionar que nuestra intención no es generar una postura única para leer a Foucault, sino posibilitar un punto de vista que nos acerque a la complejidad de la constitución de las subjetividades vistas en sus tres dimensiones: “saber”, “poder” y “subjetivación”. Así mismo, queremos demostrar mediante esta hipótesis de trabajo que no es posible sesgar los conceptos foucaultianos ni reducir uno al otro. Antes bien, lo que haremos es tratar de entender la complejidad del pensamiento de Foucault a partir de una problemática

que, lejos de separarlos, los vincule, señale sus aportes y los relacione con sus límites metodológicos. Así, generamos un punto de vista que nos permite explorar algunos conceptos foucaultianos en su complejidad y reconocer, al mismo tiempo, los aportes de su filosofía para entender la acción social como un “campo de fuerzas” abierto que puede construirse de otro modo.

Por las razones antes mencionadas, podemos subrayar que la supremacía de los conceptos y prácticas sociales con los cuales se categorizan, jerarquizan y distribuyen lo “bueno y malo”, lo “falso y lo verdadero” en la vida social, no son más que arbitrariedades culturales e históricas. Es decir, se pueden cuestionar y resignificar de otro modo. Por ello, con la perspectiva del “descentramiento”, buscamos generar un punto de vista que no sólo clarifique el pensamiento de Michel Foucault, sino que, también, nos aproxime a explorar los procesos sociales de constitución de la subjetividad en el campo social. De manera que, bajo este planteamiento, procuramos examinar los “espacios de libertad” por medio de los cuales los sujetos son capaces de construir una nueva economía de la verdad y del poder. Pero también, y al mismo tiempo, explorar una “nueva forma en la constitución de sí” que permita, a su vez, el advenimiento de un “mundo otro” y una “vida otra”.

De modo que la utopía de una “vida otra” para un “mundo otro” se convierte en principio ético, pero también político y estético por excelencia en la lucha por la constitución de la subjetividad. Un aspecto esencial que no puede evitar atravesar el conjunto del pensamiento de Michel Foucault y que, de algún modo, no puede dejar de alentar en los lectores esa fuerza, esa indignación para oponerse y transformar los valores y hábitos que constriñen la vida humana.

En este sentido, pensamos que la insumisión de la “vida otra” y la utopía por un “mundo otro” dibujan, a nuestro juicio, una práctica de vida que afirma la alteridad del otro



para encarnar una vida nueva. Insubordinación e “invención de nuevas posibilidades en la constitución de auténticos estilos de vida”. A modo que, como lo considera Gilles Deleuze, los “modos de vida inspiren maneras de pensar” y “los modos de pensamiento produzcan maneras de vivir”. Así la verdad de la vida puede “*activar* el pensamiento y el pensamiento a su vez *afirmar* la vida” en su alteridad.

Ahora bien, para dar lugar a tal propósito, estructuramos la investigación en tres partes o niveles de reconstrucción. Haciendo un total de siete capítulos que componen el trabajo. En la primera parte, organizada sobre *el discurso y la política*, y compuesta por los capítulos I, II y III, presentamos los problemas de la investigación y preparamos el marco general sobre el cual vamos a desarrollar todo el trabajo. En este sentido, en el primer capítulo, titulado *¿el problema del sujeto?*, compuesto por tres temas, vamos a presentar y estructurar el problema que ocupará todo el análisis. Con el conjunto de estas tres cuestiones, se perfila y preparará los argumentos centrales del trabajo. En ellos, sostenemos que no es posible hablar de una “muerte del sujeto” ni un “retorno” del mismo. Lo que haremos es delimitar el terreno sobre el cual vamos a centrar la investigación. De modo que, con el conjunto de estos tres temas, podamos tratar de situar y exponer el problema que atraviesa desde su interior la noción de sujeto. Así como subrayar las dificultades que lleva definirla y explicarla en su “ambivalencia” y su “aporía”. En este sentido, procuramos destacar el problema de la repetición de lo “empírico y lo trascendental” –el sujeto como objeto y sujeto de conocimiento–, asociadas a las ciencias humanas, en sus análisis concernientes al ámbito arqueológico (el discurso) y genealógico (la política).

Una vez delimitado nuestro objeto de investigación y presentado nuestro marco de análisis y la problemática a investigar, ahora, en el segundo capítulo denominado *la arqueología del sujeto*, compuesto por tres temas –de los cuales cada uno tiene un

subtema—, vamos a reconstruir el sujeto “loco”, “enfermo” y la figura de lo “humano” como “efectos” de las condiciones discursivas. Del mismo modo, argumentamos, en cada nivel de reconstrucción arqueológica, los aportes y alcances de cada concepto —sea el caso de la *experiencia fundamental*, la *mirada médica* o la *episteme*— en la explicación de la arqueología del sujeto. No lo hacemos desde el punto de vista trascendental, sino desde la inmanencia discursiva. Así, bajo esta perspectiva, señalamos los límites del enfoque arqueológico y el desplazamiento metodológico que dará lugar al problema de la “genealogía” socio-política de los sujetos.

En esta lógica, *la genealogía del sujeto* es el tema que ocupará el tercer capítulo, compuesto por tres temas y cada uno con un subtema. Con el conjunto de estas temáticas, vamos a explicar la emergencia de los sujetos “criminales” y “sexuales”, pero no explicados, únicamente, desde el plexo discursivo —o arqueológico—. Ahora se harán explícitas la red de relaciones sociales, políticas, jurídicas e institucionales que entran en juego para la formación de los sujetos. En este sentido, la genealogía, lejos de sustituir la arqueología, complementa el análisis social de las subjetividades. Del mismo modo, vamos a examinar algunos de los límites metodológicos que encontramos en la constitución de los sujetos “criminales” y “sexuales” y, en función de ellos, plantear y preparar la noción de la “gubernamentalidad” y los “modos de subjetivación”, como dos dimensiones claves para comprender la heterogénesis socio-enunciativa de los sujetos.

Con todo esto, dejamos el primer momento y abrimos la segunda parte del trabajo, estructurada sobre el eje de la *ética y la política*. En esta segunda parte compuesta por los capítulos IV y V, vamos a reconstruir el entrecruzamiento de la política y la ética en la arqueología y la genealogía del sujeto. Así, en el cuarto capítulo, titulado *la razón gubernamental y los modos de subjetivación*, procuramos vincular el tema de la libertad

(la ética) y el poder (la política) con la reintroducción de los “modos de subjetivación” desde el enfoque de la “gubernamentalidad”. Con estas dos dimensiones de análisis, intentaremos despejar algunos atolladeros metodológicos encontrados en los capítulos anteriores. Pero también, señalaremos otros problemas generados incluso con estos conceptos, al querer explicar cómo los sujetos pueden actuar por sí mismos y modificar “críticamente” las relaciones sociales.

Los conceptos de “modos de subjetivación” y la “gubernamentalidad” aún no pueden explicar claramente la manera en que los sujetos pueden pensar y actuar por sí mismos. Por ello, en el quinto capítulo, titulado *el papel de la crítica inmanente en los procesos de subjetivación*, estructurado en tres temas, nos proponemos analizar la noción de “crítica” como un elemento clave en el trabajo foucaultiano. Con esta noción, buscamos dar salida a los problemas encontrados a la historia de la gubernamentalidad y la subjetivación de los sujetos. Con la “actitud crítica”, no sólo se dibuja el modo en que los sujetos son “conducidos en su comportamiento”, sino que también se vislumbra, de una forma más clara, el espacio de libertad que tienen para “actuar y pensar de otro modo”. Los conceptos de “inmanencia” y “acontecimiento” abonarán elementos para este propósito.

Una vez expuestos estos puntos de análisis, abriremos el tercer momento que trata el tema de la *estética* y la *política* en su desarrollo. En este espacio no solo se resalta la ética y la política, sino también la estética en el pensamiento de Foucault. Así la ética y la estética concurren en algún punto en la creación de modos de vida. En este sentido, en esta tercera parte, compuesta por los capítulos VI y VII, pretendemos realizar un balance general del trabajo, poner en perspectiva el pensamiento de Foucault y dejar abierto, a partir de estos análisis, otros temas que pueden ser explorados y matizados en otro momento. Por ejemplo, el capítulo VI, denominado *las prácticas de libertad*,

está estructurado en función de tres conceptos: “prácticas de sí”, “parresía” y “coraje”. Con estas nociones vamos a entrelazar, problematizar y clarificar los mecanismos por los cuales los sujetos pueden oponerse al poder (y su verdad) al narrarse (franca y valerosamente) con los otros y construirse una verdad que no sea del poder. Y en el capítulo VII, denominado *reflexiones en torno al papel del sujeto en los procesos de lucha y emancipación social desde la pedagogía*, lejos de cerrar el trabajo, abriremos los temas de investigación para relacionar los límites de los conceptos a la luz de otros posibles problemas. Preparamos así, los elementos de análisis para una “pedagogía de la disidencia” que promueva la construcción de nuevas formas de vida.

Con el conjunto de estos temas, problemas y conceptos pretendemos recorrer el problema del sujeto a lo largo de siete capítulos. A manera que, en cierto sentido, podamos dibujar un punto de vista que nos permita vislumbrar una ruta de análisis que no sólo nos oriente en el desciframiento del pensamiento de Michel Foucault, sino que también contribuya en el esclarecimiento de los mecanismos por medio de los cuales las subjetividades se construyen en el campo social. De modo que podamos entender que la acción social no sólo es una función del discurso y el poder, sino que también los individuos pueden empoderarse críticamente, reconfigurar la acción y crear otras formas de insumisión y vida creativa. Por ello, con el conjunto de estos capítulos, procuramos mantener la unidad en el espesor de las obras, establecer puentes entre los enfoques metodológicos, relacionar sus límites, despejar confusiones, aclarar retrocesos y provocar en el lector posibles rutas de investigación y tareas pendientes a partir de los análisis que ahora presentamos.

# CAPÍTULO I

## PRIMERA PARTE

### DISCURSO Y POLÍTICA

Deleuze me dice: no hay corazón, no hay corazón, sino un problema, es decir, una distribución de puntos relevantes; ningún centro, pero siempre descentramientos [...]. Hay que abandonar el círculo, mal principio retorno, abandonar la organización esférica del todo” (Foucault, 1972: 7-8).

#### 1.- EL PROBLEMA DEL SUJETO.

Este primer capítulo está compuesto por tres temas. Cada uno aporta elementos necesarios para plantear la idea de un sujeto descentrado. Con ellos se reconoce las aporías y ambivalencias que guarda la noción de sujeto y, del mismo modo, algunos de los límites encontrados al proyecto arqueológico.

Bajo este planteamiento, nos posicionamos ante la lectura de Charles Taylor, Martin Jay, Jürgen Habermas y sobre todo Axel Honneth. Todos ellos sostienen que el sujeto “desaparece” en la obra de Foucault –idea asociada a la muerte del hombre señalada en *Las palabras y las cosas* (1966) –. Nosotros oponemos, en cambio, la tesis de que el sujeto no es “suprimido”. Se trata más bien, de un “sujeto descentrado” –o en tercera persona para Gilles Deleuze– de sus funciones epistemológicas. Con todo esto, presentamos los elementos necesarios que nos permiten reconocer el carácter “aporético” (Laclau) y “ambivalente” (Macherey, Agamben, Butler, Touraine) que atraviesa al sujeto. De esa forma podemos evitar falsos reduccionismos –como la “muerte” y/o “retorno del sujeto” – para entender la categoría de sujeto en su proceso ambivalente como “efecto” y “agente” en la trama del saber-poder. De este modo abordamos el problema de la reproducción de la filosofía del sujeto en las ciencias humanas detectada en *Las palabras y las cosas* (1966). También señalamos las aporías encontradas en su planteamiento arqueológico y genealógico.

## 1.1.- ¿Muerte o descentramiento del sujeto?

En este primer tema pretendemos plantear la complejidad de la categoría del sujeto en la obra de Michel Foucault. Señalamos en un primer momento que la “muerte del hombre”,<sup>1</sup> anunciada en *Las palabras y las cosas* (1966), no conlleva la idea de la desaparición del sujeto,<sup>2</sup> antes bien encontramos un descentramiento epistemológico de la función del sujeto.<sup>3</sup>

El punto de partida de esta operación metodológica en la obra foucaultiana va a definir el rumbo de sus investigaciones arqueológicas y genealógicas. Esta investigación no supone un “sujeto originario” que funde la “locura”, la “enfermedad”, la “criminalidad” en las formaciones discursivas por encima de la historia. Foucault se fijará como objetivo lo contrario en *La verdad y las formas jurídicas*<sup>4</sup> (1974), y con lo cual pretende analizar:

cómo se produce a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está realizado definitivamente, que no es aquello a partir del cual la verdad emerge en la historia, más bien se trata de un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que es en cada momento fundado y refundado por la historia (Foucault, 2001a: 1408).

---

<sup>1</sup> “Quizás hay que ver el primer esfuerzo de ese desarraigo de la Antropología, al que sin duda el pensamiento contemporáneo consagró en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de una cierta forma de biologismo. Nietzsche encontró el punto donde el hombre y Dios se pertenecen uno al otro, donde la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero, y donde la promesa de un súper hombre es ante todo la inminente muerte del hombre” (Foucault, 1966: 353). Cabe aclarar que las referencias a la obra de Michel Foucault corresponderán a los textos originales en francés; para las traducciones se usan los textos en castellano hasta ahora corroborados en su traducción y, cuando no exista, la traducción es nuestra. También las ideas agregadas entre corchetes dentro de las citas son nuestras.

<sup>2</sup> Nietzsche fue el primero en plantear una historicidad del sujeto, en este caso Foucault sustituye el principio de trascendencia del yo, por la búsqueda de las formas de la inmanencia del sujeto. Por ejemplo, Gianni Vattimo (1992) coloca en el centro del pensamiento nietzscheano el cuestionamiento de la noción de sujeto. “La misma noción de sujeto es uno de los objetivos más constantes de la obra de desenmascaramiento que Nietzsche dirige contra los contenidos de la metafísica y de la moral platónico-cristiana [...]. Es una ironía que, en el desarrollo de la obra nietzscheana, se acentúa precisamente en los escritos de la madurez, cuando se delinea la doctrina del ultrahombre. Esta ironía está justificada por el carácter no-originario, superficial, del sujeto” (Vattimo, 1992: 28). Ver también del mismo autor. “La crisis del humanismo”, en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1998).

<sup>3</sup> “Es cierto que Foucault permanece en 1969 fiel a sus posiciones antihumanistas; el objetivo principal sigue siendo des-centrar al hombre, al autor, al sujeto, al locutor y, al sumergirlo en las regularidades discursivas, anunciar una nueva era” (Dosse, 2004: 279) del pensamiento emancipada de las estructuras antropológicas –trascendentales– portadoras de sentido y unidad en la historia.

<sup>4</sup> Hay trad. cast. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. México, 2005.

Emprender una historia de la formación de los sujetos en el interior de las formaciones discursivas implica analizar las condiciones históricas en las cuales se constituyeron. De esta manera, el sujeto no es una “entidad constituyente” que otorgue sentido y unidad a las prácticas sociales, sino un efecto de las condiciones discursivas que lo fundan y conforman.

Ahora bien, si el “sujeto originario” ya no es la causa y unidad de las prácticas, entonces ¿quién o quiénes son los que pueden constituir dichos saberes? Son los sistemas de reglas impersonales<sup>5</sup> los que constituyen al sujeto y los saberes con los cuales se forman. Desde de esta perspectiva, el sujeto es despojado de su “centralidad” y pasa a ser una función variable del plexo discursivo.

Foucault, en el último capítulo de *Las palabras y las cosas* (1966), analiza el papel del “psicoanálisis” y sobre todo de la “etnología”, denominadas como “contra ciencias”.<sup>6</sup> Dichas disciplinas prescinden de la “categoría de sujeto” por el análisis de los “sistemas”, “reglas” o “normas” que están detrás de la figura del hombre y lo animan desde antes en su constitución. Este tipo de estudio permite, a su vez, señalar sus límites y condiciones de aparición.

Más tarde Foucault en una conversación con Pablo Caruso 1967<sup>7</sup> declara que practica una especie de “etnología de la cultura a la que pertenecemos” (Foucault, 2001a).

Toma distancia con respecto a las llamadas ciencias del hombre y se aproxima a la

---

<sup>5</sup> Lo impersonal puede hacer alusión a aquello que “no se ubica en ninguna parte, ni en la naturaleza, ni en la cultura, sino que se manifiesta en un espacio de redoblamiento, de eco y resonancia donde no es alguien [el que habla], sino ese espacio *desconocido* –su acuerdo desacordado, su vibración–, el que habla sin palabra” (Blanchot, 1970: 414).

<sup>6</sup> “En relación a las ‘ciencias humanas’, el psicoanálisis y la etnología son ‘contra ciencias’; esto no quiere decir que ellos sean menos ‘racionales’ u ‘objetivas’ que las otras, más bien ellas las toman a contra corriente, las remiten a sus bases epistemológicas, y que ellas no dejan de ‘deshacer’ ese hombre en las ciencias humanas que hace y rehace su positividad (Foucault, 1966: 391). Más delante en este primer capítulo profundizaremos el problema del doble “empírico-trascendental” que atraviesa el corazón de las ciencias humanas.

<sup>7</sup> Hay trad. cast. “Conversación con Michel Foucault”, en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010.



etnología. Define su programa intelectual como el intento de “comprender los sistemas implícitos que determinan, sin que seamos conscientes de ello, nuestras conductas más familiares” (Foucault, 2001a: 1060).

Describir los sistemas, las reglas<sup>8</sup> anónimas e impersonales que ordenan lo que hacemos, decimos y pensamos, fue en gran medida lo que configuró el proyecto foucaultiano. Foucault no adjudica a un “sujeto trascendental” el análisis de una cultura y el comportamiento social. En este sentido, comprendemos mejor los análisis efectuados por Foucault a través de la formación histórica de la “locura”, la “enfermedad”, “el hombre”, el “criminal”, por mencionar algunos objetos de saber. De modo que, la constitución de estos fenómenos siempre está regulada por un conjunto de reglas históricas impersonales.<sup>9</sup> Dicho de otro modo, no existe un “sujeto de la locura” autónomo y previo a las prácticas sociales. Tampoco un “sujeto de la enfermedad” que garantice las condiciones de emergencia de la “medicina” como ciencia y, mucho menos, un “sujeto sexual” que permanezca invariable a lo largo de la historia de la sexualidad.

De esta manera, Foucault pudo tomar distancia de la primacía del sujeto –la centralidad de la figura del hombre<sup>10</sup> como objeto y sujeto de conocimiento para las ciencias humanas– en el pensamiento occidental de su tiempo. Con ello Foucault emprende una crítica radical de los supuestos antropológicos de la filosofía del sujeto<sup>11</sup> que dominaba la filosofía europea. Esta sugerente línea de investigación toma distancia de

---

<sup>8</sup> Reglas que “nunca son formuladas por los participantes de las prácticas discursivas. No están disponibles para su conciencia, pero constituyen lo que una vez Foucault denominó <inconsciente positivo del conocimiento>” (Davidson, 1988: 244).

<sup>9</sup> Para tener una lectura más cercana sobre la función de lo impersonal en el discurso ver, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. De Roberto Esposito (2009).

<sup>10</sup> El hombre es una “figura paradójica, porque ella se muestra a la vez como el objeto de conocimiento empírico y como sujeto filosófico, situado como fundamento de todo conocimiento” (Hulak, 2013: 104).

<sup>11</sup> La filosofía del sujeto plantea “una concepción según la cual el individuo humano obtiene su característica más propia en virtud del hecho de que se conoce a sí mismo en la objetividad de su acción y que, al mismo tiempo, puede regresar a sí mismo reflexionando sobre dichas objetivaciones” (Honneth, 2009a: 178). Ésta filosofía reconoce la existencia de un “sujeto autónomo” que es capaz de construir prácticas y, a su vez, reconocerse reflexivamente en los hechos que él construye libremente.

los presupuestos antropológicos de la filosofía de la reflexión. Sus análisis renuncian a toda forma de antropologización que refiere a un sujeto dotado de poder y autonomía.

Algunos pensadores como Axel Honneth consideran que dicha tendencia:

en lugar de poner en tela de juicio la singularidad del sujeto histórico, al que se le atribuyen en principio esas funciones fundadoras y autoconstituyentes, y de remplazarlo por un modelo mucho más convincente compuesto por una pluralidad de actores históricos, Foucault seguirá más bien el camino opuesto y procederá a eliminar el concepto mismo de sujeto; es decir, no pondrá en cuestión el carácter monológico de la filosofía de la reflexión, sino más bien rechazará de plano el modelo de pensamiento que le subyace en general (Honneth, 2009a: 187-188).

Esta radicalización de la interpretación que emprende Axel Honneth (2009a), sobre el conjunto arqueológico y la postura anti subjetivista<sup>12</sup> (y en parte estructuralista) en el análisis foucaultiano conduce a una “muerte del sujeto”.<sup>13</sup> Bajo esta perspectiva, desaparece toda forma constitutiva del mismo sobre el conjunto del plexo social y discursivo.

Para Axel Honneth (2009a), se trata de una estrategia metodológica que Foucault pone en juego para distanciarse de las filosofías –subjetivistas basadas en la primacía del sujeto– que dominan el pensamiento europeo de su tiempo. Esto significa que las acciones y la autocomprensión soberana del sujeto ya no residen en sí mismo. Dicha comprensión y la actividad cognitiva dependen ahora de un sistema de reglas lingüísticas que condicionan de antemano el obrar y el entendimiento del sujeto. Del

---

<sup>12</sup> “Foucault defiende la tesis de que el modelo de pensamiento que ha determinado la Modernidad cultural hunde sus raíces en el presupuesto filosófico de un Yo constituido, de un sujeto vinculado al hecho de sentido y creador asimismo de significado. Por tanto, el distanciamiento metodológico [...], ha de asumir la forma de una exclusión sistemática de toda figura conceptual dependiente de la filosofía de la subjetividad” (Honneth, 2009a: 225).

<sup>13</sup> Thomas McCarthy casi en la misma línea interpretativa que Axel Honneth, argumenta que “no es sólo el sujeto constituyente, trascendente lo que Foucault desea eliminar; propone un modo de análisis que *no hace referencia explicativa* a las creencias, intenciones o acciones individuales” (McCarthy, 1992:64). En el mismo modo, la crítica de Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), arguye que en Foucault “el sujeto se encuentra cancelado” (Habermas, 1989). Por su parte Philip Sabot (2007), arguye que en el enfoque arqueológico Foucault efectúa una “historia sin sujeto”, Charles Taylor (1988), Michael Walzer (1988) y David Couzens (1988), sólo por mencionar algunos, rematan diciendo que el enfoque genealógico aparece la idea de “un poder sin sujeto”.

mismo modo supone que éste emerge como “efecto” de la red discursiva y no como “causa originaria” de la verdad y el sentido.

A nuestro juicio –y en esto reside la idea básica de este capítulo–, no se trata de “eliminar el concepto de sujeto” –como lo señalaría Axel Honneth (2009a), Jürgen Habermas (1989), Thomas McCarthy (1992), entre otros–. Antes bien, se pretende descentrar su primacía y sus poderes fundantes, para colocarlo como una variable más dentro de las complejas funciones del enunciado y las determinaciones sociales, políticas, económicas, jurídicas e institucionales.

Si bien es cierto que Foucault plantea el esbozo de una historiografía de las diversas formas en que los sujetos son constituidos por las prácticas discursivas y sociales, esto no implica que las reglas impersonales y anónimas eliminen o supriman al sujeto. Decir que sus análisis no recurran a las propiedades auto fundadoras del sujeto no significa eliminar dicha categoría. Sería un error pensar que el concepto de “sujeto desaparece” (Honneth 2009a: 187-188), (Habermas, 1989: 330), (McCarthy, 1991: 64), o que Foucault efectúa una “historia sin sujeto” como lo consideran Taylor (1988), Walzer (1988), Couzens (1988), Sabot (2007) entre otros, y en su lugar sustituirlo por un conjunto de reglas impersonales que gobiernan el subsuelo de las relaciones sociales.

Estamos de acuerdo con Axel Honneth al señalar que la radicalización de la investigación foucaultiana consistió en poner en tela de juicio las categorías empleadas por la filosofía de la historia atrapada en la filosofía del sujeto (“unidad”, “sentido”, “identidad”). Y, en su lugar, acuñar una serie de conceptos como “discontinuidad”, “ruptura”, “azar”, “dispersión”, entre otros, a través de los cuales Foucault plantea una historiografía de las prácticas alejada de toda realización significativa del sujeto.

Ahora bien, no coincidimos con J. Habermas, T. McCarthy y con la lectura estructuralista<sup>14</sup> que hace Axel Honneth de los trabajos de Foucault, cuando señalan que el sujeto es suprimido. Por un lado, la consecuencia de esta lectura es que nos obliga a pensar que sólo quedan reglas anónimas. Por otro, significa que, si no hay sujeto, entonces los que hacen la historia no son los individuos, sino las reglas impersonales que los preceden antes de su formación. Sostener esta idea implica tener una lectura sesgada del conjunto de la obra de Michel Foucault. No podemos pensar el problema del sujeto como una entidad “ausente”, “muerta” y “aniquilada”<sup>15</sup> a partir de la conclusión<sup>16</sup> anunciada en *Las palabras y las cosas* (1966) sobre la “muerte del hombre”.

Creemos que el problema es más complejo y que Foucault, en *¿Que es un autor?*<sup>17</sup> (1969), era consciente de ello al decir de una forma retrospectiva que “se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su rol de fundamento originario, y de analizarlo como una función variable y compleja del discurso” (Foucault, 2001a: 839).

El sujeto<sup>18</sup> no es causa ni origen del discurso. Él mismo es una producción de la función variable y compleja de las formaciones discursivas. Por ejemplo, en la

---

<sup>14</sup> Axel Honneth, por su parte, llega casi a emparentar los trabajos arqueológicos con la semiológica estructuralista, al sacar de ella ideas sugerentes para depurar su método de toda noción que venga de la filosofía del sujeto. “Así, mientras el estructuralismo semiológico dirige su argumentación inicialmente sólo al plano lingüístico de la palabra, Foucault se ve obligado a extender el mismo argumento al plano lingüístico de la oración, porque sólo en este plano se pueden encontrar los componentes elementales para complejas de ideas y modos de pensamiento [...]. Por este mismo hilo conductor del estructuralismo semiológico parece también dejarse guiar Foucault” (Honneth, 2009a: 193, 205). Por otro lado, en contra posición a la lectura de Axel Honneth, Paul Veyne considera que “Foucault no es un pensador estructuralista” (Veyne, 2008), sino un pensador escéptico de su tiempo.

<sup>15</sup> Más bien lo que hace Foucault es “una formulación radicalmente original de la cuestión del sujeto, de un sujeto despojado de los poderes y atributos tradicionales que le permitían dar sentido al mundo, fundar la experiencia y el conocimiento, producir la significación” (Chartier, 1996: 113-114). De ahí que Foucault “no puede apelar ni a una naturaleza, ni a la razón” (Veyne, 1995: 337), para explicar la formación de ciertos objetos y sujetos.

<sup>16</sup> Esta compleja conclusión a la que llega Foucault al final de *Las palabras y las cosas* (1966), sobre la “muerte del hombre” y con ello la idea de la “muerte del sujeto”, será matizada en el tercer tema de este primer capítulo.

<sup>17</sup> Hay trad. cast. “¿Qué es un autor?”, en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010.

<sup>18</sup> Casi en la misma línea, Luis Althusser expresa lo siguiente: “Que los individuos humanos, es decir sociales, sean *activos* en la historia –como *agentes* de las diferentes prácticas sociales del proceso histórico de producción y reproducción–, es un hecho. Pero, considerados como *agentes*, los individuos

perspectiva de *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y *El nacimiento de la clínica* (1963), pero sobre todo en *Las palabras y las cosas* (1966), la formación de la “locura”, la “enfermedad” y la figura del “hombre” obedecen a grandes mutaciones históricas en el orden del saber. De modo que las disposiciones fundamentales y la positividad que gobierna a los sujetos obedecen siempre a un *a priori* histórico determinado. En cualquiera de los casos, la figura del “hombre”, el “enfermo” y el “loco” como sujetos, son producidos por las profundas mutaciones del plexo discursivo. Él es el resultado de un conjunto de reglas discursivas que al menos en el periodo arqueológico<sup>19</sup> lo constituyen como sujeto. De esta manera, queda satisfecho en parte el interés de Foucault de efectuar un análisis de los sistemas de saber sin recurrir a “estrategias antropológicas” propias de la filosofía del sujeto. Con ello se cumple en un primer momento, el objetivo de analizar y descifrar las reglas impersonales que gobiernan el inconsciente social de una cultura determinada.

Dado los argumentos anteriores, ahora resulta plausible responder mejor a la primera pregunta hecha en páginas anteriores al decir que si ya no es el sujeto el que funda el discurso, entonces la pregunta es ¿quién lo produce? La respuesta es que las reglas discursivas, los sistemas anónimos se producen a sí mismos. En efecto, el sistema de reglas no hace referencia a ninguna entidad que esté por encima y antes del discurso.

El discurso se explica a sí mismo partir de sus reglas inmanentes.

---

humanos ni son sujetos ‘libres’ y ‘constituyentes’, en el sentido filosófico de esos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción [...]. Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si *son sujetos*. ‘La forma-sujeto’ es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales” (Althusser, 1974: 76). Ver también, de Luis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del estado* (2004). pp. 62-72.

<sup>19</sup> El periodo “arqueológico” es caracterizado como la descripción sistemática de un discurso –objeto que “hace aparecer las reglas de una práctica que permite a los enunciados a su vez subsistir y modificarse regularmente. *Es el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*” (Foucault, 1968: 171). Es la descripción sistemática del conjunto de reglas (condiciones de emergencia o *a priori* histórico) que posibilitan, regulan y transforman los discursos posibles de una formación social determinada. De hecho, Foucault llama arqueología, “al análisis del lenguaje que extrae las reglas que explican por qué en una situación histórica determinada lo que se dijo fue eso” (Larrauri, 1999: 33) y no otro en su lugar.

Bajo este planteamiento, ahora las formaciones discursivas y sus reglas producen sujetos y los objetos con los cuales trabaja el propio discurso –“auto referencialidad” detectada por Dreyfus y Rabinow (2001), Jürgen Habermas (1989), Maurice Blanchot (1998), Axel Honneth (2002), Thomas McCarthy (1992) y otros más–. En este sentido, es esta autosuficiencia del discurso la que reproduce<sup>20</sup> los mismos problemas que Foucault acusaba a las ciencias humanas en *Las palabras y las cosas* (1966). Estas “estructuras discursivas autosuficientes” (Habermas, 1989: 309) tienen un doble sentido. Por un lado, el discurso entendido en términos lingüísticos posee dentro de sí sus propias reglas de formación.<sup>21</sup> Por el otro, las formaciones no hacen otra referencia explícita más que a sí mismas. Es decir, el plexo discursivo es producido por el conjunto de reglas que tiene inmanente sin aludir a un “sujeto originario” que les dé unidad y sentido. Dichos sistemas de reglas no hacen contacto con otra cosa que no sean ellas mismas. Veamos en qué sentido esta paradoja (o repetición) cambia el rumbo de la autoproducción discursiva para rearticular en su construcción el espacio social e institucional.

En *La arqueología del saber* (1969), Foucault llega a sospechar de esta autoreferencialidad del discurso. Señala que sus análisis están alejados de toda semiología estructuralista<sup>22</sup> –aunque Axel Honneth indique que los trabajos

---

<sup>20</sup> En el tercer tema de este primer capítulo trataremos la problemática de la reproducción de la filosofía del sujeto (lo empírico y trascendental, el retorno del origen, el cogito y lo impensado) en los trabajos arqueológicos y genealógicos de Michel Foucault.

<sup>21</sup> Foucault en *La arqueología del saber* (1969) es claro en este punto. Es decir, “el análisis que se propone aquí, las reglas de formación tienen su lugar no en la ‘mentalidad’ o la conciencia de los individuos, sino más bien en el discurso mismo, ellos se imponen por consiguiente, según una suerte de anonimato uniforme, a todos los individuos que se emprenden a hablar en el campo discursivo” (Foucault, 1968: 83).

<sup>22</sup> “Yo me he obstinado en avanzar. No por porque yo tenga certeza de la victoria ni esté seguro de mis armas. Pero me ha parecido que por un instante, ha sido lo esencial: emancipar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental. El problema no era absolutamente para mí estructuralizarla, aplicando en el devenir del saber o la génesis de las ciencias las categorías que habían sido probadas en el dominio de la lengua. Se trata de analizar esta historia en una discontinuidad que ninguna teología reduciría; ubicarla en una dispersión que ningún horizonte anterior podría cerrar; permitirle desarrollarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma de sujeto” (Foucault, 1969: 264).

arqueológicos están emparentados<sup>23</sup> con los análisis semiológicos del estructuralismo—, al punto de situar la unidad del discurso en el terreno de las reglas discursivas inmanentes a la práctica social. Ejemplos de esta primera articulación del plexo social inmanente a las reglas discursivas pueden notarse en las investigaciones realizadas en *Historia de la locura* (1961) y *El nacimiento de la clínica* (1963)<sup>24</sup> pero eclipsadas en *Las palabras y las cosas* (1966). Aunque la recuperación del tejido social será remarcado más tarde en una conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía en, *¿Qué es un autor?* (1969), pero, sobre todo, como proyecto para sus estudios genealógicos<sup>25</sup> en *El orden del discurso* (1970).

Para la inflexión metodológica producida en *El orden del discurso* (1970), las formaciones discursivas y sus reglas inmanentes a sí mismas —que definieron en su conjunto el periodo arqueológico— ya no son “autosuficientes”. Ellas, como fue atisbado en *La arqueología del saber* (1969), pueden ser inteligibles en el umbral de la red social y la constelación de las prácticas no discursivas.<sup>26</sup> El discurso ya no remite a sus propias condiciones de formación. De ahora en adelante —de ahí el papel de los estudios genealógicos— será vinculado siempre en el manto social, político, institucional, económico y jurídico.

---

<sup>23</sup> Por ejemplo, para Rosario García, la arqueología intenta evadir “la búsqueda del sentido y también del estructuralismo” (García, 1988: 96). Por su parte, Dreyfus y Rabinow sostienen que la genealogía se sitúa “más allá de la hermenéutica y el estructuralismo” (Dreyfus y Rabinow, 2001).

<sup>24</sup> Tanto *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* tratan de “mostrar cómo la psiquiatría y la medicina clínica se constituyen por la objetivación científica e institucionalizan la locura y la mirada sobre la muerte” (Sauvêtre, 2009: 165). Ambas obras, consideran que las “instituciones son siempre esas estructuras concretas cuya función es hacer corresponder las prácticas de represión con los nuevos discursos normalizadores de la enfermedad mental y de la clínica” (Sauvêtre, 2009).

<sup>25</sup> El periodo genealógico (que radicaliza las investigaciones arqueológicas) vuela a peinar a contra pelo al sujeto autoconstituyente (el hombre moderno como origen y fuente de verdad). Propone una investigación que busca “la destrucción del sujeto de conocimiento” (Foucault, 2001a: 1024). Hay trad. cast. “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, en *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid. 1992. Para efectuar una analítica del poder que permita describir “el redescubrimiento exacto de las luchas [relaciones de poder y saber] y los combates” (Foucault, 1997), y efectuar una historia crítica de la formación del sujeto bajo los esquemas conflictivos de las relaciones entre poder y de saber.

<sup>26</sup> Después del *Orden del discurso* (1970), es cuando “las palabras ceden el lugar a las prácticas, cuando el discurso finito pasa a ser no más que la casilla de una configuración más larga —esa que permite a Foucault construir una <<analítica del poder>> y después una <<analítica de la subjetividad>> en los catorce años siguientes” (Ravel, 2014: 80).

La producción del sujeto ya no es el resultado únicamente de las constelaciones discursivas, sino que también está imbuido el plexo social e institucional en su constitución. El sujeto es un efecto del discurso y resultado del poder social. En este marco puede inscribirse *Vigilar y castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad I* (1976), cuyo planteamiento general es –siguiendo la línea de “descentrar” la función originaria del sujeto– dar lugar a una serie de investigaciones que demostraran que el “sujeto criminal” y el “sujeto sexual” son una construcción del saber y del poder social.

No existe por lo tanto un “sujeto sexual” o “criminal” previo u originario que garantice el nacimiento de las instituciones y que permanezca invariable a la largo de la historia. El “sujeto constituyente” de la filosofía de la reflexión, queda puesto entre “paréntesis”. De modo que, para nosotros, el sujeto, lejos de ser eliminado dentro del trabajo foucaultiano, sólo es “descentrado” de su carácter “fundador”. Ahora él es examinado como una función variable del discurso y el poder.

Foucault en *La arqueología del saber* (1969)<sup>27</sup> es claro en este punto: “se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro” (Foucault, 1969: 268). Es decir, Foucault no trata de emprender una historia del pensamiento sobre la base de ejes absolutos que den orden y sentido a las prácticas. Sobre esta misma línea de argumentación, más adelante agrega: “le he retirado el derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía de sujeto” (Foucault, 1969: 272), más no su eventual desaparición como suponen Axel Honneth (2002), Jürgen Habermas (1989), Thomas McCarthy (1992), entre otros. En definitiva, “he querido no excluir el problema del sujeto, más bien he querido definir las posiciones y las funciones que el sujeto podía ocupar en la diversidad de los discursos” (Foucault, 1969: 336).

---

<sup>27</sup> Hay trad. cast. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México. 2001.



El mérito de Foucault es haber subrayado el carácter discursivo y social del sujeto.<sup>28</sup> Él nos ha demostrado que, en la producción del sujeto, entran en juego diversas fuerzas procedentes de heterogéneas regiones sociales. Múltiples factores sociales, por lo general organizados por reglas anónimas que gobiernan el comportamiento y las acciones cognitivas de los individuos sin que éstos sean conscientes de ello.

No obstante, dadas las condiciones del carácter social y discursivo del sujeto gobernado por reglas, surge un segundo problema que no es fácil responder. Foucault llega a estar consciente<sup>29</sup> de ello en la conclusión de su *Arqueología del saber* (1969), sin embargo, no consigue darle una explicación y una salida satisfactoria al problema. Lo complicado de esto es que Foucault “propone un modo de análisis que *no hace referencia explicativa* a las creencias, intenciones o acciones individuales” (McCarthy, 1992:64). Al hacer esto, Foucault ahoga la libertad del sujeto para modificar y rebasar el umbral de las reglas y las prácticas que lo gobiernan. De modo que él no puede constituirse en agente social capaz de generar rupturas y cambios en el tejido social.

Ahora bien, tanto en la parte arqueológica como en la genealogía la batería foucaultiana no puede responder claramente al problema de la acción del sujeto. Si bien es cierto que él estaba en parte consciente de ello, no logra dar una salida convincente al problema en ninguno de estos enfoques. Ello se debe a que las prácticas sociales y discursivas no pueden gobernar del todo las acciones de los individuos. De modo que podemos pensar que sus comportamientos son siempre producidos por “prácticas

---

<sup>28</sup> Para Foucault el sujeto no es una “sustancia”, sino una “forma” nunca idéntica a sí misma, y si toda forma “no es más que un compuesto de relaciones de fuerza, el sujeto entonces, es también un compuesto de esas relaciones, entablando una lucha con las fuerzas de lo social, las fuerzas del afuera” (García, 1990: 48).

<sup>29</sup> “¿Pero olvida usted el cuidado que ha puesto en encerrar el discurso de los demás en unos sistemas de reglas? [...]. ¿No ha retirado usted a los individuos el derecho de intervenir personalmente en las positivities en la que se sitúan sus discursos?” (Foucault, 1969: 271). Foucault responde: “Yo no he negado, lejos de eso, la posibilidad de cambiar el discurso: le he retirado el derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía del sujeto” (Foucault, 1969: 272).

impersonales”,<sup>30</sup> en donde ningún acto cognitivo del individuo pueda encarar el conjunto de las prácticas que los engendraron.

Esto se agrava cuando nos preguntamos por el papel que le toca jugar el sujeto de poder intervenir y modificar las reglas, los sistemas impersonales que gobiernan sus hábitos y pensamientos. Dicho de otra forma, ¿de qué manera el sujeto puede transformar las reglas que lo determinan desde siempre, si dicha posibilidad está limitada por el régimen discursivo y social?<sup>31</sup>

Hemos llegado precisamente al “problema del sujeto”. Problemática en donde aparecen aporías y contradicciones que resultan ser paradigmáticas para la acción del mismo. Es decir, el sujeto deja de ser una entidad libre y “auto-constituyente” para volverse “constituido” y subordinado a reglas impersonales. No obstante, cuando el sujeto pasa a ser un efecto de las reglas, no nos queda claro cuál es el espacio de libertad que le queda para constituirse más allá de las determinaciones del discurso y de las relaciones sociales. En este sentido, cabe preguntarnos ¿hasta qué punto puede ser permisible que el sujeto pueda devenir otro más allá del sistema de saber y el conjunto de reglas sociales que lo gobiernan y lo preceden?

## **1.2.- El problema de la constitución del sujeto.**

Hasta aquí hemos presentado los elementos necesarios para argumentar que el sujeto<sup>32</sup> no desaparece. Más bien es descentrado de sus funciones fundadoras de sentido y pasa a

---

<sup>30</sup> Es la práctica impersonal “el que habla en nosotros, para nosotros, pero sin nosotros, y nos aboca a un universo deshumanizado” (Dosse, 2004: 279) desprovisto de acción.

<sup>31</sup> Dicho de otro modo, “¿cómo se puede construir en lo dado un sujeto que supere lo dado?” (Deleuze, 1981: 92).

<sup>32</sup> “«El sujeto es presentado a menudo como si fuese intercambiable con «la persona» o «el individuo». Sin embargo, la genealogía de la categoría del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación. Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (el sujeto emerge simultáneamente como «lugar») y adquieren inteligibilidad sólo en tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje. El sujeto ofrece la oportunidad lingüística para que el individuo alcance y reproduzca la inteligibilidad, la condición lingüística de su existencia y su potencia. Ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar «subjetivación»” (Butler, 2001: 21-22). Por otra parte, para Alan Badiou, el sujeto “sería una ficción ideológica, un imaginario mediante el cual los aparatos del Estado designan -Althusser decía ‘interpelan’- a los individuos” (Badiou, 2008: 66).

ser analizado como una variable compleja de los sistemas discursivos y de poder. Sin embargo, queda una interrogante que no se ha podido clarificar, lo cual nos arroja a la “problemática del sujeto”.

En este segundo tema nos ocuparemos sobre “el problema del sujeto”, que G. Agamben (2007), G. Deleuze (2009), A. Badiou (2009), J. Butler (2001, 2007), E. Laclau (1998, 1987), P. Macherey (1999), por mencionar algunos, han detectado al señalar la ambivalencia que atraviesa su constitución. Todos –aunque cada uno a su manera– señalan que él es un efecto del discurso y a su vez condición de posibilidad para modificar y transformar el discurso que lo somete.

Ahora bien, antes de empezar con el tema sería oportuno ver qué entiende Foucault por sujeto:

Hay dos significados de la palabra sujeto: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta (Foucault, 2001b: 1046).

De ambas definiciones la que va ocupar más la atención de Foucault va ser la última significación. El sujeto sujetado a su propia identidad, como una forma de sometimiento [*subjection*]<sup>33</sup> generado por ciertas tecnologías de saber y poder que sujetan a los individuos a una identidad forjada por esos mismos aparatos. Es en este punto donde Judith Butler (2001) centra sus análisis al decir que Foucault entiende que el saber y el poder (como reglas anónimas) forman a los individuos mediante el sometimiento ante un tipo de discurso que ellos no han elegido. Sin embargo, no explica cómo el sujeto puede dejar de ser sometido a esos sistemas de saber.

De hecho el sometimiento es para J. Butler (2001), E. Laclau (1998), A. Badiou (2009), P. Macherey (1999), G. Agamben (2007) y otros más, el proceso mediante el cual el

---

<sup>33</sup> “*Subjection*”: este término puede traducirse como “sujeción” o “sometimiento”. Por lo general se va optar emplear el concepto de sometimiento, aunque en algunos casos pueda emparentarse con el significado de sujeción, que quiere decir *sujetar algo a*.

individuo deviene sujeto. Es decir, el individuo siempre acontece en el sometimiento –siempre nace en un discurso ya dado que lo forma–, pero es en esa sujeción en donde el sujeto puede tomar partida para desujetarse.<sup>34</sup> Esta ambivalencia<sup>35</sup> es la que marca el carácter problemático de la constitución del sujeto. Por un lado, la “<<sujeción>> es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (Butler, 2001: 12). Por el otro, dicha sujeción sería “condición de posibilidad para que el sujeto se desujete” y devenga otro. Es aquí en donde se delinea el perfil aporético del sujeto. Éste surge siempre desde el sometimiento a un discurso y, a su vez, dicha sumisión será condición para desujetarse y devenir otra persona. Pero, ¿cómo podemos explicar entonces que el sujeto pueda pensar de otra forma si él mismo es una función variable de los discursos y parámetros ofrecidos por el poder?

El sujeto<sup>36</sup> –sujeto a una tecnología de saber e identidad– no puede entenderse únicamente como una unidad atada desde siempre<sup>37</sup> a un sistema de valores. Tampoco puede decirse que él siempre es una función compleja del discurso-poder y, a su vez,

---

<sup>34</sup> Foucault en su curso lectivo, *Seguridad, territorio, población* (1977-1978), señala esta posibilidad al preguntarse “¿[algunas palabras ilegibles] cómo llegar a ser sujeto sin estar sujetado?” (Foucault, 2004a).

<sup>35</sup> Para Mari Flor Aguilar el “sujeto es, así el punto de cruzamiento de los dos procesos, del proceso de repetición y el de interrupción; está ineluctablemente dividido en la parte que se repite (por estar situado en el espacio reglado) y la parte que interrumpe (por estar atravesada por la fuerza) [...]. Ninguno de estos procesos tiene preeminencia ontológica ni epistemológica, no puede decidirse acerca de cuál de ambos es el termino dominante” (Aguilar, 1990: 99).

<sup>36</sup> “la noción de conciliación está estrechamente conectada con la de sujeto; en cuanto parte de un conflicto comporta también una conservación sustancial, de un sustrato —subjectum, justamente” (Vattimo, 1992: 31). “El sujeto fue concebido tradicionalmente como esencia última de la individuación, como pura aprensión pre-reflexiva, vacía, del mundo, como foco de sensibilidad, de la expresividad, unificador de los estados de la conciencia” (Guattari, 1996: 36). Por su parte, Gilles Deleuze, en respuesta a una pregunta sobre el sujeto en el libro, *Dos regímenes de locos* (2009), explica que, el concepto de sujeto ha cumplido durante “mucho tiempo dos funciones: primero una función de universalización en un campo donde lo universal ya no estaba representado por esencias objetivas sino por actos no-éticos o lingüísticos [...]. En segundo lugar, el sujeto cumple una función de *individuación* en un campo donde el individuo ya no puede ser una cosa o un alma, sino una persona viva y vivida, que hablante y hablada (Yo-Tú)” (Deleuze, 2007: 313). En este artículo Deleuze parece ser que reemplaza el concepto de sujeto por el de singularidad y agenciamiento.

<sup>37</sup> Pierre Macherey explica lo siguiente: “También desde este punto de vista, ser sujeto es pues literalmente estar ‘sometido’, pero no sin embargo en el sentido de la sumisión a un orden exterior que suponga una relación de pura dominación, sino en el sentido de una inserción de individuos, de todos los individuos sin excepción y sin exclusión en una red homogénea y continua, en un dispositivo normativo que los reproduce y transforma en sujetos” (Macherey, 1995: 174).

señalar que le es imposible resistir dada las condiciones de su formación en el sometimiento.

Entonces ¿por qué llamar “sujeto” a ese agente de decisión? Porque la imposibilidad de un sujeto libre y sustancial, de una conciencia idéntica a sí misma que sea *causa sui*, no elimina su necesidad, sino que tan sólo vuelve a colocar el agente de la decisión en la situación aporética de tener que actuar como si fuera un sujeto, sin estar dotado de ninguno de los medios de una subjetividad completamente constituida (Laclau, 1998: 117-118).

El sujeto no puede ser libre absolutamente del todo y ser creador de discursos.

Tampoco puede ser constituido absolutamente por los discursos, esa es la aporética que

Ernesto Laclau ha señalado puntualmente; por lo tanto:

No es posible suprimir la categoría de “sujeto”: a lo que apunta es parte de la estructura de la experiencia. Lo que sí se puede es deconstruirla: mostrar sus aporías internas e ineludibles, los opuestos indecibles que la habitan y, de esta manera, ensanchar el campo de los juegos de lenguaje que pueden jugarse con ella. (Laclau, 1998: 118).

Lo que encontramos es en primer lugar, un “descentramiento de la categoría del sujeto”, para situarlo en una dimensión contextual, histórica y discursiva, en donde su aparente libertad e identidad única se vuelven problemáticas a la luz de las configuraciones ofertadas por la red discursiva y de poder.

De modo que sería un error hacer una lectura unidimensional del mismo, y pensar que éste es un mero pliegue del discurso y del poder, y más aún pensar en su desaparición.

Creemos que es un problema que va más allá de pensar al sujeto<sup>38</sup> como un simple efecto, el asunto consiste en ver hasta qué punto es un “efecto” del plexo social y en qué medida puede ser un “agente” social de cambio. Se trata de la ambivalencia y del

---

<sup>38</sup> Por ejemplo, para Enrique Dussel, el “resurgimiento de la problemática del sujeto, de la subjetividad subyacente y de la corporalidad, última instancia material y viviente humana, aparece con más claridad” (Dussel, 1999: 16) cuando el “sujeto se presenta como el criterio absoluto de la ética, de la economía, de la política, es decir, de toda acción humana con dicha honesta ‘pretensión de bondad’. El sujeto (su subjetividad doliente) es así el criterio que juzga toda intención, máxima, acto, micro o macro-sistema, institución, o ‘ley’ (si ésta expresa metafóricamente la estructura última de todo ‘orden vigente’). La ‘ley’ no es el criterio último del pecado, sino la vida concreta de la corporalidad subjetiva humana. (Dussel, 1999: 17). El sujeto (y su subjetividad y corporalidad) doliente es necesario para negar el sistema y desde ahí desprender la posibilidad de irrumpir y transformar el sistema autorreferencial.

carácter “polisémico, ambiguo e incompleto” (Laclau, 1987: 163) que subyace en el corazón del problema del sujeto. Él mismo emerge como un lugar a través del cual los individuos pueden hacerse inteligibles desde un discurso siempre dado de antemano, pero a su vez ofrece la oportunidad de ser otro, de pensar de otro modo.

Una evaluación crítica de la formación del sujeto podría ayudarnos a entender mejor los callejones sin salida a los que a veces nos conducen los esfuerzos de emancipación pero sin por ello invalidar lo político [...], el reconocimiento de que el sujeto producido como algo continuo, visible y localizado se halla sin embargo habitado por un residuo inasimilable, una melancolía que marca los límites de la subjetivación [...], la potencia bien podría consistir en oponerse a las condiciones sociales que lo engendran y transformarlas (Butler, 2001: 41).

El sujeto sujetado tiene la ocasión para resistir a su propio sometimiento, la sujeción es posibilidad de resistencia.<sup>39</sup> Esta ambivalencia no debe ser una causa para eliminarlo. De hecho, “estos dilemas han llevado a muchos a considerar el problema del sujeto como un obstáculo insalvable en la teoría social” (Butler, 2001: 25), por lo que debemos de considerar su carácter dual. Esta doble condición hace “que el sujeto se presenta [e] como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen” (Agamben, 2007: 17); por un lado tenemos al sujeto que emerge desde la subordinación y por el otro, la ocasión para resistir y modificar esa condición de sometimiento.

En consecuencia, es esta ambivalencia<sup>40</sup> la que va a facilitar entender la complejidad<sup>41</sup> del sujeto y no verlo como un “simple efecto” del saber, pero tampoco considerarlo como “causa trascendental” del discurso y el poder. El sujeto es primero “efecto” del saber-poder y después eventualmente es “agente” de más saber-poder pero gracias a la primera relación (de sujeción).

---

<sup>39</sup> Hay que entender al sujeto “no sólo en la modalidad pasiva de la <<sujeción>>, del quedar <<sujetado>>, sino en la modalidad [también] activa de la <<subjetividad>>” (Esposito, 2009: 37-38).

<sup>40</sup> “Un sujeto es aquel término que, sometido [*asservit*] a la regla que determina un lugar, le puntualiza, sin embargo, la interrupción de su efecto. Su esencia subjetivante es esta interrupción misma, por la cual el lugar, en que la regla está desarreglada, consiste en la destrucción” (Badiou, 2009: 280).

<sup>41</sup> Los individuos “no son ni sujetos [absolutos] de la acción ni representantes directos del autor” (Macherey, 1974: 280).

Se trata de una inversión metaléptica por la cual el sujeto producido por el poder es proclamado como sujeto que *funda* al poder. El carácter fundacional del sujeto es efecto de una operación del poder, que se realiza mediante la inversión y ocultación de esa operación previa (Butler, 2001: 26).

Se podría decir que el carácter fundacional del sujeto vuelve a ser una constitución reiterada (reafirmación) del saber y del poder. Es decir, el sujeto puede producir gracias a las condiciones presentadas por el plexo social. Sin embargo, no se trata de una simple repetición, más bien dicha reiteración provista por la red del discurso le permite a él la oportunidad de ver la repetición como algo contingente (social) y por lo tanto modificable.

Un análisis crítico de la formación del sujeto implica reconocer esta “ambivalencia” en la obra foucaultiana. Entender que el “ser sujeto” es pues ‘pertenecer’, es decir, intervenir a la vez como elemento y como actor en un proceso global” (Macherey, 1995: 175), implica estar sometido, pero a la vez manifiesta la posibilidad de oponerse a las condiciones sociales que lo formaron.

Ahora bien, llegando a este punto, tampoco queda claro de qué manera el sujeto puede reconstruir la genealogía de su formación histórica. Dicho de otro modo, ¿de qué manera el sujeto puede dar cuenta reflexivamente de su formación social y tomar distancia de ello para constituirse de otra forma más allá de los parámetros habilitados por el discurso y el poder? La respuesta parece ser que a través de los procesos de “subjetivación”<sup>42</sup> que denotan los procesos mediante los cuales el sujeto emerge – por ejemplo la subjetivación generada por la “prisión” en los presos– sometido a esa subjetividad<sup>43</sup> fundada por las instancias sociales –el “hospital”, la “escuela”, el

---

<sup>42</sup> De hecho, para Alain Badiou, la “subjetivación” es un proceso de “destrucción” de las reglas y, el “proceso subjetivo”, “es el punto de interrupción [que] designa la ley del sujeto como división dialéctica de la destrucción [de la regla mediante la subjetivación] y de la recomposición [de nuevas reglas, mediante el proceso subjetivo]. Ahí está lo que garantiza que el proceso subjetivo escape parcialmente a la repetición. Se destruye el efecto de lo Mismo, y lo que se instituye de esta destrucción es *otro Mismo*” (Badiou, 2009: 280).

<sup>43</sup> Foucault entiende por “subjetividad”, a la “forma que el sujeto hace la experiencia de sí-mismo en un juego de verdad en donde aparece una relación consigo mismo” (Foucault, 2001b: 1452). Hay trad. cast.

“ejército”, entre otros— y, a su vez, la ocasión para la “desubjetivación”<sup>44</sup> del sujeto de las identidades ofertadas por el espacio social. En este marco, Gilles Deleuze entiende los procesos de subjetivación como:

las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujeto: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes: tienen en su momento una espontaneidad rebelde (Deleuze, 1990: 275).

Para G. Deleuze (1990), sólo se puede hablar de subjetivación siempre y cuando los individuos y colectividades puedan escapar (de-subjetivarse) al mismo tiempo de los saberes y poderes que los constituyen. Por su parte, G. Agamben (2007) postula que la problemática del sujeto es atravesada por dos polos: uno que va hacia los procesos de “subjetivación” y otro opuesto que se dirige hacia la “desubjetivación.”<sup>45</sup> En este sentido, el “sujeto no es otra cosa más que el resto, la no coincidencia de estos dos procesos” (Agamben, 2007: 17).

Se habla de una no coincidencia en la medida que los dos procesos (subjetivación y desubjetivación) no pueden coincidir en sus finalidades. La primera se encarga de someter y formar a los individuos dentro de una subjetividad permitida por las instancias sociales. Y la otra de desujetarlos de esas identidades ofrecidas por el discurso. Ambos mecanismos forman parte del núcleo constitutivo del sujeto. En donde

---

“Foucault”, en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010. De hecho, “nuestra ‘subjetividad’ no es una ‘individualidad’, una unidad indivisible en la cual localicemos nuestra identidad; tampoco es una ‘particularidad’ o ejemplificación de una naturaleza común [...], la ‘subjetividad’ es una forma de relacionarse consigo mismo” (Rajchman, 1991: 101) y los otros dentro de juegos de “verdad y poder” en la medida que dicha “relación compromete fuertemente el ser mismo del sujeto” (Gros, 2007: 122).

<sup>44</sup> La desubjetivación “se dice de un sujeto sin identidad, siempre descentrada que se abre a la multiplicidad de individuaciones posibles, ella representa en consecuencia, un ejercicio severo de despersonalización” (Deleuze, 2009) y desujetamiento.

<sup>45</sup> Por ejemplo, es interesante subrayar la importante distinción que realiza Alan Badiou entre “subjetivación” y “proceso subjetivo”. De hecho, él llama “subjetivación” a la “interrupción”, “destrucción” (Badiou, 2009) de la sujeción o la regla y, “proceso subjetivo”, al “reposicionamiento” o “recomposición” (Badiou, 2009) de una nueva regla. Ambos procesos definen la “unidad divisible del sujeto” (Badiou, 2009). En definitiva, el “sujeto no es causa ni fundamento” (Badiou, 2009: 302) último de la realidad.



no coincidimos con G. Agamben es en la reducción de ambos procesos (subjetivación y desubjetivación) como un momento de las consideraciones estratégicas (del poder).

Está claro que serán consideraciones estratégicas las que decidirán en cada oportunidad sobre cuál polo hacer palanca para desactivar las relaciones de poder, de qué modo hacer jugar la desubjetivación contra la subjetivación y viceversa (Agamben, 2007: 17).

Creemos que se puede hablar más bien de elecciones estratégicas reflexivas donde los individuos para poder “desujetarse” o “desubjetivarse” necesariamente tienen que hacer uso de sus facultades críticas. Han de ser ellos –y no el discurso con sus consideraciones estratégicas– los que elijan y puedan decidir hacia donde formarse. Incluso transitando en contra (poniendo en riesgo) de las disposiciones afectivas y epistemológicas del orden social.

No obstante, los procesos de subjetivación (y de-subjetivación) aún no resultan ser suficientes del todo para que el individuo pueda de-subjetivarse y tomar decisiones reflexivas. Al sujeto le falta una dimensión que no ha sido detectada claramente en los trabajos arqueológicos y genealógicos. Es decir, ¿a través de qué elementos el sujeto puede desujetarse y hacer uso crítico de sus facultades? Foucault no puede responder inmediatamente a dicho cuestionamiento. Sin embargo, se pueden entrever los mecanismos de subjetivación –aunque vistos como un efecto del saber-poder– que subyacen en sus análisis arqueológicos y genealógicos. Bajo este cuestionamiento, los sujetos no pueden ser únicamente “puntos de aplicación de estos sistemas prácticos”. Los individuos pueden distanciarse crítico-reflexivamente de ellos; “pueden dentro de ciertos límites, modificarlos; y pueden, en cualquier caso, hacer un uso creativo de cualquier espacio que dejen o proporcionen para la autoformación. (McCarthy, 1992: 80).

En este nivel de la argumentación es en donde ponemos en aprietos toda la empresa arqueológica y genealógica foucaultiana. El sujeto aparece como un efecto, una

producción tanto del discurso como del poder. Incluso cuando Foucault en *Historia de la sexualidad I* (1975) visualiza la resistencia<sup>46</sup> (del cuerpo y los placeres), ésta aparece como algo coextensivo siempre del poder, subsumida por el campo social. La resistencia sigue siendo un efecto del poder y “aún está en él”. Según Foucault no puede haber una resistencia que “esté fuera del poder” (o la ley), toda forma de resistencia no es cosa más que el “punto de apoyo” (o la otra cara) del poder. El sujeto es capaz de resistir pero a manera de efecto, posibilitado por el poder. Parece ser que la capacidad de resistencia por parte de los individuos cae en un círculo vicioso,<sup>47</sup> resistir como efecto de y en el poder.

De esta manera, resulta necesaria la “competencia reflexiva del sujeto” para poder modificar e incidir realmente en los procesos sociales y discursivos. Algo que no se muestra claramente en sus investigaciones arqueológicas y genealógicas. Y no aparece de forma clara justamente porque Foucault quería, en los inicios de sus investigaciones –la mirada etnológica y en parte bajo los influjos de la moda estructuralista–, despojar al sujeto que gobernaba la “filosofía subjetivista” de todo indicio de “libertad” y “poder constituyente”. En este sentido, deseaba ver a éste como una función compleja del discurso y los sistemas de poder.

Es este punto en donde Axel Honneth (2002), Maurice Blanchot (1998) y sobre todo Jürgen Habermas (1989), detectan un problema que, al parecer de ellos, Foucault no

---

<sup>46</sup> “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder [...]. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos desempeñan en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de salida para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder” (Foucault, 1976: 125-126).

<sup>47</sup> Por ejemplo, cuando Foucault es entrevistado por Roger-Pol Droit en 1975, puede reconocer el problema, al afirmar que lo “que escapa al poder es el contrapoder, el cual, sin embargo, también está dentro del mismo juego” (Foucault, 2006: 100) del poder.

logra escapar del todo. Se refieren al problema de la repetición de lo “empírico en lo trascendental” tanto en el orden del saber cómo en el poder (arqueología-genealogía).<sup>48</sup>

A opinión de Habermas (1989), la arqueología del sujeto se vuelve paradigmática al pretender suministrar una “autorreferencialidad” al discurso<sup>49</sup> sin dar cuenta de los contextos institucionales sobre los cuales reside toda formación discursiva.

No obstante, la genealogía reivindica el campo social<sup>50</sup> en la red enunciativa para explicitar la formación del sujeto (“enfermo”, “criminal”, “sexual”, “anormal”, entre otros), a la luz de los acontecimientos políticos, sociales, jurídicos, que le otorgan ahora inteligibilidad. Sin embargo, ni esta operación metodológica explicitada ahora sobre la base social (genealogía)<sup>51</sup> puede –según Habermas (1989)– escapar del carácter “trascendental” y “empírico” del sujeto achacado a las ciencias humanas.

En su concepto de poder [y saber] Foucault forzó una fusión de la noción idealista de síntesis trascendental y de los supuestos de una ontología empirista. Tal planteamiento no nos ofrece salida alguna de la filosofía del sujeto: baste tener presente que el concepto de poder, cuya función es proporcionar un denominador común a los contrapuestos elementos que en él concurren, está tomado por su parte del repertorio de la propia filosofía de la conciencia (Habermas, 1989: 328-329).

Dicho de otra forma, el intento de Foucault de deslindarse de las categorías tradicionales empleadas por la filosofía del sujeto –el sujeto como “sustancia”, “autónomo”, “autoconstituyente”–, y sobre todo la influencia y permanencia de la figura del hombre

---

<sup>48</sup> “La arqueología trata de aislar el nivel de prácticas discursivas y formular las reglas de producción y transformación para estas prácticas. La genealogía, por otra parte, se concentra en las fuerzas y relaciones de poder asociadas con las prácticas discursivas [...]. Estos ejes de análisis son complementarios antes que contradictorios” (Davidson, 1988: 249).

<sup>49</sup> Axel Honneth, por su parte, considera al discurso arqueológico “como un orden de saber estable y autosubsistente” (Honneth, 2009a: 219).

<sup>50</sup> “La genealogía debe comprenderse entonces como un estudio de los sucesivos regímenes de producción y de circulación del conocimiento, de la verdad, ejercidos por los diferentes dispositivos institucionales y sociales” (Galindo, 2012: 56).

<sup>51</sup> Para Habermas, “Foucault no alcanza éxito en su empresa, que queda cogido en su propia trampa: los casos de déficit empírico de la obra remiten a lo impensado trascendental y esto explica los partidos tomados en la historiografía genealógica” (Janicaud, 1995: 285).

como objeto y sujeto de conocimiento para las ciencias humanas,<sup>52</sup> aún se reproducen en los planteamientos foucaultianos.

El intento de Foucault de superar este “retorno al origen”<sup>53</sup> (el sujeto como origen) y del carácter trascendental (del sujeto) y a la vez empírico (como objeto) de las ciencias humanas, fue uno de los objetivos fundamentales que guiaron sus investigaciones arqueológicas y genealógicas. Esta reproducción de lo “empírico” en lo “trascendental” en la categoría de poder (y saber) se da, según el propio Habermas (1989), en la medida que el poder es rearticulado como la base “empírica” y social del discurso y a su vez elevado a rango de poder “trascendental” (constituyente) de las ciencias humanas.

En consecuencia, el sujeto como objeto y sujeto de conocimiento parece ser remplazado por el sistema poder-saber pero ahora puesto como objeto (base empírica, contextual del discurso) y sujeto de conocimiento (constitutivo de las ciencias humanas). Esta aporía marca, al parecer de Habermas, el carácter irresoluble del proyecto arqueológico-genealógico. Pensamos que esta interpretación es válida en la medida que, para Axel Honneth, como Jürgen Habermas y Thomas McCarthy, consideran, en el fondo, que el “sujeto desaparece”. En efecto, al desvanecerse sólo quedan reglas impersonales ya sean en forma de saber (arqueología) o en forma de poder y saber (genealogía).

Por nuestra parte, ante la lectura del “sujeto cancelado/suprimido”, consideramos que el sujeto sólo es “descentrado” y visto como una “variación del plexo discursivo y del poder”. Creemos que podemos hacer una lectura menos forzada de la obra foucaultiana.

Además, si agregamos el carácter “ambivalente” del mismo –sujeto sometido y a su vez agente de cambio–, podríamos encarar un análisis en donde puedan concurrir las

---

<sup>52</sup> Cabe señalar también que, tanto para Habermas como para Foucault, “las ciencias humanas han terminado en el siglo XX por estar asociadas con los sistemas de control social” (Poster, 1995: 308).

<sup>53</sup> Este problema tratado en *Las palabras y las cosas* (1966) será matizado en el tercer tema de este primer capítulo.

dimensiones “ética y políticas” de un “sujeto subversivo” (capaz de acción) en el campo social.

Toca ahora examinar el problema que ocupó el corazón de las reflexiones finales de *Las palabras y las cosas* (1966), sobre la “muerte del hombre”<sup>54</sup> y sobre el problema al “retorno al origen”, el “cogito” y lo “impensado” y el redoblamiento de lo “empírico” en lo “trascendental” como problemáticas achacadas a las ciencias humanas.

### **1.3.- El sujeto como objeto y sujeto para las ciencias humanas.**

En este tema intentaremos examinar hasta qué punto los trabajos arqueológicos y genealógicos llegan a reproducir los problemas que Foucault achacó a las ciencias humanas sobre el carácter “trascendental” y a la vez “empírico” del sujeto –y su relación con las otras dos figuras, el “cogito y lo impensado”, y el “retroceso y el retorno del origen” – y en qué medida puede distanciarse de dicha problemática.

Foucault explica que “el hombre no existía” antes del siglo XVIII<sup>55</sup> en el penúltimo capítulo de *Las palabras y las cosas* (1966). En dicho capítulo, el hombre aparece como una “criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años” (Foucault, 1966: 319). Se dice que no estaba porque en el pensamiento clásico “no existía una consciencia epistemológica del hombre como tal”. Por ejemplo, en la episteme clásica se encuentra un poder transparente del lenguaje que ordenaba –mediante la representación– las cosas, sin necesidad de recurrir a las funciones epistemológicas del hombre como la figura

---

<sup>54</sup> Cuando se habla de la “muerte del hombre” esto no se refiere a la muerte del “ser humano como especie biológica ni a su realidad social y psicológica” (Gutting, 1989: 199), sino más bien “al despertar del pensamiento que requiere del desarraigo de la antropología” (Gutting, 1989: 207) en el pensamiento moderno. Dicho de otro modo, la “<<superación del hombre>> no era, pues, una acta de liquidación del sujeto sino una estrategia para la constitución de la subjetividad” (Pardo, 1996: 142) fuera de los esquemas antropológicos.

<sup>55</sup> “El hombre es una invención donde la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente su fecha reciente [...], entonces uno puede bien apostar que el hombre se borraría como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1966: 398).

soberana del discurso. Éste aparecerá más tarde en la modernidad con una connotación peculiar que definirá el corazón de las ciencias humanas.

No obstante, la emergencia de la figura del hombre es producto de una profunda mutación en las disposiciones fundamentales del saber. De modo que, para el saber moderno (y las ciencias humanas), “el hombre aparece con su posición ambigua de objeto para un saber y el sujeto que conoce” (Foucault, 1966: 323). ¿Pero qué hay de aporético en esta doble posición del sujeto como objeto (observado) y a la vez como soberano (observador)? Se refiere precisamente al problema de la repetición<sup>56</sup> (redoblamiento) de lo “empírico –el sujeto finito como objeto de conocimiento para las ciencias humanas– en lo “trascendental” –y, a la vez, como sujeto de conocimiento que garantiza la unidad y el sentido en las ciencias del hombre–. Esta problemática toca el corazón de la modernidad, pues es el intento, según Foucault, de pensar la finitud a partir de la finitud misma. El hombre es sujeto de conocimiento (carácter trascendental) y a la vez objeto de conocimiento (carácter empírico).

En la medida en que el hombre (moderno) resulta ser una especie de repetición de lo “empírico” en lo “trascendental” (sujeto y objeto a la vez), surge como consecuencia una segunda figura que se delinea en el espacio que va del “cogito hacia lo impensado”.<sup>57</sup> Éste intento permanente busca captar desde el pensamiento (cogito) mismo lo que él es (lo impensado).<sup>58</sup> En efecto, el pensamiento está limitado por la positividad histórica del hombre que conoce, lo cual nos conduce, en consecuencia, a

---

<sup>56</sup> “El redoblamiento –la repetición– es aquí la palabra importante. Incluso puede decirse que la posibilidad del redoblamiento constituye la trascendencia misma al abrir el hecho al principio. Pero ¿cómo la ‘repetición’ que abre la posibilidad es posible en sí? ¿cómo puede redoblarlo el empírico y, redoblándose, convertirse en posibilidad? En otras palabras, ¿cómo el recomienzo –el no origen de cuanto comienza– puede fundar un comienzo? ¿Acaso no lo arruina primero? ¿Y acaso no está allí, en el éxito de las ciencias nuevas, el fracaso que lo precede como su sombra?” (Blanchot, 1970: 401-402).

<sup>57</sup> “Ya en *Las palabras y las cosas*, al analizar el cogito y lo no pensado, Foucault demostraba cómo una creencia filosófica en un sujeto autónomo dador de significados se encuentra necesariamente implicada en la tarea infinita de entender sus propias bases impensables” (Dreyfus y Rabinow: 1988: 130).

<sup>58</sup> “lo impensado como aquello a lo que es incesantemente remitido al ser del hombre que quiere comprenderse a sí mismo en la forma de pensamiento” (Castro, 2009: 18).

un perpetuo “retroceso al origen” (la tercera figura). En un sentido riguroso, este permanente “retroceso al origen” (al sujeto empírico) siempre que quiera conocer al hombre, estará de antemano preso (limitado) en los contenidos positivos de su lenguaje, de su ciencia, de su saber científico que él mismo ofrece y funda (sujeto trascendental).

Ahora bien, en el pensamiento clásico los sistemas de saberes (la “historia natural”, el “análisis de las riquezas” y la “gramática general”) se organizaban gracias al lenguaje infinito en el interior de la representación que no hacía referencia a otra cosa más que a sí misma. De tal manera que la disposición fundamental del discurso se organizaba desde las representaciones sin recurrir a la figura soberana del hombre.

Mientras que, para la episteme moderna, los mismos sistemas de saberes se transforman en ciencias positivas (en “biología”, “economía”, “filología”), en el momento en que ya no adquieren inteligibilidad a partir de la representación. Ahora, su base ontológica estriba en el reconocimiento epistemológico del hombre (finito) como plataforma empírica (objeto de conocimiento) y al mismo tiempo como fundador de unidad (sujeto de conocimiento) de dichas experiencias limitadas<sup>59</sup> por su propio saber.

Según Foucault, esta operación es la que marca el corazón mismo de la modernidad y obliga a la orientación de las ciencias humanas a repetir la figura del hombre como objeto y sujeto de conocimiento. Pero ¿cuál es el problema de este redoblamiento en las ciencias del hombre? Foucault responde de la siguiente manera:

Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar de desconocimiento, –de este desconocimiento que muestra siempre su pensamiento a ser desbordado por su propio ser, y que le permite al mismo tiempo recordarse a partir de eso que se le escapa” (Foucault, 1966: 333-334).

---

<sup>59</sup> “el conocimiento positivo del hombre está limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce” (Foucault, 1966: 384).

El individuo sólo puede pensarse como sujeto de “trabajo”, que “habla” y “vive” desde un origen que siempre se le escapa, y se le va de las manos precisamente porque todo comienzo se da sobre la base de algo iniciado. No existe un trabajo originario, o una lengua madre del cual deriven todas las demás. Dar cuenta por ejemplo del “trabajo”, la “vida” y el “lenguaje” supone siempre analizarlos ya en una sociedad que “trabaja”, “vive” y “habla” desde siempre.

Paradójicamente, pensar el origen en las ciencias humanas indica que las cosas mismas iniciaron antes que él, y su mismo desconocimiento limitaría siempre su experiencia acerca de su procedencia. Es decir, “significa por una parte que el origen de las cosas siempre retorna, porque ello remonta a un calendario donde el hombre no figura” (Foucault, 1966: 342). Preguntarse por el hombre e interrogarse por el origen es encontrar el retorno que siempre ha comenzado.

No se trata de encarar una historia que pretenda hallar el fundamento de todo en el hombre, pues éste, como lo ha demostrado Foucault, es una “invención reciente” y las cosas mismas (el campo histórico), que limitan su experiencia, lo preceden antes de su propio origen (epistemológico). De esta manera las ciencias humanas, al tratar de encontrar una explicación del hombre —que a su vez es tomado como origen y condición de posibilidad de sí mismo—, quedan destinadas a torcerse desde sus inicios por reproducir la repetición de lo mismo en su base epistemológica. Es por ello que Foucault quería deslindarse de la figura del hombre (sujeto y objeto) en sus análisis tanto arqueológicos como genealógicos, para plantear una historiografía alejada de los supuestos antropológicos<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> “La ‘antropologización’ es en nuestros días el gran peligro interior del saber. Se cree fácilmente que el hombre se ha emancipado de sí mismo después que él ha descubierto que no está ni en el centro de la creación, ni en medio del espacio, ni puede estar en la cima y el fin último de la vida; pero si el hombre no es más el soberano o rey del mundo, sino reina más en el centro del ser, entonces las ‘ciencias humanas’ son peligrosos intermediarios en el espacio del saber” (Foucault, 1966: 359).



Por ello, la tarea propuesta por Foucault es inversa: procurar una analítica del saber y del poder en términos de reglas discursivas y sociales que permita explicitar la formación de los sujetos a partir de reglas de formación (impersonales). Pero éstos, lejos de ser “autónomos”<sup>61</sup> y “autoconstituyentes”, no son otra cosa más que efectos y resultado de un conjunto de operaciones discursivas y sociales que los preceden desde siempre.

Por las razones anteriores, sostenemos que tanto la arqueología como la genealogía procuran “descentrar”<sup>62</sup> la función fundadora del sujeto, para alejarse de esa forma de la “episteme clásica” (centrada en la representación) y sobre todo aquella “analítica de la finitud” (centrada en la figura del hombre) que caracterizaba a las ciencias humanas modernas. ¿Pero en realidad Foucault logra del todo escapar del redoblamiento de lo “empírico” en lo “trascendental” que aprisionan a las llamadas ciencias del hombre? Ciertamente Foucault encuentra indicios de una salida al redoblamiento de la finitud en el psicoanálisis y sobre todo en la etnología, al postular en sus estudios regiones que no fueron aprehensibles por las ciencias del hombre. Dichas zonas fueron el “inconsciente” y los “sistemas de reglas” que condicionan desde afuera todo aquello que es estudiado por las ciencias humanas (lenguaje, trabajo, vida).

De hecho, el psicoanálisis y la etnología no “sólo pueden prescindir del concepto de hombre, sino que no pasan por él, ya que se dirigen siempre a sus bases epistemológicas” (Foucault, 1966). Toman a contracorriente a las ciencias humanas<sup>63</sup> y

---

<sup>61</sup> De hecho, “la idea de hombre como sujeto autónomo racional constituye el objeto central de crítica” (Marshall, 1990: 18) en el pensamiento de Foucault, al punto que “el hombre autónomo es una construcción del pensamiento post-ilustrado y humanista” (Marshall, 1990: 20).

<sup>62</sup> “Descentrar en sentido estricto es dejar a un todo o a una estructura sin centro. Cuando se retira a una instancia del centro para colocar a otra en su sitio no se trata propiamente de un descentramiento” (Aguilar, 1991).

<sup>63</sup> Ian Hacking expresa que *Las palabras y las cosas*, es “también como un tratado en contra de las ciencias humanas” (Hacking, 2002: 78).

develan aquello que fomenta su positividad. Ambas ciencias del inconsciente<sup>64</sup> (o contra ciencias) peinan a contrapelo a las ciencias del hombre, en la medida en que no lo interrogan a él, “sino a la región que hace posible un saber sobre el hombre” (Foucault, 1966).

Dicho de otra manera, las “contra ciencias” no se ocupan de estudiar (o eliminar) al hombre como tal. Más bien examinan los sistemas de reglas (inconscientes) que hicieron posible que el hombre se pensara como sujeto y objeto de conocimiento. Para Foucault, son estas ciencias<sup>65</sup> del inconsciente –incluida una tercera contra ciencia: la lingüística estructural– las que pueden dar indicios de superar el duplicado empírico-trascendental de las ciencias humanas. En esta línea, –sobre todo la iniciada por la etnología y la lingüística estructuralista– es donde Foucault inscribe su proyecto arqueológico-genealógico para efectuar una historia (no lineal, ni teleológica) de la formación del sujeto (y las ciencias del hombre) pero en el interior de sistemas de reglas discursivos y sociales.

Ahora bien, responder la pregunta de si la analítica del saber y del poder efectuados por Foucault logran rebasar el torcimiento de las ciencias humanas, no es sencillo. Por ejemplo, H. Dreyfus y P. Rabinow (2001) consideran que la empresa arqueológica –que examina las condiciones de emergencia de las ciencias humanas– llega a reproducir aún los problemas de la repetición –el sujeto como base empírica y a la vez trascendental– asociados a las ciencias del hombre.

Es esta positividad [del saber] y fundación [trascendental] características de las ciencias humanas, sostendremos, lo que comparten la arqueología, en tanto intento de pasar de un *análisis* de la positividad de elementos a una *analítica* que

---

<sup>64</sup> “Fue así necesario que todas son ciencias del inconsciente: no porque ellas alcancen en el hombre eso que está por debajo de su conciencia, sino porque ellas se dirigen hacia aquello, que lejos del hombre, permite que se sepa, de un saber positivo, eso que se realiza o escapa a su conciencia” (Foucault, 1966: 390).

<sup>65</sup> “La etnología y el psicoanálisis no se sitúan en este espacio de oscilación entre lo empírico y lo fundamental [trascendental], sino que, al contrario, se sitúan en los límites de uno y de otro” (Castro, 1995: 121).

proporcione la base de posibilidad de sus propios métodos y objetivos. Así el discurso arqueológico toda vía sufre, necesariamente, de una versión de los dobles trascendental/empírico y cogito/impensado (Dreyfus y Rabinow, 2001: 120).

Se dice que aún reproduce los mismos problemas en la medida en que el discurso –y sus reglas de formación– esquiv<sup>66</sup> el suelo sobre el cual descansa. Esto sugiere interpretar al discurso como un sistema de reglas autónomo que se autorregula a sí mismo –proporciona la base de su posibilidad– sin hacer mucha referencia a los contextos institucionales, políticos y económicos que lo podrían determinar y ofrecer inteligibilidad.

El resultado es esta extraña noción de regularidades [sistemas de reglas] que se regulan a sí mismas. Dada la regularidad de las prácticas discursivas, para ser el resultado de su propia condición de ser gobernados, determinadas y controladas, mientras que a la vez se asumen como autónomas, el arqueólogo debe atribuirle eficacia causal a las mismas reglas que describen la sistematicidad de estas prácticas (Dreyfus y Rabinow, 2001: 112-113).

En definitiva, el discurso arqueológico y sus reglas de formación, que construyen los objetos, los sujetos y los temas con los cuales puede hablar, llegan a hipostasiar dichas regularidades de construcción en condiciones de existencia (o posibilidad) de sus propias reglas. Es decir el discurso sirve de base (empírica) y a la vez como creador (trascendental) de sentido de sí mismo.

En el mismo sentido Maurice Blanchot (1998) explica que Foucault, en sus análisis arqueológicos “pretendió poner al descubierto prácticas discursivas casi puras, en el sentido de que no remitían más que a sí mismas” (Blanchot, 1998: 18), padeciendo en sus trabajos el duplicado empírico-trascendental asociado a las ciencias humanas.

Por su parte, J. Habermas (1989) concluye enjuiciando no sólo la arqueología, sino la genealogía al momento de decir que, también ella, no “nos ofrece salida alguna de la *filosofía del sujeto*” (Habermas, 1989:328-329). Ambas acuñan en su concepto de

---

<sup>66</sup> “Los análisis arqueológicos pueden explicar la construcción de las posiciones del sujeto al interior de los discursos, pero no ofrecen una explicación del contexto social en los cuales dichas posiciones están incrustadas” (McNay, 1994: 77).

poder elementos prestados de la “ontología empirista” y combinados con “ideas de síntesis trascendentales”. El poder (y el saber) que bien podría sustituir a la finitud (el hombre), ahora sirve de base empírica y a la vez como condición de posibilidad para las ciencias humanas.

Ahora bien, lo que pretendemos hacer aquí no es salvar a Foucault de las trampas generadas por la filosofía de la subjetividad. Antes bien, queremos valorar hasta qué punto podemos emprender una lectura del sujeto que no fuerce una interpretación unidimensional del concepto, o peor aún lo suprima. Esta temible confusión parece estar asociada a la tesis concluyente de *Las palabras y las cosas* (1966), sobre “la muerte del hombre”,<sup>67</sup> cuyas primeras connotaciones suponen declarar un final, o peor aún, una eliminación de la función epistemológica del sujeto.

Por otra parte, cuando T. Negri considera que “*no existe proceso [social] sin sujeto*” (Negri, 2006: 271), nos está sugiriendo que es una noción indispensable para comprender cómo es posible el despliegue de la subjetividad, el pensamiento crítico y las luchas sociales<sup>68</sup> en el campo social. Por ello, no podemos suprimir dicha categoría, pero sí descentrarla y deconstruirla para detectar sus aporías y contradicciones y, en el menor de los casos, valorar los alcances que tiene dicha noción para pensar las luchas y los cambios sociales.

---

<sup>67</sup> En todo caso, la “<<la muerte de Dios>> abre la posibilidad de transgredir los límites antropológicos del sujeto” (Sauquillo, 1989: 166), más no su destrucción o eliminación en la arqueología y la genealogía, de modo que se podría hablar del “acaecimiento de un sujeto carnavalesco, de un sujeto plástico, capaz de romper cualquier identidad y bailar en la ceremonia de las máscaras” (Sauquillo, 1989: 167). “La <<muerte de dios>> entendida como final de la época de las trascendencias, permitirá a la humanidad desengañarse de las ilusiones y verse tal y como era, en su desnudez y soledad [a Foucault] le basta con haber contribuido a disipar las cuatro ilusiones que desde su punto de vista son la adecuación, lo universal, lo racional y lo trascendental” (Veyne, 2008: 32-94).

<sup>68</sup> Por su parte, Alain Touraine defiende la idea de que “no hay movimiento social posible al margen de la voluntad de liberación del Sujeto [...]. El Sujeto se manifiesta en primer lugar y ante todo por la resistencia a ese desgarramiento, por el deseo de individualidad, es decir de reconocimiento de sí en cada conducta y relación social [...]. En ese momento, se vuelven capaces de una acción colectiva e incluso de formar un movimiento social” (Touraine, 1997: 85).

De esta manera, queremos ofrecer una lectura que no constriña la categoría de sujeto, y lejos de pensar en su desaparición, intentamos descentrarlo para “mostrar sus aporías internas e ineludibles, los opuestos indecibles que la habita[n]” (Laclau, 1998: 118). A razón de lo anterior, pretendemos señalar el carácter social e histórico de su producción y, a su vez, valorar la ocasión para poder incidir y transformar las condiciones que lo constituyen a partir de un ejercicio sobre sí (reflexivo)<sup>69</sup>

En este tenor, consideramos que la “muerte del hombre”<sup>70</sup> –asociada a la compleja idea de Nietzsche: “Dios ha muerto”<sup>71</sup> y el fin de su asesino– se refiere a la idea de ya no pensar al sujeto como la figura que “constituye libremente” la realidad. Sino que –y de ahí el papel de la arqueología y la genealogía– se trata de “desencallar el suelo de su positividad” (Foucault, 1966), para encontrar “de que estaba hecho el *hombre*” (Veyne, 2008: 53). Es decir, analizar las condiciones históricas<sup>72</sup> que hicieron posible que él se pensara como objeto y sujeto para las ciencias humanas.

De modo que la arqueología y la genealogía no ofrecen una historia del saber y del poder “sin sujeto”.<sup>73</sup> Pretenden –emparentándolo con la etnología– “exponer” las

---

<sup>69</sup> La “pragmática de sí” reúne las últimas investigaciones de Michel Foucault, titulada como el “sujeto de sí” (o tecnología del yo) y en ella podríamos encontrar elementos interesantes para poder responder a las objeciones de Jürgen Habermas, Maurice Blanchot, Axel Honneth, Thomas McCarthy, entre otros, a los planteamientos arqueológicos y genealógicos en torno al “problema del sujeto” y la reproducción de lo “empírico” en lo “trascendental” en sus categorías de análisis. Sólo que este tema será trabajado con más cuidado en la tercera parte de esta investigación.

<sup>70</sup> “De esta forma podemos decir –una vez más– que la promesa de desaparición del hombre no es una renuncia a la categoría de *sujeto*, sino un signo de desplazamiento epocal dentro de la categoría misma” (Chávez, 2012: 91-92).

<sup>71</sup> Gianni Vattimo, en su libro: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (1992), explica la frase: “«Dios ha muerto», que no es un modo poético para afirmar que Dios no existe [sino que], el sujeto no es un *primum* al que se pueda dialécticamente volver; es él mismo un efecto de superficie [...] carácter «producido» del sujeto [...] el cual tiene una historia que, así como se nos da hoy, es la que concluye provisionalmente con la muerte de Dios; es decir, con nuestro darnos cuenta que, del sujeto, de la responsabilidad, de las causas [...] también [...] es algo análogamente «producido»” (Vattimo, 1992: 28-32). Ver también la interesante interpretación que emprende Gilles Deleuze de la frase “Dios ha muerto” en *Nietzsche y la filosofía* (2008). pp. 214-228.

<sup>72</sup> “La fatal frase de Foucault significaba sencillamente que se podía decir de qué estaba hecho el *hombre*”, (Veyne, 2008: 53). Es decir, se trata de interrogar al hombre señalando la positividad histórica que lo produjo.

<sup>73</sup> Por ejemplo, Philip Sabot, en su libro *Para leer las palabras y las cosas* (2007) plantea que la arqueología [y posiblemente la genealogía] efectúa una historia “sin sujetos”. Ver. pp. 170-171. De igual manera, el interesante artículo: “Foucault sobre la libertad y la verdad”, en *Foucault* (1988), de Charles

condiciones (previas, lingüísticas, históricas) que han permitido que el hombre sea pensado como tal. Así como también las diversas formas en que el sujeto se constituye dentro de las estructuras fundamentales del saber y el poder.

En esta lógica, queremos iniciar una lectura de la obra foucaultiana. Por lo tanto, en los siguientes capítulos pretendemos examinar en qué medida el sujeto “loco”, “enfermo”, “desviado”, “criminal”, sólo por mencionar algunos, resultan ser una producción discursiva y a su vez social, al punto de que no existen subjetividades univocas, fijas y eternas que estén por encima de la historia. En definitiva, procuramos encarar una lectura que muestre cómo las subjetividades<sup>74</sup> se construyen socialmente. De modo que podamos entrever sus límites y con ello la posibilidad de modificarlos (críticamente) y devenir otros sujetos con competencia reflexiva y participativa. Así mismo, valorar con la tesis del sujeto descentrado,<sup>75</sup> si es posible dejar atrás los problemas de la filosofía del sujeto.

---

Taylor (1988). pp. 97-98 y “La política de Michel Foucault”, en *Foucault* (1988), de Michael Walzer. pp. 74-75. Argumentan, cada uno a su modo, sobre la desaparición del sujeto en los trabajos arqueológicos y genealógicos. Ver también el artículo “Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt”, en *Foucault* (1988), de David Couzens. pp. 144-145.

<sup>74</sup> De hecho, “la subjetividad es una función localizada en el interior de una *episteme* y gracias a la cual ésta puede ser enunciada, analizada, producida o desplegada” (García, 2005: 77) socialmente.

<sup>75</sup> Cabe señalar que nuestra idea del sujeto descentrado se distingue del “sujeto vacío” de Slavoj Žižek expuesto en *El sublime objeto de la ideología* (1992). Para Žižek –quien se basa en la teoría lacaniana– el sujeto es visto como “un núcleo que está al margen de lo simbólico”, es decir del campo social. En todo caso, el sujeto vacío es un núcleo que resiste a la simbolización y falla a los procesos de interpelación en tanto que no se logra la identificación completamente. Nosotros pensamos que el sujeto descentrado no está al margen de lo simbólico, sino que el sujeto siempre está ahí el campo social como una función socio-enunciativa, despojada de sus poderes “autoconstituyentes”. En su estructura no hay un núcleo o un vacío (al margen de lo social) sino más bien el sujeto es visto como un “campo de fuerzas” que, por un lado favorecen al sometimiento y, por el otro, a la posibilidad siempre abierta de romper ese sometimiento y hacer de otro modo lo social con otras fuerzas distintas. Para tener una panorama sobre el sujeto vacío, ver la versión online del artículo, “Sobre el sujeto vacío”, en *Mora* (B. Aires). Vol. 19. Ciudad autónoma de Buenos Aires. (2013), de la Dra. Mariflor Aguilar. Artículo en línea: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-001X2013000100001](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2013000100001).

# CAPÍTULO II

## 2.- LA ARQUEOLOGIA DEL SUJETO

Este segundo capítulo tiene 3 temas con los cuales haremos una breve reconstrucción arqueológica del sujeto “loco”, “enfermo” y del “hombre” como entidades históricas. Sostendremos que los sujetos, lejos de “desaparecer”, permanecen “descentrados” de sus funciones fundadoras. De esta manera, se pretende dar cuenta de cómo fueron constituidos históricamente como objeto de saber en la formación de la “psicología”, la “medicina”, la “biología”, la “economía” y la “filología” como ciencias positivas del hombre. Así mismo, señalaremos algunos de los límites encontrados en la formación arqueológica de éstas ciencias humanas, los aciertos y desaciertos descubiertos en su intento de superar la filosofía del sujeto, y los alcances del concepto arqueológico de “discurso” en la formación de los sujetos.

En este sentido, presentaremos los argumentos suficientes para explicitar que la emergencia de la “psicología” no dependa de un “sujeto constituyente” (que la funde) no quiere decir que haya una “cancelación del sujeto”. Por lo contrario, se habla de una constitución discursiva del “sujeto loco” como objeto positivo, dando lugar a la emergencia de la “psicología” como unas de las primeras ciencias del hombre.

También hablaremos de la formación del “sujeto enfermo” no como causa de la medicina clínica, sino como efecto, como una construcción de la “mirada médica”. También precisaremos las profundas mutaciones del plexo discursivo en la conformación del “sujeto enfermo” como objeto de saber, con las cuales se establecen las condiciones históricas que hacen aparecer la “medicina” como saber positivo.

Así con todo esto, abordaremos el problema del “sujeto hombre” y de su “muerte”. Acontecimiento que se interpretará no como una “eliminación del sujeto”, sino como una tendencia de ir más allá de las “estructuras antropológicas” y “trascendentales”. De esta manera, pretendemos ver a la figura del hombre no como causa, sino como efecto



de las mutaciones discursivas que lo han precedido. En este sentido, hablaremos de la forma en que el sujeto que “habla” “vive” y “trabaja” lejos ser una entidad inmutable, será considerado como objeto de saber, indispensable para la formación de la “filología”, la “biología” y la “economía”. Así mismo, queremos examinar y valorar los problemas que guardan en su seno dichas ciencias al reproducir el doblete empírico-trascendental.

### **2.1.- El sujeto loco como una función del discurso.**

En este tema vamos a explicar la manera en que el “sujeto loco” (y la arqueología de la psicología) es el resultado de la mutación histórica de las “estructuras fundamentales” del discurso. Dichas estructuras discursivas permitieron finalmente, que se constituyera el “sujeto loco” como objeto de saber positivo para la “psicología”.

Foucault propone reconstruir la génesis histórica de las estructuras fundamentales de “percepción” en *Historia de la locura* (1961), que inscribieron “cierta cantidad de conductas en un horizonte de normas sociales como desviación” (Gros, 2000: 49). De modo que, bajo este planteamiento, reconstruye<sup>76</sup> la forma en que los sujetos fueron excluidos, tratados y objetivados como “enfermos mentales”. Por ello, el propósito de la obra fue describir las “estructuras de percepción” social que sostienen las prácticas<sup>77</sup> de exclusión,<sup>78</sup> encierro y división que hicieron permisible la positivización de la “locura” como objeto de saber (moderno) para la “psicología”.

Ahora bien, para explicar la formación histórica del loco como “enfermo mental” y con ello la arqueología de la “psicología” como ciencia, Foucault divide la arquitectura

---

<sup>76</sup> Por ejemplo, la “arqueología de la experiencia de la locura en la época clásica, combina los análisis de las formas de internamiento, tipos de tratamientos clínicos, teorías científicas con apreciaciones artísticas donde la filosófico, no revela algún proyecto de conjunto, o alguna unidad trascendental que sería el origen de los unos y de los otros [...], sino más bien cualquier cosa que sea lo contrario a una <<coherencia estructural>>” (De Salies, 2014: 80).

<sup>77</sup> Dicho en otros términos, *Historia de la locura* trata de demostrar cómo “nuestra cultura racional reposa también en una arbitrariedad fundamental que muestra el reverso enmascarado” (Castel, 1986) de la razón moderna.

<sup>78</sup> Se trata de una descripción histórica de “aquellas prácticas constitutivas de exclusión, encarcelamiento y de la fabricación de un sujeto” (Donzelot, 1986) loco, enfermo o delincuente.

conceptual de su obra en tres grandes épocas: Renacimiento, Época Clásica y Modernidad. En cada período Foucault encuentra una percepción o una configuración mental (y social) de aquello que para una cultura le es extraño (lo Otro).

Por un lado, la sensibilidad renacentista caracterizada por una “estructura trágica”, modula al loco en una dimensión cósmica<sup>79</sup>, metafísica, imaginaria. Los locos son considerados como entes llegados de otro lugar –cuyo origen y fin se desconoce–, son considerados –para ésta percepción renacentista– como entes ridículos, oscuros, peligrosos, insensatos y vergonzosos para las ciudades.

En los cuadros de Bosch (la nave de los locos) o de Brueghel y otros artistas como Thierry Bouts y Durero, sólo por mencionar algunos, Foucault localiza la configuración de esta sensibilidad.<sup>80</sup> En ella encuentra elementos para determinar la forma de percepción de la locura ante los ojos de la gente y, de esa manera, entrever que la forma de desterrarlos era embarcándolos (simbólicamente) para perderlos en el horizonte del mar o la oscuridad.

Por otro lado, en la época clásica la sinrazón es puesta en un nivel ontológico<sup>81</sup> por manifestar en el fondo una nada, un vacío, un error. Sobre este nuevo horizonte la experiencia fundamental renacentista de lo cósmico –el loco como un misterio, procedencia escatológica, confusa con lo viviente–, ahora es modificada por la división

---

<sup>79</sup> En la dimensión cósmica de la locura, se refiere al carácter misterioso, oscuro y metafísico, no se sabe de dónde viene y su por lo tanto su destierro también es enigmático. La separación entre razón y sin razón aún es confusa. “En el renacimiento la locura es cósmica. Conciérne al ser del mundo. Al experimentarse como la revelación de trascendencias destructoras o de potencias subterráneas que debilitan la apariencia regulada del mundo, la locura confunde los límites entre el mundo viviente y el sueño” (Gros, 2000: 42).

<sup>80</sup> “El agua y la navegación tienen también esta regla. Encerrados en el navío, donde no pueden escapar, el loco es confiado a los ríos de mil brazos, al mar de mil caminos, a esta gran incertidumbre exterior a todo [...]. Nadie sabe en qué dirección de la tierra desembarcará, tampoco se sabe cuándo arriban y de qué lugar vienen” (Foucault, 1972: 22).

<sup>81</sup> El carácter ontológico de la locura se refiere a relación negativa que tiene con la razón, ahora la locura será ligada como el opuesto de la razón, del ser, para convertirse en el no ser, en la nada y en el vacío. “En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error [...]. En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre la locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es diferente en relación con la verdad y con quien la busca; sueños o ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura es excluida por el sujeto que duda. Como pronto quedará excluido el que no piensa y no existe” (Foucault, 1972: 56-57).

tajante entre razón y sinrazón. De ahora en adelante, para el periodo clásico, la locura será la antípoda irreconciliable de la razón sin ninguna posibilidad de integrarse en ella. Resulta ser, con ello, que la experiencia de la locura es entendida ahora como el no ser, la nada absoluta, el sin sentido que es necesario separar y encerrar.

Foucault encuentra la unidad de esta sensibilidad –el loco, el error, el no ser, la antípoda de la razón– en los debates de pensadores como R. Descartes, F. Bacon, M. Montaigne. Así como también en reformadores como Vicente de Paul, religiosos como M. Lutero y J. Calvino, por mencionar algunos, quienes desde sus reformas, edictos y pronunciamientos, marcan el nacimiento de “una sensibilidad nueva: ya no religiosa [o cósmica] sino social” (Foucault, 1972). Esta nueva percepción es la que facilita, según Foucault, remontarse al tipo de mentalidad<sup>82</sup> que anima las prácticas de encierro de ese periodo. En este sentido el espacio clásico se caracteriza por haber inventado el encierro<sup>83</sup> al modificar las casas de internamiento orientadas a aislar a los leprosos, en hospitales generales para encerrar a los locos (vagos, pobres, miserables, alienados, etc.), no con el fin de tratarlos<sup>84</sup> (psiquiátricamente) sino para silenciarlos y aislarlos del cuerpo social.

Por su parte, con la modernidad el sujeto loco se inscribe en un plano antropológico.<sup>85</sup>

Dicho periodo sienta las bases para objetivar al loco como “enfermo mental” y, con ello, transformar los hospitales generales en asilos psiquiátricos. Foucault encuentra el

---

<sup>82</sup> “Antes de pretender eliminar [encerrar] al asocial, se representa [primero] su figura [...]. No se encierra a una población porque no pueda integrarse, sino que, en un primer momento, una percepción [mentalidad o conciencia jurídica] sitúa un grupo contra un fondo social, y aquel aparece entonces como no integrado” (Gros, 2000: 49).

<sup>83</sup> Encerrar al loco (el afuera) es “constituirlo como *interioridad* de espera o de excepción, tal es la exigencia que lleva la sociedad, o la razón momentánea, para hacer que exista la locura, es decir hacerla *posible*” (Blanchot, 1970: 319).

<sup>84</sup> “El encierro en el hospital general no tiene ningún valor médico. No hay presentimiento alguno, ni siquiera obscuro, de la internación psiquiátrica en la conciencia social de la sinrazón” (Gros, 2000: 55).

<sup>85</sup> “La experiencia moderna, [...], será *antropológica*: en el sentido de que será prueba de la verdad positiva del hombre (y no de su posibilidad o no de tener acceso a la verdad) [...]. El sujeto moderno tiene acceso a su verdad de loco en la pérdida de su libertad” (Gros, 2000: 65). El loco pasará a ser objeto de conocimiento y sobre él se enunciarán verdades y conceptos.

tipo de mentalidad o percepción que animó este cambio de conciencia social en varios documentos, pronunciamientos, edictos, proyectos, —como las de Tenon, Cabanis, pero también en Pinel, Tuke, Charcot, entre otros— que promueven la liberación del loco para pasar a ser después objeto de saber posible. Al sujeto loco ya no se le encierra para aislarlo, sino que ahora se le va liberar para conocerlo, estudiarlo, analizarlo y, obtener de él, unos datos y registros.<sup>86</sup>

En la medida que el loco pasa a ser objeto de saber se sientan las bases para la emergencia de la psicología. Es en este espacio de la “mirada del médico” y del vigilante sobre el loco donde se desprenderá una “ciencia de las enfermedades mentales”, cuyos componentes esenciales consistirán en “mirar”, “clasificar” y “ordenar” lo observado. Sólo entonces es posible la psicología gracias a la observación y clasificación de los comportamientos de los locos (liberados de las mazmorras). De modo que ahora, la enfermedad mental pasa a ser objeto de la ciencia de la observación y clasificación, cuyo instrumento de control deja de ser ya la represión (el encierro y el castigo).

A pesar de que la época clásica redujo la locura al silencio, el periodo antropológico (moderno) de la sinrazón intenta devolverle el lenguaje al alienado. Y detrás de esa aparente libertad, restituida por Pinel y Tuke, la locura es ligada ahora con su verdad. Sin embargo, no se trata de la verdad enunciada por la sinrazón, sino de un discurso (de la razón) que se elabora sobre él. En este sentido “el loco se entrega como objeto de conocimiento, abierto a sus determinaciones más exteriores” (Foucault, 1972) a la mirada del médico, como una cosa sobre el cual se debe enunciar una verdad.

---

<sup>86</sup> “La locura gana su especificidad, se hace pura y simple, cae dentro de la verdad, renuncia a lo extraño negativo y se ubica en la quieta positividad de las cosas cognoscibles. El positivismo (que por lo demás sigue ligado a las formas de la moral burguesa) parece, bajo las especies de la filantropía, dominar la locura más definitivamente, por la presión de un determinismo más extenuante que todos los mecanismos anteriores” (Blanchot, 1970: 323).

De esta manera, el fenómeno de la locura resulta ser el primer objeto de interés epistemológico para el hombre. Así se preparan las condiciones efectivas para una percepción científica<sup>87</sup> de la misma –medir, clasificar los síntomas, observar los comportamientos, registrar las evoluciones–, y el estatus de la “enfermedad mental” como objeto de conocimiento.

La locura es la forma más pura, la forma principal y primera del movimiento por la cual la verdad del hombre pasa a un lado como objeto y se convierte accesible para la percepción científica. El hombre deviene naturaleza por sí mismo en la medida en que es capaz de locura. Ésta como paso espontáneo a la objetividad, es un momento constitutivo en el devenir-objeto del hombre (Foucault, 1972: 544).

Se puede entrever entonces, que la locura es posible –como objeto científico– en la medida que el hombre intenta reconocerse en su negatividad. Por ello, la sinrazón resulta ser el espacio donde nace la curiosidad epistemológica de conocer lo extraño y a la vez lo más próximo al ser humano. La locura pasa a ser entonces el primer factor decisivo que coloca al hombre como objeto de conocimiento y, por lo mismo, el comienzo de lo que más tarde será el desarrollo de las ciencias humanas.

Por lo consiguiente, la psicología fue posible gracias al intento del hombre moderno de conocerse en su negatividad, al grado de elevarlo a objeto<sup>88</sup> de conocimiento sobre el cual construye una verdad. Es precisamente desde esta alteridad –el loco, el olvido, la afasia, la debilidad mental, entre otros– donde se constituyó la “psicología de la memoria”, “del lenguaje”, “de la inteligencia”, por mencionar algunas. En este tenor, la idea del “insensato”, la “sinrazón”, el “enfermo mental”, es una construcción del discurso, producto de ciertas configuraciones discursivas que ordenan las “estructuras

---

<sup>87</sup> “Históricamente, las ciencias humanas hallaron sus condiciones de aparición en *experiencias* en las que el hombre atravesaba la prueba de su desaparición. Las verdades positivas de las ciencias del hombre se asientan sobre puntos de desmoronamientos” (Gros, 2007: 45).

<sup>88</sup> La locura (la locura del hombre –el hombre, en definitiva–) no puede ser objeto de conocimiento sin, por el mismo movimiento, hacerse presente como objeto de reconocimiento: el hombre ya no puede hoy mirar la locura objetivamente sin que esta mirada le devuelva una imagen objetivada de sí mismo; sin reconocerse a través de ella como objeto” (Morey, 1983: 72).

fundamentales” de la experiencia de una época. En consecuencia, el “sujeto-insensato”, el “sujeto-loco”, el “sujeto-enfermo”, no son más que expresiones<sup>89</sup> positivas del discurso y, por lo tanto, la misma psicología hunde sus raíces arqueológicas en las mutaciones de las estructuras perceptivas que precedieron su formación.<sup>90</sup>

Por todo lo anterior, el objetivo central de Foucault consistió en efectuar una arqueología del “sujeto histórico” y no “trascendental”. Empezar un análisis de este tipo implicó dar cuenta de un sujeto que no fuera origen del sentido, sino producto<sup>91</sup> de las prácticas discursivas puestas en juego por las formaciones sociales estudiadas durante casi tres siglos. Después de todo, Foucault quería describir una experiencia que descentrara al “sujeto trascendental” en *Historia de la locura* (1961).<sup>92</sup> Por ello, ahora se trata de “una experiencia histórica, a la vez anónima y colectiva” (Macherey, 2011: 124) que constituye a los sujetos. De modo que, para ésta perspectiva, el sujeto es el resultado<sup>93</sup> de múltiples relaciones sociales y prácticas discursivas (anónimas) efectuadas en una formación social específica.

### **2.1.1.- Límites de la arqueología del sujeto loco.**

La arqueología de la locura tuvo como objetivo dar cuenta del nacimiento de la “psicología” como discurso y como institución. Esto supuso rastrear una serie de

---

<sup>89</sup> “Como se ve, para Adorno y Horkheimer el sujeto unitario, disciplinado e internamente regido sólo es correlato de la razón instrumental en un sentido temporal; sus tesis, por tanto, no son tan diferentes de las de Foucault cuando explica al sujeto como producto del discurso moderno” (Wellmer, 1993: 171).

<sup>90</sup> Así de este modo, “la experiencia moderna de la locura permitirá esta vez el nacimiento de una ciencia psiquiátrica” (Gros, 2012: 78).

<sup>91</sup> Georges Canguilhem, en el mismo sentido, considera que Foucault nos “mostró cómo la locura, objeto de percepción dentro de un ‘espacio social’ estructurado de diversas maneras en el curso de la historia del pensamiento, es como un objeto de percepción *creado por prácticas sociales*, a la manera de como lo fue entendido por una sensibilidad colectiva” (Canguilhem, 1997:24). “Así como no había locura pura, ninguna cosas en sí misma, así no hay sujeto puro, ni ‘Yo’ ni ‘mi’ previo a las formas de descripción y acción apropiadas a una persona” (Hacking, 1988: 45), la locura es una producción discursiva.

<sup>92</sup> De hecho el “sujeto no constituye para nada la organización de un sentido de la experiencia. No se trata de una función trascendental” (Badiou, 1999: 431) del sujeto. Antes bien, éste aparece como una función variable y compleja de la experiencia misma. De este modo, la “idea de un sujeto trascendental irreductible a los procesos de contaminación y de sujeción semiótica es una ficción” (Guattari, 2013: 31).

<sup>93</sup> “no solamente la locura es un hecho cultural [discursivo], sino que también participa en la constitución del hecho cultural” (Morot-Sir, 1974: 74). La locura como efecto discursivo, a su vez es copartícipe en la construcción simultánea del hecho discursivo que lo constituye. Preguntar cuál es primero, pensamos que no tiene cabida, ya que la locura misma es inmanente a las prácticas sociales que la conforma. En consecuencia, no hay nada antes y por encima del campo de la historia.

elementos discursivos y no discursivos efectuados en determinado periodo histórico. En este sentido, para Foucault, hacer la arqueología de una disciplina o institución implicó “encontrar el conjunto de los debates jurídicos, filosóficos, políticos, culturales, que han culminado en su fundación” (Eribon, 1995: 77). No obstante, en este punto no nos queda claro cómo ciertos edictos, pronunciamientos –circunscritos a los hospitales generales–, proyectos (a nivel asilar), discursos –dirigidos a los médicos, guardias, vigilantes, entre otros– y reformas (a nivel jurídico y penal) pueden ser generalizados al grado de poder impactar en todo el cuerpo social para ser compartidos como “experiencia fundamental” de una época.<sup>94</sup>

Bajo estas circunstancias, pensamos que la cuestión del “testimonio” podría objetar las elecciones teóricas, literarias, filosóficas, históricas, médicas de Foucault para reconstruir las “estructuras fundamentales” de la experiencia acerca de la locura. Jacques Derrida es claro en este punto al decir que:

No hay ningún testigo privilegiado para tales situaciones, que por otra parte sólo pueden formarse, y desde el origen, a partir de la disparidad posible del testigo. Esta es quizás una de las significaciones de toda historia de locura, uno de los problemas de todo proyecto y todo discurso acerca de una historia de locura, y por cierto de una historia de sexualidad. ¿Hay testimonio para la locura? ¿Quién puede testimoniar? Testimoniar, ¿es ver? ¿Es dar razón? ¿Hay un objeto? ¿Hay objeto? ¿Hay un tercero posible que de razón sin objetivar, incluso sin identificar, es decir, sin apresar? (Derrida, 2004: 2-3).

¿Hay testimonio para la locura? ¿Quién puede testimoniar? Creemos que las objeciones de Derrida son importantes y van en el mismo sentido que la nuestra: ¿podemos reconstruir las “estructuras fundamentales” de la experiencia de la locura (o de los locos silenciados) desde los testimonios de los que tienen uso de razón (Bosch, Erasmo, Pinel, Esquirol, etc.,)?

Aunque es sabido que el proyecto foucaultiano es una “arqueología del silencio”, y que dichas figuras en el Renacimiento fueron consideradas como entes a la vez cósmicos y

---

<sup>94</sup> Para tener una lectura puntual sobre este punto. Ver el libro, *Foucault y los historiadores* (1987), de Francisco Vázquez; el capítulo II: Estructuras mentales y Experiencias de la Locura. pp.19-64 y 42-43.

vergonzados, y en la Época clásica como la antípoda de la razón, y por ende reducidos al silencio y al error, ¿no hubo testimonio alguno de estos personajes que influyera en la “matriz discursiva y no discursiva” de una época? ¿Por qué hacer una historia de aquello que una cultura excluye sin tomar testimonios de ellos en el Renacimiento y la Época clásica?

En lo sucesivo, *Historia de la locura* (1961), entendida como una narrativa de lo Otro, de lo diferente, emprende un relato de las formas de exclusión social a nivel de las estructuras mentales<sup>95</sup> que sostienen dichas prácticas. A nuestro entender, no se trata de decir que la locura (en sí) no existe.<sup>96</sup> Antes bien, Foucault en *Historia de la locura* (1961), examina las complejas interrelaciones que se establecen entre las prácticas discursivas y no discursivas a través de las cuales la locura se convierte en “enfermedad mental” y objeto positivo para la “psicología”.

Ahora bien, otra situación que encontramos problemática en *Historia de la locura* (1961) es, ¿cómo hacer una historia de la sinrazón desde la razón? Si dicha obra –como ya lo mencionamos–, procura reconstruir los gestos, la sensibilidad, los señalamientos de exclusión y la estructura de las diversas mentalidades como historia de la sinrazón. Por lo tanto, esta historia de la locura, no parece pueda ser escrita mediante el lenguaje racional. Por ejemplo, las objeciones de Jacques Derrida, en *La escritura y la diferencia* (1989), van en el mismo sentido:

Al escribir una historia de la locura, Foucault ha querido –y en eso está todo el valor pero también la misma imposibilidad de su libro– escribir una historia de

---

<sup>95</sup> Por ejemplo, para Esther Díaz, no queda claro si primero se construye la sensibilidad del encierro y después se enclaustran a los locos; su pregunta corre en este sentido: “¿se le otorga prioridad a la sensibilidad como posibilidad de encierro o al encierro como posibilitador de la sensibilidad? [...]. De todos modos este punto es abordado por Foucault de manera ambigua” (Díaz, 2003: 56).

<sup>96</sup> “la cuestión no pasa por mostrar que estos objetos [como la locura] estuvieron ocultos durante mucho tiempo antes de ser descubiertos [...]. Se trata de mostrar para aquellas interferencias toda una serie de prácticas –a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad– en virtud de las cuales se pudo hacer algo que no existía (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etcétera) se convirtiera empero en algo” (Foucault, 2004: 21) que puede conocerse. Lo locura es una figura discursiva, que después de un complejo proceso intrincado y anónimo pasa a ser una práctica social (institucionalizada).



la locura *misma. Ella misma*. De la locura misma. Es decir, dándole la palabra [...]. Nuevo y radical *elogio* de un silencio se hace siempre *en el logos*, en un lenguaje que objetiva (Derrida, 1989: 51, 59).

El problema parece ser que la arqueología del silencio<sup>97</sup> pretende escapar al lenguaje de la razón para posibilitar la expresión de la palabra encubierta de la locura ante la razón. Pero, “¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una obra?” (Derrida, 1989: 53). Se puede vislumbrar una “inconsistencia” (Derrida, 2004) y “una contradicción en el corazón mismo” (Althusser, 1998) de *Historia de la locura*, al querer hacer una historia de la sinrazón desde el horizonte de la razón. En realidad el trabajo sobre la alienación “es un texto sobre la razón en la misma medida que es un texto sobre la locura” (Althusser, 1998). De este modo, se puede descubrir que aquello que la razón rechaza (la sinrazón), no es sino la otra parte por medio de la cual la razón puede hablar. De hecho, parece ser que unas de las consecuencias más importantes de este trabajo radica en que Foucault, al querer hablar sobre las divisiones entre razón/locura, también es cómplice:

No sólo de los términos en que se plantea esa demarcación sino también de la relación desigual existente entre ellas [...]. Tal es el costo del proyecto de Foucault; no sólo la escritura de una historia de la locura sino de su necesario corolario, una historia de la razón (Montag, 2006: 64).

En este sentido, *Historia de la locura* (1961) resulta ser también una historia de la razón, es decir, de aquello que precisamente Foucault crítica al intentar emprender un proyecto de lo Otro. En efecto, él parece dibujar una historia de lo Otro desde la narrativa de la razón. Pero ¿acaso es posible escribir una historia de la razón desde el

---

<sup>97</sup> En esta arqueología del silencio, Jacques Derrida encuentra varias dificultades, por ejemplo cuando la “locura está asociada al silencio” y a su vez “la locura como un instrumento del lenguaje de la razón” (Boyne, 1990: 56). Además se “dice a veces con harta prisa que Foucault estudió a los locos, a los enfermos y a los presos. Sin duda eso es lo que habría hecho si hubiera sido fenomenólogo. Pero Foucault escribió *Nacimiento de la clínica, Historia de la locura, Vigilar y castigar*. No recogió las quejas de los pacientes, no oyó la confesión de los presos, no sorprendió a los locos en sus manejos, sino que estudió máquinas de curar y máquinas de castigar” (Barret-Kriegel, 1995: 187).

afuera de la razón?” (Montag, 2006: 64). O ¿escribir una historia de la locura desde el afuera de la razón? La respuesta no es sencilla. Tal es el punto que hace interesante la *Historia de la locura*, al colocarse en esas líneas que señalan una “inconsistencia” en el trabajo, y a su vez un proyecto “auténtico” al pretender abordar una historia de aquello que la razón rechaza desde el horizonte de la razón.

Por otro lado, también resulta sugerente dar cuenta que *Historia de la locura* (1961) aún no puede responder con claridad al problema del poder. Aunque, si bien es cierto, dichas relaciones ya estaban dadas en la arqueología de la psicología, no parece que lo fuera en un nivel claramente definido. En este sentido, resulta plausible preguntarse ¿existe con claridad el “poder disciplinario” en *Historia de la locura*?

La respuesta parece ser que no, pero subrayemos con énfasis, esto no quiere decir que no encontremos el problema del poder<sup>98</sup> y la disciplina en *Historia de la locura*. Lo que objetamos es que Foucault –al menos en este libro–, recarga más sus intereses en reconstruir las “diversas mentalidades” que han sostenido las múltiples prácticas de “exclusión”, “encierro” y “tratamiento” de la locura. Son estas estructuras mentales las que sirven de base para la conformación del “sujeto loco” como objeto para la “psicología”, y no tanto la “práctica disciplinar” en el surgimiento de la enfermedad mental.

Casi doce años más tarde, Foucault en *El poder psiquiátrico* (1973-1974), reconoce retrospectivamente los límites de la arqueología de la locura.

En primer lugar, creo que me había quedado en un análisis de las representaciones. Me parece que había intentado estudiar sobre todo la imagen existente de la locura en los siglos XVII y XVIII [...]. Yo había situado ese núcleo de representaciones, como punto de partida, como lugar donde tienen origen las prácticas introducidas en relación con la locura en los siglos XVII y

---

<sup>98</sup> De hecho, cuando el tema del poder aparece en *Historia de la locura*, éste permanece “atrapado más bien en una definición banal del poder como fuerza negativa: el poder, es eso que dice no, eso que reprime, eso que selecciona. El sujeto es siempre constituido desde el exterior por un poder que lo opone, prohíbe, limita, lo oprime” (Lagasnerie, 2014: 32).

XVIII. En síntesis, había privilegiado lo que podríamos llamar la percepción de la locura (Foucault, 2003: 14).

La crítica retrospectiva que Foucault hace a su *Historia de la locura* (1961) es haber dado prioridad a las formas de “percepción” o “experiencia fundamental”, y dejar los aspectos “disciplinarios”, “jurídicos”, “institucionales” o no discursivos en segundo plano. En este marco, los límites encontrados a la arqueología de la psicología consistieron en haber delineado una arqueología de la “percepción colectiva” de las prácticas divisorias en términos de una “historia de las ideas”.

A nuestro entender, la arqueología de la percepción de la locura no logra del todo desembarazarse del plano fenomenológico<sup>99</sup> ni de la filosofía subjetivista. Foucault intenta descentrar al “sujeto” como fuente de sentido y fundador de las prácticas en los análisis efectuados en la *Historia de la locura*. Sin embargo, no logra del todo explicar cómo la “psicología”<sup>100</sup> pudo emerger desde las “experiencias fundamentales” sin recurrir a una estrategia subjetivista. De hecho, sus planteamientos parecen frecuentar elementos subjetivos (percepción, ideas, experiencias, espíritu, códigos) que sostienen toda práctica social (exclusión, encierro, tratamiento).

Dicho de otro modo, los planteamientos arrojados por la historia de la psicología, es una narrativa que parece estar atrapada en los lastres de la percepción<sup>101</sup> fenomenológica. Sus análisis favorecen elementos subjetivos (ideas, percepción, pensamientos, etc.) en la reconstrucción y fundamentación de las prácticas de división social. De modo que

---

<sup>99</sup> Ver la introducción de David Couzens (compilador) sobre Foucault (1988), en torno al “punto cero” en el curso de la locura, o la “experiencia originaria” que Foucault pretendía explicar en *Historia de la locura*. Ver también el interesante artículo, *Une archéologie de l'« archéologie »*. *Sur une parenté rhétorique entre Husserl et Foucault* (2013), de Felix Heidenreich.

<sup>100</sup> Podemos decir que la “*Historia de la locura* es también una historia de la psiquiatría y, más generalmente, una historia de las ciencias, que se interrogan por las condiciones de emergencia de un objeto de conocimiento” (Lagasnerie, 2014: 27).

<sup>101</sup> “Foucault estaba fascinado con la visión [mirada, percepción] desde el comienzo de su carrera, no sorprende en vista de su temperamento, el interés en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty” (Jay, 1988: 197). Para ver un estudio sugerente sobre la función de la mirada en el pensamiento de Michel Foucault ver el artículo, “El imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX”, en Foucault (1988), de Martin Jay. Ver también el libro *Raymond Rousset* (1963), de Foucault, en donde demuestra la complejidad de la articulación de la mirada (ver) y lenguaje (decir) intrincadas en el “poder de la percepción”.

Foucault, al reconocer los errores, aciertos y límites de la *Historia de la locura*, va a plantear una “analítica del poder” en sus posteriores estudios. Dichos análisis no suplantán las investigaciones efectuadas por la “arqueología de la alienación”. Lo que harán es complementar e intentar darle –hasta cierto punto– una salida al “núcleo representativo” en el cual había agotado su trabajo acerca del nacimiento de la “psicología”.

## **2.2.- El sujeto enfermo como un pliegue del plexo discursivo.**

En esta temática vamos a reconstruir algunos argumentos sobre los cuales se fueron enlazando históricamente “las estructuras del ver y decir” que hicieron posible el nacimiento de la “medicina clínica”. También el modo en que fueron constituidos el “sujeto enfermo” como objeto posible para la percepción científica.

Foucault trata de hacer un estudio oportuno sobre la mutación histórica en la distribución del lenguaje y la mirada clínica en *El nacimiento de la clínica* (1963). También examina la articulación de las estructuras de lo visible y enunciable de la enfermedad que determinan el campo divisorio de lo que puede ser visto y dicho sobre el cuerpo del enfermo. Del mismo modo, analiza “la constitución de la medicina moderna en función del surgimiento de la experiencia clínica en el juego de la palabra y la mirada” (le Blanc, 2008: 180).

Foucault empieza situando en el siglo XVIII la mirada médica clasificadora<sup>102</sup> que definía lo patológico sólo en relación con otras enfermedades –el paciente, sus síntomas y su voz se encontraban excluidos–. En ella el lenguaje de la enfermedad oculta al enfermo real. El discurso médico (mediante la enfermedad de las especies) quiere describir las analogías y las esencias –por ejemplo, entender la fiebre por sus similitudes

---

<sup>102</sup> “Para la medicina clasificadora, alcanzar un órgano no es nunca absolutamente necesario para definir una enfermedad: ésta puede ir de un punto de localización a otro, ganar otras superficies corporales, permaneciendo en todo de naturaleza idéntica” (Foucault, 1963: 8) para definirla.

con el calor, el ardor, el enrojecimiento, etc., – sin tomar en cuenta el hecho concreto que representa el enfermo.

Este hecho va permitir situar la enfermedad en el espacio hospitalario como lugar donde pueden asistir médicos, estudiantes, para observar y practicar directamente con el problema. La percepción médica toma el papel de modular el ideal normativo,<sup>103</sup> brinda consejos y reglas prácticas que orientan las relaciones del individuo con la sociedad. Con esto, la idea de la normalidad permanece de manera implícita en la explicación de la enfermedad. Es en este punto donde la idea de lo normal (sano) y patológico (enfermo) sustanciales para las ciencias de la vida, vinculan poco a poco la experiencia de la enfermedad con el conocimiento fisiológico (anatómico-patológico). De esta forma, se sientan las condiciones históricas para la formación del “sujeto enfermo” como objeto para la ciencia médica.

Por otro lado, la tarea de examinar la enfermedad por parte de los médicos y el personal sanitario en formación, va a suscitar la entrada de un lenguaje médico y la práctica de la observación del enfermo –que ya puede decir qué le duele– en la estructura constitutiva de la nueva medicina clínica. En este nivel se puede divisar ya una relación del médico que ve-habla y el enfermo que es percibido-enunciado. De ahora en adelante la enfermedad se presentará a la mirada como un síntoma, siendo esta última la primera forma de hacer accesible una lectura de lo patológico. El signo (el discurso médico) debe de coincidir con el síntoma (la enfermedad: fiebre, calor, ardor, entre otros). Lo patológico entonces se define en una relación de concordancia entre lo que se dice y lo que se ve.

---

<sup>103</sup> “De esta manera se explica el despliegue de un espacio médico en el cual la enfermedad queda sujeta a una <<mirada>> a la vez normada y normadora, que decide las condiciones de la normalidad sometiéndose a las de una normatividad común” (Macherey, 2011: 123).

Ahora, toda forma de percepción (fiebre, tumor, manchas, entre otros) puede ser ordenada bajo la sintaxis del signo (conceptos, palabras, frases). “No hay enfermedad sino en el elemento de lo visible, y por consiguiente de lo enunciable” (Foucault, 1963: 95). La mirada clínica reúne a finales del siglo XVIII, la actividad auditiva, perceptiva y enunciativa en el ejercicio de la descripción y observación de la enfermedad. Sin embargo, pronto el campo de la mirada sufre una transformación y lo que constituía la esencia de la mirada (adecuación entre ver y decir) pasará a ser sustituida por una nueva percepción. Perspectiva que va más allá de la mirada (como síntoma y signo) porque atraviesa profundamente el cuerpo hasta dar con las cosas invisibles para al ojo clínico. Para esta apreciación, ya no es la mirada que habla, sino el ojo que toca, escucha y explora las profundidades del cuerpo: “el oído y el tacto, vienen a añadirse a la vista” (Foucault, 1963:166).

Se abre un nuevo espacio tangible al cuerpo,<sup>104</sup> que no se ocupa ya de mirar en función del lenguaje, sino de ver y tocar el cuerpo expuesto, organismo que a su vez guarda misterios, lesiones invisibles que resultan necesarios explorar para conocer la enfermedad. En este tenor, para que el cuerpo pueda ser visto y explorado en su profundidad, es necesario que se introduzca dentro de la estructura asilar, la anatomía patológica como una disciplina que permite localizar en la superficie de los órganos la nosografía de la enfermedad.

Ahora bien, para poder describir lo patológico,<sup>105</sup> el tejido es colocado como espacio de superficie, sobre el cual se podrá localizar a la enfermedad y, de esta forma, hacerse perceptible ante la mirada clínica. Foucault encontró la unidad de esta percepción en los anatomistas –como Bichat, Morgagni, Bonet, Corvisart, por mencionar algunos–,

---

<sup>104</sup> “Se lleva a cabo otra mutación, a nivel del lenguaje esta vez; Foucault coincide en este caso con los textos de Pinel, y con su proclamada voluntad de conseguir una descripción exacta y exhaustiva de las enfermedades y de los cuerpos que las albergan” (Eribon, 1999: 208).

<sup>105</sup> Para tener una lectura más cercana sobre las definiciones de lo patológico y fisiológico, ver el capítulo V. Fisiología y Patología en, *Lo normal y lo patológico* (2005a), de Georges Canguilhem. pp-155-177.

quienes sabían que era necesario diseccionar el cuerpo para poder realizar una nosografía de lo patológico en los cadáveres. Y de ese modo, comparar los individuos muertos de la misma enfermedad con los órganos que funcionan de forma normal.

Nunca antes el cadáver jugaría un rol imprescindible como en el pensamiento médico moderno. Por ejemplo para el siglo XVIII, la muerte era una especie de culminación total de la vida. De hecho, si en algún momento la enfermedad dejaba alguna huella en ella, dicha marca resultaba oscura, confusa e indescifrable. Sin embargo, para la mirada anatomoclínica, ahora la muerte resulta ser el espacio por excelencia para encontrar los síntomas, el lugar de las lesiones y su revelación en los órganos afectados.

De modo que ahora resulta necesario exponer el cuerpo sin vida para poder corroborar los síntomas y las lesiones en los tejidos afectados por la enfermedad y, de esta manera, poder encontrarla en el espacio del cuerpo expuesto a la mirada del médico. Sin embargo, no es sino en 1816 (con Broussais) donde se pone la última pieza arqueológica que sienta un equilibrio en la percepción anatomoclínica. Con ello, la mirada médica puede percibir ya la enfermedad en el espacio definido por el cuerpo. Finalmente la espacialización total de la enfermedad en el cuerpo y la articulación del lenguaje y la mirada entorno a ella, es lo que permite sentar las condiciones arqueológicas<sup>106</sup> para la construcción del “sujeto enfermo” como objeto de saber para la ciencia médica. “El *a priori* histórico y concreto de la mirada médica moderna ha completado su constitución” (Foucault, 1963: 197).

Por otro lado resulta interesante entonces, que en la reflexión emprendida en *El nacimiento de la clínica* (1963) y la *Historia de la locura* (1961), denota un suelo epistemológico común. Es decir que, en el fondo, la “psicología” fue posible gracias a la “experiencia de la sinrazón” y, la “medicina”, por su parte, tuvo como condición de

---

<sup>106</sup> “En las condiciones que hacen posible la experiencia clínica, la muerte, y con ella también la vida, deja de ser un absoluto ontológico o existencial y adquiere, al mismo tiempo, una dimensión epistemológica” (Macherey, 2011: 126).

posibilidad la “experiencia de la muerte”.<sup>107</sup> El punto de partida para la constitución de las primeras ciencias del hombre (“psicología” y “medicina”) fue debido a la necesidad de interrogar y conocer aquellas experiencias que son negativas al ser humano. Ahora “el hombre” moderno para convertirse en “objeto de saber” para las primeras ciencias humanas, primero el individuo “racional” tuvo que reflexionar sobre aquellas cosas que le eran raras, anormales y extrañas a su propia cultura.

En este nivel, Federic Gros, coloca puntualmente sus reflexiones:

El acontecimiento de las ciencias humanas no significa una decisión clara de constituir finalmente al hombre en objeto de verdad, después de una secularización descuidada. Él depende arqueológicamente de una experiencia incandescente y masiva, en la que una cultura juega, arriesga y constituye su identidad expulsando un afuera, que por aquí constituye el secreto de su ser (Gros, 2004: 532).

De ahí el lugar fundamental que ocupa la medicina en la constitución de las ciencias del hombre, pues denota la “posibilidad para el individuo, de ser a la vez sujeto y objeto de conocimiento de su propio conocimiento” (Foucault, 1966). El “sujeto enfermo” no garantiza por encima de la historia<sup>108</sup> la conformación de la “medicina clínica”, mucho menos sirve como una figura “autoconstituyente”. Éste emerge dentro del espacio discursivo de la mirada médica, que articulado con el “lenguaje”, el “cuerpo” y la exposición de los “cadáveres”, permite consolidarlo como objeto de conocimiento para la “medicina”. De este modo, la “medicina” encuentra su nacimiento no por la fuerza inventiva de un sujeto “autónomo” y “constituyente”, sino gracias a las diversas estructuras de percepción que motivaron la objetivación (medir, registrar, observar, clasificar) y constitución del “enfermo” como sujeto de su enfermedad y, a la vez, como sujeto de un saber posible para la “medicina”.

---

<sup>107</sup> “Se comprende entonces hasta qué punto la mirada clínica se deja informar esta vez por la experiencia de la *muerte*, al tiempo que las psicologías encuentran sus condiciones de nacimiento en la experiencia de la *locura*” (Gros, 2007: 44).

<sup>108</sup> Cabe mencionar que Foucault “siempre reivindicó su proximidad con la historia, por lo que jamás cesó de conocer los fundamentos epistemológicos y políticos del proyecto de las ciencias humanas” (Hulak, 2013: 117) desde la “trama histórica”.



### **2.2.1.- Límites de la arqueología del sujeto enfermo.**

En esta temática, pretendemos examinar y localizar algunos de los límites encontrados a los planteamientos arqueológicos al estudiar la constitución del sujeto enfermo desde el “discurso clínico”. Del mismo modo, queremos explicar que la arqueología de la medicina, lejos de agotarse en sus condiciones arqueológicas, pronto pasará a ser una “medicina social” analizada desde la perspectiva “disciplinar” y/o el “poder de la medicina”.

Uno de los problemas acusados al enfoque arqueológico es que pretende hacer un estudio de las positividadades de las ciencias del hombre sin hacer referencia a un sujeto autoconstituyente. Ella efectúa una historia de las “reglas discursivas” en forma de “experiencia fundamental” y “estructuras del ver y decir”, “autosuficientes” (Dreyfus y Rabinow 2002; Habermas, 1989; Honneth, 2009; entre otros) que posibilitaron la formación de los “sujetos enfermos” y “locos” tanto para la “medicina” como para la “psicología”.

Se dice que son “autosuficientes” en la medida que las reglas descritas por Foucault “no puede [n] apelar ni a una naturaleza [...], ni a una esencia” (Veyne, 1995: 337), sino a ellas mismas. Sin embargo, nosotros pensamos que sería un error pensar que el análisis de la constitución del “sujeto enfermo” sea desde una “mirada médica” o “discurso asilar” autosuficiente al no apelar elementos no discursivos en su formación. En todo caso, la formación de la “medicina” y la “enfermedad” puede ser explicada como resultado del campo discursivo y no discursivo.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Recordemos por ejemplo cuando Foucault explica “que el gran confinamiento [de los locos] es básicamente un resultado de las circunstancias económicas” (During, 1992: 35), y de cierta manera, el papel que jugó también en parte “la revolución Francesa” (Jay, 1988), en la consolidación de la “medicina”. Del mismo modo “la economía política”, “el estado”, la “expansión administrativa”, así como la “depresión económica” (Boyne, 1990: 5,8), han incidido también en la “época del confinamiento” de los locos.

Por las razones antes mencionadas, pensamos que podrían existir dos tipos de arqueologías. La primera, orientada a explicitar el nacimiento de la “biología”, la “filología” y la “economía política”, al ras de los acontecimientos discursivos –análisis efectuado en *Las palabras y las cosas*–.<sup>110</sup> La segunda, refiere a un tipo de arqueología que da cuenta de la constitución de la “medicina” y la “psicología” al recuperar –en su reconstrucción histórica– elementos discursivos, pero también –mínimamente– componentes políticos e institucionales en su formación.

El problema que resulta de esto es que algunos pensadores pretenden generalizar el método arqueológico –incluido la medicina y la psiquiatría– como la descripción de “acontecimientos discursivos casi puros” (Blanchot, 1998; Habermas, 1989; Honneth, 2009, entre otros) achacados a *Las palabras y las cosas* (1966). Con ésta postura introducimos en la misma categorización a la arqueología de la “psicología” y la “medicina” como si nunca retomaran descripciones extra discursivas (elementos institucionales, políticos, jurídicos).

Consideramos que existe al menos para las dos primeras obras arqueológicas, un esfuerzo notable por vincular la conformación de la “experiencia fundamental” y la estructura de la “mirada médica” con elementos extra discursivos (no discursivos). Esto se recupera cuando los proyectos, las reformas, los pronunciamientos de tipo económico, político, jurídico, etc., –que Foucault cita a lo largo de sus obras– se entrelazaron con las prácticas discursivas para dar nacimiento a la “psicología” y la “medicina”.

Recordemos que Foucault en el primer prefacio<sup>111</sup> de *Historia de la locura* (1961), se propone un tipo de análisis que procura realizar “un estudio estructural del ensamble

---

<sup>110</sup> Esta parte concerniente al nacimiento de la “biología”, la “filología” y la “economía política” como acontecimientos meramente discursivos será matizado en el tercer tema de este segundo capítulo.

<sup>111</sup> Hay trad. cast. “Conversación con Michel Foucault”, en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010.

histórico –nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos” (Foucault, 2001a: 192), que se entrelazan con el discurso para la conformación de la “enfermedad mental” como “objeto de saber” científico. En el mismo plano, está situada la reconstrucción de la “medicina” al nivel de la “mirada clínica” y hospitalaria en el *Nacimiento de la clínica* (1963). De modo que no podemos generalizar la “ilusión del discurso autónomo” asociada a *Las palabras y las cosas* (1966), para definir en su totalidad a la empresa arqueológica foucaultiana.

Foucault, pudo entrever el papel de las prácticas no discursivas –como los edictos, reformas jurídicas, económicas, políticas– en la conformación de las ciencias humanas en *Historia de la locura* (1961) y *El nacimiento de la clínica* (1963). Pero donde plantea la necesidad de vincular de lleno el discurso (“asilar”, “clínico”, “hospitalario”) con los dispositivos de poder son en los textos, *¿Qué es un autor?* (1969), *El orden del discurso* (1970) y *Nietzsche, la historia y la genealogía* (1971). En efecto, el límite arqueológico del *Nacimiento de la clínica* está vinculado con su falta de claridad sobre los dispositivos de poder al no explicitar sus funciones en la emergencia del sujeto enfermo.

De modo que serán los acontecimientos extra discursivos los que van a redefinir el estatus de las “ciencias del hombre” (incluyendo la “psicología”, la “medicina”, la “psiquiatría”, el “psicoanálisis”, la “biología”, la “lingüística” y la “economía”) pero ahora en relación “explícita” con los dispositivos disciplinarios.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> La noción de “dispositivo disciplinario” será matizado y tomado en cuenta para reinterpretar genealógicamente *Historia de la locura* (1961), en un curso lectivo denominado *El poder psiquiátrico* (1973-1974). En este curso, la noción de “disciplina” aparece claramente para redefinir el surgimiento de la “psiquiatría” y el interés por conocer la “enfermedad de los nervios” (depresión, locura, delirio, entre otros) sobre la base de la “matriz disciplinar”. Un año más tarde, en el curso *Los anormales* (1974-1975), intentará en el mismo tenor genealógico, redefinir la “psiquiatría”, la “psicología infantil” entre otros, e incluso entrever las condiciones arqueológicas y genealógicas del “psicoanálisis”. Para tener una noción más clara sobre el concepto de disciplina, ver el libro, *El vocabulario de Foucault* (2008), de Judith Ravel. pp. 32-34. Revisar también el libro, *Vigilar y castigar* (1975), de Michel Foucault.

De esta manera, los análisis efectuados sobre el sujeto enfermo y la arqueología de la medicina en términos de saber, serán abiertos al análisis del “poder de la medicina”.<sup>113</sup> Con ello, no se trata de descartar el trabajo arqueológico emprendido en *El nacimiento de la clínica* (1963), sino que lo mantendrá a lo largo de todas sus investigaciones posteriores. Bajo estas circunstancias, el discurso clínico, lejos de agotarse en sus condiciones arqueológicas, pronto pasará a ser una medicina social analizada en los vocablos de la “disciplina” y posteriormente en términos de “biopolítica”.<sup>114</sup>

En este nuevo marco, la medicina se ve en la necesidad de desempeñar una función disciplinaria esencial, porque señala, en la visibilidad de los cuerpos que produce por medio de nuevas formas de saber, cuales son los útiles, dóciles a la disciplina, y cuales enfermos, reacios a ella (le Blanc, 2008: 182).

La medicina cumple una función social. No sólo dice quien está enfermo o sano, sino que ahora es ligada a un tipo de poder jurídico y a la vez psiquiátrico. En este sentido “el poder de la medicina” es capaz de clasificar, distinguir y separar los cuerpos que son aptos para la disciplina y aquellos mórbidos que necesitan ser “medicalizados” por no estar integrados fácilmente al aparato disciplinar (“escolar”, “militar”, “asilar”, “taller”, “fábrica”, entre otros).

Ahora bien, el “poder de la medicina” sobre el cuerpo del enfermo no se agota en la estructura disciplinar. Foucault más tarde en *Historia de la sexualidad I. Voluntad de saber* (1976), encuentra que el poder ejercido por el saber médico no se circunscribe a la medicalización del cuerpo renuente a la disciplina, sino que se aplicará también al control de la vida de la población<sup>115</sup> entera.

---

<sup>113</sup> El tema del “poder la medicina” son tratados en estas conferencias; *Crisis de la medicina* (1976), *El nacimiento de la medicina social* (1977) y *La incorporación del hospital a la tecnología moderna* (1978). Hay trad. cast. Michel Foucault, *Obras esenciales*. Paidós. España. 2010. Y también en los dos cursos lectivos, *El poder psiquiátrico* (1973-1974), *Los anormales* (1974-1975) y sobre todo en *Historia de la sexualidad I* (1976).

<sup>114</sup> En el tercer capítulo de este trabajo vamos a tratar un poco los conceptos de “disciplina” y “biopolítica”.

<sup>115</sup> De hecho, es en la *Historia de la sexualidad. I. Voluntad de saber* (1976), donde Foucault, “discierne la <<intención estratégica>> de los discursos, de la manifestación de las prácticas jurídicas, económicas, médicas, pedagógicas concernientes al sexo en sus relaciones familiares y extra familiares, prácticas por

La extensión del poder médico se inscribe con ello en el registro de un gobierno general de la vida. Ese poder asegura el enlace entre poder disciplinario y el biopoder [...]. Naturalmente, no cualquier medicina cumple esta función. Sólo puede hacerlo la medicina colectiva, estatal, atenta a las regularidades de las poblaciones y las frecuencias estadísticas de las enfermedades en grupos demográficos identificados con anterioridad (le Blanc, 2008: 192).

El “poder de la medicina” efectuado en términos genealógicos va más allá de los planteamientos presentados por la arqueología del “saber médico”. De hecho, *El nacimiento de la clínica* (1963) cumplió con la encomienda foucaultiana de presentar las condiciones históricas que hicieron posible que el “sujeto enfermo” se convirtiera en objeto de “saber científico”. Del mismo modo, pretendió demostrar la forma en que el “cuerpo”, el “lenguaje” y la “muerte” articulados en el espesor de la mirada médica, concurren para formar el *a priori* concreto del nacimiento de la “medicina” como ciencia. Con ello se demuestra que la “enfermedad” no es una “esencia” que está por encima de la historia, sino una implicación del discurso clínico.

En definitiva, se trata de demostrar que el “sujeto enfermo” no es un recurso natural<sup>116</sup> o una esencia dada en la historia. De hecho, Foucault ha expuesto que su construcción obedece a diferentes mutaciones al nivel de la “estructura de lo visible y enunciable”. En consecuencia, el “sujeto” no es previo<sup>117</sup> a las prácticas discursivas y no discursivas. Él es resultado de la organización y transformación del discurso médico.

---

las cuales, es constituido, en el siglo XIX, sin premeditación, una tecnología administrativa que garantiza y regula la vida de una población” (Canguilhem, 1986: 40).

<sup>116</sup> “El problema consiste, más bien, en posibilitar el terreno desde el que se manifieste en qué medida estos <<objetos-normales>> que configuran el ámbito de lo <<natural>> son la expresión de que algo concreto y bien analizable se ha comportado regularmente para <<arreglar>> que así fuera” (Gabilondo, 1990: 90).

<sup>117</sup> Cabe “destacar que el individuo, aquello que llamamos sujeto, no es otra cosa que un producto, un resultado, un efecto de las relaciones de poder. Nunca algo previo a ellas [...]. Finalmente, si una de las apuestas de las *Palabras y las cosas* era dejar de postular al hombre como algo previo y fundante de saber, en los textos del decenio de 1970 la intención es dejar de concebir al sujeto como anterior a las relaciones de poder” (Benente: 2014: 34). Él mismo “es uno de los efectos de los procedimientos de verdad por los cuales él se ha hecho necesario” (Jambet, 1995: 232).

### 2.3.- El sujeto que habla, vive y trabaja como una construcción del discurso.

En esta temática vamos a señalar brevemente los “códigos fundamentales de percepción” que hicieron posibles que el “sujeto” que “habla”, “vive” y “trabaja”, fuera a la vez objeto y sujeto de conocimiento para la “biología”, la “filología” y la “economía política”.

Antes del siglo XVIII el hombre<sup>118</sup> no podía ser pensado como objeto y sujeto de conocimiento –soberano esclavizado, espectador observado–; su formación lo precedieron dos mutaciones importantes en el orden del saber. La primera gran transformación epistemológica consistió en desplazar el sistema de *semejanza* como fundamento general del orden pensado en el Renacimiento, por el juego de *identidades* y *diferencias* que configuró el pensamiento Clásico. La segunda mutación se da cuando ésta última es desplazada por la *figura del hombre*, como nuevo fundamento y posibilidad de todo conocimiento en la Época Moderna.

La soberanía de la semejanza fue la que constituyó el modo de ser fundamental de la época renacentista hasta finales del siglo XVI. Dicha categoría fue la que organizó la escritura, la percepción, la interpretación, entre otras, de toda la cultura de la época y permitió conocer las cosas con un lenguaje articulado sobre la base de la similitud infinita reflejada en las cosas.

Por ejemplo en el siglo XVI era común para la percepción colectiva encontrar plantas en la cornamenta de los ciervos, similitudes de hierba en el rostro humano, raíces de las plantas en la boca de los animales, ramas de los árboles en las extremidades de los animales, la forma de las plantas con las estrellas, el mar con la tierra, las bestias con los arbustos, entre otras cosas, hasta formar un encadenamiento perfecto del mundo.

---

<sup>118</sup> En el cuadro de Velásquez conocido como las *meninas*, el soberano rey –que representa la figura epistemológica del hombre moderno– no aparece en el cuadro, y sin embargo sobre su “ausencia” se entrelazan las líneas y todo el escenario que compone el horizonte clásico. El soberano rey (el sujeto moderno) no aparece en el cuadro de Velásquez.

Todas estas similitudes que componen la soberanía de la semejanza nos dicen cómo el mundo debe de plegarse, reflejarse, duplicarse y encadenarse. Sin embargo, esto aún no es suficiente, ahora es necesario que estas similitudes se señalen sobre la superficie de las cosas. Se hace imprescindible el reconocimiento de las similitudes en una marca o seña. “No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar no puede ser otra cosa que el mundo marcado” (Foucault, 1966: 41).

Ahora bien, la estructura fundamental del lenguaje y su unificación en el sistema de la semejanza estriban en tres componentes sustanciales: primero, se apoya siempre en marcas (los signos legibles); segundo, en el contenido señalado (la planta, los animales) por las marcas; y tercero, las similitudes (analogía, vecindad, identidad, emulación,) que ligan las marcas con las cosas designadas. Básicamente esta triada que conforma el ser del lenguaje del Renacimiento será desplazada por una estructura binaria<sup>119</sup> del signo.<sup>120</sup> Con esta nueva orientación desaparece el núcleo constitutivo de lo visto (marcas, huellas) y lo enunciable –crear discursos a partir de las marcas siguiendo siempre el juego de similitud–. Ahora la conexión entre las palabras (signo) y las cosas (marcas señaladas) va a desatarse, para dar lugar a la soberanía de los términos o el análisis de las representaciones en la época clásica.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Es esta estructura binaria del lenguaje que Port-Royal definirá como “significado” y “significante”. Ambos forman parte de la estructura del signo. En este caso, el significado es la “imagen mental” que nos genera un lenguaje. Es el concepto de una cosa. Y significante, es la “forma real que toma un signo” ya sea lingüístico o en forma de imagen.

<sup>120</sup> De ahora en adelante para la época clásica, el lenguaje (el signo) ya no se referirá a las marcas legibles (las cosas) de la realidad por el juego de la semejanza entre las palabras y las cosas. Con Port Royal y desde la literatura con Don Quijote, se plantea una relación binaria: significado y significante, propia de la estructura fundamental del lenguaje, sin necesidad de recurrir a las marcas o caracteres de las cosas. En la época clásica gracias a la descomposición del lenguaje en una unidad bipartida, ahora las palabras se separan de las cosas, y sólo se analiza el lenguaje por sí sólo en mediación con la representación.

<sup>121</sup> El lenguaje al liberarse de las cosas que representa, sólo necesita ahora del significado y el significante para poder explicarse. “En este sentido, la edad clásica será la primera edad del ‘estructuralismo’” (Blanchot, 1970: 412).

Foucault encontrará la primera señal de ruptura de la soberanía de la semejanza en la literatura de Don Quijote.<sup>122</sup> En ella se localiza el final<sup>123</sup> del juego entre semejanza y signo, para dar lugar a una relación única entre las palabras y las palabras (sin recurrir a las marcas del mundo legible). En esta autonomía del lenguaje se inscribe también el proyecto general de una *mathesis*<sup>124</sup> que pretende pensar las relaciones entre los seres en términos de orden y medida. De este modo, en la búsqueda de ese orden “emergieron la gramática general, la historia natural, el análisis de la riqueza” (Foucault, 1966), como ciencias que buscaban la coherencia en el dominio de la “palabra”, la “vida” y la “riqueza”. Ahora estas tres ciencias, como proyecto general del orden (*mathesis*), son las que buscan una transparencia perfecta entre las representaciones –el significado y el significante se representan mutuamente– y los signos que las ordenan.

Por ejemplo, para la “gramática general” de la época clásica la tarea fundamental fue “atribuirle un nombre a las cosas, y en ese nombre nombrar su ser” (Foucault, 1966: 136); y el análisis del mismo residía en descomponer el ser del nombre en el lenguaje que lo nombra –todo individuo era nombrable y podría entrar en un lenguaje articulable–. En este sentido, la “gramática general” debe estudiar la manera en que las palabras designan lo que nombran, la forma en que se construye y articula el discurso a partir del verbo. Por ello, la tarea fundamental de la experiencia clásica era atribuirle un nombre a las cosas en forma de verbo que representa el ser del lenguaje a través del cual se pueden nombrar las cosas.

---

<sup>122</sup> “*Don Quijote* dibuja lo negativo del mundo del Renacimiento; la escritura ha cesado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo lazo; las similitudes engañan regresando a la visión y al delirio [...]. La verdad de Don Quijote, no está en relación entre las palabras y el mundo, sino en esa delgada y constante relación que las marcas verbales tejen consigo mismas” (Foucault, 1966: 61-62).

<sup>123</sup> “No se quiere decir con esto que la semejanza desaparezca, como tal, en el Clasicismo, sino que deja de ser el elemento constitutivo del saber para convertirse [...], en *límite y condición del conocimiento*, pero no forma parte del proceso del conocimiento mismo” (Morey, 1983: 132-133).

<sup>124</sup> *Mathesis*: es “entendida como ciencia universal de la medida y el orden” (Foucault, 1966). Es el proyecto general del orden y medida de todas las cosas (vida, trabajo, lengua).



Para la “historia natural”, el *a priori* histórico que conformará los debates, problemas, discusiones, investigaciones, etc., está condensado en una pretendida *taxinomia*<sup>125</sup> universal de los seres, en una incansable clasificación generalizada de los seres vivos a partir de sus *caracteres*<sup>126</sup> o estructuras más básicas dispuestas en cuadros ordenados.

Hacer la historia de los seres vivos implicaba clasificar con base en el carácter, las identidades y semejanzas que los seres guardan con aquello que lo representa (el lenguaje); “su fin último es dar a las cosas su verdadera denominación” (Foucault, 1966) a partir de la clasificación infinita y ordenada de las identidades y diferencias que podría haber entre los seres vivos.

Por otro lado, con el “análisis de la riqueza”, la unidad de esta percepción residió básicamente en los problemas concernientes al “precio” y la “moneda”. “Se trata de remitir los signos monetarios a su exactitud de medida” (Foucault, 1966), y en este sentido la moneda no puede precisar su valor monetario sino a partir de una masa metálica, que define su valor en relación con las otras mercancías. Por ello, el análisis del valor en la experiencia clásica compone para la moneda el “poder de representar toda riqueza posible, porque ella es el instrumento universal de análisis y de representación, cubriendo sin residuos la unión de su dominio” (Foucault, 1966: 186-187). De esta manera toda riqueza sólo tiene valor en la medida en que puede ser representada como moneda<sup>127</sup>

Las tres ciencias clásicas se encuentran gobernadas por el análisis de la representación.

Tanto el “verbo”, como el “carácter” y la “moneda” se entienden a partir de la

---

<sup>125</sup> *Taxinomia*: clasificación generalizable de las especies, géneros, a partir de los caracteres o marcas esenciales para distinguir un ser vivo de otro.

<sup>126</sup> *Los caracteres*: son las marcas o huellas en forma de identidad que sirven para “representar y distinguir muchas especies o muchos géneros” (Foucault, 1966).

<sup>127</sup> “El oro por ser moneda es precioso y no a la inversa [...]: la moneda (y hasta el metal del que está hecha) recibe su valor de su pura función de signo” (Foucault, 1966: 187). El valor (signo) de una cosa se mide en función del valor (signo) de otra cosa y no tanto por la moneda física, sino por el precio que representa la moneda en circulación. Todo trabajo podría ser “monedable” y podrá circular en forma de precio

representación<sup>128</sup> –el signo es una representación desdoblada y duplicada sobre sí misma– y el ser del lenguaje.

A finales del siglo XVIII la soberanía de la representación sufrirá una transformación<sup>129</sup> epistemológica. Dicha mutación, colocará en su lugar la figura del “hombre” como espacio en el cual residirán las condiciones “empíricas” y “trascendentales”<sup>130</sup> del saber moderno, y que a su vez, formaran el suelo positivo de la “biología”, la “filología” y la “economía política”. Antes del siglo XVIII el hombre<sup>131</sup> no existía. Éste aparece en la medida que la “biología”, la “filología” y la “economía política” rebasan el umbral de la representación –el pensamiento que se representa a sí mismo reconociéndose en la imagen o el reflejo de lo representado– para residir de ahora en adelante, su positividad arqueológica en la figura del hombre como “objeto” y a la vez “sujeto” de conocimiento.

El doble juego de la centralidad del hombre, como condición empírica del conocimiento y a la vez posibilidad trascendental, atraviesa el corazón<sup>132</sup> de las ciencias humanas. Condición, que a entender de Foucault, sigue atrapada en la filosofía de la reflexión al identificar las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, con las condiciones de posibilidad de la experiencia misma.

---

<sup>128</sup> “Una idea puede ser signo de otra no únicamente porque entre ellas se puede establecer un lazo de representación, sino porque esta representación puede siempre representarse al interior de la idea que representa” (Foucault, 1966: 79).

<sup>129</sup> “Entre 1775 y 1825, en los tres dominios estudiados, se produce una mutación que reorganiza todo el saber y en la que Foucault reconoce un cambio de episteme. Esta mutación del saber dará lugar a la *Filología, la Biología, y la Economía Política*” (Morey, 1983: 146) como ciencias modernas.

<sup>130</sup> “en la reflexión trascendental, se identifican las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia con las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. La nueva positividad de las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía está en correspondencia con la instauración de una filosofía trascendental” (Foucault, 1966: 257).

<sup>131</sup> “La finitud del hombre se anuncia –y de una manera imperiosa– en la positividad del saber” (Foucault, 1966: 324).

<sup>132</sup> Habermas en un artículo dedicado a Michel Foucault denominado, *Apuntar al corazón del presente*, expresa que la “forma de conocimiento de la modernidad se caracteriza por la siguiente aporía: el sujeto cognoscitivo, habiéndose vuelto autorreferencial, sale de las ruinas de la metafísica para adoptar, con plena conciencia de sus poderes finitos, un proyecto que demandaría poder ilimitado” (Habermas, 1988: 122).

Sobre esta base arqueológica, se forma la “biología” y con Cuvier (entre otros), se rompe el viejo esquema de los caracteres y la representación para constituir un nuevo espacio que “permitió descubrir la historicidad propia de la vida y la de su conservación en sus condiciones de existencia” (Foucault, 1966). Se pasa de la historia de la representación de la vida a la historia de las condiciones de posibilidad de la vida (del individuo).

Con la “filología” sucede algo similar, por ejemplo con Bopp (y otros más) el lenguaje pierde su carácter representativo para pasar a ser objeto de reflexión descompuesto en elementos fonéticos cuyo origen estriba en las facultades cognitivas de los humanos; de esta forma se plantea una historia del lenguaje convertida ahora en objeto de conocimiento para el hombre.

Por último, con la “economía política” de Ricardo (Condillac, Quesnay, por mencionar algunos,) se pierde el suelo de la *mathesis* y del proyecto del orden para remitir a un territorio antropológico “como discurso sobre la finitud natural del hombre” (Foucault, 1966). Ahora realizar una historicidad del “trabajo” implica leerla no como un efecto de las representaciones, sino como un producto del hombre finito.

En este marco, el sujeto de la “vida”, del “trabajo” y del “lenguaje” como positivities<sup>133</sup> para la “biología”, la “economía política” y la “filología”, se constituyeron gracias a dos rupturas<sup>134</sup> fundamentales en el orden del saber. Rupturas con las cuales Foucault señala la arqueología de la red discursiva que las hizo posible, así como los contornos que las limitan y encerraron en su positividad.

---

<sup>133</sup> De hecho, *Las palabras y las cosas* (1966) “buscaba describir las transformaciones que hicieron posible, por un momento, el nacimiento de la historia natural, la economía y la gramática” (Davidson, 1997: 11) como ciencias positivas del hombre.

<sup>134</sup> Casi 12 años más tarde Foucault en su curso lectivo, *Seguridad, territorio, población* (1977-1978), reinterpreta genealógicamente *Las palabras y las cosas* (1966), particularmente el nacimiento de la “biología”, la “filología” y la “economía política” en donde “la temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto hablante, debe comprenderse a partir del surgimiento de la población como correlato de poder y objeto de saber. Después de todo, el hombre [...], no es, en definitiva, otra cosa que una figura de la población” (Foucault, 2004a: 92).

No obstante, para las ciencias humanas modernas (la “biología”, la “economía política” y la “filología”) el objeto de reflexión lo ocupará el hombre, cuya invención fue nueva –gracias a las mutaciones discursivas–, y que ahora es puesto no únicamente cómo objeto de conocimiento, sino también como sujeto de conocimiento. Es este punto en donde Foucault señala en *Las palabras y las cosas* (1966), que todas aquellas reflexiones, filosofías y ciencias modernas que aún sigan ambulando en la centralidad del hombre como “objeto” y “sujeto” de conocimiento de esa misma experiencia, estarán aún incrustadas<sup>135</sup> en los límites de la filosofía trascendental.<sup>136</sup>

Únicamente el psicoanálisis (S. Freud y J. Lacan), la semiología estructural (Levi-Strauss) y los avances mostrados en la literatura<sup>137</sup> (Mallarmé, Roussel, entre otros) han sido más conscientes del “repliegue antropológico del pensamiento moderno” (Sabot, 2007: 154). En este sentido, el proyecto arqueológico foucaultiano peina a contra pelo a las “ciencias humanas inmaduras” (Hacking, 2002: 54) en la medida que no apela a la figura del hombre –con su carácter empírico y trascendental– como una forma “libre” y “autoconstituyente” de la realidad, sino como una entidad constituida históricamente por las prácticas discursivas.

En efecto, Foucault efectúa una historia en forma de arqueología (y ampliada como genealogía) de las condiciones históricas que hicieron posible la emergencia de las “desprestigiadas ciencias humanas” (Habermas, 1989). Dicho de otra forma, sus investigaciones buscan encontrar y descifrar el suelo de positividad –el conjunto de reglas discursivas previas– que concurrieron para que el hombre pudiera pensarse como

---

<sup>135</sup> Casi en esta misma línea, Richard Rorty, al analizar el papel de los trabajos arqueológicos, piensa lo siguiente: “Por lo que puedo ver, todo lo que tiene para ofrecer [la arqueología] son brillantes redescrpciones del pasado, suplementadas con sutiles sugerencias acerca de cómo evitar quedar atrapado por las antiguas posiciones historiográficas [como las ciencias humanas atrapadas en la filosofía de la reflexión]” (Rorty, 1988: 58).

<sup>136</sup> El duplicado empírico-trascendental, el cogito y lo impensado y el retorno del origen.

<sup>137</sup> Para tener una lectura sobre el influjo de la literatura en la desaparición de la función del autor, ver el sugerente ensayo de Rolan Barthes, “La muerte del autor”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura* (1999).

“sujeto” y “objeto” de conocimiento. De este modo, compromete en consecuencia la idea de que el sujeto<sup>138</sup> no es una entidad “inmutable”, “libre” y “fundadora”. Él fue una invención reciente, una producción de las prácticas discursivas cuya descripción arqueológica anuncia su pronta desaparición en lo que respecta a sus funciones epistemológicas. De modo que la posibilidad de liberar al pensamiento de la “forma-hombre” vaya más allá<sup>139</sup> del repliegue antropológico moderno.<sup>140</sup>

### **2.3.1.- Aporías de la arqueología del sujeto humano.**

En este tema vamos a describir algunas de las aporías que atraviesas el proyecto arqueológico, así como sus límites y la posibilidad de entender el análisis de las formaciones discursivas como un componente esencial para complementar el estudio de la red enunciativa desde su “base material e institucional”.

*Las palabras y las cosas* (1966) da cuenta de cómo un “sujeto, estructuralmente tenso hasta el límite, está así atrapado en un modo antropocéntrico de conocimiento” (Habermas, 1988: 122). Foucault efectúa una historia anónima del saber para superar toda forma de antropocentrismo. Aunque para J. Habermas (1989), H. Dreyfus y P. Rabinow (2001), y A. Honneth (2002), por mencionar algunos, Foucault no puede

---

<sup>138</sup> Desde una lectura genealógica, Ian Hacking explica que “Foucault no se ocupa del modo en que los sujetos formaran una constitución determinando quién o qué es soberano. Desea saber cómo están constituidos esos sujetos mismos. Así cómo no había locura pura, ninguna cosa en sí misma, así no hay sujeto puro, ni ‘Yo’, ni ‘mi’ previo a las formas de descripción y acción apropiadas a una persona” (Hacking, 1988: 45). De hecho, lo que Foucault emprende es “una investigación meticulosa que intenta restituir los diversos modos de subjetividad del ser humano en la cultura, las distintas posiciones del sujeto que han sido adoptadas según las posibilidades y necesidades de los sistemas de saber y poder” (Lanceros, 1996: 104).

<sup>139</sup> “El anuncio de la muerte de Dios que lanzo Nietzsche y el de la muerte del hombre que pronuncio Foucault dejan el terreno expedito para un nuevo nacimiento en que el humanismo y los derechos del hombre desaparecen [...]. Más allá del rostro de arena, se puede trazar con un dedo febril el perfil de una nueva figura: el individuo soberano. La muerte del hombre y la superación del humanismo adquieren sentido en esta perspectiva del reino de la nueva figura (Onfray, 2011:167).

<sup>140</sup> De hecho, la “muerte del hombre” puede relacionarse “con la nueva posibilidad tanto de un pensamiento no antropológico como de una experiencia no limitada por la definición de una esencia del hombre. Un pensamiento y una experiencia no limitada por la definición de una esencia del hombre” (Fortanet, 2010: 58-59), y con ello la clave para describir las condiciones que hicieron posible la emergencia del hombre y más aún el franqueamiento de esas condiciones, y no tanto en la “destrucción del sujeto” en la obra foucaultiana. “En otras palabras, la estrategia adoptada por Foucault frente al pensamiento del sujeto es entonces más de desborde [...], por una parte, en cuanto a la posibilidad de desbordar así la figura del sujeto, adversario cuya fragilidad autoriza a operar más para su debilitamiento que para su destrucción” (Potte-Bonneville, 2007: 153).

superar dicha filosofía del sujeto, al dotar a sus reglas discursivas (anónimas) el carácter “autorreferencial” que él mismo había detectado en la estructura antropocéntrica del conocimiento.

Foucault, al menos en *Las palabras y las cosas* (1966), intenta agotar una analítica del saber en términos de “condiciones formales” sin hacer referencia a las “condiciones materiales”<sup>141</sup> que entran en juego para la producción discursiva.<sup>142</sup> Es en este punto donde se encuentran los límites materiales de *Las palabras y las cosas*, al “evitar el suelo institucional” que da inteligibilidad al discurso. Parece ser que su historia del saber “queda como sustraído al orden histórico de las prácticas y replegado únicamente en el nivel del archivo discursivo” (Sabot, 2007: 188) sin mantener mucho contacto con las dimensiones no discursivas. Sin embargo, es en la *Arqueología del saber* (1969), en donde Foucault avanza en la reflexión de estos límites y propone la noción de “práctica discursiva”<sup>143</sup> vinculada a las condiciones extra discursivas.

De aquí en adelante, según Dreyfus y Rabinow (2001), Philip Sabot (2007), Dominique Lecourt (2007), entre otros, el método arqueológico consolidado en *Las palabras y las cosas* llegará al paroxismo, al punto de ser un “fracaso metodológico”. Según estos autores, el método arqueológico fracasa al eclipsar las dimensiones materiales y políticas del discurso. Hecho por el cual es remplazado por los estudios genealógicos al recuperar claramente los elementos no discursivos. Por su parte, Arnold Davidson (en contra-posición a L. Dreyfus y P. Rabinow) sostiene que la genealogía (o Foucault):

---

<sup>141</sup> “Esta obsesión con las palabras era demasiado frágil para durar. Foucault debía volver a las condiciones materiales en que se pronunciaban las palabras” (Hacking, 1988: 41).

<sup>142</sup> Aunque es necesario aclarar que en el análisis de la formación de la “economía” emprendida en *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault puede reconocer el papel que han jugado los elementos “extra discursivos” en la construcción de la “economía moderna”.

<sup>143</sup> Casi dos años más tarde (1968), después de la publicación de *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault envía, a “Respuesta a una pregunta” (1968) para la revista *Esprit*, la vinculación entre formación discursiva y el contexto no discursivo (instituciones, relaciones sociales, económicas, políticas, jurídicas) y con ello la modificación de “la posición arqueológica de *Las palabras y las cosas* en el mismo momento en que pretende justificarla, pues en la consolidación de la autonomía del discurso implica en lo sucesivo tomar en cuenta las prácticas no discursivas” (Sabot, 2007: 190).

No insiste en la separación de reglas para la producción de discurso y relaciones de poder. Pero la genealogía no desplaza tanto la arqueología cuanto amplía el tipo de análisis a seguir [...]. La arqueología no sufre por alguna falla metodológica intrínseca, como han sostenido algunos comentaristas. [...]. Estos ejes de análisis son complementarios antes que contradictorios (Davidson, 1988: 249-250).

Desde este punto de vista, la arqueología mantiene la idea de que las “prácticas discursivas deben de mantener su independencia teórica [arqueología] aún cuando también debe de demostrarse en relaciones intrincadas con las técnicas y fuerzas de poder [genealogía]” (Davidson, 1988: 250). Fue necesario, postula Davidson, que para entender las reglas discursivas primero se tomara una “perspectiva interna al desarrollo del conocimiento”, para después intrincarlas con las fuerzas sociales.

Sin embargo, sería un error pensar que Foucault abandonó alguna vez su método arqueológico: y desde un punto de vista epistemológico, es una buena cosa en verdad que no lo abandonara, porque el nivel arqueológico es un nivel de análisis indispensable y definido cuyo abandono llevaría, inevitablemente a la distorsión (Davidson, 1988: 250).

En este tenor, consideramos que *Las palabras y las cosas* (1966) al mostrar una “autoreferencialidad” del discurso, posibilitó detectar los límites de este planteamiento. Del mismo modo, a través de esta obra, a Foucault le permitió la ocasión para reorganizar<sup>144</sup> metodológicamente una analítica de las ciencias humanas entendida no únicamente como resultado del discurso, sino también como producto de las prácticas institucionales, jurídicas, etc. En definitiva, sostenemos que fue necesaria la labor de la arqueología emprendida en *Las palabras y las cosas* (1966) para reinterpretar,<sup>145</sup> genealógicamente, el estudio de la constitución histórica de las ciencias humanas. De

---

<sup>144</sup> “Los sucesivos desplazamientos de la arqueología no indican insuficiencia o falta de rigor, sino que designan el aspecto reflexivo y provisional del análisis. Con Michel Foucault lo que se pone en tela de juicio es la idea de un método inmutable, sistemático y universalmente aplicable” (Machado, 1995: 28). De hecho la “arqueología y la genealogía son los procedimientos fundamentales de la historiografía foucaultiana, los cuales más que sucederse mecánicamente están ambos presentes en la reflexión” (Martínez, 1994: 21) de Foucault. Por lo demás, la “arqueología acaba siendo la genealogía que, en cierto sentido” (Gabilondo, 1990: 114) está presente en la genealogía.

<sup>145</sup> Por ejemplo, Foucault en *El poder psiquiátrico* (1973-1974), explica que la “genealogía histórica del conocimiento es el reverso histórico indispensable a la arqueología del saber” (Foucault, 2003).

modo que, con esta nueva perspectiva, se indaga cómo el sujeto<sup>146</sup> “criminal” y “sexual”, lejos de servir como “fundamento originario”,<sup>147</sup> ahora emergerá de las disposiciones fundamentales del saber y el poder.

---

<sup>146</sup> La arqueología no efectúan una analítica ‘sin sujeto’ (Sabot, 2007: 191), como tampoco la genealogía plantea una analítica del poder que ‘no tiene sujeto’ (Walzer, 1988: 74), o un ‘poder sin sujeto’ (Taylor, 1988: 97; Couzens, 1988), entre otros. Antes bien, consideramos –y esa es la idea de esta investigación– que no se trata de encarar una ‘historia sin sujeto’, lo que se busca es demostrar que éste no desaparece, por lo que tampoco se hablaría de un ‘retorno al sujeto’ en sus últimos trabajos. Lo que procura Foucault, ante todo, es despojarlo de sus propiedades ‘autoconstituyentes’ para analizarlo como una ‘variable compleja del discurso’ y (además ahora) del ‘poder’.

<sup>147</sup> En todo caso, lo que hará la genealogía es contribuir en la “ruptura respecto de la filosofía del sujeto puesto que se tratará ahora de escribir la historia sin referir a una instancia fundadora del sujeto para analizar la relación entre prácticas no discursivas y prácticas discursivas, y situar el saber en el ámbito de las luchas” (Ambrosini, 2012: 33) y al sujeto como una función variable del plexo socio-enunciativo.



# CAPÍTULO III

### 3.- GENEALOGIA DEL SUJETO

Este capítulo está estructurado en 2 temas con los cuales vamos a reconstruir la genealogía<sup>148</sup> del sujeto de la “criminalidad” y de la “sexualidad”. Dichas figuras, no serán examinadas como entidades inmutables y trascendentales sino como cuerpos “subjetivados” producidos por los dispositivos de vigilancia, castigo y normalización que los han conformado como objeto de saber para la formación de la “criminología” y el “psicoanálisis”. Así mismo, se analizarán algunos de los límites encontrados al enfoque genealógico del sujeto con su noción de poder –dispositivo de sexualidad y disciplina– en su carácter unilateral y a veces circular en la formación de los sujetos –como cuerpos subjetivados– por la escasa competencia que tienen para poder enfrentarse con las prácticas que los constituyen.

Bajo esta perspectiva, señalaremos que la formación genealógica de la “criminología” no depende de la figura de un “sujeto criminal” como dato natural e invariable. Más bien, explicaremos la forma en que el individuo es sujetado a una serie de dispositivos de vigilancia, castigo y normalización, que lo conformaron como objeto<sup>149</sup> de conocimiento para la formación de la “criminología” como ciencia.

También explicaremos que, en la formación genealógica del “psicoanálisis”, tampoco existe un “sujeto de la sexualidad” como recurso inmutable ahistórico. Antes bien, expondremos la forma en que diversas prácticas sociales y discursivas (“vigilancia”, “examen”, “confesión”, “escritura”, “interpretación”, “terapias”) construyen la

---

<sup>148</sup> “Si la arqueología de las ciencias humanas nos ha manifestado las condiciones de existencia que, en el nivel del discurso, han posibilitado esos saberes sobre el hombre [...], en la terea genealógica [...] pone en contacto las prácticas discursivas con las nuevas modalidades y mecanismos de poder, para sacar a la luz el régimen político de producción de verdad que sostiene dichas ciencias” (Hurtado, 1994: 73).

<sup>149</sup> De esta manera Foucault “opone, al sujeto soberano fundador de sentido, a la centralidad del *cogito*, la constitución recíproca del objeto de saber por el sujeto cognoscente y la del sujeto cognoscente por los saberes que lo objetivan” (Chartier, 1996: 113). Es decir, da cuenta de cómo la “criminología” (y la “psicología”, la “medicina”, por mencionar algunos) construyen su objeto de estudio (la figura del “criminal”) y cómo a su vez dicha “criminología” (como sujeto cognoscente) fue constituida por los saberes (o prácticas de vigilancia, castigo, disciplina, entre otros) que lo objetivan (al “delincuente” como objeto positivo). Ambos emergen dentro del campo social; son immanentes al espacio social.

sexualidad del sujeto como objeto de conocimiento para la formación del “psicoanálisis”.

### **3.1.- Construcción discursiva y social del sujeto criminal.**

En este subtema vamos a describir brevemente cómo las diversas tecnologías de sujeción del cuerpo (“suplicio”, “castigo”, “vigilancia”, “disciplina”, “panóptico” y el “examen”) que, desde finales del siglo XVII hasta el XIX, han sentado las bases pragmáticas y cognitivas para la construcción social del sujeto “criminal” como objeto de saber para la “criminología”.

*Vigilar y Castigar* (1975) examina los procedimientos de sujeción (sometimiento e individuación) del cuerpo a partir de los cuales se construyeron históricamente modalidades sofisticadas para producir, vigilar, castigar<sup>150</sup> y controlar las penalidades. Dichos mecanismos han alojado en la “criminología” un campo unitario para “calificar ‘científicamente’ el acto como un delito y sobre todo al individuo como un delincuente” (Foucault, 1975: 258). La narrativa efectuada en esta obra puede entrever dos rupturas importantes. El primero que va de la sociedad del suplicio<sup>151</sup> (el relato de Damiens en el siglo XVIII) a la sociedad del castigo (la benignidad de las penas) y el segundo, que va de la sociedad del castigo a la vigilancia generalizada (la disciplina y el modelo panóptico). En ambas mutaciones se puede divisar una transformación sustancial de las técnicas y procedimientos de castigo, vigilancia y control de los comportamientos.

---

<sup>150</sup> Para tener una referencia más clara sobre el papel del castigo ver el tema, “La sociedad punitiva”, pp. 37-50. Ver también, “Del buen uso del criminal”, pp. 139-143. Y “¿A qué llamamos castigar?” Compiladas en el libro, *La vida de los hombres infames* (1977), de Michel Foucault.

<sup>151</sup> “El paso de los suplicios, con sus rituales, su arte mezclado con la ceremonia del sufrimiento, a unas penas de prisión ejecutadas en el interior de las arquitecturas masivas y guardadas por el secreto de las administraciones, no es el paso a una penalidad diferenciada, abstraída y confusa, es el paso de un arte punitivo a otro, no menos sabio que él. Mutación técnica” (Foucault, 1975: 261).

A mediados del siglo XVIII el papel de los suplicios<sup>152</sup> –como técnica para mantener la vida en el sufrimiento– fue primordial. Su función fue valer como espectáculo al momento de ejecutar y descuartizar el cuerpo del condenado. Así, servir como lección a la población del castigo ofrecido al desdichado, pues su impacto recaía en “la conciencia abstracta” de los espectadores. A modo que, el sufrimiento físico y el arte de prolongar la vida en el suplicio del cuerpo mediante diversas técnicas de castigo, son elementos constitutivos de la pena. Su fin era demostrar la fuerza del rey ante al pueblo mediante el descuartizamiento público del cuerpo. De esta manera, se puede pagar el delito al señalar a los demás si comenten una falta o crimen similar.

A comienzos del siglo XIX es donde desaparece el gran espectáculo de la pena física y es sustituida por el castigo generalizado. Foucault encuentra discusiones importantes de este tema en juristas, teóricos, legisladores, entre otros, quienes promovieron otro tipo de castigo sin suplicio. Se trata de promover nuevas técnicas de castigo para evitar alargar el sufrimiento en la vida. Aparecen técnicas más precisas para castigar e incluso culminar con la vida de la persona (las guillotinas, las inyecciones letales, entre otras) según el grado del delito.

Poco a poco el suplicio va desapareciendo del escenario y es remplazado por una nueva economía del castigo. Dicho mecanismo aparece con pretensiones “humanitarias” con el fin de suavizar el castigo físico y suspender derechos para avanzar hacia una “penalidad de lo no corporal”. Esta nueva penalidad se va a enfocar no tanto en castigar el cuerpo,<sup>153</sup> sino el alma,<sup>154</sup> para dominar y controlar las pasiones que obligan cometer un crimen y de esta forma corregir y prevenir el delito. En este sentido, la

---

<sup>152</sup> “El suplicio es la forma más excesiva de esa penalidad eminentemente corporal” (Boullant, 2004: 35).

<sup>153</sup> Esto no quiere decir que el cuerpo quede a un lado o que el alma quede aislada, de hecho, el alma está producida sobre la superficie del cuerpo “por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga” (Foucault, 1975). El alma (o subjetividad) del individuo nace precisamente en el entrecruzamiento de estos procedimientos de castigo, vigilancia y control, ella misma es un efecto de esas prácticas.

<sup>154</sup> “Quebrar el móvil que anima la representación del delito. Quitarle toda la fuerza a los intereses que lo ha hecho nacer” (Foucault, 1975).

duración de la pena debe de estar en función de la gravedad del delito y sobre todo por el tiempo que ocupará corregir su comportamiento.

El espíritu<sup>155</sup> se convierte ahora en el espacio donde se puede inscribir el castigo. Lugar a través del cual se puede incidir para disminuir el deseo que hace atractivo el delito. Con esta técnica sobre el alma, se busca aumentar el miedo para no volver a cometer un crimen. Se trata de la “benignidad de las penas” y no de un suplicio como castigo físico. Esta nueva economía del castigo busca mediante los mecanismos de pena y castigo, atacar la raíz del crimen y procurar su corrección. Con ello se promueve una nueva economía de los castigos y el diseño de complejas arquitecturas de encarcelamiento.

En este marco, se coloca la función social de las cárceles. En ella la articulación del castigo<sup>156</sup> y la corrección adquieren consistencia en la aplicación de los procedimientos de vigilancia y observación. En este sentido, la “prisión, aparato administrativo, será al mismo tiempo una máquina de modificar los espíritus” (Foucault, 1975: 128) a partir de la observación permanente y la implementación de un conjunto de reglas, hábitos, ejercicios de control y vigilancia.

Es aquí en donde se inscribe la necesidad de modificar no sólo el alma, sino también el cuerpo<sup>157</sup> a través de una serie de esquemas de coacciones, hábitos, ritmos, horarios, actividades, silencios, meditaciones, entre otras. Es “el sujeto obediente, el individuo sometido a hábitos, a reglas, ordenes” (Foucault, 1975). La finalidad de esta economía del castigo es crear sujetos obedientes, mediante la aplicación de una variedad de ejercicios que permiten al cuerpo (y a la subjetividad) adaptarse a los esquemas, reglas,

---

<sup>155</sup> “El espíritu es la superficie donde el poder realiza su inscripción: su instrumento será la semiología” (Boullant, 2004: 39).

<sup>156</sup> “No se castiga para eliminar un crimen, sino para transformar al culpable (actual o virtual); el castigo debe tener en sí cierta técnica correctiva” (Foucault, 1975: 130).

<sup>157</sup> “El cuerpo y el alma, como principios del comportamiento, forman el elemento que es ahora un propósito para la intervención punitiva” (Foucault, 1975: 131).

hábitos, trabajos, etc., mediante una tecnología disciplinar. Con todo esto, se asegura el sometimiento, control y corrección de los comportamientos.

De modo que la disciplina<sup>158</sup> toma como objeto el cuerpo, sobre todo la del “preso” –y la del “enfermo”, el “desviado”, el “anormal”–, como blanco para ser vigilado, castigado y controlado para fabricar a través del él una individualidad encauzada y controlada. Dicho proceso de construcción de la individualidad encauzada se complementa a través de la vigilancia permanente. La vigilancia se adhiere a la tecnología disciplinar para servir como “microscopio de la conducta [...] aparato de observación, de registro y encauzamiento” (Foucault, 1975: 175) del comportamiento.

Michel Foucault encuentra en los textos de Jeremías Betham el modelo panóptico<sup>159</sup> que le servirá como elemento clave para diagnosticar una ruptura importante. Dicha perspectiva panóptica permitirá el paso del suplicio a la vigilancia.<sup>160</sup> Sus procedimientos permitirán la articulación del cuerpo sobre los esquemas de control y observación permanente. En este sentido, la estructura panóptica permite modular los esquemas disciplinarios –arte de distribución espacial, circulación y transformación de comportamientos– con la vigilancia de los individuos hacia disposiciones cada vez más complejas, sofisticadas y funcionales para la producción y objetivación de los individuos.

---

<sup>158</sup> “La disciplina procede antes que nada a la distribución de los individuos en el espacio [...], arte del rango y técnica para la transformación de las combinaciones. Ella individualiza los cuerpos para una localización que no los implante, sino los distribuya y los haga circular en el interior de una red de relaciones” (Foucault, 1975: 143,147). “El poder de las sociedades disciplinarias (ya se trate de técnicas de encierro o de técnicas llamadas biopolíticas) actúa siempre y en principio sobre una multiplicidad [...]. Para Foucault, las disciplinas transforman a las multitudes confusas, inútiles o peligrosas en clases ordenadas” (Lazaratto, 2006: 76). “En efecto, la disciplina considera a los cuerpos como maquinas que hay que controlar y adiestrar; dominio de la anatomía política del cuerpo humano” (Chebili, 2009: 65).

<sup>159</sup> “El panóptico de Bentham es la arquitectónica de esta composición. Su principio es conocido: en la periferia una construcción en forma de anillo [...]. Es suficiente entonces colocar a un vigilante en el interior de la torre central, y encerrar en cada celda a un loco, enfermo, condenado, un trabajador o un escolar” (Foucault, 1975: 201-202). “El principio es claro. Se trata de estructurar las relaciones de poder sobre el binomio vigilante/vigilado, de manera que la primera es invisible y la segunda invisible a los ojos de la primera” (Sorrentino, 2011: 126). Su principio general es ver a los demás sin ser visto.

<sup>160</sup> Cabe aclarar que este hecho no implica pensar que antes del siglo XVIII la “vigilancia” y la “disciplina” no existían, ambos procesos ya se encontraban en siglos pasados. Lo que Foucault acentúa es el carácter “técnico”, “jurídico” e incluso “científico” en sus funciones sociales modernas.

En este sentido, se atestiguará una nueva forma de producir individualidades sobre la base de un poder cada vez más anónimo y funcional. El castigo ya no remite a las personas directamente, sino ahora por observaciones posibilitadas por el modelo panóptico que lejos de “humanizar”<sup>161</sup> las penas, al contrario ligarán los cuerpos a formas más sofisticadas de control y sometimiento.

Este proceso se agudiza cuando el examen permite combinar la técnica de la vigilancia y la sanción (castigo-pena) para normalizar<sup>162</sup> mediante una regla –ideal del hombre “bueno”, “cuerdo”, “sano”–, a las personas desviadas (el “criminal”, “loco”, “enfermo”) a través de procedimientos de registros, observaciones y técnicas de codificación e individuación que toman a los desviados como un “caso” para examinar.

De modo que se puede decir que el examen<sup>163</sup> no únicamente permite vigilar, sino que sujeta al individuo en una “red de escritura” acompañada de un sistema de registro permanente y acumulación de datos. “Finalmente, el examen es un centro de procedimientos que constituyen al individuo como efecto y objeto de poder, como efecto y objeto de saber” (Foucault, 1975: 194). De esta manera, el examen –aunado a la disciplina y la vigilancia– se articulará sobre la base de los procedimientos de investigación<sup>164</sup> de los casos<sup>165</sup> (“desviados”, “anormales”, “delincuentes”), para examinar y obtener de ello unos saberes.

---

<sup>161</sup> Max Horkheimer y Teodoro Adorno, en *Dialéctica de la ilustración* (1998), tienden a denunciar casi en la misma óptica los supuestos “humanistas” y “emancipatorios” de la ilustración, y así mismo, el retorno de éste al “mito”.

<sup>162</sup> “No hay que confundir ‘norma’ y ‘disciplina’. Las disciplinas apuntan a los cuerpos con una función de adiestramiento; la norma [mecanismo para normalizar] es una medida, una manera de producir la medida común. Es aquello que a la vez hace comparable e individualiza; principio de visibilidad en virtud de un puro mecanismo de reflexión del grupo sobre sí mismo” (Ewald, 1995: 164). A su vez cabe agregar que lo “normal es a la vez una modalidad de objeto y un régimen de la mirada. Es lo que en un dominio dado resulta invisible a fuerza de no estar oculto” (Morey, 1995: 119).

<sup>163</sup> “En los sistemas disciplinarios, todos los participantes son a la vez sujetos y objetos del ‘examen’, vigilantes y vigilados [...]. El ‘examen’ no se limita a ser una observación pasiva [...], es a la vez una forma de obtener saber” (Vázquez, 1995: 120).

<sup>164</sup> “La investigación en efecto, ha sido la pieza rudimentaria, sin duda, pero fundamental para la constitución de las ciencias empíricas; ella ha sido la matriz jurídico-político de ese saber experimental, en el que se sabe bien ha sido muy rápido desbloqueado a finales de la Edad Media” (Foucault, 1975: 227).

De modo que, tanto la vigilancia y el examen que posibilitan el individuo desviado como un caso, están integrados a una tecnología política del cuerpo, y que mediante el ejercicio disciplinario han sentado las bases para el surgimiento de las ciencias del hombre (la “psiquiatría”, la “psicología”, la “medicina”, la “criminología”). Dichos mecanismos han convertido aquellas figuras anormales (“enfermo”, “loco”, “criminal”, etc.) en objeto de estudio, con el fin de regresarlos –fracasadamente– a una normalidad<sup>166</sup> definida por las mismas ciencias. Es el paso de la sociedad del suplicio a la sociedad de la vigilancia y la disciplina, las que garantizaron la emergencia de una serie de mecanismos de observación, estudios, registros, acumulación, técnicas, etc., y con ello el surgimiento de las “ciencias del hombre”.

No obstante, la perfección de estas técnicas de observación, control y vigilancia permitirán fabricar al “sujeto criminal” como un objeto positivo para la “criminología”. De esta forma, el saber y el poder que se obtienen de los instrumentos de observación y vigilancia, proporcionarán estatus científico<sup>167</sup> a la “prisión”<sup>168</sup> –y las instituciones psiquiátricas, pedagógicas, hospitalarias–, y los procedimientos de corrección y normalización empleadas en ella. En consecuencia, el “delincuente es un producto de

---

<sup>165</sup> “El examen ratifica así el ingreso del individuo en el campo documental: se crea entonces un archivo administrativo en torno al expediente constituido sobre cada uno, transformándolo en caso” (Boullant, 2004: 86).

<sup>166</sup> De hecho, la prisión y el manicomio “constituyen pues, dos lugares en donde reinan absolutamente los valores dominantes y en donde se efectúa no menos totalmente un control de los elementos refractarios de las clases dominada. Constituyen de algún modo el segundo grado de las formas de reproducción del nuevo orden socio-cultural” (Donzelot, 1981: 50-51). “En esta lógica, el hospital psiquiátrico y la prisión no son solamente dos tipos ideales de organización de las relaciones de poder, sino las instituciones reales que perpetúan en las sociedades con pretensiones democráticas las relaciones de dominación del hombre sobre el hombre” (Castel, 1986).

<sup>167</sup> “Un día vendrá, en el siglo XIX, donde éste ‘hombre’, descubierto en el criminal, se convertirá en el blanco de intervención penal, el objeto que se pretende corregir y transformar, el dominio de toda una serie de ciencias y de prácticas extrañas – penitenciarias, criminológicas” (Foucault, 1975: 76).

<sup>168</sup> La prisión se ha constituido “en el exterior del aparato judicial, cuando se elaboraron, a través de todo el cuerpo social, los procedimientos para repartir a los individuos, fijarlos y distribuirlos espacialmente, clasificarlos [...], formar en torno a ellos todo un aparato de observación, de registro y notaciones, constituir sobre ellos un saber que se acumula y se centraliza. [Todo esto], ha diseñado la institución-prisión, antes que la ley la definiera como pena por excelencia” (Foucault, 1975: 233).



[la] institución” (Foucault, 1975) penal.<sup>169</sup> Él es el resultado de una mutación<sup>170</sup> técnica de los castigos, es una invención reciente que demuestra que su construcción se debió gracias a las mutaciones históricas de las tecnologías de poder.

De modo que no existe ningún “sujeto”,<sup>171</sup> “sustancia” o “criminal” previo a las relaciones sociales.<sup>172</sup> Más bien éstas figuras<sup>173</sup> emergen como consecuencia de las tecnologías disciplinarias del cuerpo (y alma). Ellos se forman siempre al interior de complejas estructuras de vigilancia, control y examen. Son los mecanismos de sujeción los que han “podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto ‘científico’” (Foucault, 1975: 28-29), que viene siendo la “criminología”.

De esta forma, la prisión<sup>174</sup> resulta ser el punto de unión de la criminología –que objetiva y subjetiva al delincuente–<sup>175</sup> y la práctica jurídica –que administra y produce los ilegalismos–, ya que facilitan subjetivar y “objetivar al delincuente tras la infracción” (Foucault, 1975). Ambas instancias permiten administrar los ilegalismos, los castigos, la terapéutica con carácter científico (criminológico) y producir<sup>176</sup>

---

<sup>169</sup> En efecto, “la prisión por su propia lógica (recurrencia, proximidad, complicidad) permite la constitución de un entorno para la delincuencia” (Gros, 2010a: 11).

<sup>170</sup> El sujeto “delincuente”, “enfermo”, “loco”, “son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas” (Foucault, 1975).

<sup>171</sup> “Los sujetos son constituidos en los procesos sociales, y en este sentido pueden transformarse en constituyentes. Pero no hay sujetos predados, ni eternos, ni homogéneos. Los sujetos son constituidos en procesos estratégicos, de los cuales son, a su vez, constituyentes” (Micieli, 2003: 53).

<sup>172</sup> “No hay pues objetos históricos preexistentes a las relaciones que los constituyen, no hay campo de discurso o de realidad delimitado de manera estable e inmediata” (Chartier, 1996: 52).

<sup>173</sup> “La mujer’, ‘El niño’, ‘El soldado’, ‘La madre’ y, soberanamente ‘el Yo’ o ‘el sujeto’ que constituye su modelo indeterminado, son constelaciones de rasgos diferenciales de ese tipo, producidos históricamente de ese modo y en el seno de estrategias políticas de largo alcance. Se producen primero los espacios, los tiempos, los gestos que determinan a los individuos y, posteriormente, éstos vienen a llevar estas funciones que les pre-existen” (Pardo, 1990: 146).

<sup>174</sup> “Como castigo, la prisión es una invención al inicio del siglo XIX” (Foucault, 2001a: 1300). Hay trad. cast. “Prisiones y motines en las prisiones”, en *Michel Foucault, obras esenciales*. Paidós. España. 2010.

<sup>175</sup> “el delincuente no está fuera de la ley, él está y al mismo tiempo al inicio, en la ley, en el corazón mismo de la ley, o al menos en el pleno centro de esos mecanismos que hacen pasar insensiblemente de la disciplina a la ley, de la desviación a la infracción” (Foucault, 1975: 308).

<sup>176</sup> El sujeto criminal, “se define en relación con la institución que lo hace posible, de donde proviene la distinción entre los buenos y los malos sujetos, los brillantes y los mediocres, esto es, los que dan su consentimiento al principio de sumisión” (Onfray, 2011: 37).

(subjektivar) al delincuente<sup>177</sup> como blanco de intervención positiva y de corrección analítica.

En suma el “sujeto criminal” es un efecto<sup>178</sup> de las tecnologías políticas centradas en el cuerpo. El sujeto es una construcción de los mecanismos de vigilancia y disciplina, con lo cual se obtienen de él una serie de saberes<sup>179</sup> que lejos de “humanizar”<sup>180</sup> o suavizar las penas –en relación al suplicio–, lo que hacen es desplazar la economía del poder –aunque en el fondo permanecen dosis de sufrimiento– hacia niveles cada vez más técnicos y científicos.

### **3.1.1.- Implicaciones y alcances de la genealogía del sujeto criminal.**

Vamos a analizar en esta temática, las consecuencias y alcances que tiene el planteamiento genealógico del sujeto criminal para explicar cómo los sujetos pueden pensar y resistir en el plexo discursivo y social que los constituyeron previamente.

Uno de los objetivos centrales de Foucault, en *Vigilar y castigar* (1975), fue señalar<sup>181</sup> cómo los cuerpos –el cuerpo del delincuente y su subjetividad– son producidos por un poder disciplinario.<sup>182</sup> Dicha tecnología disciplinaria no tiene su centro en la figura del soberano o el Estado. Su fuerza de producción reside en una micropolítica y macropolítica de estrategias anónimas que definen, disputan y producen las condiciones

---

<sup>177</sup> “los delincuentes como grupos inadmisibles, como grupo irreductible, sólo podían aparecer a partir de la existencia de una disciplina policial con respecto a la cual surgen” (Foucault, 2008: 76). Por lo tanto, el delincuente es una construcción del aparato disciplinar.

<sup>178</sup> “no hay una *naturaleza criminal* sino juego de fuerzas” (Lechuga, 2004: 253) discursivas y no discursivas que construyen la figura del criminal.

<sup>179</sup> “no es la actividad del sujeto de conocimiento el que produce un saber, útil o inservible al poder, sino el poder-saber, los procesos que los atraviesan y lo constituyen, son los que determinan las formas y los dominios posibles del conocimiento” (Foucault, 1975: 32).

<sup>180</sup> “Así, anticipan algunos análisis de Foucault al relacionar la humanización del sistema penal en la sociedad burguesa con los sistemas totalitarios del siglo XX. En el sistema penal burgués ya no se ataca directamente al cuerpo, sino que se martiriza al alma lentamente hasta la muerte; cárcel y manicomio se vuelven indiscernibles” (Wellmer, 1993: 144).

<sup>181</sup> De hecho *Vigilar y castigar* (1975), “constituye sin duda, una de las contribuciones más importantes, a la vez histórica, sociológica y filosófica, del problema de la prisión” (Gros, 2010a: 5).

<sup>182</sup> Cabe señalar también que otro “de los objetivos de los trabajos de Foucault sobre las sociedades disciplinarias es salir del economicismo y de la cultura dialéctica de los dualismos y mostrar la pobreza de la explicación de las dominaciones a través de la ideología” (Lazzarato, 2010: 83).

–sin referirse a un sujeto constituyente– en los cuales los individuos podrán objetivarse<sup>183</sup> y subjetivarse como delincuentes.

Ahora bien, lo que no nos queda muy claro es cómo esas estrategias disciplinarias que no remiten a un sujeto autónomo pueden explicitarse por sí solas sin la ayuda de la competencia cognitiva de los individuos o por la fuerza de un Estado que garantice la coherencia de las prácticas micro políticas.<sup>184</sup> Dicho de otro modo, si ya no es el “el Rey” y/o el Estado” y/o el “sujeto constituyente” el que da unidad y coherencia a esas prácticas jurídicas impersonales entonces ¿a través de qué elementos el poder panóptico (disciplinario y de vigilancia) puede ser inteligible y mantener las relaciones de poder existentes sino es a través de la aceptación tácita o coercitiva del poder por parte de las personas?

Para responder a esta pregunta es importante diferenciar dos lógicas: una que remite al contexto local (el propósito) de las personas y otra que se vincula con una racionalidad más amplia (como el poder panóptico-disciplinario) que escapa de la competencia (decisiones) de los sujetos. De modo que son estas configuraciones globales y anónimas, y no tanto de las decisiones de las personas, en donde la “criminología” y el “sujeto criminal” emergen como “el producto del plan de nadie” (Walzer, 1988). Con esto lo que parece entenderse es que aparte del:

propósito consciente particular que los agentes persiguen en su contexto dado, se puede discernir una lógica estratégica del contexto mismo, pero ésta no puede atribuirse a nadie como su plan, su propósito consciente (Taylor, 1988: 99).

---

<sup>183</sup> Por ejemplo, “la objetivación científica, cuando se trata de las ciencias humanas, consiste en encerrar a los individuos, no solamente entre los muros, sino en las verdades que les son impuestas como cadenas nuevas” (Gros, 2012: 79).

<sup>184</sup> “La ‘microfísica del poder’ no explica cómo las múltiples y dispersas relaciones de poder asumen determinada forma ‘coherente’ o ‘unificada’ [...], no se puede explicar cómo se sistematizan o reproducen las relaciones de poder” (Lemke, 2006: 8). Charles Taylor (1988), por su parte, menciona que el Estado es imprescindible para poder explicar los contextos locales y dar unidad a las relaciones de poder. Sin él, no se pueden explicitar de forma clara las relaciones de poder. Nicos Poulantzas (1977), en *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, desde el marxismo, fue uno de los primeros en objetar “cómo el poder decapitado (sin rey) puede tener unidad y comportarse como si tuviera un Rey o Estado” (Poulantzas; 1977).

¿Pero de dónde residiría la “aceptación” de las relaciones de poder si ya no es en el sujeto o el Estado? Foucault en un artículo titulado Poder-cuerpo<sup>185</sup> parece responder de la siguiente forma: La unidad de esta historia anónima reside no “en la revelación de un proyecto, sino de la lógica de las estrategias opuestas” (Foucault, 2001a) que dan unidad y mantienen las relaciones de poder tanto en el nivel macro como micro político y no tanto como una aceptación entre los individuos.

De modo que la analítica de poder efectuada en *Vigilar y castigar* (1975), nos ofrece una visión del poder disciplinario en términos “estratégicos opuestos”.<sup>186</sup> ¿Pero qué quiere decir opuestos? Sin más se refiere al “modelo de la guerra” (Foucault, 1997), que define las relaciones de poder en términos de combate y posicionamientos estratégicos en donde poder y resistencia están conectados íntimamente.

Sin embargo, ésta interdependencia entre un tipo de poder impersonal y una resistencia estratégica local no deja en claro cómo la participación de los individuos (subjetivados como criminales) pueden incidir tanto en sus contextos locales (micro física) como en la lógica estratégica del contexto global (macro física). Bajo esta perspectiva, los sujetos parecen no estar “conscientes” de las “reglas impersonales” que los condicionan y deciden por ellos. Es aquí en donde se pone en aprietos la concepción estratégica e impersonal que tiene Foucault de las “disciplinas”. Con estos mecanismos impersonales, la resistencia del sujeto está de ante mando condicionada por la lógica de los procesos globales que disciplinan y vigilan todo a su paso, además:

rechaza conectar esta última con la capacidad de los sujetos competentes de decir, con buenas razones, <<si>> o <<no>> a las demandas que les son formuladas por otros. En consecuencia, se encuentra en aprieto para decir qué es lo que se resiste (McCarthy, 1992: 66).

---

<sup>185</sup> Hay. trad. cast. Poder-cuerpo, en *Microfísica del poder*. La piqueta. Madrid. 1999.

<sup>186</sup> De hecho, en términos generales, Foucault tiene “una visión de la sociedad como guerra. La sociedad es la guerra. La guerra permanente, la guerra de todo el mundo, la guerra entre los individuos, la guerra en la sexualidad, en el tiempo de recreación, en las prisiones, en la vida cotidiana” (Lagasnerie, 2014: 43).

Debido al intento de concebir una analítica del poder que no dependa de la fuerza constituyente del sujeto<sup>187</sup> –por la tentativa de superar la filosofía del sujeto– deja a éste en condiciones nulas de operatividad ante el entrampado proceso constituyente del poder disciplinario.

De este modo, el estudio de Foucault termina con una nueva versión de la <<sociedad unidimensional>>, en la que los sujetos son coaccionados a adaptarse no a través de la manipulación de sus impulsos psíquicos, sino a través del disciplinamiento de su conducta personal (Honneth, 2009: 296).

Esta “ontología unidimensional” (McCarthy, 1992) del poder disciplinario sobre los cuerpos y su visión “funcionalista” (Honneth, 2009) y “bélica” (Foucault, 1997), es la que condiciona por todos lados a los individuos. Esta perspectiva deja los sujetos con pocas posibilidades de resistir y pensar por sí mismo. Tampoco, desde este planteamiento, es factible entender bajo qué mecanismos psíquicos<sup>188</sup> (o de subjetivación) los individuos trabajan para su propio sometimiento. Del mismo modo, no es posible comprender cómo los individuos insertados en la “razón reglamentadora” pueden “establecer acuerdos normativos-comunicativos” (Habermas, 1989; Honneth, 2009; McCarthy, 1990, 1992) para valorar las estrategias (discursivas y de poder) a emplear en los contextos de lucha.

De modo que el poder disciplinario descrito en *Vigilar y Castigar* (1975), parece tener implicaciones y límites en torno a otras cuestiones concernientes al campo de “libertad” que le quedan a los sujetos y la posibilidad de “construir” (reflexivamente) nuevas historias subversivas<sup>189</sup> en el ámbito del poder. Charles Taylor (1988), por su parte,

---

<sup>187</sup> De hecho, el sujeto [o la conciencia para Nietzsche] “pierde todo derecho a valer como instancia suprema no sólo de la personalidad individual, sino también como modelo sobre el cual se construye una visión teleológica de la historia” (Vattimo, 2003: 373).

<sup>188</sup> Para tener una lectura más cercana de este problema ver, *Mecanismos psíquicos del poder* (2001) de Judith Butler.

<sup>189</sup> Thomas McCarthy es claro en este punto. “Si el sujeto autoreflexivo no es nada sino el resultado de la internalización de las relaciones de poder bajo la presión de la observación, el juicio, el control y la disciplina, ¿cómo debemos entender la reflexión que toma forma de genealogía? ¿De dónde viene el libre juego de la reflexión de nuestras capacidades reflexivas, que es condición de posibilidad para construir historias subversivas?” (McCarthy, 1992: 66).

crítica a Foucault por tener una lectura “unidimensional de la disciplina” y no considerar la importancia de las disciplinas como “autogobierno”. Estas bien podrían servir no únicamente para someter sino también para crear prácticas de resistencia.

Aunque conviene explicar que a Foucault le interesaba describir (o diagnosticar) el presente, lo que acontecía, sin menospreciar las prácticas de autogobierno. Además los conceptos de “disciplina” “panoptismo” o “autodisciplinas” al ser “*axiológicamente neutros*” (Legrand, 2006: 21; Boullant, 2004: 101), no son buenas ni malas por si solas y por ende, “no criticables desde el punto de vista de la resistencia”.<sup>190</sup>

Ahora bien, el complejo proceso constituyente del sistema saber-poder atraviesa sistemáticamente a los sujetos (“criminales”, “delincuentes”) al punto de que estos aparecen como meras figuras producidas por esas tecnologías. La misma ciencia que los estudia (la “criminología”) emerge a su vez como efecto de esos sistemas de saber y poder. De hecho, lo que resulta paradigmático e incluso insuperable hasta ahora, es que el modelo de poder manejado hasta aquí sólo ofrece una interpretación coaccionada de la constitución de la subjetividad –en este caso la del delincuente– en términos estratégicos, disciplinarios e impersonales, reduciendo todo a “una dominación coactiva unilateral” (Honneth, 2009: 265). En definitiva, el poder disciplinario descrito en *Vigilar y castigar* (1975), ofrece una “descripción unilateral del poder”. La forma en que la disciplina constituye y entrapa casi por todos los lados a los sujetos, reduce a éstos en meros efectos de una poderosa fuerza anónima.

### **3.2.- La fabricación discursiva y social del sujeto sexual.**

En este tema vamos a señalar algunos mecanismos –técnicas de confesión, de escucha, principio de latencia, regla de interpretación, imperativos de medicalización– por medio

---

<sup>190</sup> “Conviene entonces recordar que los conceptos de disciplina, de vigilancia o de panoptismo son (o siempre deberían ser) *axiológicamente neutros*: la disciplina o autovigilancia no son malas en y por sí mismas, como tampoco la subjetivación o las prácticas de sí mismo son necesariamente positivas y desalienantes. Estos conceptos son descriptivos y las realidades que designan no son criticables desde el punto de vista de resistencia o de luchas *políticamente definidas*” (Legrand, 2006: 21-22).

de los cuales se organizó un discurso sobre el “sexo”. Así mismo examinaremos la forma en que dichos mecanismos se intrincaron con técnicas científicas para la construcción del “sujeto sexual” (su sexualidad) como dominio de patologización y positivación para el “psicoanálisis”.<sup>191</sup>

Michel Foucault propone hacer una “historia de la sexualidad” en términos de una “historia de los discursos”, es decir de todo lo que se ha dicho sobre la sexualidad. Él plantea en ésta obra una hipótesis general: en el siglo XVIII la sociedad burguesa “no opuso al sexo un rechazo fundamental a reconocerlo. Ella al contrario, puso en acción todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos” (Foucault, 1976: 92). Ésta hipótesis compromete la idea de que si leemos la historia de la sexualidad en términos de represión<sup>192</sup> y referimos a ésta a la utilización de la fuerza de trabajo, entonces se puede pensar justamente en una intensificación de la represión sexual para sublimar las pulsiones hacia el trabajo obligatorio (la hipótesis represiva). Sin embargo, Foucault explica que las cosas no parecen ser así, por lo que señala que desde el siglo XVIII y sobre todo el XIX:

hubo una inventiva perpetua, una constante abundancia de métodos y procedimientos [...], donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación a los discursos, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y poder (Foucault, 1976: 158, 139).

No se trata de decir que la hipótesis represiva<sup>193</sup> es falsa y expresar que ésta no es evidente o carece de sentido. Foucault propone encontrar la “voluntad de saber”<sup>194</sup>

---

<sup>191</sup> “La historia del dispositivo de la sexualidad, tal como se desarrolló en la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis” (Foucault, 1976: 172). De hecho, Foucault describe “la posibilidad misma del psicoanálisis (pues éste se inscribe en toda la historia de la objetivación del sexo como objeto de saber, en toda la historia que vincula sexo, palabra y prohibición) por lo menos el lugar y el momento de su constitución” (Balibar, 1995: 58).

<sup>192</sup> Para tener una lectura freudo-marxista de la “represión” opuesta a la de Foucault, ver el interesante análisis de Herbert Marcuse en su libro, *Eros y Civilización* (2002), sobre la “hipótesis represiva”.

<sup>193</sup> La hipótesis represiva plantea la idea de que “si el sexo es reprimido con tanta fuerza, se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general” (Foucault, 1976: 12).

<sup>194</sup> De hecho, para Foucault –en tono nietzscheano–, la noción de voluntad de saber, en su curso lectivo titulado *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1971), resulta ser un tema que puede servir como título

inmersa en la historia de la sexualidad que nos permite pensar la “sexualidad” no como una entidad natural previa a ley, sino como efecto, resultado de un serie de técnicas que la han producido (y no tanto reprimido) desde hace varios siglos.

De ahí el hecho de encarar una analítica de la sexualidad que trate de examinar, “el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana” (Foucault, 1976). De hecho, esta perspectiva, se interesa en desencallar las instituciones y los procedimientos de poder que incitan hablar sobre el sexo. Bajo esta postura, la sexualidad<sup>195</sup> es examinada como “un fenómeno histórico social que depende de las condiciones objetivas [discursivas] que la “producen” (Macherey, 1995: 180) y no como un “recurso natural”<sup>196</sup> e inmutable.

Ahora bien, para llegar a esta idea Foucault examina una serie técnicas históricas como la confesión, el examen, reglas de interpretación, etc., que cuestionan el señalamiento de que en el siglo XVII “comienza la edad de la represión”, propia de las sociedades burguesas y encuentra en ellos una constante incitación discursiva en torno al sexo. Históricamente Foucault localiza dos grandes procedimientos para producir la verdad sobre el sexo. Por un lado, se encuentra una *ars erotica*,<sup>197</sup> cuyo propósito principal consistió en extraer la verdad del placer en la experiencia de ella misma sin hacer referencia a una ley o principio de prohibición. Y por otro lado, se encuentra una

---

general de la mayoría de sus análisis histórico que a la fecha ha emprendido. “En todo caso, este es el tema que, bajo una u otra forma, tratará de saber si la voluntad de verdad no es tan profundamente histórica como cualquier otro sistema de exclusión, y si en su genealogía no es tan arbitraria y modificable formando un sistema de coacción que se ejerce no sólo sobre los discursos, sino sobre toda una serie de prácticas. Se trata, en el mejor de los casos, de saber qué luchas reales y qué relaciones de dominación intervienen en la voluntad de verdad” (Foucault, 2011).

<sup>195</sup> En todo caso, lo que hace Foucault es “mostrar que la sexualidad en sí se forma en la intersección de conceptos, racionalidades y relaciones de fuerzas” (Paltrinieri, 2013: 74).

<sup>196</sup> De hecho, “el sexo lejos de ser un factor prediscursivo –como si fuera el material en bruto de la sexualidad- éste es un producto de la sexualidad, un elemento interno de la operación discursiva” (Halperin, 1994: 22).

<sup>197</sup> El arte erótico, es un tipo de verdad que se “extrae del placer mismo”, “tomado como práctica y recogido como experiencia”, de esta forma “el placer no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido”, sino que, “primero y ante todo en relación consigo mismo, debe ser conocido como placer” más aun, “ese saber debe ser revertido sobre la práctica sexual, para trabajarla desde el interior y amplificar sus efectos” (Foucault, 1976:77). Este tipo de prácticas se dio sobre todo en las sociedades orientales (China, Japón, entre otros).



*scientia sexuales*<sup>198</sup> en Occidente que utiliza la confesión<sup>199</sup> como técnica para producir la verdad.

La confesión tiene sus primeros orígenes de aplicación en el campo religioso. Se pedía al creyente confesar sus pecados, sus deseos, hábitos. Después en el siglo XVI, la confesión emigró al campo de la “medicina”, la “pedagogía”, la “justicia”. Ahora la gente confiesa o es obligada a confesar en el siglo XIX, a tal punto de hacer funcionar dicha técnica en los esquemas del discurso científico e incluso pagar para ser escuchado. ¿Pero cómo la técnica de la confesión llegó a instaurarse como instrumento científico en el discurso sobre el sexo? Foucault responde mediante la combinación entre la “confesión” y el “examen” –el interrogatorio, la hipnosis, el cuestionario apretado, las asociaciones libres, entre otros– que lejos de reprimir el sexo, lo producen mediante la intensificación de varios instrumentos en el campo científico para su “interpretación” y “medicalización”.

A través de la combinación de estas técnicas (la confesión, el examen, la escucha clínica, la interpretación, la medicalización, etc.,) subraya Foucault, “pudo aparecer algo como la “sexualidad” (Foucault, 1976). En este sentido, *Historia de la sexualidad* (1976) “ofrece una crítica de las concepciones esencialistas de la sexualidad y la hipótesis conexas de la represión sexual” (Smart, 1988: 181). De modo que la sexualidad<sup>200</sup> aparece como una construcción de esos dispositivos (confesión y el

---

<sup>198</sup> La ciencia sexual (opuesta al arte erótico) es una forma de producir la verdad del sexo a partir de “procedimientos que ordenan en lo esencial a una forma de poder-saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión” (Foucault, 1976: 78), puesto que emplea diversos procedimientos e instrumentos (la confesión, test, exámenes), para producir la verdad sobre el sexo. Este tipo de prácticas corresponde principalmente a las sociedades occidentales.

<sup>199</sup> “en Occidente, la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar” (Foucault, 2006: 159).

<sup>200</sup> De hecho la sexualidad “es el conjunto de los efectos producidos en el cuerpo, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja” (Foucault, 1976: 168).

examen) sin recurrir a ninguna entidad “constituyente”<sup>201</sup> que le de unidad y sentido al fenómeno de la sexualidad.

No existe una sexualidad previa al poder-saber. Dichos dispositivos inventan discursivamente –gracias a las anteriores técnicas antes mencionadas – una “sexualidad normal” (y desviada) aceptable y naturalizada que “adquiere su legitimidad mediante la normalización de los modelos que el mismo establece” (Butler, 2007). De esta manera, se puede entender “que el mundo de categorización sexual que presuponemos es construido y que, de hecho, podría construirse de otra manera” (Butler, 2007: 222). Así los dispositivos discursivos, que dividen o separan entre lo “normal” y lo “desviado” en una sexualidad, son eventualidades históricas y por ende modificables.

Los dispositivos anónimos que producen la sexualidad<sup>202</sup> están trabados en formas de estrategias inmanentes en las relaciones de poder. Son éstos los que constituyen la “sexualidad” como objeto de saber para el “psicoanálisis”. En efecto, Foucault ofrece una lectura de la historia de la sexualidad no en términos represivos, sino que subraya los diversos mecanismos que incitan a hablar sobre el sexo (como las técnicas de confesión y examen de conciencia) hasta llegar con las técnicas científicas encomendadas a la práctica psicoanalítica.

---

<sup>201</sup> “En otras palabras, la sexualidad no es otra cosa que el conjunto de las experiencias históricas y sociales de la sexualidad [o lo que se dice acerca de la sexualidad] sin que para ser explicadas esas experiencias deban ser cotejadas con la realidad de una cosa en sí, ya esté situada en la ley, ya lo esté en el sujeto al que ella se aplica” (Macherey, 1995: 180).

<sup>202</sup> Por ejemplo Foucault en una entrevista titulada, “Sexo, poder y política de la identidad” (1984), explica que la “sexualidad es algo que nosotros mismos creamos -es nuestra propia creación, y no tanto el descubrimiento de una parte secreta de nuestro deseo-” (Foucault, 2001b: 1554). Hay trad. cast. “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010.

De modo que ahora resulta necesario estudiar el comportamiento sexual del niño<sup>203</sup> (masturbador, onanista), la mujer (histérica, nerviosa), los adolescentes (desviados, anormales) entre otros, para medicalizarlos y hacerlos objeto de un programa global de control (medicalización, pedagogización, control natal) que Foucault denominará como bio-poder.<sup>204</sup> Dicho bio-poder –poder centrado en la vida–,<sup>205</sup> es el resultado del dispositivo de la sexualidad. Este tipo de control no sólo ejercerá dominio (sujeción) sobre el cuerpo y los placeres de los individuos (desviados). También se conectará con tecnologías de poder enfocadas al control global de la vida, mediante la implementación de técnicas derivadas del dispositivo sexual –control de los procesos biológicos, natalidad, mortalidad, la longevidad, vivienda, migración, la sexualidad, la eugenesia–, “para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones” (Foucault, 1976).

Por otro lado, sostenemos que Foucault no procura emprender una historia de la sexualidad “sin sujeto” (Honneth, 2009; Walzer, 1988; Taylor, 1988; Habermas, 1989, etc.,). Foucault intenta efectuar una historia de los diversos mecanismos y estrategias impersonales que se entrelazan para producir al “sujeto sexual” como “resultado de sistemas de saber y modalidades de poder” (Davidson, 1987: 18), que han

---

<sup>203</sup> “la masturbación va ser la forma primera de la sexualidad confesable, y me refiero con esto a la sexualidad a confesar. El discurso de la confesión, el discurso de la vergüenza, de control, de corrección de la sexualidad, comienza esencialmente en la masturbación” (Foucault, 2006: 185)

<sup>204</sup> Bio-poder: o poder sobre la vida, que administra la vida, se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas. La primera fue aquel poder (disciplinario-calculador) centrado en calcular, dominar, ejercitar, reducir las resistencias y producir otros comportamientos deseados en el “cuerpo-máquina”; es la *anatomía política del cuerpo*. La segunda modalidad surge en el siglo XVIII, es el poder (regulador-normalizador) centrado en el “cuerpo-especie” encargado de regular, administrar, favorecer, producir, conservar y normalizar la vida entera de la especie o población. En el mejor de los casos, este tipo de poder resulta ser *una bio-política de la población*. En consecuencia, las “disciplinas del cuerpo y las regulaciones de las poblaciones constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida” (Foucault, 1976: 183).

<sup>205</sup> “Foucault se refiere a esta definición cuando, al final de la *voluntad de saber*, sintetiza el proceso a través del cual, en los umbrales de la modernidad, la vida natural empieza a ser incluida, por el contrario, en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforman en *bio-política* [...]. Según Foucault <<el umbral de modernidad biológica>> de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierte en el absoluto de sus estrategias políticas” (Agamben, 2010: 11).

contribuido<sup>206</sup> a formar en el siglo XVII y el XVIII una tecnología política centrada en el “cuerpo” y en la “vida”.<sup>207</sup> En efecto, Foucault no trata de hacer una historia de “la sexualidad sin sexo” (Foucault, 1976: 200), o “sin sujeto”.<sup>208</sup> Él procura “problematizar” la misma idea del sexo<sup>209</sup> –y con ella la del sujeto autoconstituyente– como una función compleja históricamente formada en el interior del dispositivo de la sexualidad. De modo que la “categoría de ‘sexo’ es construido como ‘objeto’ de estudio y control” (Butler, 1993: 82) por los dispositivos sociales.

Con todo esto la misma representación de sexo<sup>210</sup> según el cual podría definirse<sup>211</sup> la sexualidad de las personas, “no es un dato biológico” (Hacking, 1988; Dews, 1993; Macherey, 1995) o “natural”.<sup>212</sup> La misma percepción de él depende de cómo se

---

<sup>206</sup> “El sexo es a la vez acceso a la vida del cuerpo y a la vida de las especies. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Es por eso que, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta el más ínfimo detalle de las existencias” (Foucault, 1976: 192), se persigue por doquier, en los sueños, en la infancia, en la adolescencia, permite a su vez poner reglas en el cuidado de la sexualidad, regular la procreación, controlar la natalidad mediante campañas preventivas, la medicalización de la sexualidad, entre otras.

<sup>207</sup> En ambas tecnologías (una centrada en el “cuerpo-individuo” y la otra en la “vida-especie”), Foucault naturalmente se “da cuenta perfectamente de que los poderes y sus técnicas pueden en algunos casos, integrarse uno en otro” (Agamben, 2010), y que ninguna excluye a la otra, ambas pueden integrarse.

<sup>208</sup> “La filosofía de Foucault no prescinde del sujeto, no se proclama <<pensamiento sin sujeto>>. Pretende, por el contrario, los distintos modos de ser sujetos en la cultura occidental, los procesos a través de los cuales los individuos han sido convertidos en sujetos de/a determinados conocimientos y determinadas acciones” (Lanceros, 1996: 228).

<sup>209</sup> “No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder” (Foucault, 1976: 205), sino más bien como un “punto imaginario fijado por el dispositivo de la sexualidad” para poder dar inteligibilidad a los individuos. “Por eso no ha de buscarse la verdad del sexo en ninguna otra parte que en la sucesión histórica de las enunciaciones que constituye por sí sola el dominio de todas sus experiencias” (Macherey, 1995: 181).

<sup>210</sup> Para tener una lectura más cercana sobre el ‘sexo’ y la ‘sexualidad’ ver el artículo, *Sex and the emergence of sexuality*, (1987), de Arnold Davidson.

<sup>211</sup> Por ejemplo, para el psicoanálisis la “capacidad de los deseos y de los actos sexuales para constituir los signos más reveladores de nuestra identidad profunda tiene su origen en una formación histórica muy antigua que ha hecho de nosotros sujetos que mantienen una relación particular con la verdad y el sexo” (Bernauer, 1995: 261). Por lo demás, para Freud el sexo representa aquella instancia fundadora por medio del cual se definen la identidad y el comportamiento de los individuos. Con ello, el psicoanálisis “al colocar el deseo incestuoso en el centro de la vida sexual del individuo, el psicoanálisis unifica el sistema familiar con la esfera moderna” (Bernauer, 1995: 261) del dispositivo de la sexualidad estudiada por Foucault en *Historia de la sexualidad* (1976). Para tener una idea más completa sobre el cuestionamiento del psicoanálisis revisar *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia I* (2009), de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

<sup>212</sup> De hecho, el argumento principal de *Historia de la sexualidad* (1976) “es que la sexualidad no es una realidad natural, sino el producto de un dispositivo, un sistema de discursos y prácticas que forma parte de la intensificación de la vigilancia y el control del individuo que es el principal problema histórico de Foucault” (Dews, 1993: 178).

sexualiza al niño, a la mujer histérica, al adolescente precoz, y con esa idea reforzar las relaciones de poder existentes. Judith Butler es clara en este punto:

En lugar del “sexo” como causa continua y original y la significación de los placeres corporales, presenta la “sexualidad” como un sistema histórico abierto y complejo de discurso y poder que genera el término equivocado de “sexo” como parte de una táctica para esconder y, por lo tanto, mantener las relaciones de poder (Butler, 2007:198).

De este modo lo que nos muestra la *Historia de la sexualidad* (1976) “es que no hay nada detrás de la cortina: no hay un sujeto sexual autónomo en relación con las formas históricas de la sexualidad” (Macherey, 1995: 180) que estén por encima de las prácticas sociales y discursivas. Al contrario, el sujeto y su sexualidad –incluso la idea misma del sexo–<sup>213</sup> aparece finalmente como un efecto de las prácticas y dispositivos sociales. En suma, Foucault nos enseña que las “cosas [las figuras del “criminal”, “anormal”, entre otros] no son más que las objetivaciones<sup>214</sup> de prácticas determinadas cuyas determinaciones [reglas discursivas] hay que sacar a luz, ya que la conciencia no las concibe” (Veyne, 1978: 236) regularmente.

### **3.2.1.- Implicaciones y alcances de la genealogía del sujeto sexual.**

En esta problemática vamos a examinar algunas implicaciones encontradas a la genealogía de la sexualidad, que al ser producidas por un poder impersonal, muestra al sexo (y el sujeto) como un mero epifenómeno de los dispositivos sexuales. Así también, analizaremos algunos límites que encontramos en la genealogía del poder, al considerar las resistencias del sujeto como una función integrada (y atrapada) en las relaciones de poder-saber.

---

<sup>213</sup> Pero si “el sexo existe únicamente hablado, discursado, confesado” (Baudrillard, 1994: 44), es decir, es un correlato del dispositivo de la sexualidad, de las prácticas enunciativas y sociales de la sexualidad, entonces “¿qué había antes de que se hablara de él?” (Baudrillard, 1994, 44).

<sup>214</sup> “El control moderno de la sexualidad paralelo también al control de la criminalidad hacen del sexo, como el crimen, un objeto con pretensiones científicas en las cuales simultáneamente ofrecen conocimiento y dominio de sus objetos [...]. Así ellos son controlados no únicamente como *objetos* de las disciplinas sino también como *sujetos* de examen de sí y formación de sí” (Gutting, 2001 283). Es decir, las prácticas no únicamente *objetivan* a los sujetos criminales y anormales, sino que también los *subjetivan* como tales gracias al conocimiento que las ciencias (la criminología, la psiquiatría) obtienen de ellos al estudiarlos.

Una de las críticas que se le han hecho a Foucault al periodo genealógico,<sup>215</sup> sobre el carácter “aporético” de la concepción de poder (disciplina y bio-política), es que al combinar elementos “empíricos-trascendentales” en su noción, “deja a un lado la participación reflexiva de los individuos” (Habermas, 1989; McCarthy; 1999; Honneth, 2009) en los espacios sociales.

Recordemos que en la arqueología del “hombre” –pero en menor medida en la “locura” y la “enfermedad”– Foucault parece darle suficiente autonomía al discurso. Con esta arqueología se presenta una forma de discurso que “se regula así mismo” (Dreyfus y Rabinow; 2001), (Honneth; 2009), (Blanchot; 1998), (Habermas; 1989), (Sabot; 2007), entre otros, mediante reglas que él mismo posibilita.

Ahora bien, Foucault para escapar a ese atolladero generado por la “ilusión del discurso autónomo”, acude a la noción de “voluntad de saber” en sus trabajos genealógicos sobre la “sexualidad” –y también en la “criminalidad”–. Con esta noción, él puede explicitar la constitución de los “sujetos” y las “ciencias humanas” a la luz de los acontecimientos institucionales, técnicos, económicos, sociales y políticos. Esta voluntad de saber es la que suministrará al poder (disciplinario y normalizador) según Habermas (1989), elementos para superar al concepto de “saber” y de “práctica discursiva” empleadas en sus investigaciones arqueológicas. De modo que ahora el poder tendrá una base “empírica” –articulará acontecimientos institucionales– y un rol “constituyente” –condiciones de posibilidad para la “criminología” y el “psicoanálisis”– que reinterpretará de un modo genealógico el nacimiento de las ciencias humanas.

---

<sup>215</sup> El periodo genealógico, inicia aproximadamente en 1970, cuando Foucault se interesa por analizar la formación de las ciencias humanas y con ello el sujeto en términos no únicamente discursivos (como los arqueológicos). Este tipo de análisis se da cuando Foucault recurre a la noción de poder para articular las dimensiones no discursivas. Es decir, entrelaza aquellas prácticas que pertenecen al orden institucional, político, jurídico y económico en la constitución de los sujetos (“criminales”, “anormales”, “sexuales”) y las ciencias del hombre (la “criminología”, la “psiquiatría”, el “psicoanálisis”). De este modo, la “genealogía consiste en un análisis de las prácticas humanas en general, discursivas y no discursivas, bajo la óptica de que las prácticas son relaciones de poder” (Lerraui, 1999: 87).

Según el propio Jürgen Habermas (1989), Foucault en su concepto de poder “forzó una fusión de la noción idealista de síntesis trascendental y de los supuestos de una ontología empirista” (Habermas, 1989: 328). Dicha definición fue tomada del repertorio de la filosofía del sujeto, que funda por sí sólo a las ciencias humanas sin<sup>216</sup> necesidad de recurrir a la competencia cognitiva de los sujetos. Esta operación metodológica que a traviesa el corazón de los trabajos genealógicos, queda en parte ocultado en las investigaciones. Y con ello según Habermas, Foucault no puede superar el círculo vicioso en la cual estaban atrapadas las ciencias humanas explicitadas en *Las palabras y las cosas* (1966).

Justamente no puede escapar porque en sus trabajos hay una “cancelación del sujeto” según los argumentos de Habermas. Queda “un vacío del agente” (Spivak, 1998: 5), como lo considera Gayatri Spivak, que lejos de superar la filosofía del subjetividad –por no recurrir al poder constituyente del sujeto–, Habermas cree que Foucault invierte las relaciones al desocupar (eliminar) al sujeto, para sustituirlo por un poder que “suplanta” las funciones de éste en términos de voluntad de saber (querer-saber). Es aquí en donde Habermas enjuicia las investigaciones genealógicas, y detecta que el poder “tiene un papel empírico” (Habermas, 1989) al explicitar los momentos institucionales, técnicos, políticos y económicos en el nacimiento de las ciencias humanas. Y por otro lado, mantiene “el papel trascendental” (Habermas, 1989), que permite hacer inteligibles las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas. Ahora, la noción misma de “poder” que intentó ir más allá de la noción de “discurso”, vuelve a repetir las funciones “empírico-trascendentales” que Foucault detectó en *Las palabras y las cosas* (1966).

---

<sup>216</sup> “De ahí que tal poder fundante no necesite ya quedar ligado a las competencias de los sujetos que actúan y juzgan –el poder se trueca en algo exento de sujeto” (Habermas, 1989: 329).

Por otro lado, Habermas al “suprimir” en su lectura al sujeto en la arqueología y la genealogía, ahora únicamente deja el poder “disciplinario” y el “bio poder” como aquellas fuerzas impersonales que “explican” y “constituyen” a las “ciencias humanas”. Nosotros estamos de acuerdo con Habermas<sup>217</sup> al detectar el carácter aporético del poder al explicar “empírica” y “trascendentalmente” la formación de las ciencias humanas sin recurrir a la competencia de los individuos. Sin embargo, en donde nos distanciamos de la interpretación tanto de Habermas (1989), como la lectura de Walzer (1988), Honneth (2009), Taylor (1988), McCarthy (1990, 1992), etc., es en forzar desde su planteamiento –y con justa razón– la “extinción”, “ausencia”, “supresión” o “eliminación” del sujeto en el periodo genealógico y arqueológico.

Primero, Foucault no suprime el sujeto, pues de ¿quiénes estaría hablando en la arqueología y en la genealogía si no es del sujeto? Si no hay sujeto entonces<sup>218</sup> tendríamos una lectura unilateral de las investigaciones foucaultianas y reduciríamos de un sólo plumazo toda la historiografía foucaultiana en términos de reglas y procesos sociales vacíos y sin acción humana. Segundo, no creemos que el propósito de Foucault sea la de mostrarnos que la historia no tiene fondo y señalar rotundamente que quienes hacen la historia<sup>219</sup> no son las personas, ni la acción social.<sup>220</sup> Si éste fuera el proyecto

---

<sup>217</sup> Para tener una lectura más cercana sobre la polémica Foucault/Habermas, ver el artículo de Kelly, Michael, “Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique” en, *Critica and Power* (1994). En donde el autor resume las críticas de Habermas a Foucault y las posibles respuestas de Foucault a Habermas. Del mismo modo, para dar una posible respuesta a las críticas de Habermas desde las últimas investigaciones de Foucault ver, “El estatus de la ética comunicativa de Jürgen Habermas frente a la ética del gobierno de los otros y de sí en Michel Foucault” en, *Éthique du sujet. Problématiser à partir de Foucault* (2006). También revisar el libro de Ives Cusset y Stéphane Haber (dir), titulado, *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas* (2007).

<sup>218</sup> “Por tanto, sería simplista deducir de la crítica del humanismo foucaultiano un total rechazo a la noción de sujeto, de alguna manera éste queda, en su analítica del poder como lugar de resistencia” (Rodríguez, 2004: 117), aunque fuese una resistencia provocada por el poder.

<sup>219</sup> De hecho, “el objetivo de la historia en Foucault es mostrar que nuestro presente no es el resultado de alguna inevitable necesidad histórica. En cambio es el resultado de innumerables prácticas humanas concretas, y por lo tanto, pueden ser modificadas por otras prácticas” (O’Farrell, 1989: 39).

<sup>220</sup> Por ejemplo, Julián Sauquillo en contra posición a la lectura norteamericana de Thomas McCarthy explica que, en primer lugar, “no es atribuible a Foucault que su teoría de la <<muerte del hombre>> – crítica del humanismo–, conduzca a la disolución de la acción” (Sauquillo, 2001: 46), ni el sujeto ni los



de Foucault entonces sus aportes al campo de las ciencias sociales serían estériles e inservibles.

Por ello, consideramos generar y evaluar críticamente una lectura que permita situar la función epistemológica del sujeto en la obra foucaultiana y no tener una visión reduccionista del mismo: “existe o no el sujeto”. Más bien, procuramos hablar de una analítica del poder que “descentra al sujeto” de sus funciones “autoconstituyentes”, al punto de describir un “poder opaco, sin poseedor, sin lugar privilegiado, sin superiores ni inferiores” (De Certeau, 2000: 54), que dé cuenta de cómo el sujeto es efecto de un poderoso mecanismo discursivo y social anónimo. De hecho el sujeto (descentrado) resulta ser un “correlato o producto del «discurso de la modernidad»: una forma disciplinada y disciplinar de organización del ser humano como ser social” (Wellmer, 1993: 79); él mismo es una construcción inmanente de lo social.

Ahora bien, con la tesis del “descentramiento del sujeto” (Mahon, 1992: 78) se evitan dos cosas. Primero, las ideas de la “muerte del sujeto”<sup>221</sup> y el “retorno del sujeto”<sup>222</sup> son insostenibles<sup>223</sup> en este posicionamiento,<sup>224</sup> ya que no queda ningún vacío y por ende

---

procesos de subjetivación inherentes a la arqueología y la genealogía, aspectos que T. McCarthy ignora en ambas empresas.

<sup>221</sup> “El sujeto no se halla completamente disuelto en lo social, el afuera se pliega sobre sí, dando lugar a su existencia y este pliegue tiene capacidad de afectar y afectarse a sí mismo; es también una fuerza que se ejerce sobre sí afectándose, y que es capaz a su vez de luchar con el afuera. Esta fuerza recibirá el nombre de resistencia” (García, 1990: 48). Así mismo, expresar que “el pensamiento se encuentra con su afuera significa que es nuevamente afectado, y que un problema que lo habitaba hasta entonces ha cesado de ser el suyo [...]. El pensamiento, al contacto con el afuera, está en devenir: deviene otro y pelea contra lo que él cesa de ser” (Zourabichvili, 2004: 80-81). En definitiva, tanto el pensamiento y el sujeto (y el cuerpo, la subjetividad y su sexualidad) son un “campo de fuerzas” (Agamben; 2007) recorridos por relaciones de poder que lo producen, pero a su vez resultan ser el “espacio” desde el cual tanto el “cuerpo”, la “subjetividad” y el “deseo” pueden desplegar nuevas formas de relacionarse con el afuera y afectarse de otra forma.

<sup>222</sup> Para tener una idea más precisa sobre el análisis de la “muerte del sujeto” y el “retorno del sujeto”, ver el artículo de Denise Jodelet, “El movimiento del retorno del sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”, en *Cultura y representaciones sociales* (2008).

<sup>223</sup> Foucault reconoce, aunque de una forma retrospectiva, que en todo su trabajo recorre un “un escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos”, y en seguida dice, “esto no significa que debamos rechazarlos a todos desde el comienzo de una vez y para siempre” (Foucault, 2001b: 1453). Hay. trad. cast. “Foucault”, en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010. Igual en un diálogo con H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Müller el 20 de enero de 1984, cuando le preguntaron si había impedido en sus trabajos el sujeto; él explica: “No, no lo he <<impedido>>. Quizás he utilizado formulaciones que eran inadecuadas. Lo que he rechazado era

espacio que pueda ser “suplantado” –como lo considera Habermas– genuinamente por el saber o el poder. Expresar por ejemplo que “descentramiento”<sup>225</sup> signifique “dejar a un todo o a una estructura sin centro” (Aguilar, 1991), no quiere decir que “exista un vacío” (Spivak, 1998) que tienda a ser remplazado por otro sistema que lo “suplante” (Habermas, 1989). De hecho, no puede ser remplazado por algo simplemente porque no hay nada que suplantar.

Segundo, con la idea del “sujeto descentrado”<sup>226</sup> –siguiendo un poco la idea de Mari Flor Aguilar cuando interpreta la radicalización del descentramiento en R. Rorty– “contribuye a anular jerarquías en cualquier sentido, contribuye también a rechazar valoraciones específicas implicadas en las jerarquías” (Aguilar, 1991) así como los sistemas (totalizantes) que son transparentes a sí mismos.

De hecho, sin lugar a dudas, pensamos que Foucault rechaza las jerarquías,<sup>227</sup> los centros y las estructuras trascendentales que están por encima de las prácticas<sup>228</sup> sociales. Él es un “pragmático de lo múltiple” (Deleuze, 1987), un filósofo de lo

---

precisamente que se diera una teoría del sujeto previa –como podía ocurrir, por ejemplo, en la fenomenología o en el existencialismo– y que, a partir de dicha teoría del sujeto, se llegara a plantear la cuestión de saber cómo, por ejemplo, tal forma de conocimiento era posible” (Foucault, 2001b: 1537). Hay. trad. cast. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010.

<sup>224</sup> Por ejemplo algunos piensan que Foucault “afirma la muerte del sujeto” (Villalba, 1998: 99), y otros hablan de una “anulación de la figura del sujeto” (Hurtado, 1994) o “muerte/defunción del sujeto” (Castro, 2008), sólo por mencionar algunos.

<sup>225</sup> François Dosse, habla también de un “descentramiento del sujeto” (Dosse, 2004: 273) en el periodo arqueológico, pero no explica el por qué, ni en qué condiciones específicas habla de un descentramiento de la figura del sujeto en el pensamiento de Michel Foucault.

<sup>226</sup> Hay otros que hablan cada a uno a su manera, sobre la importancia de pensar un “sujeto escindido” (Aguilera, 1996), un “sujeto inevitable” (Pardo, 1996), un “sujeto impersonal” (Lisciani, 2012), un “sujeto construido” (Valdecantos, 1996), un “Sujeto personal” (Touraine, 1997), “un sujeto enunciado” (Moya, 1996), un “sujeto anónimo en la historia” (Dosse, 2004), o un “sujeto vacío” (Žižek, 1992), sólo por mencionar algunos.

<sup>227</sup> “El análisis de las positivities, en la medida en que se trata de singularidades puras referidas, no a una especie o una esencia, sino a simples condiciones de aceptabilidad, supone el despliegue de una red causal a la vez compleja y ajustada, pero sin duda de otro tipo, una red causal que no obedecería a la exigencia de saturación por un principio profundo unitario piramidalizante y necesitante” (Foucault, 2006: 31).

<sup>228</sup> “Para Foucault sólo existen las prácticas. Y las dos prácticas, la práctica del saber y la práctica del poder” (Deleuze, 2014a: 69) y las prácticas de sí “resultan irreductibles” (Deleuze, 2014a: 69).

“impersonal”<sup>229</sup> que no privilegia ningún centro y por ende, ningún lugar (o entidad) que este antes y después de toda relación social y discursiva.<sup>230</sup>

Por ello, tanto en la historiografía arqueológica y genealógica Foucault no privilegia ningún centro<sup>231</sup> –ya sea el sujeto autónomo, la sustancia, estructuras trascendentales, entre otras–. Ambos enfoques reconocen que “sí, hay sujetos, pero son partículas que danzan en el polvo de lo visible y de los intersticios móviles, en un murmullo anónimo” (Deleuze, 1990: 151). De modo que con la idea del “sujeto descentrado”<sup>232</sup> queremos evitar falsos reduccionismos, “muerte y/o retorno del sujeto”. El sujeto no muere ni retorna, este permanece en “tercera persona” (Deleuze, 1987), “descentrado” de sus poderes fundantes en los trabajos arqueológicos y genealógicos; de modo que “el sujeto no es <<natural>>, está modelado en cada época por el dispositivo y los discursos del momento” (Veyne, 2008: 113).

Con esta tesis procuraremos dentro de lo posible, posicionarnos<sup>233</sup> ante aquellos que postulan el carácter irresoluble e inservible del sujeto, y por ende su eliminación<sup>234</sup> en

---

<sup>229</sup> “Mientras gran parte del siglo XX estuvo caracterizado por la ‘deconstrucción’ del sujeto, en los años recientes tiene lugar una recuperación de la noción moderna de ‘sujeto agente’, aunque repensado de manera diferente [...]. Contra los efectos excluyentes que derivan de ello, se propone una nueva figura, filosófica y política, del ‘sujeto impersonal’ (Lisciani, 2012: 137).

<sup>230</sup> De hecho, son las prácticas discursivas las que “recortan el campo de los objetos de los distintos saberes, definen las perspectivas que pueden ocupar los sujetos de conocimiento y fijan las normas para elaborar conceptos y teorías” (Martínez, 1994: 76-77).

<sup>231</sup> “En otras palabras, en vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como clave de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría partir de esas prácticas concretas y pasarlas en cualquier modo los universales a la grilla de esas prácticas” (Foucault, 2004: 4-5).

<sup>232</sup> Cabe subrayar el problema del sujeto y el “sí mismo descentrado resulta [n] ser muy complicado [s]” (Poster, 1993: 64), al punto de parecer un especie de juego de “descentramiento” y “recentramiento” similar “a la problemática de Sartre y el existencialismo” puesto que “el proyecto de Sartre fue ambos descentramiento y recentramiento del sujeto” (Poster, 1993:65). Sin embargo, nuestra posición es que el sujeto no retorna “recentrado”. Ni es un juego de “descentramiento” y “recentramiento”. Se trata, en el mejor de los casos, de un descentramiento constante del sujeto.

<sup>233</sup> “El problema de sujeto o el yo, han sido temas de mucha importancia para los movimientos intelectuales del siglo XX” (Poster, 1993: 63). Por ejemplo, en “la disolución de la noción sujeto que atraviesa el siglo XX, ampliamente conseguida hoy, ha hecho necesario, para una parte del pensamiento contemporáneo, impulsar la interrogación reconstructiva hasta su dispositivo preformativo originario: la persona. Merleau-Ponty se sitúa con pleno derecho en este espacio teórico [...], rompiendo al mismo tiempo los bordes del perímetro fenomenológico, no sólo corta de raíz las categorías tradicionales de «yo» e «individuo», de «cuerpo propio» y «subjetividad constituyente», sino que implica una apertura a una nueva antropología y a preguntas tan urgentes como penetrantes a propósito de los derechos humanos” (Lisciani, 2008: 119).

el campo de las ciencias sociales. Así como aquellos quienes defienden la necesidad de comprender y deconstruir las aporías y contradicciones que alberga para ensanchar el campo del lenguaje y con ello el horizonte de acción política de los individuos.

Por otro lado, también en *Historia de la sexualidad* (1976), al igual en *Vigilar y Castigar* (1975), la concepción de poder es estratégica, productiva y funcional, de tal forma que cuando toca el tema de la resistencia<sup>235</sup> es a menudo muy débil. Decimos que es débil en la medida que el poder al ser heterogéneo, disperso e inmanente a todo espacio social, parece que toda forma de resistencia a esos dispositivos –de “sexualidad”, “criminalidad”, “locura”, “enfermedad”– vuelve a ser una forma más de poder.<sup>236</sup>

Por ejemplo, al final de *Historia de la sexualidad* (1976) explica que aún no hemos podido salir del dispositivo de la sexualidad –y por ende también del disciplinario y la biopolítica–, por lo que nos toca ahora “imaginar una nueva economía del cuerpo y de los placeres” (Foucault, 1976). Pero ¿cómo resistir e imaginar una nueva economía del cuerpo y de placeres cuando el mismo concepto de poder descrito no toma muy en cuenta el campo de libertad al grado que la resistencia parece ser una forma de poder?

Es aquí en donde encontramos los límites de los planteamientos foucaultiano hasta ahora examinados. De modo que, para imaginar una “nueva economía del cuerpo y los

---

<sup>234</sup> Por ejemplo, Alain Touraine reconoce que la “idea de Sujeto estuvo durante mucho tiempo estrechamente ligada a la de un principio superior de inteligibilidad y de orden, y fue al referirse a esas concepciones religiosas, filosóficas y políticas del Sujeto que tantos pensadores, desde hace un siglo, reclamaron la muerte de éste” (Touraine, 1997: 82). Sólo que a entender de Alain Touraine, con la superación de la filosofía del sujeto, nace en efecto, la idea de un “sujeto personal, que no únicamente es constituido por el plexo social”, sino que también “el Sujeto procura liberarse de esas coacciones y esas amenazas, de las incitaciones del mercado o las órdenes de las comunidades. Se define por esta doble lucha, librada con la ayuda de su trabajo y su cultura. Su objetivo es su propia libertad” (Touraine, 1997: 83).

<sup>235</sup> “En este nivel, el poder y la resistencia están efectivamente atrapados en un abrazo mortal recíproco: no hay poder sin resistencia (para funcionar, el poder necesita una X que eluda su aprehensión); no hay ninguna resistencia sin poder (el poder ha sido ya el formador del núcleo en cuyo nombre el sujeto oprimido resiste)” (Žižek, 2001: 269).

<sup>236</sup> “*Todo* contrapoder se mueve ya en el horizonte del poder al que combate” (Habermas, 1989: 336). “El poder es un principio irreversible de organización, que fabrica lo real [incluso las resistencias], cada vez más realidad [...], en ninguna parte se anula [...], se convierte él mismo en *principio final*. (Baudrillard, 1994: 57-58).

placeres”, es necesario “la misma competencia y actividad de los agentes para un análisis adecuado de las prácticas de seguimiento de normas” (McCarthy, 1992: 65) y pueda, al menos, pensar una nueva economía de las resistencias de los cuerpos y los placeres.

En consecuencia, encontramos inconsistencias al querer examinar una concepción del poder unilateral que no se explica muy bien si no la vinculamos a la acción humana. Más aún, si desconectamos la noción de poder del “campo de la libertad” para la constitución de los individuos (la subjetivación y desubjetivación). De modo que es necesario para que las reglas sean conscientes en los individuos, éstas primero deben de ser hechas inteligibles pero en relación con la acción consciente de las personas. Es decir, resulta importante la competencia reflexiva de los individuos.

Además es difícil ver cómo puede imaginarse el acto productor del discurso que conjuga las técnicas institucionales y los procedimientos cognitivos sin recurrir a las iniciativas cognoscitivas de los sujetos (Honneth, 2009: 221).

El sujeto de la “sexualidad” y la “criminalidad” –incluso el sujeto de la “locura”, la “enfermedad” etc., – aparecen sin libertad. En este punto, Charles Taylor acierta al decir que “poder’ requiere ‘libertad’. Pero también requiere ‘verdad’, si deseamos admitir, como lo hace Foucault, que podamos colaborar en nuestra propia sujeción” (Taylor, 1988: 107). Dicho de otro modo, no podemos desconectar las relaciones de poder de la libertad de los individuos, ya que toda lucha o práctica de resistencia –de los “locos”, “enfermos”, etc.,<sup>237</sup> requiere condiciones mínimas de libertad –indispensable para la ética– para con ello efectuar una nueva economía del cuerpo y las relaciones humanas.

---

<sup>237</sup> ¿Cómo podemos entonces explorar la posibilidad de la contraconducta enfrentados a esta amenaza de la parálisis patológica? El registro marcado por la enfermedad [la locura, lo anormal, etc.,] oscurece la dimensión ético-política de la contraconducta y la sitúa en el plano del control higiénico [psiquiátrico, sexual, hospitalario, etc.,] del comportamiento (Davidson, 2012: 159).

Lo que Charles Taylor no encuentra en los trabajos foucaultianos es precisamente esa noción de poder –no únicamente estratégica y anónima– que pueda vincularse con “prácticas de libertad” y formas de “verdades” que reten las actuales disposiciones de control y dominio.

Y debido a la noción nietzscheana de verdad impuesta por un régimen de poder, Foucault, no puede contemplar transformaciones liberadoras *dentro* de un régimen. El régimen está totalmente identificado con su verdad impuesta (Taylor; 1988: 109).

Foucault parece describir regímenes de verdad o dispositivos sociales en las cuales no hay cabida para el “criminal”, el “loco” o el “enfermo”, de enfrentarse y superar esas formas de sujeción y control. Por ejemplo, Edward Said ve que en la constitución de la “sexualidad” y la “criminalidad”, “no puede percibirse claramente la noción de “justicia” (Said, 1988) –clave para emprender luchas y formas de resistencias– al tener una imagen unilateral del poder.

Pero, por otro lado, sostenemos que la omisión del ¿qué hacer?, y las pretensiones de “verdad”, “justicia”<sup>238</sup> y “libertad” ante los dispositivos de la “sexualidad” y “disciplinarios”, “es una consecuencia lógica del método de Foucault” (Smart, 1988: 185). Foucault desde un inicio no ha querido dar principios normativos<sup>239</sup> (el deber hacer) ya que esa es una cuestión particular (o colectiva) que compete a los involucrados<sup>240</sup> (“presos”, “medicalizados”, “anormales”, “desviados”, “locos”, etc..) en determinado proceso de control y lucha local.

---

<sup>238</sup> Por su parte, Richard Rorty considera que Foucault “no suministra a mis acciones políticas ni motivo ni justificación” (Rorty, 1999: 328) y, con ello, “la ausencia de todo elemento susceptible de servir como fundamento infiere en la no necesidad de las instituciones sociales y, por lo tanto, el anarquismo” (Rorty, 1999: 328).

<sup>239</sup> Axel Honneth (2009a), Thomas McCarthy (1992), pero sobre todo Jürgen Habermas (1989), critican la “ausencia de elementos normativos” en los trabajos foucaultianos, indispensable para toda crítica social. Ver también sobre esta discusión el artículo de Nancy Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, en *Praxis Internacional* (1981).

<sup>240</sup> Es esta ausencia de prescripción que serviría como base (normativa) para la acción política es lo que a entender de J. Habermas (1989), C. Taylor (1989), M. Walzer (1989), A. Honneth (2009a), T. McCarthy (1992), J. Butler (2001), N. Fraser (1981), Žižek (2001), entre otros, hacen ‘estéril’ e ‘imposible’ la resistencia dentro de la lógica estratégica e impersonal del poder y el saber descritos por Foucault. Para

Ahora bien, lo que sí resulta claro es que tanto el sujeto de la “sexualidad”, de la “locura”, de la “enfermedad”, etc., de la esfera arqueológica como genealógica, son descritos en condiciones que prescinden de libertad. En ambas perspectivas, los sujetos aparecen sin ninguna competencia reflexiva para poder tomar decisiones críticas sobre los dispositivos que los entranpan.

Foucault, al presentar “una concepción del poder como una herramienta neutral que describe cómo funciona todo el campo de las estrategias de poder existentes y de las resistencias a ellas” (Žižek, 2001: 186), nos permite describir el pasado<sup>241</sup> y diagnosticar lo que somos sin tomar partido<sup>242</sup> ni dar opción política<sup>243</sup> alguna. Pensamos que aun así Foucault mantiene inconsistencias en el problema arrastrado por la filosofía del sujeto en su intento desesperado de conseguir un punto de extrañamiento<sup>244</sup> (etnológico) de su propia cultura al quitarle<sup>245</sup> poder al “sujeto constituyente”. Él explica al sujeto como una mera función de las prácticas sociales, sin competencia reflexiva y participativa para el cambio social. Esto se complica

---

tener una lectura más cercana de este punto, ver el interesante artículo de Richard Rorty, *Habermas y Lyotard on postmodernity* (1984), en la cual trata la posición de J. Habermas con respecto a J. Lyotard en *La condición Posmoderna* (2001) y los “maestros de la sospecha” (M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida) catalogándolos como “neoconservadores”. Checar también el artículo de J. Habermas, *Modernity versus post-modernity* (1981). Del mismo modo el texto de Nancy Fraser, *Michel Foucault: A Young Conservative?* (1985).

<sup>241</sup> La genealogía del poder es, en el mejor de los casos, “una práctica singular para operar las huellas del pasado [...]. Esta operación está siempre acompañada de un cuestionamiento de los archivos” (Artières, 2013, 160) discursivos y prácticos que han conformado nuestro ser social.

<sup>242</sup> “el problema no consiste en definir una postura ‘política’, sino de imaginar y de hacer existir nuevos esquemas de politización” (Foucault, 2001b: 234). Hay trad. cast. “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, en *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid. 1992.

<sup>243</sup> “El carácter no normativo del discurso de Foucault se caracteriza por fin por una especie de ‘suspensión del juicio’ ante la cuestión de las alternativas, por su voluntad de no proponer ‘soluciones globales’ para los problemas que él denuncia” (Morey, 1995: 120).

<sup>244</sup> Con este punto de extrañamiento que Foucault encuentra en la etnología, pretende “asumir la forma de una exclusión sistemática de toda figura conceptual dependiente de la filosofía de la subjetividad; desde el punto de vista de la práctica de la investigación esto significa liberar a todos los conceptos y categorías utilizados en el ámbito de la teoría de la sociedad de sus supuestas implicaciones filosóficas subjetivistas y, en esa medida, de toda posible referencia a las actividades significativas de un sujeto monológico. (Honneth, 2009a: 225). Todo esto con el fin de “liberar el campo discursivo de la estructura histórico-transcendental que le ha sido impuesta por la filosofía del siglo XIX” (Foucault, 2001a). Hay trad. cast. *Repuesta a una pregunta*. Almagedo. Buenos Aires. 1991.

<sup>245</sup> “La negativa de Foucault a hacer uso de la noción de sujeto y a entender toda resistencia como inmanente al campo de acción del poder va generar toda una serie de dificultades argumentativas y analíticas, constituyendo la base de la mayor parte de las críticas que va recibir su concepción del poder” (Cortez, 2010: 47).

cuando necesitamos de una “pragmática discursiva” que permita “ver a los sujetos hablantes no como meros efectos de las estructuras y de los sistemas, sino más bien como agentes socialmente situados” (Fraser, 1991), capaces de “pensar, vivir, experimentar y combatir de otro modo” (Guattari y Negri, 1999: 75). A modo que se pueda incidir reflexivamente en la transformaciones micro-políticas<sup>246</sup> de las relaciones de poder-saber en los cuales están insertados desde siempre.

---

<sup>246</sup> Se trata de un conjunto de luchas “transversales”, “locales” y no tanto en “pugnar globalmente y sin convenciones la organización de la sociedad” (Castel, 2009: 9) como lo menciona Robert Castel, quien sitúa a Foucault como un pensador crítico radical que apuesta a la “transformación global” de la sociedad, de ahí “la insistencia de Foucault en las críticas altamente específicas y regionales” (Gutting, 1989: 288) de las relaciones de poder. De hecho ya “no hay fascismo franco y neto, estatal, con cascos y botas, visible, expansivo a la manera agresiva, sino micro fascismos, ahí donde se manifiesta la relación entre los hombres, entre los humanos y la sociedad. De ahí las microrresistencias que hay que generar, construir paso a paso: estamos en la era de los archipiélagos del poder; de ahora en adelante se precisan potencias de resistencias archipiélagas” (Onfray, 2008: 152-153).



# CAPÍTULO IV

## SEGUNDA PARTE

### ÉTICA Y POLÍTICA

–Entonces ¿cómo se definiría?

–Soy un artificiero. Fabrico algo que sirve, en definitiva, para un cerco, una guerra o una destrucción. No estoy a favor de la destrucción, sino de que se pueda seguir adelante y avanzar, de que los muros se puedan derribar (*Foucault, soy un artificiero*, 1975).

#### LA RAZÓN GUBERNAMENTAL Y LOS PROCESOS DE SUBJETIVACION.

Este capítulo está estructurado por 3 temáticas. Únicamente el segundo tema está compuesto por 5 subtemas. Cada una aborda elementos para delinear algunos conceptos como “seguridad”, “medio”, “población”, “gobierno”, “libertad” e “interés”. Con éstas nociones se perfila una “forma de gobierno” mejor sofisticado al integrar dentro de sus variables, mecanismos de producción y regulación de la subjetividad como técnicas globales de “conducción de la conducta”.

Con todo esto, explicaremos cómo Foucault a partir de la noción de “gubernamentalidad” puede ir más allá de la anterior concepción unidimensional del poder. Con dicha noción se reintroduce los “procesos de subjetivación” con lo cual se percibe una mayor autonomía relativa de las subjetividades frente a los sistemas de poder y saber. También analizaremos la vinculación que hay entre las nociones de “seguridad”, “medio”, “población” y “gobierno”. Así mismo, examinamos la forma en que los conceptos se articulan para formar el andamiaje de la razón gubernamental y a su vez, la forma en que dichos dispositivos permitieron el desbloqueo de las artes de gobierno en el siglo XVIII.

Del mismo modo, vamos a explicar la procedencia de la noción de las “artes de gobierno” como “arte de dirigir las almas” propias del “poder pastoral”. Así como el papel que han jugado las “contra conductas” en la emergencia del “arte de dirigir la conducta de los hombres”, hasta consolidar finalmente un nuevo tipo de “racionalidad

gubernamental” empleada en el “liberalismo” y el “neoliberalismo”. Y por último, nos centramos en el análisis de los alcances y aportes de la racionalidad gubernamental. Así como la manera en que la noción de “libertad” redefine las relaciones de poder y los espacios necesarios para conectar las dimensiones socio-políticas de la arqueología y la genealogía con la “ética”, entendida como “prácticas de libertad” en sus últimas investigaciones.

#### **4.1. Más allá del modelo estratégico de lucha: la gubernamentalidad.**

En este primer apartado vamos a señalar cómo los “modos de subjetivación” permiten rebasar la anterior concepción genealógica del poder. Así mismo, analizaremos la forma en que los modos de subjetivación abren los espacios de “reversibilidad” de los “campos de acción” de los individuos a través del concepto de “gubernamentalidad”.

El anterior modelo de poder utilizado sobre todo en los análisis de la “criminalidad” y la “sexualidad” efectuados en el periodo genealógico, han alcanzado su punto máximo de quiebre al mostrarnos que “todo contrapoder se muestra ya en el horizonte del poder al que combate” (Habermas, 1989; Žižek, 2001; Blanchot, 1998; Honneth, 2009; McCarthy, 1999; Gros, 2007). Ésta perspectiva deja poco margen de acción y libertad a los individuos entrampados<sup>247</sup> desde siempre en las relaciones de poder y saber.

Con los análisis efectuados en la empresa genealógica sobre la constitución de los sujetos “sexuales” y “criminales” por el plexo saber-poder,<sup>248</sup> Foucault pretende ir más allá del modelo jurídico<sup>249</sup> –aquella concepción que pensaba al poder en términos de prohibición, represión, violencia y contrato– para generar una serie de investigaciones que toma como base “la guerra como principio eventual de análisis de las relaciones de

---

<sup>247</sup> “La idea de *resistencia al poder* encerraba entonces un contrasentido: no hay resistencia más que *en* el poder, pero nada es tan exterior al poder que pueda oponerse a él. En cambio, se puede resistir a formas de *gobierno*” (Gros, 2007: 112).

<sup>248</sup> Del mismo modo, “el concepto de poder-saber desarrollado en los años de 1970, le permite a Foucault desarrollar la dimensión política de las ciencias al nivel de sus orígenes y sus efectos” (Gros, 2012: 79).

<sup>249</sup> Ver los primeros 4 cursos lectivos en, *Defender la sociedad*. Fondo de cultura económica. México. 2002.

poder” (Foucault, 1997: 21). Por medio de este modelo estratégico de lucha, Foucault va más allá del paradigma jurídico del poder. Dicho enfoque –como ya lo habíamos mencionado en páginas anterior– encierra una paradoja al reducir las resistencias como el reverso inevitable del poder y a los sujetos como efectos de las prácticas sociales impersonales. Desde esta perspectiva, su “modelo bélico-estratégico encerraba un contrasentido; si no hay nada fuera del poder, si de lo que trata es simplemente de oponer una fuerza a otra de signo contrario, entonces la resistencia sólo puede darse *en* el poder y no *contra* el poder” (Castro, 2010: 25).

Foucault estaba consciente de este problema<sup>250</sup> al concluir su *Historia de la sexualidad I*. (1976). Por lo que en cierta forma en *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), Foucault –inquietado por el contrasentido de su modelo bélico de poder– introduce los “procesos de subjetivación”<sup>251</sup> en la “historia de la gubernamentalidad”. Ahora, con dicho elemento en sus análisis se puede percibir mejor “los campos de acciones posibles” y el carácter “reversible” que tienen las subjetividades de constituirse de otra forma ante las tecnologías de poder.

Cabe subrayar que esto no quiere decir que dichos “procesos de subjetivación” no existan en sus trabajos arqueológicos y genealógicos, más bien éstas técnicas aparecen únicamente como un “epifenómeno” (Castro, 2010) del poder y del saber. Ahora lo que hará rebasar el modelo “unidimensional” (McCarthy, 1999; Habermas, 1989, Taylor,

---

<sup>250</sup> “¿Qué ha pasado durante el largo silencio que ha seguido a La voluntad de saber? Quizá Foucault tiene la sensación de que ese libro va unido a un cierto malentendido: ¿no se ha encerrado en las relaciones de poder? [...]. Si el poder es constitutivo de verdad, ¿cómo concebir un «poder de la verdad» que ya no fuese verdad de poder, una verdad que derivase de las líneas transversales de resistencia y ya no de las líneas integrales de poder?” (Deleuze, 1987: 125-126). Dicho de otra forma, “si los dispositivos de poder son constitutivos de verdad, si hay una verdad del poder, debe haber como contra estrategia algún tipo de poder de la verdad contra los poderes” (Deleuze, 1995: 17).

<sup>251</sup> Los modos de subjetivación se refieren a “las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujeto: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapan al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes.” (Deleuze, 1990: 275). De hecho, la “subjetivación no sería una fuerza tan poderosa de transformación e impugnación social si no se planteara como ruptura con los mecanismos de reproducción cultural y control social” (Touraine, 1997: 87).

1988) y “funcional” (Honneth, 2009) de la concepción genealógica del poder, es que dichos mecanismos tendrán una autonomía relativa frente a las disciplinas y los saberes que los constituyen.

El concepto que permitirá la articulación de los procesos de “subjetivación” y los sistemas de “saber-poder” estudiados en la arqueología y la genealogía va ser la “gubernamentalidad”. De este modo, con la reintroducción de los “procesos de subjetivación”,<sup>252</sup> los sujetos ya no serán vistos como meros efectos de los procesos estratégicos impersonales. Ahora, desde la perspectiva de la gubernamentalidad,<sup>253</sup> los individuos jugarán un rol más activo<sup>254</sup> en el campo social al generar mejores posibilidades para las resistencias.<sup>255</sup> En efecto, es a través de la gubernamentalidad, en donde se pueden dar algunas respuestas a las objeciones hechas por J. Habermas (1989), A. Honneth, (2009), T. McCarthy (1999), C. Taylor (1988), S. Žižek (2001), M. Blanchot (1998) y E. Said (1988), sobre el carácter circular de las resistencias y el poder.

#### **4.2.- Historia de la gubernamentalidad del sujeto.**

Este segundo tema, queremos examinar algunos conceptos –como el “poder pastoral” y la “población”– que nos permiten entender un poco las razones históricas que han llevado al desbloqueo de los dispositivos de gubernamentalidad en el siglo XVIII. A

---

<sup>252</sup> “la problemática de la gubernamentalidad instalará la idea de una *articulación* entre formas de saber, relaciones de poder y procesos de subjetivación, que son planos distintos” (Gros, 2007: 111) e irreductibles entre sí.

<sup>253</sup> Es decir, “el enfoque de la gubernamentalidad está decidido a abordar progresivamente, de manera conjunta, las tecnologías de dominación y las tecnologías de sí como una forma de mirar las diversas maneras de conducir a distancia, <<conducir la conducta>>” de los individuos a nivel de sus “estrategias, tácticas, técnicas, dispositivos o instrumentos tangibles y precisos” (Topçu, 2013:81). En todo caso, la gubernamentalidad permite articular con mayor precisión las técnicas de poder y de saber con las técnicas de sí en la constitución de los sujetos.

<sup>254</sup> En la gubernamentalidad, los “individuos pueden negociar los procesos en los cuales ellos están sujetos” (Xavier, 2008: 11), del mismo modo, abre la posibilidad de hablar sobre un “sujeto empoderado para elegir su identidad” (Ingram, 1994: 247) ante las configuraciones del plexo social.

<sup>255</sup> “Lo cual significa que formas dadas de subjetividad o de saberes determinados podrán operar como *resistencias* a ciertos procedimientos de gubernamentalidad [...]. Por otra parte, la noción de gobierno nos permite abandonar la oposición entre modelo jurídico y modelo estratégico, y abrir las relaciones de poder a los juegos de libertad” (Gros, 2007: 112).

partir de la invención de las técnicas del poder pastoral en el siglo XVI, se puede comprender mejor la genealogía de un nuevo tipo de “gobierno neoliberal” de los hombres a través de la “producción” y “control a distancia” del comportamiento de una población entera.

De esta manera, queremos señalar un poco la genealogía de la gubernamentalidad entendida como el “arte de conducir el comportamiento de los demás”.<sup>256</sup> Dicho concepto encuentra su condición de formación en la “pastoral cristiana”, pero también su desarrollo en la “razón de Estado” y el “liberalismo”, hasta llegar con el “neoliberalismo”. Todas estas modalidades de poder manifiestan complejas “técnicas para conducir la conducta”, al punto de que con la “gubernamentalidad neoliberal” se disponen de tecnologías sofisticadas de intervención en el “medio” y de “producción de la verdad”.

Con esta nueva técnica gubernamental de “conducir la conducta” e “intervención a distancia”<sup>257</sup> ya no únicamente se sujetan a los individuos por medio de los dispositivos disciplinarios o normalizadores. Ahora, la gubernamentalidad articula “unas tecnologías de la conducción de la conducta y unas tecnologías de producción de la verdad” (Castro, 2011: 49) como “condiciones de aceptabilidad” a través de los cuales los individuos hacen coincidir sus propios deseos y acciones “con objetivos gubernamentales fijados de antemano”. Se trata de una nueva modalidad en el ejercicio del poder que da cuenta de cómo los individuos son constituidos y sujetos como “enfermos”, “locos”, “anormales”, etc. En todo caso, con la noción de gubernamentalidad, a Foucault le preocupa analizar cómo se “dirige la conducta”, y a

---

<sup>256</sup> “En una perspectiva más amplia, la gubernamentalidad hace incapie en una forma específica del gobierno de los hombres y las cosas, que se basa en un conjunto de juegos que estructuran el campo de acción de los otros” (Topçu, 2013: 81).

<sup>257</sup> Se trata de un tipo de poder que “actúa sobre el medio ambiente de un sujeto para tener efectos de obediencia sin contacto directo” (Taylan, 2013: 78). Significa en todo caso, de “manejar artificialmente el medio” y desde ahí obtener resultados en el comportamiento de los individuos.

partir de qué juego de tácticas, instrumentos, esquemas y dispositivos son aceptados ciertos objetivos impuestos de antemano.

En este marco es en donde podemos inscribir los dos cursos lectivos titulados como, *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979). Lecciones con los cuales Foucault propone efectuar una “historia de la gubernamentalidad”, a través del cual va estudiar “el conjunto de mecanismos que dirigen la conducta” y su articulación con las “tecnologías de producción de la verdad”. En ambos cursos Foucault reconoce que es necesario entender el “fondo general”<sup>258</sup> sobre el cual la “biopolítica”<sup>259</sup> fue posible. Incluso, yendo más allá del modelo disciplinario, propone las “tecnologías de gobierno” como nueva “grilla de análisis” para la “historia de la constitución de los sujetos” (Foucault, 2004a: 184).

En suma, la historia de la constitución de los sujetos “locos”, “enfermos”, “desviados”, “anormales”, “delincuentes”, no pueden leerse únicamente desde la óptica de la “sujeción disciplinaria”. Ahora, con las “artes de gobierno”, vistas desde la grilla de la “gubernamentalidad”, podemos comprender la sujeción de los individuos a través del cálculo y organización de sus “libertades” e “intereses” impuesta por las leyes del mercado. Todo esto es lo que va generar una “identificación analítica” entre “sujeción y

---

<sup>258</sup> “Pero me parece que el análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental” (Foucault, 2004b: 24), por lo que “la biopolítica no tiene la última palabra en la evolución de su pensamiento. Debe ser comprendida en un marco más amplio, que es el de las prácticas del gobierno de las conductas” (Lazzarato, 2010: 9). También Santiago Castro-Gómez, precisa esa idea en *Historia de la gubernamentalidad* (2010). Ver pp. 60-63.

<sup>259</sup> La biopolítica o el biopoder “es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder puede lograr un comando efectivo sobre toda la vida de la población sólo cuando se torna una función integral, vital, que cada individuo incorpora y reactiva con su acuerdo [...]. El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objetivo del poder es la producción y reproducción de la misma vida” (Hardt y Negri, 2000: 25). Pero, a su vez, “toda biopolítica se acompaña de una <<thanopolítica>>, toda técnica para generar vida, es también un arte de administrar la muerte” (Legrand, 2014). “Cuando la vida deviene objeto de la organización y la administración política, esa exención o inmunización puede transformar a la vida en lo excluido. Así, los biopoderes que defienden y protegen la vida, al mismo tiempo que la administran se convierten también en maquinarias de muerte: tanatopolítica” (Cragolini, 2012: 24-24). En todo caso, la biopolítica “describe el campo de acción de la acción humana y sus efectos sobre la vida en el contexto más amplio de la ‘interferencia’ entre los movimientos de la vida y los procesos históricos” (Paltrinieri, 2013: 56).

subjetivación” (Foucault, 2004a: 184). Identificación que conduce el comportamiento no sólo a través de la disciplina,<sup>260</sup> sino también por medio de ciertos dispositivos de “seguridad” –como la opinión pública, estudios de mercado, la estadística, el marketing, entre otras técnicas– que intervienen a “distancia” (sobre el medio) para modificar y administrar las “libertades” y los “intereses” de una “población” entera.

#### **4.2.1.- Seguridad, población y gobierno.**

En este tema vamos a examinar la manera en que los “dispositivos de seguridad” –como la “estadística” y la “economía”– toman como objetivo a la “población” para desbloquear las “artes de gobierno” e inaugurar con ello en el siglo XVIII, una nueva tecnología de conducción del comportamiento que regulará y facilitará las necesidades, deseos y libertades de la “población”.

Si bien es cierto que los “dispositivos disciplinarios”<sup>261</sup> se encargan de “limitar”, “encuadrar”, “definir”, “jerarquizar”, “clasificar”, etc., los “dispositivos de seguridad”<sup>262</sup> se ocuparan de “facilitar”<sup>263</sup> –en relación al problema de la escasez y los

---

<sup>260</sup> Vale la pena recordar que la “sociedad disciplinaria es aquella sociedad en la cual el comando social se construye a través de una difusa red de dispositivos o aparatos que producen y regulan costumbres, hábitos y prácticas productivas [...], es lograda por medio de instituciones disciplinarias (la prisión, la fábrica, el asilo, el hospital, la universidad, la escuela, etc.) que estructuran el terreno social y presentan lógicas adecuadas a la ‘razón’ de la disciplina” (Hardt y Negri, 2000: 24-24).

<sup>261</sup> El dispositivo disciplinario es esencialmente centripeto. “Me refiero a que funciona aislando un espacio, determinando un segmento. La disciplina concentra, centra, encierra” (Foucault, 2004a: 57).

<sup>262</sup> “Los dispositivos de seguridad definen, a diferencia de los dispositivos disciplinarios, un marco bastante «laxo» (porque se trata, precisamente, de la acción sobre las acciones posibles, sobre los acontecimientos), donde «habrá una intervención que no será del tipo de sometimiento interno de los individuos, sino una intervención de tipo medioambiental” (Lazzarato, 2006: 231). Así mismo, puede “ser caracterizada por una intensificación y generalización de los aparatos normalizadores del disciplinamiento, que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, en contraste con la disciplina, este control se extiende muy por fuera de los sitios estructurados de las instituciones sociales, por medio de redes flexibles y fluctuantes” (Hardt y Negri, 2000: 25).

<sup>263</sup> Foucault pone varios ejemplos para diferenciar cómo las disciplinas trataron el problema de la escases con los mercantilistas del siglo XVII, al “prohibir”, “limitar” la importación, la circulación, la exportación de granos, etc., y los dispositivos de seguridad, por su parte encontraran su lugar en los fisiócratas del siglo XVIII, al “favorecer” y “facilitar” la “libertad de comercio y circulación de granos” (Foucault, 2004a: 44)



granos— la libertad de circulación<sup>264</sup> y la “regulación” de los procesos, antes que de limitarlas.

Ahora bien, con los “dispositivos de seguridad” no se va a “disciplinar/restringir” al individuo, sino “regular/facilitar” una población; con ello aparece la noción “medio”. Concepto a través del cual Foucault dibuja los elementos para definir la “gubernamentalidad” como un “conjunto de acciones sobre otras acciones”. Ello va a permitir a juicio nuestro, entender la configuración de las subjetividades como una “acción a distancia” o “efecto a distancia”.<sup>265</sup> En suma, con los dispositivos de seguridad, el poder ya no trabajará directamente sobre los cuerpos, sino sobre el “medio ambiente”, sobre los acontecimientos posibles que afectan a una población entera.

¿Pero qué es el medio? Foucault responde, es “lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata por lo tanto, del soporte y el elemento de circulación de una acción” (Foucault, 2004a: 34). Es el espacio de intervención<sup>266</sup> que la “gubernamentalidad” producirá, intervendrá y controlará para conseguir ciertos efectos en las subjetividades de las personas. En opinión de Foucault, esta intervención sobre el “medio” marcará una “mutación” importante en la organización de las tecnologías de poder. El hecho de que la población<sup>267</sup> dependa de una serie de eventos

---

<sup>264</sup> “En otras palabras, el principio de la libre circulación de granos puede leerse como la consecuencia de un campo teórico, y al mismo tiempo como episodio en la mutación de las tecnologías de poder y en el establecimiento de la técnica de los dispositivos de seguridad que a mi parecer es característica o es una de las características de las sociedades modernas” (Foucault, 2004a: 44).

<sup>265</sup> “Es muy estimulante, por ejemplo, la distinción entre el poder que actúa directamente y el poder que actúa a distancia. Las técnicas de la sociedad de control no actúan directamente sobre el individuo, como las disciplinas, sino sobre la acción del individuo [...]. No se actúa directamente sobre el individuo y sobre su cuerpo, como lo hacen las técnicas disciplinarias y la pareja legalidad/punición, sino sobre el «medio ambiente», porque el individuo no es el origen absoluto de la acción. La acción no es reducible al individuo y a su subjetividad, encuentra también su fuente en su «medio»” (Lazzarato, 2006: 231).

<sup>266</sup> El medio es “el conjunto de condiciones materiales que determinan las características biológicas de la población” (Fressoz, 2013: 125).

<sup>267</sup> “La población es un conjunto de elementos en cuyo seno podemos señalar constantes y regularidades hasta en los accidentes; también se puede destacar en ella el aspecto universal del deseo que produce regularmente el beneficio de todos, así como las variables de las que depende y son capaces de modificarlo” (Foucault, 2004a: 86).

o factores que la hacen susceptible de ser regulado, marca un cambio fundamental en el paradigma político del siglo XVIII.

Por otro lado, Foucault nos recuerda que el problema del gobierno estalla en el siglo XVI. Él identifica tres tipos, el “gobierno de uno mismo” –que tiene que ver con la moral–, el “arte de gobernar una familia” –que tiene que ver con la economía– y el “gobierno del Estado” –que tiene que ver con la política–. En cualquiera de los casos, se refiere a la “manera recta de disponer de las cosas para conducir las” o “guiarlas hacia un fin determinado” –por ejemplo la producción de un deseo colectivo, o algo que es interesante y deseado para la población–. Esta nueva definición marca a entender de Foucault, un cambio importante para diferenciar las “artes del gobierno”<sup>268</sup> con la “soberanía jurídica”.<sup>269</sup>

Cabe subrayar que dicho arte de gobernar estuvo bloqueado por el modelo de la soberanía y su amplia estructura institucional y, en parte también, por el “modelo familiar”<sup>270</sup> –saber gobernar a los hijos, la esposa, la casa– en la que se encontraban enclaustradas las artes de gobierno. En el siglo XVIII, Foucault explica que las artes de gobierno fueron desbloqueadas por el problema de la población. Desbloqueo que Foucault no trata en detalle, salvo decir que dicho fenómeno estuvo ligado también al surgimiento de la “ciencia del gobierno” (o la economía política), la “estadística” y el asentamiento de las artes de gubernamentales fuera del marco “familiar”.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> “Foucault cuestiona el primado tradicional de los modelos jurídicos de la teoría del poder para hacer emerger en primer plano las múltiples disciplinas y las técnicas políticas a través de las cuales el Estado integra en su interior el cuidado de la vida de los individuos” (Agamben, 2008: 6).

<sup>269</sup> “Como ven, entonces, se perfila una técnica muy distinta: no obtener la obediencia de los súbditos a la voluntad del soberano, sino influir sobre cosas aparentemente alejadas de la población, pero que según hacen saber el cálculo, el análisis y la reflexión, pueden actuar en concreto sobre ella” (Foucault, 2008: 82).

<sup>270</sup> “Por eso mismo, había un bloqueo generado por la idea de la economía [el modelo familia], que en esa época aún no se refería jamás a otra cosa que la gestión de un pequeño conjunto constituido por la familia y la casa. La casa y el padre de familia por un lado, el Estado y el soberano por otro: el arte de gobernar no podía encontrar su propia dimensión” (Foucault, 2008: 111).

<sup>271</sup> Cuando la “familia” deja de servir como modelo a las artes de gobierno, y la “estadística” empieza a ampliar sus estudios a otros espacios como las epidemias, las expansiones endémicas, (irreductibles al marco familiar), entre otras, y la “economía” llega a descentrarse de la familia, y a tomar a ésta como un

Se trata de un arte de gobierno de los hombres, cuya meta –mediante los dispositivos de seguridad– es facilitar, mejorar, estructurar, acondicionar el “medio” –el soporte para la circulación de una acción–. De esta manera poder “actuar de manera directa a través de campañas y de manera indirecta mediante técnicas que van a permitir [...], estimular, sin que la gente lo advierta demasiado” (Foucault, 2004a: 113), sus hábitos, costumbres, aspiraciones –que se le han creado de antemano– con los cuales podrá desarrollarse.

En todo caso, la producción<sup>272</sup> y regulación del deseo o “de lo que quiere, pero inconsciente de lo que se le hace hacer” (Foucault, 2004a: 113) a la población, va ser el objetivo primordial de las técnicas de gobierno, y que apoyadas sobre la base de la “estadística”<sup>273</sup> (estudios, censos) y la “economía” –descentrada de la familia– como “dispositivos de seguridad”, funcionan como las condiciones que permitieron la emergencia de las artes de gobierno.

#### **4.2.2.- El poder pastoral y la historia de la gubernamentalidad.**

Hasta ahora hemos señalado la importancia que tienen los “dispositivos de seguridad” y la “población” en el desbloqueo de las “artes de gobierno”. Del mismo modo, mostramos la forma en que esta “nueva tecnología de poder”, más que “decir no” o “prohibir” –como la ley y la disciplina–, lo que hará es “facilitar” y “regular” los eventos que inciden “indirectamente” en el comportamiento y deseo de una población.

---

instrumento, es cuando “la población permite el desbloqueo del arte de gobernar” (Foucault, 2008), y éste aparece ahora como meta única de las artes de gobierno.

<sup>272</sup> La producción de la subjetividad y el deseo mediante técnicas audiovisuales, publicitarias, propagandas, entre otras cosas, son “de alguna manera, las nuevas matrices que modelan el imaginario, inyectan personajes, guiones, actitudes; imponen, en definitiva, toda una micro política de las relaciones” (Vercauteren, Mouss, Müller, 2010: 140) sociales.

<sup>273</sup> “La gubernamentalidad utiliza a la estadística para sus objetivos del disciplinamiento y del control de las poblaciones, donde el arte de ‘gobernar’ era visto como algo imposible sin una capacidad basada en un saber potenciado por medios específicos, insertos en los dispositivos de Estado. En este contexto, la estadística es parte del saber y, como tal, se encuentra dentro del dispositivo del poder y de la razón de Estado que se nutre de ella para potenciar su fuerza” (Osvaldo, 2009: 30).

Por ello, en este apartado, pensamos que es viable recuperar un poco la genealogía de éste nuevo dispositivo que Foucault ha denominado “gubernamentalidad”.<sup>274</sup> De modo que, con ello, podamos rastrear un poco su historia en el “poder pastoral”, como “conducción de las almas”, y resaltar la importancia que tuvieron las “contraconductas” de la Edad Media para transitar del “gobierno pastoral de las almas” al “gobierno político de los hombres”.

En el gobierno pastoral de las almas,<sup>275</sup> el pastor es el único encargado de “dirigir”, “cuidar” y “velar” la conciencia del rebaño mediante una serie de tecnologías –como la “confesión”, el “examen de conciencia”,<sup>276</sup> la “obediencia”, la “producción de una verdad oculta”, entre otras–, a través del cual se dirigen la conciencia del rebaño. De esta manera, el poder pastoral inventa e instaura con estos procedimientos de dirección e introspección, un tipo de relación de obediencia con “la producción de una verdad interior”, con los cuales son posibles la “sujeción y subjetivación” (Foucault, 2004a: 184) de los individuos a quienes dirige y cuida.

Lo que Foucault encuentra en la historia de la pastoral<sup>277</sup> cristiana es el prelude de los procedimientos de la gubernamentalidad de los hombres, al permitir con sus técnicas “la constitución específica de un sujeto [...] atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de una verdad que se le impone” (Foucault, 2004a:

---

<sup>274</sup> Foucault en la cuarta clase de su curso *Seguridad, territorio, población* (1977-1978), declara que, si hubiera de elegir un título exacto para lo que ha estado haciendo, le pondría “historia de la gubernamentalidad” (Foucault, 2004a).

<sup>275</sup> El gobierno pastoral de las almas es entendido como una forma de conducir el alma de los súbditos sobre la base “de un orden natural creado por la voluntad de Dios” (Lemke, 2010: 250) y una “economía de la obediencia” a través del cual el pastor podría conocer y examinar la conciencia de los súbditos en la medida que éstos también podían conocer y revelar la verdad en su interior como una forma de subjetivación a partir de la “confesión”, el “examen de conciencia”, entre otros, como mecanismos que garantizaban conducir las almas hacia la salvación divina.

<sup>276</sup> “En cuanto al examen de conciencia, su propósito no era cultivar la conciencia de uno mismo, sino la de permitir que se abriera enteramente a su director para revelarle las profundidades del alma” (Foucault, 2001b: 965-966). Hay. trad. cast. “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo*. Paidós. Barcelona. 1990.

<sup>277</sup> “Si el ‘gobierno de los seres humanos’ se entiende como una actividad que se da a la tarea de conducir individuos, el poder pastoral concentra esta actividad en el régimen de las instituciones religiosas, y la gubernamentalidad la ejerce desde las instituciones políticas y sus direccionamientos” (Davidson, 2012: 154).

184). Lo cual marca, a juicio de Foucault, un tipo poder que hasta ahora no hemos podido desprendernos. Más tarde Foucault piensa que ese conjunto de procedimientos para la dirección e individualización de las personas, puede entenderse como “conducta”<sup>278</sup> de las almas, o “conducción” de las almas; noción sin duda valiosa, introducida por el poder pastoral en la sociedad occidental.

Pronto Foucault observará una crisis en el poder pastoral, problema que en seguida dará lugar a una nueva gubernamentalidad centrada en el gobierno de los hombres a través de la emergencia de las “contraconductas”.<sup>279</sup> Dichos movimientos originados en contra de la conducción de las almas van a “erosionar el poder pastoral” al grado de poner en crisis<sup>280</sup> esta manera de gobernar, para dar lugar un gobierno de los hombres que no esté centrado en el poder divino. Esta forma de conducción estará al margen de la autoridad divina en la medida que ya no imite el gobierno de Dios<sup>281</sup> sobre la naturaleza.

No obstante, lo que va permitir tal desprendimiento va ser la especificidad del tema de la *res publica* (cosa pública), con lo cual se va a pedir al “soberano que haga algo más que ejercer la soberanía” y con ello marque definitivamente “una alteridad con respecto al pastorado” (Foucault, 2004a: 229). Es el tema del gobierno que se intensifica a finales del siglo XVI. Ahora, el arte de gobernar debe buscar su propia racionalidad en

---

<sup>278</sup> “Pues <<conducta>>, en definitiva, se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción” (Foucault, 2004a: 187).

<sup>279</sup> “contraconducta en el sentido de lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros [...] dimensión de contraconducta que puede encontrarse perfectamente en los locos o los enfermos” (Foucault, 2004a: 199). De hecho, cabe resaltar que dichas contraconductas “implicaban una posición sumamente compleja dentro del horizonte general del cristianismo. Pero más allá de su heterogeneidad, fueron insurrecciones tan específicas como el poder pastoral mismo, dado que pretendían definir metas y procedimientos alternativos a la hora de gobernar la conducta; en el límite, se llegaba incluso a plantear la necesidad de escapar a la mirada y la injerencia del pastor para elaborar un modo propio de conducirse” (Martín, 2012: 87).

<sup>280</sup> “ese paso de la pastoral de las almas al gobierno político de los hombres debe resituarse en el gran clima general de resistencias, rebeliones, insurrecciones de conducta” (Foucault, 2004a: 220).

<sup>281</sup> “Gobernar el mundo pastoralmente quería decir, [en segundo lugar,] que el mundo está sometido a toda una economía de obediencia: cada vez que Dios, por una razón particular [...], intervenía en este mundo de acuerdo con la economía de la obediencia” (Foucault, 2004a: 228).

“la razón de Estado”, entendida ésta en las postrimerías del siglo XVI, como el conocimiento de los medios idóneos para ampliar la fuerza del Estado, pero al margen de la “economía de la obediencia” propio del marco religioso.

En definitiva, la razón Estado “rompe con esta idea de naturaleza, que limitaba la acción política, y la incluía en un continuo cosmológico” (Lemke, 2010: 250) ordenado por el poder divino. Con lo cual éste empieza a adquirir fuerza en la medida que busca fundar el ejercicio de su gobierno sobre la base de un conocimiento de los instrumentos y tácticas pertinentes para conservar y aumentar sus fuerzas. Todo esto va a permitir una forma de gobierno centrada en el conocimiento táctico para conducir con razón de causa, el comportamiento social.

#### **4.2.3.- La razón de Estado como una forma de gubernamentalidad.**

En este tercer subtema vamos analizar brevemente algunos de los componentes de la “tecnología de producción de la verdad” de la razón de Estado –como la modificación de la opinión pública, las encuestas, la estadística–. Así también algunos dispositivos de seguridad como la “diplomacia-militar” y la “policía” puestas como instrumentos encargados de crear las condiciones para conservar y fortalecer la fuerza de los Estados.

Ahora bien, antes de dar inicio a la exposición es necesario subrayar que a Foucault no le interesa<sup>282</sup> hacer una historia del Estado.<sup>283</sup> Lo que él pretende es estudiar bajo qué procesos de gubernamentalidad el Estado pudo integrarse en la reflexión meditada y concertada de la gente para poder gobernar y conservar su dominio.

---

<sup>282</sup> “para estudiar el Estado en Foucault, resulta necesario estudiar la gubernamentalidad, concepto que termina siendo más importante que el Estado mismo para el estudio de los asuntos del poder y del gobierno” (Mussettas, 2009: 44).

<sup>283</sup> “No se puede hablar del Estado cosa como si fuera un ser que se desarrolla a partir de sí mismo y se impone a los individuos en virtud de una mecánica espontánea, casi automática. El Estado es una práctica. No puede dissociarse del conjunto de prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar, una manera de hacer, una manera también, de relacionarse con el gobierno” (Foucault, 2004a: 269). De hecho, “el Estado no tiene una esencia. La naturaleza de la institución del Estado es, para el pensamiento de Foucault, una función de los cambios de las prácticas de gobierno” (Gordon, 1992: 4). “El Estado no es otra cosa que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples” (Foucault, 2004: 79). Así, “Foucault inventa ese concepto de gubernamentalidad a fin de poder comprender al Estado como una construcción histórica determinada” (Gros, 2012: 84).

En un primer momento Foucault examina una aproximación a la razón de Estado. Dicha racionalidad es entendida como “una regla o un arte” que nos permite “conocer los medios” para alcanzar la “integridad” y “tranquilidad” de la república. En este sentido, la “razón de Estado es la esencia misma del Estado y también el conocimiento que en cierto modo permite seguir su trama y obedecerla” (Foucault, 2004a: 246). Por lo demás, es un “arte” que nos permite “conocer”, “calcular” y “concertar” premeditadamente los elementos de la “economía” –producción, circulación, impuestos, riquezas– y la “opinión” –cómo piensa la gente, cómo se comporta, qué cosas desea– para mantener la integridad y conservación del Estado. “Economía y opinión son, creo, los dos grandes elementos de realidad que el gobierno tendrá que manipular” (Foucault, 2004a: 264).

La razón de Estado al igual que el poder pastoral, también tiene una tecnología de producción de la verdad, muy distinta a la pastoral, que interviene “sobre la conciencia de la gente, no simplemente para imponerle una serie de creencias [...], sino a fin de modificar su opinión y con ella su manera de hacer, su manera de actuar” (Foucault, 2004a: 268). Es una forma de gobierno<sup>284</sup> que extiende sus preocupaciones a puntos neurálgicos del tejido social, ya que toca cada vez más el tema de la modificación de la opinión –mediante las campañas, encuestas– los comportamientos y hábitos de la gente. Así mismo la razón de Estado con el conocimiento y cálculo de la “riqueza”, la “salud”, la “geografía”, el “clima”, entre otras cosas, definió “un arte de gobernar”<sup>285</sup> distinto al “gobierno pastoral”.

---

<sup>284</sup> “Este gobierno de los individuos se completa con un control de las poblaciones a través de una serie de biopoderes que administran la vida (higiene, demografía...) de manera global, al objeto de permitir una optimización de la reproducción del valor” (Vercautere, Mouss, Müller, 2010: 140) del capital, con apoyo de la disciplina. En todo caso, el “biopoder se ejerce, por lo tanto, conjuntamente sobre el individuo y las poblaciones [a modo que], el biopoder y la disciplina no se excluyen, sino que actúan en total complementariedad” (Chebili, 2009: 65).

<sup>285</sup> Por “arte de gobernar” Foucault entiende “la manera meditada de gobernar mejor y al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar” (Foucault, 2004: 4).

Del mismo modo Foucault detecta la integración de dos dispositivos de seguridad en la razón de Estado. Por un lado tenemos el dispositivo “diplomático-militar”<sup>286</sup> y por el otro la “policía”.<sup>287</sup> Por ejemplo, con el dispositivo “diplomático-militar” la razón de Estado le interesará fijar alianzas y expandir la fuerza de los Estados (europeos), ya sea a través de la diplomacia o por medio de las carreras de las armas para garantizar el “equilibrio” de los Estados.

La “policía” por su parte, fungirá como un instrumento para mantener el “orden”, la “vigilancia” de la ciudad, la “circulación” de las personas, las mercancías, el “tratamiento” y “reglamentación” de la salud, la enfermedad de la población, entre otros. En consecuencia, el “objetivo de la policía es el control y la cobertura de la actividades de los hombre” (Foucault, 2004a: 308) para asegurar y consolidar la fuerza del Estado.

Con todo esto queremos señalar que la razón de Estado –vista como como un proceso de la gubernamentalidad– toma importancia la “vida” y “el bienestar de los individuos”, la “existencia y al coexistencia humana” (Foucault, 2004a: 323) en los “cálculos” concertados para incrementar sus fuerzas. Sin embargo, esta lógica de incrementar la fuerza de los estados no durará mucho tiempo. Por ejemplo, Foucault demuestra que con los economistas (y fisiócratas) del siglo XVII nace una nueva forma de gobierno que se centrará no en el incremento de la fuerza estatal, sino en la regulación de la “libertad” tanto de las “poblaciones” como la del “mercado”.

---

<sup>286</sup> Con el dispositivo diplomático-militar la “seguridad significará entonces, para un Estado, la defensa de su integridad territorial, el desarrollo de su poderío militar, la necesidad de alianzas siempre frágiles y reversibles, el cálculo cínico de sus intereses, el desarrollo de una desconfianza sistemática en relación con todo tercer Estado y su capacidad de desencadenar guerras o convenir la paz cuando sus intereses están en juego. Este sentido de la seguridad es el que prevalece en expresiones como ‘seguridad nuclear’, ‘Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas’, ‘sistema de seguridad colectiva’ (Gros, 2010b: 283).

<sup>287</sup> “La policía es el conjunto de intervenciones y los medios que garantizan que vivir, más que vivir, coexistir, serán efectivamente útiles a la constitución, al acrecentamiento de las fuerzas del Estado” (Foucault, 2004a: 313).



Pero ¿en qué consiste este nuevo arte de gobernar? Se trata no de la intervención y del cálculo del Estado, sino de dejar actuar las cosas mismas por si solas, que sigan sus leyes naturales, con lo cual “habrá que introducir mecanismos de seguridad”<sup>288</sup> que permitan regular y facilitar la “libertad” de esos procesos –cada vez más impersonales e imperceptibles–. En definitiva, “sólo se puede gobernar bien a condición de respetar efectivamente la libertad” (Foucault, 2004a: 336) de las leyes del mercado o los derechos individuales. Dichas libertades ahora son las que marcan “las líneas fundamentales de la gubernamentalidad moderna y contemporánea” (Foucault, 2004a: 332) como “racionalidades internas” al “liberalismo” y al “neoliberalismo”. Veamos un poco en qué consisten estas nuevas tecnologías de gobierno.

#### **4.2.4.- El liberalismo como una forma de gubernamentalidad.**

En este cuarto subtema vamos a examinar cómo las nociones de “libertad”, el “interés” y el “mercado”, desplazan la razón de Estado hacia una nueva racionalidad. Su objetivo ahora es regular la “libertad”, los “intereses” de los individuos y las “leyes del mercado” vistas como “una naturaleza de la sociedad que constituye el fundamento y límite de la práctica de gobierno” (Lemke, 2010: 250) liberal.

Una de las ideas centrales del liberalismo en el siglo XVIII fue de gobernar lo menos posible. Su propósito es “producir la libertad” de los individuos al punto que las aspiraciones e intereses<sup>289</sup> de éstos se encuentren identificados con los procedimientos de gubernamentalización del mercado.<sup>290</sup> Se trata de una nueva modalidad en el

---

<sup>288</sup> Foucault reconoce una paradoja en el corazón del liberalismo, pues al dejar hacer y circular la libertad del mercado también y al mismo tiempo tiene que “regular los efectos” que esta libertad puede producir en lo social (monopolios, oligarquías, enriquecimiento, miseria) mediante la inserción de “mecanismos de seguridad” que permitan producir la libertad y a su vez regularla y controlarla.

<sup>289</sup> “El gobierno, o en todo caso el gobierno en esta nueva razón gubernamental, es algo que manipula intereses. Podemos decir más precisamente esto: los intereses son, en el fondo, eso por el cual el gobierno puede tener influjo sobre todas esas cosas que para él son los individuos, los actos, las palabras, las riquezas, los recursos, la propiedad, los derechos, etcétera” (Foucault, 2004b: 46).

<sup>290</sup> “La gubernamentalidad neoliberal produce la libertad, dice Foucault; es decir, produce los posibles y las elecciones sobre la base de estos posibles. Pero esta producción de ‘libertad’ es diferencial y selectiva. Está distribuida de manera muy desigualitaria entre los grupos sociales y los individuos, y no se puede

ejercicio del poder que toma como objeto no el incremento de las fuerzas estatales, sino la regulación de los “interés”, la “libertad” y las “leyes del mercado”. Foucault es claro en este punto:

A partir de la nueva razón gubernamental –y ahí está el punto de desencanche entre la vieja y la nueva, la de la razón de Estado y la de la razón del menor Estado–, en lo sucesivo, el gobierno ya no tiene que intervenir, ya no tiene influjo directo sobre las cosas y las personas [...] sino en los intereses [...] la libertad del mercado [...] y la producción de la libertad (Foucault, 2004b: 47, 56, 65).

Esta nueva razón gubernamental<sup>291</sup> no toma como eje al Estado, sino el interés de los gobernados. Ahora, esta racionalidad no le preocupa lo que piensa y cómo debe comportarse el gobernante,<sup>292</sup> sino la libertad del mercado y los intereses de los individuos.

Otro de los componentes esenciales que regulan y limitan el ejercicio del “gobierno del menor Estado” es la libertad del “mercado” como lugar de veridicción<sup>293</sup> a través del cual se debe regular y limitar internamente la razón gubernamental. De hecho, esta libertad del mercado, –según el pensamiento de Adam Smith y los fisiócratas del siglo XVII– va permitir que los individuos movidos por sus intereses de ganancia favorezcan también el enriquecimiento mutuo.<sup>294</sup>

De modo que, para esta nueva racionalidad de gobierno, la libertad no es un “dato previo” o un “registro natural” en la historia, sino una práctica, un hecho gubernamental

---

ejercer sino en el interior de coacciones y subordinaciones de la empresa, y en condiciones previamente fijadas por el mercado” (Lazzarato, 2008).

<sup>291</sup> Cabe aclarar que Foucault entiende, por razón gubernamental, a los “tipos de racionalidad que se ponen en acción en los procedimientos por cuyo intermedio se dirige, a través de una administración estatal, la conducta de los hombres” (Foucault, 2004b: 327).

<sup>292</sup> Por ejemplo, Maquiavelo en su libro *el Príncipe* (2001), intenta reflexionar y dar consejos a los príncipes sobre cómo deben actuar, mostrar sus fuerzas, mantener y conservar sus principados. Se trata en el mejor de los casos, de una analítica del cómo el gobernante tiene que hacer y pensar para mantener sus principados (ya sea a través de la usurpación, la guerra o por la herencia).

<sup>293</sup> “Se trata de la elaboración del poder público [de la razón gubernamental] y la medida de sus intervenciones ajustadas al principio de utilidad. Intercambio por el lado del mercado, utilidad por el lado del poder. Valor de cambio y veridicción espontánea de los procesos económicos, medidas de utilidad y jurisdicción interna de los actos de poder público” (Foucault, 2004b: 45-46).

<sup>294</sup> “Es preciso que mi vecino sea rico, y lo será en cuanto yo me enriquezca gracias a mi comercio, mi comercio mutuo con él” (Foucault, 2004b: 55-56).

producido artificialmente.<sup>295</sup> “En este sentido, la libertad no es la contraparte del gobierno liberal, sino su sesgo necesario; no es un recurso natural, sino un producto creado artificialmente y un instrumento de prácticas gubernamentales” (Lemke, 2010: 253). Ella misma es ensamblada por el conjunto tecnológico de conducción de conductas.

En este sentido, el liberalismo resulta ser un “nuevo arte de gobierno” (Potte-Bonneville, 2006: 161) que “plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a hacer de tal suerte que tengas la libertad de ser libre” (Foucault, 2004b: 65). Es decir, el liberalismo va producir y administrar las condiciones bajo las cuales los individuos actuarán, pensarán y decidirán “por sí mismos”. Pero esto no quiere decir que este tipo de gobierno liberal en realidad respete la libertad. Más bien esta práctica gubernamental instaaura, produce y administra<sup>296</sup> las necesidades, mediante el “cálculo de los intereses” de los individuos y el conocimiento de la “oferta y la demanda”. Incluso ella misma, ofrece la “libertad” al individuo de elegir<sup>297</sup> ante la variedad de satisfactores que el mercado ofrece.

De hecho el liberalismo al producir la libertad también “es consumidora de libertad” (Foucault, 2004b: 65). Él define a su vez los límites, condiciones, costos<sup>298</sup> y riesgos que puede implicar la producción de la libertad. ¿Pero cuál va ser el principio de cálculo

---

<sup>295</sup> “–Foucault, puede ilustrar este punto, evocando el intervencionismo gubernamental que acompaña la organización de nuevas libertades, pero las nuevas tecnologías serían toda vía mejor como un aumento de la privacidad, de aquella producción simultánea de libertad y control–, porque precisamente la libertad no es un dato primero, una exterioridad, sino más bien, el correlato de una gubernamentalidad nueva” (Gros et al, 2013: 8).

<sup>296</sup> “El liberalismo no se limita a ofrecer la simple garantía de libertades (libertad de mercado, de propiedad privada, de expresión, etcétera) que existen independientemente de la práctica gubernamental. Muy por el contrario: organiza las condiciones bajo las cuales los individuos pueden y deben ejercer estas libertades” (Lemke, 2010: 253).

<sup>297</sup> El individuo es “el actor de elección racional que gasta dinero para producir su propia satisfacción”, satisfacción que “el mercado y el dinero optimizan” (O’Malley, 2011: 40, 42) previamente.

<sup>298</sup> “El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a cada instante, la suscita y produce con, desde luego, todo el conjunto de coacciones, problemas de costo que plantea su fabricación” (Foucault, 2004b: 66).

de ese costo? Foucault explica que es a través de la “seguridad”<sup>299</sup> tanto del individuo como de la sociedad en general, mediante el cual se puede velar, arbitrar, regular y administrar las libertades individuales como la seguridad de los mismos. Dicho proceso está íntimamente ligado con la noción de “peligro”.<sup>300</sup> Por ejemplo, el peligro a la enfermedad, a la pérdida del empleo, a la vejez, entre otras cosas, es producido y administrado por el gobierno liberal. En efecto, dichas prácticas resultan ser “la condición, el correlato psicológico y cultural interno del liberalismo. No hay liberalismo sin cultura del peligro” (Foucault, 2004b: 68).

Ahora bien, esta constante intervención o limitación interna de la razón gubernamental liberal para producir y administrar las libertades, el interés y el funcionamiento natural del mercado, contiene varios problemas. Por un lado, el liberalismo insiste en respetar las libertades. Por el otro, esto genera una serie de “costos” y “riesgos”, –como los monopolios, desempleo, inseguridad–. Con lo cual el Estado se ve en la constante necesidad de intervenir<sup>301</sup> y subsanar las consecuencias de los riesgos a través del seguro de desempleo, accidentes, despidos, etc., Por lo consiguiente, todas estas intervenciones “indujeron algo que podemos llamar crisis del liberalismo” (Foucault, 2004b: 71). Acciones con los cuales surgen nuevos proyectos, nuevos esquemas, nuevos cálculos y estimaciones que cristalizarán pronto en lo que ahora conocemos como neoliberalismo.

---

<sup>299</sup> “Es decir que el liberalismo, el arte liberal de gobernar, se verá forzado a determinar con exactitud en qué medida y hasta qué punto el interés individual, los diferentes intereses, individuales en cuanto divergen unos de otros, eventualmente opuestos, no constituyen un peligro para el interés de todos” (Foucault, 2004b: 66-67).

<sup>300</sup> “Peligro e inseguridad (la amenaza del desempleo, la pobreza, la degradación social, etcétera) no son meramente consecuencias no deseadas o efectos secundarios negativos, sino condiciones esenciales y efectos positivos de la libertad liberal” (Lemke, 2010: 255).

<sup>301</sup> En el “corazón mismo de la práctica liberal, se instaura una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la producción de la libertad y aquello que, al producirla, amenaza limitarla y destruirla [...]. Se trata por un lado producir la libertad, pero por ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera” (Foucault, 2004b: 65).

#### **4.2.5.- El neoliberalismo como una tecnología de la conducta.**

En este último subtema vamos a analizar dos posturas. Por un lado, analizaremos un poco la perspectiva los ordoliberales alemanes, y por el otro, la interpretación de los anarcoliberales norteamericanos. Cada postura propone un modelo neoliberal que supera la crisis del capitalismo. En ambos casos, se minimiza la intervención estatal para dejar que las “leyes del mercado” funden no sólo los principios del Estado (los liberales alemanes) sino que la vida social entera esté regida a su vez por el modelo la “empresa” (neoliberales norteamericanos).

Ahora bien, ante la constante “intervención” del gobierno liberal en la economía y el mercado, surgen dos grandes discusiones que intentan recomponer la crisis del liberalismo (y el capitalismo). Por un lado tenemos a los “ordos liberales” alemanes, y por el otro, a los “anarcos liberales” norteamericanos. Ambos, en este caso, puntualizaran sus críticas sobre todo al modelo keynesiano de tipo intervencionista.<sup>302</sup>

Uno de los objetivos fundamentales de la posición de los ordos liberales alemanes es proponer “la libertad del mercado como principio organizador y regulador del Estado, desde el comienzo de su existencia y hasta la última forma de sus intervenciones” (Foucault, 2004b: 120). Su posicionamiento al liberalismo es inverso. El estado en vez de intervenir en los efectos, “costos” y “riesgos” que produce la libertad del mercado, ahora éste tiene que dejar actuar al mercado y su dinámica económica, al grado de que sus leyes la funden y lo regulen.

El neoliberalismo alemán –desde luego con sus especificidades y diferencias entre sus defensores– intenta “proyectar en un arte general de gobierno los principios formales de una economía del mercado” (Foucault, 2004b: 137). El Estado, fundado por la dinámica de la economía del mercado, ahora únicamente tiene el papel de vigilar y

---

<sup>302</sup> El modelo keynesiano implicaba “una política de intervención, de intervención sobre la asignación de recursos, sobre el equilibrio de los precios, sobre el nivel de ahorro, sobre las decisiones de inversión y una política de pleno empleo” (Foucault, 2004b: 81).

custodiar las actuaciones de los intereses individuales. Se trata de un arte de gobierno centrado en la lógica del mercado, cuyas disposiciones a nivel conductual tendrán como fin salvaguardar y custodiar las actuaciones individuales, la lógica de la competencia<sup>303</sup> y la legitimidad de la propiedad privada.

Esta racionalidad neoliberal también tiene la función de “intervenir sobre las condiciones del mercado, pero sobre condiciones más fundamentales, más estructurales” (Foucault, 2004b: 145) que hacen posible su regulación. Existe la necesidad, para el ordoliberalismo, de intervenir en procesos que no son meramente económicos y, sin embargo, forman las condiciones previas para su funcionamiento. Por ello, es necesario actuar sobre la “población” entera, es decir, en las “técnicas, aprendizaje y educación, régimen jurídico, disponibilidad de tierras, clima” (Foucault, 2004b: 146) entre otras cosas, como elementos que funcionan en el nivel del “medio-soporte” para una acción-intervención a distancia.

El ordoliberalismo plantea también la unidad “empresa”<sup>304</sup> como agente económico fundamental, cuya forma de organización, pensamiento y manera de vida debe a su vez, difundirse en todo el tejido social –incluyendo las escuelas y la familia– para garantizar al mismo tiempo el funcionamiento del mercado.

Ahora bien, por su parte el neoliberalismo norteamericano se presenta de una forma más radical y exhaustiva, ya que postula sobre todo la “generalización ilimitada de la

---

<sup>303</sup> Con la nueva racionalidad económica que los ordo liberales promueven, los “monopolios” y las “hegemonías económicas” ya no son parte intrínseca de la expansión de la economía del mercado, más bien, éstos fenómenos son externos y son achacados a los poderes públicos o “aquellos que cumplían en esos momentos las funciones, el ejercicio del poder público, concedieron privilegios a las corporaciones y los talleres, porque los Estados o los soberanos concedieron a individuos o familias ciertos monopolios a cambio de una serie de servicios financieros bajo la forma de una suerte de fiscalidad derivada o enmascarada” (Foucault, 2004b: 140).

<sup>304</sup> Se trata “de obtener una sociedad registrada no sobre la unidad de sus bienes, sino sobre la multiplicación y la diferenciación de las empresas [...]. Cuanto más multiplicamos la empresa [...], más multiplicamos los centros de formación de algo semejante a una empresa” (Foucault, 2004b: 155). En todo caso, esta “generalización no implica únicamente multiplicar las pequeñas empresas para relacionarlos con las grandes, sino más bien conlleva transformar profundamente las relaciones que cada individuo establece consigo mismo: esto es en efecto, que cada individuo debe aprender a considerarse como una empresa en competencia con los otros” (Dardot, 2013: 19).

forma económica del mercado” (Foucault, 2004b) en todo el espacio social, pues ella misma se presenta como un modo de vida. La difusión de la economía del mercado<sup>305</sup> funciona “como principio de inteligibilidad, principio de desciframiento de las relaciones sociales y los comportamientos individuales” (Foucault, 2004b: 249). Lo cual significa que todos los aspectos sociales no económicos (educación, familia, aprendizaje, cultura) serán vistos en términos de inversión, costo y utilidades.

La noción de capital humano es importante aquí. Con ella se puede calcular el costo de inversión en “educación”, “inseguridad”, “justicia”, “delincuencia” etc., para mantener<sup>306</sup> el desarrollo de la economía neoliberal del mercado. El arte de gobierno neoliberal no le interesa<sup>307</sup> limitar o suprimir ciertos fenómenos negativos (inseguridad, delincuencia, criminalidad), antes bien busca controlar y administrar los síntomas. De hecho:

governar las causas es difícil y costoso, es más seguro y práctico intentar gobernar los efectos [...]. Y este axioma se aplica en todos los campos: desde la economía hasta la ecología, desde la política exterior y militar hasta las medidas internas de seguridad (Agamben, 2013: 4).

Existe una optimización en el gobierno de los “ilegalismos”, de la “desigualdad social”, de la “pobreza” etc., de modo que la gubernamentalidad neoliberal interviene<sup>308</sup> sobre

---

<sup>305</sup> “el mercado no es eso que limita las pretensiones del Estado, sino más bien, aquello que deviene un modo de inteligibilidad para entender indefinidamente las relaciones humanas (la amistad, el matrimonio como casos de cálculos de inversión) o la acción pública” (Gros et al, 2013: 10) en términos meramente mercantiles.

<sup>306</sup> “el neoliberalismo presenta dos características fundamentales: por un lado el derecho y la ley pueden regular las relaciones de competencia entre las unidades-empresas, y por el otro, la subjetividad empresarial a través del cual se realiza la extensión de la racionalidad del mercado en los comportamientos de los individuos. En el capitalismo, el principio de competencia entre las empresas deviene la misma norma para la subjetivación, es decir, el principio a partir del cual los individuos son inducidos e incitados a relacionarse consigo mismos” (Dardot, 2013: 22).

<sup>307</sup> “Una sociedad está cómoda con cierto índice de ilegalidad y estaría muy mal si quisiera reducir indefinidamente rápidamente los ilegalismos” (Foucault, 2004b: 261). De hecho, regular “es la palabra que con mayor frecuencia se escucha en organismos de gobierno a la hora de legislar sobre innovaciones tecnológicas; regular las injusticias y desigualdades que en cada caso las sostienen, eligiendo así no atender a posibles acciones destinadas a revertirlas” (Rivera, 2012: 128).

<sup>308</sup> Por ejemplo, la “intervención en los locales insalubres, las verificaciones de la vacunación, los registros de enfermedades, todas estas medidas en realidad tenían por objeto el control de las clases más necesitadas” (Foucault, 1988), más no la supresión de las causas de los problemas.

el medio que hace posible el mercado de los ilegalismos. Se trata de una forma de gobierno que:

deje campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se concede tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que hay una acción no sobre los jugadores, sino sobre las reglas del juego, y finalmente, en la que haya una intervención que no sea del tipo de sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental (Foucault, 2004b: 265).

Las tecnologías punitivas, disciplinarias y normalizadoras cada vez son integradas por una tecnología medioambiental<sup>309</sup> más sofisticada. Ella no únicamente actúa sobre el individuo, sino sobre el soporte que hace posible la circulación de toda acción. Con esta tecnología neoliberal el comportamiento humano resulta ser una variable susceptible a ser modificada por el medio. Así mismo, con la integración de estas “técnicas comportamentales”<sup>310</sup> –por medio de los avances de la psicología conductista de Skinner y Pavlov– es posible calcular las “respuestas sistemáticas de un individuo dado a las variables del medio” (Foucault, 2004b: 273).

Con estas nuevas tecnologías de intervención en el medio y en la conducta, no sólo se pueden calcular y estructurar el comportamiento, también ellas pueden “introducir otras variables de comportamiento” (Foucault, 2004b) que sean redituables en términos económicos, conductas aptas para el funcionamiento de las forma-empresa. “Así se ponen en marcha unos programas individualizados de educación completamente racionalizados, que siguen los principios del conductismo” (Castel, Castel, Lovell,

---

<sup>309</sup> “se trata, precisamente, de la acción sobre las acciones posibles, sobre los acontecimientos” (Lazzarato, 2006: 231). Es decir, sobre el conjunto de condiciones sociales, culturales, económicas, políticos, jurídicos, afectivos, biológico, genéticos, pero también climáticos y geográficos, que entran en juego en la configuración y estructuración de los comportamientos sociales.

<sup>310</sup> Las técnicas comportamentales (de Skinner) “consisten justamente, no del todo en analizar la significación de las conductas, sino simplemente en saber cómo podrá un juego dado de estímulos, a través de llamados mecanismos de refuerzo, provocar respuestas cuya sistematicidad sea posible notar, y a partir del cual se puede introducir otras variables de comportamiento” (Foucault, 2004b: 275). Por lo demás, los “cursos de terapia conductual para docentes y personal de gabinete son cada vez más frecuentes y van desde la terapia Cognitivo Conductual en niños; el Diagnóstico y Habilitación Neuropsicológica de las Dificultades del Aprendizaje hasta la Evaluación y entrenamiento de la atención en preescolares” (Grinberg, 2011: 16). Así mismo, “los dispositivos contemporáneos usan complejos tecnológicos (las <<tecnociencias>> biomédicas, pero también el imperialismo-militar) y los <<sistemas míticos y semánticos>> inéditos participan eficazmente en la producción de los cuerpos” (Dorlin, 2011: 17) y las subjetividades.



1979: 202). Dichas técnicas han emigrado del campo de la “psiquiatría” al modelo “escolar” y de este a la “familia”. Todo esto demuestra en efecto, que las “técnicas de modificación de la conducta” trabajan en las condiciones que hacen posible el mercado. Pero esto no es todo, Foucault encuentra que estas tecnologías neoliberales de conducción y modificación de los comportamientos también actúan sobre los “intereses” de los individuos, en “la racionalidad de quienes son gobernados [...], como sujetos de interés” (Foucault, 2004b: 316). Ellas mismas operan “allí donde surge la experiencia” (Lazzarato, 2012: 717) de las personas.

Se trata de un tipo de gobierno al que no le preocupa tanto lo que piense el príncipe, sino lo que la gente piensa<sup>311</sup> y desea. Es una técnica que busca constituir –a través del conocimiento del comportamiento racional de los gobernados– una serie de mecanismos<sup>312</sup> que instauran en los individuos, deseos y aspiraciones con los cuales se les gobierna. Dicha tecnología gubernamental incide<sup>313</sup> en las condiciones mismas de elaboración de la “subjetividad empresarial” y los comportamientos susceptibles de ser calificados como viables para el funcionamiento del gobierno neoliberal. En definitiva, es un tipo de gobierno que “actúa sobre las condiciones de aparición de la emoción, de la palabra” (Lazzarato, 2012: 717) y de la acción.

---

<sup>311</sup> “Sin embargo en el caso específico del neoliberalismo, la estrategia de subjetivación, la relación con el otro y su creación cultural, toma una importancia esencial, ya que juega un papel fundamental en el mismo principio que gobierna el capitalismo contemporáneo” (Rolnik, 2011: 26). Del mismo modo, el “biopoder para Foucault está estrechamente vinculado con el desarrollo del capitalismo, ya que permitió el fortalecimiento y la flexibilidad del cuerpo y de la población, del cual necesitaba de éste último” (Sorrentino, 2011: 122-123).

<sup>312</sup> “las neurociencias, la biomedicina y demás campos del saber médico se constituyeron en las formas fundamentales de un saber que define las modulaciones de la subjetividad” (Grinberg, 2011: 15); “sobretudo, aquella que se hace posible a través de los avances en genética, elaboración de perfiles y exploración del cerebro–, llevaría a un aumento significativo de las intervenciones preventivas en el nombre de la protección pública (Rose, 2010: 96).

<sup>313</sup> “El poder es entonces expresado como un control que se extiende por las profundidades de las conciencias y cuerpos de la población” (Hardt y Negri, 2000 26).

#### **4.3.- Gubernamentalidad de los individuos: procesos de subjetivación y resistencias.**

Hasta aquí hemos presentado algunos de los elementos que componen la gubernamentalidad neoliberal, su genealogía en la historia, sus procedimientos, esquemas y tácticas para regular y administrar los intereses, libertades de los individuos y las leyes del mercado. Por ello, en esta temática, vamos a explicar en qué consiste la “gubernamentalidad”, y cómo ésta puede articular la constitución de la subjetividad<sup>314</sup> e introducir puntos de resistencias como “espacios de libertad” en las “artes de gobierno”. Veamos entonces cómo se articulan estos elementos en el interior de la razón gubernamental.

Foucault entiende, generalmente, por gobierno como “la técnica de conducir la conducta es decir, una forma de actividad cuyo objetivo es dar forma, guiar o afectar la conducta de unas personas sobre otras” (Gordon, 1991: 2). Por ejemplo, en un artículo titulado *El sujeto y el poder* (1982),<sup>315</sup> Foucault expresa (retrospectivamente) que gobernar:

no sólo cubre las formas instituidas y legítimas de sujeción política o económica, sino también modos de acción más o menos consideradas y calculadas, pero sobre todo aquellas destinadas a actuar sobre las posibilidades de acción de los otros. Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros (Foucault, 2001b: 1056).

Gobernar es una modalidad de relaciones de poder, cuya particularidad esencial no es actuar directamente sobre el cuerpo o las acciones de las personas –como el modelo jurídico y disciplinario –,<sup>316</sup> sino la de “estructurar el campo” el “medio”, el “soporte” a través del cual las acciones circulan, se afectan, se interfieren y modifican unas a otras.

Estructurar el campo posible de acción de los otros quiere decir dos cosas: primero,

---

<sup>314</sup> “El objetivo principal de Foucault, cuando reconoce el surgimiento de la subjetividad, es la de demostrar que ella es un efecto de la amplia extensión determinante de la gubernamentalidad” (Touraine, 1992: 192).

<sup>315</sup> Hay. trad. cast. “El sujeto y el poder”, en *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Post-escriptum. Hubert L. Dreyfus-Paul Rabinow. Nueva visión. Buenos Aires. 2001.

<sup>316</sup> “El poder disciplinario gobierna, en efecto, estructurando los parámetros y límites del pensamiento y la práctica, sancionando y prescribiendo los comportamientos normales y/o desviados” (Hardt y Negri, 2000: 25).

conocer y calcular “el campo entero de respuestas y reacciones” (Foucault, 2001b: 1056). Es decir, prever los posibles<sup>317</sup> efectos y los resultados de ciertas disposiciones previas para dirigir el comportamiento; y segundo, calcular y concertar las condiciones<sup>318</sup> a través de las cuales “el ejercicio de poder puede suscitar tanta aceptación al punto de ser deseado” (Foucault, 2001b: 1055).

Es importante remarcar que la gubernamentalidad es un “método de desciframiento” (Foucault, 2004b: 192) o prisma “práctico reflexivo” (Foucault, 2004b) de las relaciones de poder, vista como una cierta forma de conducir el comportamiento de los hombres (gobierno). Mientras que el gobierno<sup>319</sup> es un “campo estratégico de las relaciones de poder” siempre abiertas a las resistencias. Sin embargo, esto no quiere decir que el gobierno intente suplantar<sup>320</sup> al poder, antes bien lo que encontramos es una ampliación, un recorte distinto de las relaciones de poder, pero ahora integrando nuevas variables –como los dispositivos de subjetivación de acción a distancia– que le dan un carácter “móvil”, “transformable” y “reversible”.

Ahora bien, con la gubernamentalidad encontramos al menos dos características esenciales. Primero, es un “conjunto de procedimientos, análisis y tácticas” (Foucault, 2004b) que permiten “conducir” o “gobernar” mediante los “dispositivos de seguridad” (instrumento técnico) y la “economía política” (instrumento de saber) a las

---

<sup>317</sup> “Las relaciones de poder son virtuales, inestables, no localizables, no estratificadas, potenciales, y definen solamente las posibilidades, las probabilidades de interacción” (Lazzarato, 2009: 77) de los individuos en un campo social determinado.

<sup>318</sup> Cabe recordar que Foucault no explica detalladamente cómo el ejercicio del poder como gobierno y/o gubernamentalidad puede producir su propia aceptación en el cuerpo social. “No matiza los complejos mecanismos a través de los cuales se da la servidumbre voluntaria” (Butler, 2001) de los individuos.

<sup>319</sup> En el curso sobre *El gobierno de los vivos* (1979-1980), Foucault explica que por “<<gobierno>> entiendo sobre todo, no en un sentido estrecho y actual, como instancia suprema de decisiones ejecutivas y administrativa de los sistemas estatales, sino en un sentido largo y antiguo, además de los mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, a dirigir la conducta de los hombres, a conducir la conducta de los hombres” (Foucault, 2012: 14).

<sup>320</sup> Por lo tanto, sería inexacto decir que la “nueva grilla de inteligibilidad” que representa la gubernamentalidad supera o reemplaza la “analítica del poder”. De hecho, la gubernamentalidad “permite recortar un dominio específico de relaciones de poder, vinculada con el problema del Estado” (Senellar, 2008: 374). En efecto, “la idea general de gobierno es usado por Foucault en un sentido que está claramente en continuidad con sus análisis del poder” (Burchell, 1996: 19).

“poblaciones”. Segundo, es una “racionalidad inmanente a los micropoderes” (Senellar, 2008: 374) que posibilita recortar cierto nivel de análisis<sup>321</sup> de las relaciones de poder, vistas como una tecnología que estructura y conduce los comportamientos a distancia (gobierno).

Ambas nociones le dan un corte distinto a las relaciones de poder –aquellas examinadas en sus trabajos genealógicos– lo cual nos permite distinguir estratégicamente entre “tecnologías de dominación” y “tecnologías de poder” (conducción). La primera por ejemplo, se da cuando “los factores determinantes saturan” (Foucault, 2001b: 1056) el campo de acción, es decir, cuando no hay muchas posibilidades de actuar –por ejemplo estar esclavizado o secuestrado–. Con las tecnologías de poder (gobierno), Foucault agrega un elemento, a nuestro juicio totalmente interesante, con lo cual lleva aún más lejos la analítica del poder efectuado en la genealogía.

Quando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se las caracterizan como el gobierno de unos hombres sobre los otros–en el sentido más amplio del término– se incluye un elemento muy importante: la libertad (Foucault, 2001b: 1056).

La “libertad” o el juego complejo que se establece entre la conducción de conductas y el campo de la libertad resultan ser sumamente interesantes para entender ahora y hasta cierto punto, el carácter “flexible”<sup>322</sup> e incluso “reversible” de las relaciones de gobierno. Sin embargo, la libertad no aparece en el pensamiento foucaultiano como una “propiedad” o un “dato esencial” (Butler, 2008). Más bien, ella se muestra en primer

---

<sup>321</sup> “El término mismo de poder no hace otra cosa que designar un ámbito de relaciones que resta analizar por entero, y eso que propuse llamar gubernamentalidad, es decir la manera de conducir la conducta de los hombres, no es otra cosa más que la propuesta de una grilla de análisis para esas relaciones de poder” (Foucault, 2004b: 191-192). Sin embargo, “la gubernamentalidad no es únicamente un principio de inteligibilidad para el poder, también ella ofrece un instrumento de resistencia” (Fassin, 2014: 67) a los dispositivos sociales que gobiernan a los sujetos. Así mismo, “al reconocer el carácter pluriforme de las relaciones entre el poder y la subjetividad, se abren nuevas posibilidades de resistencia y retos políticos inéditos” (Galindo, 2012: 61).

<sup>322</sup> “Una relación de poder, por el contrario, se articula sobre dos elementos que le son indispensables para constituirse justamente como relación de poder: que el ‘otro’ sea claramente reconocido y mantenido hasta el final como sujeto de la acción; y que se abra ante la relación de poder todo un campo de respuestas, de reacciones, de efectos” (Deleuze, 2014a: 147).

lugar, como “un campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas reacciones y comportamientos pueden ser realizadas” (Foucault, 2001b: 1056).

La libertad aquí aparece como un “excedente”, como lo que resta o el vacío que queda de la estructuración del espacio social reglado, condicionado por las tecnologías de gobierno. El sujeto es libre de moverse y revertir los comportamientos pero dentro de los márgenes consentidos por las relaciones de poder; más adelante Foucault subraya:

En este juego la libertad bien puede aparecer como la condición para ejercer el poder (al mismo tiempo que es su precondition, ya que es necesario que la libertad exista para que el poder pueda ejercer, y a la vez ser su soporte permanente, ya que sin la posibilidad de resistencia, el poder podría ser equivalente a la imposición física). Por esta razón no puede separarse el relacionamiento entre el poder y el rechazo de la libertad a someterse (Foucault, 2001b: 1057).

Ahora, la libertad aparece como “condición de posibilidad del poder”, no únicamente es lo que queda como “campo de acción posible”, sino también es lo que “posibilita” el ejercicio del poder. La libertad ahora corre al paralelo con la emergencia de la resistencia, posibilidad que surge al mismo tiempo que el ejercicio del poder.

Es interesante detenerse un poco en este nivel de la argumentación, pues la capacidad de afectar y conducir directa (dispositivos disciplinarios) e indirectamente (dispositivos de seguridad) la conducta ahora sólo es posible en la medida que en el corazón mismo de este tipo de gobierno, aparece la capacidad de “sublevarse” y “revertir” las relaciones de gobierno.

En el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. Antes de hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un "agonismo", de una relación que es al mismo tiempo recíprocamente incitación y lucha, es una provocación permanente, en vez de una confrontación cara a cara que paraliza a ambas partes (Foucault, 2001b: 1057).

El poder y la libertad<sup>323</sup> no son dos polos opuestos que se anulen. Ambos son necesarios en su lucha perpetua para lograr, por un lado, producir y controlar (no del todo) el campo de acciones posibles de los individuos, y por el otro, resistir y crear nuevos espacios de libertad dentro del orden social reglado por un nuevo poder. En el intento de Foucault de romper el círculo vicioso de poder y resistencia, vinculados en sus trabajos genealógicos, es donde “el sujeto mismo que se resiste a esas medidas disciplinarias e intenta eludirlos, en su núcleo más profundo está marcado por ellas, está formado por ellas” (Žižek, 2001: 269). Ahora en efecto, Foucault intenta ensayar una combinación distinta de la resistencia insertando el concepto de libertad<sup>324</sup> en el corazón<sup>325</sup> mismo del poder (y del saber).

El resultado de esta estrategia conceptual es notable. Las resistencias son inmanentes al campo social, pues emergen al mismo tiempo con el ejercicio del poder.<sup>326</sup> Con esto, a nuestro entender, se da un giro importante en el pensamiento foucaultiano. La resistencia<sup>327</sup> –como campos y posibilidades reversibles de acción– ya no es únicamente el “excedente” que dejan ciertas técnicas ya sean “disciplinarias”, “normalizadoras” o de “seguridad”. Ahora ella misma tiene la posibilidad “intrínseca” de hacer estallar desde dentro las relaciones de gobierno.

---

<sup>323</sup> “Ellos constituyen cada una para el otro una suerte de límite permanente, de punto posible de reversibilidad” (Foucault, 2001b: 1061).

<sup>324</sup> “Hay que remarcar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados” (Foucault, 2001b: 1539). Hay. trad. cast. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010.

<sup>325</sup> “es verdad que en el corazón de las relaciones de poder y como una condición permanente de su existencia hay una insubordinación y una cierta obstinación esencial de parte de los principios de la libertad, no hay entonces relación de poder sin los medios de escapatória o fuga posibles” (Foucault, 2001b: 1238).

<sup>326</sup> “Esto quiere decir que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que, si no existiesen posibilidades de resistencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que dan la vuelta a la situación–, no habría relación de poder alguna” (Deleuze, 2009: 82).

<sup>327</sup> “Estas relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables” (Foucault, 2001b: 1539).

Contrariamente a nuestra lectura, Slavoj Žižek (2001), considera que Foucault “parece” excluir:

la posibilidad de que el sistema en sí, en razón de su inconsistencia intrínseca, genere una fuerza cuyo exceso ya no sea capaz de dominar, y que por ello haga estallar su unidad, su capacidad para reproducirse. En síntesis, Foucault no considera la posibilidad de escapar, de exceder a la causa, de modo tal que, aun que la fuerza surja como resistencia al poder, y sea en tal sentido absolutamente inherente a él, pueda ir más allá y hacerlo estallar (Žižek, 2001: 273).

Esta concepción de S. Žižek de las resistencias (o las contraconductas) atrapadas aún en el poder (Habermas, 1989; Taylor, 1988; Žižek, 2001; Butler, 2001; McCarthy, 1999; Gros, 2007; Honneth, 2009; Blanchot, 1998) etc., es visto así porque observan precisamente a la resistencia (del sujeto) como “un excedente sobre su causa” (Žižek, 2001: 273), como un efecto, una reacción del poder (y no al poder). Con esto no pretendemos salvar a Foucault de las críticas que se le han hecho, ya en páginas anteriores hemos explicado precisamente los problemas que acarrea su anterior concepción “bélica” y “unidimensional del poder” (Habermas, 1989; McCarthy 1999; Said, 1988; Honneth, 2009, Taylor, 1988).

Ahora bien, utilizando los mismos argumentos de S. Žižek, queremos invertir su lectura –pues él mismo decía que le gustaría encontrar el carácter intrínseco del antagonismo en la definición de poder– y explicar a partir de la redefinición del poder como gobierno, que en “el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad” (Foucault, 2001b: 1057). Con esta nueva perspectiva, podemos encontrar elementos importantes para repensar las luchas políticas y los movimientos sociales. Ahora la resistencia al gobierno ya no es únicamente un “excedente”, ella está ahí<sup>328</sup> en donde el poder es posible. Es decir en la libertad, que viene siendo un elemento importante para el ejercicio de poder.

---

<sup>328</sup> “Toda relación de poder, implica en última instancia, en potencia, una estrategia de lucha” (Foucault, 2001b: 1061), de insubordinación e “inversión de las tecnologías de poder” (De Certeau, 1986).

La libertad vendría siendo un tipo de práctica fronteriza,<sup>329</sup> como algo que por definición “escapa” a los dispositivos por ser ella misma “la [pre] condición para ejercer el poder” (Foucault, 2001b: 1057). De hecho la libertad, no es una esencia, sino “agonismo”, “lucha” y “provocación” (Foucault, 2001b: 1057) permanente al poder y no del poder. Ella misma es el motor permanente de la desestabilización, el antagonismo y las transformaciones al abrir la “posibilidad de escapar, de exceder a la causa, de modo tal que, aunque la fuerza surja como resistencia al poder, y sea en tal sentido absolutamente inherente a él, pueda ir más allá y hacerlo estallar” desde dentro. Con todo esto, ante la “tentación” de S. Žižek de querer invertir la “concepción omnipresente del poder” –por ignorar la noción de libertad–, nosotros sostenemos a partir de la nueva configuración de “gobierno” y la compleja relación que mantiene con la “libertad”, que sí es posible pensar que el poder “desde siempre contiene su transgresión”<sup>330</sup> y que las resistencias mismas son capaces de “ir más allá de él y hacerlo estallar”.

De hecho, la relación entre “ética y política”,<sup>331</sup> o libertad y poder, permite entender que las subjetividades pueden constituirse no meramente como un efecto,<sup>332</sup> o como un “excedente” del poder-saber. Ahora, con la noción de gobierno, la resistencia y la “contraconducta modifican estas relaciones de fuerza, subvierten las organizaciones de poder estabilizadas localmente y, por lo tanto, afectan, de una manera novedosa, las posibilidades de acción de los otros” (Davidson, 2012: 155).

---

<sup>329</sup> En el siguiente tema vamos a explicitar un poco la vinculación que hay entre “libertad” y “actitud crítica” como práctica de los límites.

<sup>330</sup> “En otras palabras: lo que efectivamente elude el control del poder no es tanto el ‘en sí’ externo que ese poder intenta dominar, sino el suplemento obscuro que sostiene la propia operación del poder” (Žižek, 2001: 273).

<sup>331</sup> La reinscripción de la subjetividad y la capacidad que ésta tiene ahora de revertir las relaciones de poder, es la que va “permitir movernos fácilmente entre lo ético y lo político, dejándonos ver sus múltiples puntos de contacto e intersección (Davidson, 2012: 154).

<sup>332</sup> “Por cierto, Foucault nunca sostuvo que los individuos podían ser reducidos a meras instancias de un campo unificado más grande” (Jay, 1988: 193).



Por todo esto, el concepto de gobierno<sup>333</sup> –bajo el prisma de la gubernamentalidad– al conectar el estudio de “la ‘autonomía’ en la capacidad individual para el control de sí mismo y la manera en que ella está ligada con las formas de gobierno político y la explotación económica”, resulta ser un “elemento clave” (Gordon, 1991; Rose, 1999, Lemke, 2010; Castro, 2012, Davidson, 2012; Gros, 2007, Lemke, 2002). De hecho:

La introducción de la noción de gobierno ayuda a ampliar el horizonte teórico, ya que vincula el interés en una "anatomía política del cuerpo humano" con la investigación de los procesos de subjetivación y formas de existencia morales o políticos (Lemke, 2010: 252).

Resulta claro entonces que la integración de la libertad (de los sujetos) como condición para el ejercicio del gobierno permite comprender mejor la posibilidad de las resistencias y las contraconductas ya no vistas en el horizonte del poder, sino como un elemento intrínseco<sup>334</sup> que puede torcer, modificar y revertir las relaciones de gobierno.

De esta manera, “la noción de gobierno nos permite abandonar la oposición entre modelo jurídico y modelo estratégico. Ahora las tecnologías de gobierno abren las relaciones de poder a los juegos de libertad” (Gros, 2007: 112) y la ética,<sup>335</sup> al grado de que ahora los “individuos pueden negociar los procesos en los cuales ellos están sujetados” (Xavier, 2008: 11).

En ese proceso de negociación<sup>336</sup> –como condición para la existencia del poder–, la libertad puede manifestarse como un ejercicio eminentemente político (de contra poder) y ético (capacidad de constituirse) con lo cual ahora requiere de la “competencia

---

<sup>333</sup> De hecho, si el gobierno es “definido como la capacidad de estructurar el campo de acción posible del otro, entonces para pensar su ejercicio hay que presuponer que las fuerzas comprometidas en la relación son virtualmente ‘libres’. El poder es un modo de acción sobre ‘sujetos actuantes’, ‘sujetos libres, en tanto son libres’. En este marco, que los sujetos sean libres significa que ‘tienen siempre la posibilidad de cambiar la situación, que esta posibilidad existe siempre” (Lazzarato, 2010: 225).

<sup>334</sup> “Las resistencias ya no son marginales sino activas en el centro de una sociedad que se abre en redes; los puntos individuales son singularizados en mil mesetas [...], en ese mismo momento revela un nuevo contexto, un nuevo medio de máxima pluralidad e incontenible singularización” (Hardt y Negri, 2000: 26).

<sup>335</sup> La ética “se refiere al tipo de persona que supuestamente cada cual aspira ser, el tipo de vida al que se le incita o el estado moral especial que se le invita a alcanzar” (Rajchman, 2001:103).

<sup>336</sup> “Este modo de formular la cuestión pone en escena la metodología de Foucault: habrá una acción reflexiva de un sujeto, generada por la racionalidad misma a la que él intenta ajustarse o, al menos, con la cual negocia” (Butler, 2009: 163).

cognitiva” (McCarthy, 1999), (Habermas, 1989), (Honneth, 2009) de los sujetos “enfermos”, “locos”, etc., para poder revertir<sup>337</sup> las relaciones de gobierno<sup>338</sup> y pueda constituirse (o gobernarse) de otra forma.

Sin embargo, en este proceso de negociación que ahora permite la “tecnología de gobierno” a las subjetividades, tampoco nos queda claro cómo los individuos “objetivados” y “subjetivados” por las prácticas discursivas y sociales como “enfermos”, etc., pueden “revertir” los procesos de subjetivación y gobernarse de otra forma. Entendemos hasta aquí que la relación entre “gobierno” y las “contraconductas”<sup>339</sup> son inseparables, sin embargo, aun así no podemos concebir claramente cómo las resistencias “intrínsecas” al poder (y no ya del poder) pueden generarse, o a través de qué mecanismos los sujetos “locos”, “enfermos”, etc., pueden “revertir” y “transgredir” los dispositivos que los han “subjetivado” y “objetivado” como tales. Del mismo modo, incluso con la misma noción de libertad como “condición para el ejercicio del poder” y la “resistencia” presente en el “núcleo del poder”,<sup>340</sup> tampoco podemos explicar y comprender cómo los sujetos “locos”, “enfermos”, etc., pueden constituir nuevas subjetividades que sean capaces de transformar las prácticas que los engendraron.

---

<sup>337</sup> El sujeto no es únicamente sometimiento, sino también “el Sujeto es voluntad, resistencia y lucha [...]. El Sujeto no es otra cosa que la resistencia, la voluntad y la felicidad del individuo que defiende y afirma su individualidad contra las leyes del mercado” (Touraine, 1997: 85-86).

<sup>338</sup> “El gobierno es una ‘tecnología humana’ que el Estado moderno heredó de la pastoral cristiana (técnica específica que no se encuentra ni en la tradición griega, ni en la tradición romana), y que el liberalismo adaptó, modificó, enriqueció, transformó de gobierno de las almas a gobierno de los hombres” (Lazzarato, 2005).

<sup>339</sup> “contraconducta en el sentido de lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros, dimensión de contraconducta que puede encontrarse perfectamente en los locos o los enfermos” (Foucault, 2008).

<sup>340</sup> “Más aún, es notable que, tanto en el caso del poder/resistencia como en el de la conducta/contraconducta, Foucault enfatice que la inmanencia táctica de la resistencia y de la contraconducta a sus respectivos campos de acción no debe llevarnos a concluir que son simplemente la contraparte pasiva” (Davidson, 2012: 154), sino la parte donde las acciones son creativas e inventivas.

# CAPÍTULO V

## EL PAPEL DE LA CRÍTICA INMANENTE EN LOS PROCESOS DE SUBJETIVACION

En este quinto capítulo está compuesto por tres temas. Con los cuales vamos a explicar el papel fundamental que juega el ejercicio de la crítica en los planteamientos foucaultianos. Con esta noción, pretendemos vincular los trabajos arqueológicos y genealógicos con la gubernamentalidad. A manera que, con esta relación, podemos explicitar de una forma más clara cómo los “modos de subjetivación” pueden revertir las relaciones de poder y saber, y convertir así, la resistencia, en una actitud crítica problematizadora y creadora de lo nuevo.

Así mismo, procuramos perfilar una ontología crítica que invita al “coraje de usar nuestro propia razón” para conducirnos. Esto justifica la necesidad del ejercicio crítico del pensamiento sobre las prácticas que han constituido a los sujetos. Esta ejercicio no sólo cuestiona los límites sociales, sino visto que también es comprendido como una “ontología crítica de uno mismo”, como una “historia crítica de los somos” y de las prácticas que nos han formado. Co todo esto, planteamos que la crítica es un *ethos*, un práctica de vida, que cuestiona y transforma permanentemente lo que somos.

Del mismo modo, tratamos de reforzar nuestra hipótesis de lectura del sujeto descentrado y la necesidad de la crítica, a partir de la articulación de tres conceptos importantes. En este caso, la noción de “inmanencia” y “acontecimiento”, nos servirán para explicitar la forma en que la subjetivad de los sujetos se construyen en el plano social, sin hacer ninguna referencia a estructuras “antropológicas” y “trascendentales”.

Por último, con la noción de acontecimiento, vislumbramos en el cuerpo de la argumentación, la posibilidad de transformar las subjetividades y recombinar las relaciones de poder y saber de otro modo.

#### **4.1- La función creadora de la crítica: la crítica como problematización.**

En este primer tema, pretendemos aclarar algunos de los problemas encontrados a las resistencias señaladas en el capítulo IV sobre los mecanismos de resistencia. De modo que intentaremos articular a partir del “ejercicio de la crítica”, la relación que hay entre las “artes de gobierno” y los “procesos de subjetivación”. Así mismo, queremos señalar el papel activo y creativo que juegan las resistencias en los procesos de gubernamentalización.

En una importante conferencia que Michel Foucault efectuó ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de Mayo de 1978, titulada *¿Qué es la crítica?*, –situada cronológicamente al final de su curso lectivo *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y a inicio de *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979) –, podemos encontrar algunas de las respuestas al problema de las resistencias señaladas en el capítulo IV, al conectar de una forma más clara el “gobierno de los hombres” con el “gobierno de uno mismo”. Del mismo modo, hallamos, en dicha conferencia, una serie de elementos muy importantes que, a nuestro juicio, permitirán explicitar la forma en que las “contra conductas” –inseparables a las artes de gobierno y que fueron encontradas en como resistencia al poder pastoral en ambos cursos– pueden “invertir”, “desplazar” incluso e “redefinir” un “arte de gobierno” novedoso.

Ahora bien antes de iniciar la exposición, pensamos que es viable aclarar un poco el complejo significado de la crítica. Por lo regular la crítica a veces implica el rechazo, por “una denuncia, un juicio negativo; a veces designa (y este es su sentido fundamental) el conocimiento positivo de los límites, es decir, el estudio de las condiciones de las posibilidades de una actividad” (Macherey, 1974: 7). Lo que nos interesa aquí sobre todo es entender el ejercicio de la crítica como “el conocimiento positivo de los límites” de un sistema general de saber y poder que forman las

condiciones de aceptabilidad mediante los cuales se conduce el comportamiento de los hombres. Pero también, sobre todo, por el impulso de “no ser gobernado de ese modo y con esos instrumentos” y de revertir (cuestionando) las relaciones de poder existentes. Cabe recordar que durante los siglos XV y XVI empieza una expansión de las artes de conducción de las almas, propias del poder pastoral, hacia la esfera de la vida cotidiana –cómo gobernar a los niños, a la familia, el estado–. Foucault subraya que esta constante expansión no puede dissociarse de las contraconductas y de la inquietud de “no ser gobernado a ese precio, con esos instrumentos y con esos objetivos” (Foucault, 2006). Con lo cual se manifiesta que una de las primeras caracterizaciones de la crítica es estar en oposición a las artes de gobierno. Pero no se trata únicamente de decir no querer ser gobernado<sup>341</sup> de esa forma y a ese precio. El asunto aquí es más complejo. La tarea de la crítica<sup>342</sup> consiste en cuestionar el orden conceptual, pragmático y afectivo que sostienen desde la subjetividad, los mandatos de obediencia moral, jurídica y política que vienen encriptados en las formas de gobierno.

Por lo anterior, “gobierno” y “crítica” resultan ser ahora en este interesante texto, el enlace que podría clarificar en cierto modo la relación que hay entre política y ética.<sup>343</sup> Ambos conciben la libertad no como esencia, sino como condición del poder el ejercicio crítico pone en cuestión no solamente las formas de gobierno, sino el campo

---

<sup>341</sup> “el ejercicio de la crítica como una condición necesaria de aquellas prácticas que operan a contrapelo de las actuales formas de gobernabilidad sin limitarse exclusivamente a señalarlas o desvelarlas, sino también extrayendo consecuencias de aquello que Foucault llamaba el «no querer ser gobernados de esa forma” (Expósito, 2008: 17).

<sup>342</sup> En el mejor de los casos, la tarea de la crítica del sujeto “no consiste en proceder a un análisis interno y exhaustivo de ‘lo que se es’, sino de ‘lo que ha llegado a ser’ para poder encarar la tendencia hacia ‘lo que se puede llegar a ser’ (Voirol, 2007: 141).

<sup>343</sup> De modo que, las “relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituye una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos articular, creo, la cuestión de la política y la ética” (Foucault. 2001: 242).

discursivo<sup>344</sup> (la política de la verdad) con la cual se acepta y se someten los sujetos al proceso de gubernamentalidad.

Ahora bien, por “gubernamentalidad” (o gobierno) se entiende, el arte de “sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad” (Foucault, 2006: 10). Y por el otro, la crítica como “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” (Foucault, 2006: 10-11). Ambos son dos momentos inseparables, con lo cual el sujeto se “atribuye el derecho” de cuestionar las formas de gobierno, sus razones, procedimientos y modalidades, así como también al proceso que abre el juego entre el ejercicio del poder y las prácticas de libertad.

Hay que subrayar que la libertad no es innata o previa a los sujetos. La existencia de sujetos libres es principio indispensable para el ejercicio del poder. Pero el hecho de decir que la libertad suponga al poder, no quiere decir que ésta sea un dato natural preexistente al poder, más bien ella se concretiza<sup>345</sup> en el ejercicio activo de la crítica de los límites conceptuales que configuran el ser social.<sup>346</sup>

Ahora bien, con el elemento diferencial y el papel fundamental que tiene la crítica, el ejercicio del poder es puesto entre dicho. Él es cuestionado por un deseo de no obediencia y sometimiento ciego y pasivo, por lo que es en esta oposición donde la libertad<sup>347</sup> como una práctica crítica (inacabada) se manifiesta en medio del conflicto.

---

<sup>344</sup> “No es necesario seguir a Foucault cuando éste demuestra que los términos y las categorías mismas a través de los cuales toma forma la libre expresión de las opiniones están fijados en función de las necesidades de algunas poderosas exigencias sociales preexistentes” (Pizzorno, 1995: 203).

<sup>345</sup> Para Foucault, la libertad no es “suprasensible, sino histórica. No procede de una república racional de sujetos autónomos, sino que procede de un cuestionamiento incesante de los hechos históricos de la identidad” (Rajchman, 1995: 216).

<sup>346</sup> Aquí el ser (social) es entendido como “el efecto de experiencias reales que lo experimentan y esta ‘constitución’ depende de una forma, la forma que sume el ‘juego de la verdad’ en un momento dado” (Jambet, 1995: 231). El ser no es fundamento, sino un efecto de las condiciones socio-discursivas del campo social.

<sup>347</sup> “Ser libre es, por lo tanto, tener la capacidad para cuestionar cómo se ejerce el poder, de disputar sus aserciones sobre la dominación. Ese cuestionamiento implica a nuestro ethos, a nuestras maneras de ser o de convertirnos en quienes somos” (Rajchman, 2001: 125).

El ejercicio de la crítica aparece como la práctica a través de la cual es posible “el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva” (Foucault, 2006: 11). La función esencial de ella ahora va permitir la “de-sujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 2006: 11).

Vamos a detenértenos un poco en esta cita para subrayar dos elementos importantes que componen en un inicio el ejercicio de la crítica; primero, la crítica es un “arte de la inservidumbre reflexiva”; segundo, es el movimiento a través del cual la “de-sujeción” del sujeto es posible. “Reflexión” y “de-sujeción” son ahora dos componentes claves que nos permitirán clarificar un poco cómo los sujetos “enfermos”, “locos”, “desviados”, etc., se asignan el derecho de “reflexionar” y “desujetarse” de ciertas “políticas de la verdad”.<sup>348</sup>

En el primer caso (la reflexión), no se busca desobedecer únicamente, más bien se trata de un inservidumbre “reflexiva”, “meditada”, “concertada” por parte del sujeto. El cuestionamiento deviene libertad de análisis, de reflexionar sobre las condiciones mismas que hacen posible el ejercicio de gobierno, sus configuraciones, ordenamientos y límites.<sup>349</sup> En la medida que el sujeto se “atribuye” el derecho de cuestionar y pensar críticamente la forma en que ha sido sujetado a un determinado número de políticas discursivas, es cuando “la libertad surge en los límites de lo que uno puede saber, en el preciso momento en que la desujeción del sujeto tiene lugar dentro de las políticas de la verdad” (Butler, 2008: 158).

La “de-sujeción” corre al paralelo con la capacidad crítica de cuestionamiento y reflexividad del sujeto. No puede haber de-sujeción del sujeto sin una actividad de

---

<sup>348</sup> “La política de la verdad se refiere a aquellas relaciones de poder que circunscriben de antemano lo que contará y no contará como verdad, que ordenan el mundo en ciertos modos regulares y regulables y que llegamos a aceptar como el campo de conocimiento dado” (Butler, 2008: 157).

<sup>349</sup> “La crítica genealógica intenta darse los medios para escapar a una integración posible en un régimen de poder, manteniendo una postura de análisis sobre sus propios límites y un trabajo continuo para hacerlos retroceder. Frente a las cuestiones de la política, no se orienta a dar respuestas a proponer alternativas clave en mano, sino a hacer surgir cuestionamientos y a invitar a la política a situarse frente a ellos y a responderlos” (Voirol, 2007: 140).



análisis sobre su constitución, sin una capacidad de poner en tela de juicio los límites de su ser histórico. El de-sujetamiento tiene que ver con el develamiento crítico de los límites de lo que los individuos pueden pensar, sentir y llegar a ser. No puede haber desujetamiento sin una actividad crítica del sujeto. Es decir, no hay acción crítica sin esa capacidad que tiene el sujeto de pensarse en los límites conceptuales, ontológicos y afectivos que los sistemas de poder-saber organizan para estructurar el comportamiento social.

El sujeto deviene de-sujeción en la medida en que puede problematizar<sup>350</sup> el propio campo de las categorizaciones, las modalidades de formación de esas categorías y sus límites<sup>351</sup> correspondientes. El desujetamiento vendría a ser como una especie de desprendimiento mediante la reflexión que adopta el sujeto sobre las condiciones de aceptabilidad de una forma de gobierno, así como los puntos de ruptura que la tornan frágil, móvil y reversible.

Por lo demás, la crítica es en cierto modo “el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas” (Horkheimer, 2003: 287). Ella misma es la problematización del modo en que se organiza el conocimiento y la forma en que se instituyen las categorías con los cuales se ordena la vida social.

No obstante, el ejercicio crítico no se limita únicamente a dibujar los contornos ontológicos y epistemológicos que ordenan nuestras percepciones y formas de subjetivación. El hecho aquí interesante es que permite aperturar “la transformación de sí en relación con una regla de conducta” (Butler, 2008: 151). Ya que es a través de

---

<sup>350</sup> La problematización se refiere a un tipo de ejercicio del pensamiento a través del cual se trata de “abrir un horizonte de sentido, un nuevo aspecto en el cuestionamiento, introduciendo una perspectiva poco habitual sobre algo familiar o dando un nuevo interés a datos hasta ahora considerados insignificantes” (Zourabichvili, 2003: 67) en la forma de plantear las condiciones de un problema epistemológico o social para el pensamiento mismo.

<sup>351</sup> “La práctica de la crítica expone, entonces, los límites del esquema histórico de las cosas, el horizonte epistemológico y ontológico dentro del cual pueden nacer los sujetos” (Butler, 2009: 31).

ella en donde los procesos de subjetivación en las artes de gobierno pueden revertir dichos mecanismos y gobernarse de otro modo, con otras reglas, con otros discursos. Es cierto que el ejercicio de la crítica comienza cuestionando la obediencia y examina toda forma de obligación gubernamental impuesta a los individuos. Ella misma no termina con dibujar los límites de nuestra constitución social, sino más bien permite abrir y preparar el trabajo crítico del sujeto<sup>352</sup> sobre sí. En este nivel de la argumentación, la relación entre “libertad”, “contraconducta” y la “crítica” aparece más clara. La crítica permite abrir esos espacios de libertad, al grado de vincular la “genealogía del sujeto” –y la arqueología del sujeto– con el tema de la “ética” y la “estética”. Por ejemplo Foucault en una entrevista titulada, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*<sup>353</sup> (1984), explica que la “libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 2001b: 1531).

Aquí la libertad mantiene una relación directa con la ética. La ética tiene que ver con el *ethos*, o modos de ser y actuar de los individuos pero no se trata de un modo de ser que se constituye y enfrasca en determinada política de saber y poder ofertado por el orden social. Más bien la ética se refiere a la “forma reflexiva” que adopta el ejercicio de la práctica de la libertad de “construirse de otro modo”. Una cosa es la formación de ciertos tipos de sujetos en relación a ciertas prácticas socio-enunciativas, y algo muy distinto es formarse o gobernarse de “otro modo” poniendo en tela de juicio los límites de los códigos, prácticas y reglas que estructuran el comportamiento social.

El “sujeto ético” (Foucault, 2001c: 441), “como la forma reflexiva que adopta la libertad” emerge como una puesta en crisis de los esquemas habituales tanto cognitivos

---

<sup>352</sup> “Un sujeto surgirá en relación con un orden de verdad establecido, pero también puede adoptar un punto de vista sobre ese orden establecido que suspenda retrospectivamente su propia base ontológica” (Butler, 2006: 156).

<sup>353</sup> Hay trad. cast. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Michel Foucault. Obras esenciales*. Paidós. 2010.

como afectivos de los modos de ser, e implica a su vez, una tarea permanente de constituirse críticamente en relación a otros códigos menos constrictivos.

Cabe subrayar que las prácticas de libertad<sup>354</sup> no suprimen toda modalidad de formación, tampoco destruyen toda política de la verdad o rechacen todas las reglas (anarquía)<sup>355</sup> para gobernarnos sin códigos o sin discursos. El ejercicio ético –como práctica de la libertad– supone una examinación crítica de los procedimientos, objetivos y modalidades de gobierno puestos de antemano. En este sentido, la libertad no es:

el fin de una lucha de liberación sino la condición de la que se deriva y la cuestión que plantea. La “liberación” no es un estado del que se ha eliminado toda posibilidad de dominación, es la apertura crítica de nuevos medios para determinar qué es lo tolerable o aceptable en la manera en que se conduce la política, y en la que se conduce la vida (Rajchman, 2001: 126).

El ejercicio ético para determinar críticamente lo que es o no aceptable<sup>356</sup> para conducirse requiere de una dimensión estética, de un trabajo crítico del sujeto sobre de sí, de una “transformación de sí”.<sup>357</sup> El sujeto no se atribuye únicamente el derecho de cuestionar<sup>358</sup> las formas de gobierno y sus verdades, sino también la capacidad inventiva de crear nuevos códigos y discursos que permita abrir “un campo para nuevas relaciones de poder” (Foucault, 2001b: 1530) que sean controladas por el ejercicio de la crítica permanente.

---

<sup>354</sup> “La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad” (Foucault, 2001b: 1530).

<sup>355</sup> Por ejemplo, Richard Rorty piensa “Foucault a causa de su antiplatonismo radical, nietzscheano, de la ausencia de todo elemento susceptible de servir como fundamento infiere la no necesidad de las instituciones sociales, y por lo tanto, el anarquismo” (Rorty, 1995: 328).

<sup>356</sup> “La detección de la aceptabilidad de un sistema es indisociable de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía. De ahí que sea necesario tomar en consideración esta estructura para seguir mejor sus artificios” (Foucault, 2006: 29).

<sup>357</sup> “Así, dentro de la perspectiva del gobierno, la introducción de la idea de las técnicas de sí, o artes de existencia, etc., parece implicar un aflojamiento entre subjetivación y sujeción” (Burchell, 1996: 20).

<sup>358</sup> De hecho, pensar es “es cuestionar este orden, asombrarse de que esté allí, preguntarse qué lo ha hecho posible” (De Certeau, 1986: 1).

La crítica<sup>359</sup> es un esfuerzo constante de cuestionamiento del conjunto social que ordena nuestras formas de ser, pensar, actuar y sentir. En cierta medida, ella implica una dosis de peligro para arriesgarse a dejar las zonas de confort que los campos discursivos ofrecen a los individuos. De hecho, la práctica de la crítica es un constante movimiento de “riesgo”, de abandonar los parámetros que dan certeza a nuestro quehacer cotidiano. No busca únicamente analizar cómo operan y se constituyen las condiciones de aceptabilidad del poder en los sujetos. Ella también trata de vislumbrar los cruces, las contradicciones, las líneas de fuga, los puntos de fragilidad y los momentos en los cuales las políticas de la verdad no pueden dar inteligibilidad a ciertos modos de actuar. En este sentido, la función de la crítica es a nuestro entender primordial, ya que permite comprender cómo puede ser posible el de-sujetamiento de los sujetos, pero también señala desde luego, los límites de los procesos de gubernamentalización y el carácter eventual y transformable del mismo.

A razón de lo anterior, consideramos que no puede haber “resistencias activas” si no podemos articular la función “problematizadora” y creadora del ejercicio teórico y práctico de la crítica. Ella misma nos permite “revelar ciertos aspectos de nuestra actualidad” (Paltrinieri, 2013: 53) y, a su vez, ampliar los campos de libertad a través del cual se pueden ensayar formas distintas de ser y actuar. La crítica como “problematización” de las políticas de la verdad con los cuales operan las artes de gobierno, se refiere precisamente al ejercicio que tiene el pensamiento de tomar “distancia” para interrogar las modalidades, fundamentos y los fines de nuestras acciones. Foucault es claro en este punto:

El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es, más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de

---

<sup>359</sup> En cierto modo, la crítica permite “al sujeto darle forma de su experiencia. Pero también, designar una reflexividad que implica una relación con el sí, gracias al cual sujeto deviene a sí mismo. La crítica, definida como un trabajo de problematización, es una práctica a la vez aleatoria, decisiva, incierta y voluntaria” (Rambeau, 2012: 30).

reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema (Foucault, 1999: 359).

La problematización<sup>360</sup> aparece aquí cuando el pensamiento crítico toma distancia del actual modo de ser, lo torna como problema y estudia las condiciones bajo las cuales fueron aceptados e interiorizados los modos de comportarse. Es un distanciamiento crítico que vuelve problemático el modo en que hacemos y decimos las cosas. Por lo demás, la crítica como problematización es una manera de formular cuestionamientos, interrogar conceptos, temas, categorías, modalidades de reflexión, respuestas dadas a un problema, a un comportamiento, a una forma de gobierno. En efecto, ella misma devela (al pensamiento) las condiciones sociales y discursivas que han conformado ciertos objetos, temas y formas de comportamiento.

Ahora bien, podemos decir que la crítica es creadora en la medida que abre la ocasión para que el sujeto pueda rebasar los márgenes de los sistemas de saber-poder y, a su vez, gobernarse de otro modo con otros instrumentos y objetivos creados críticamente por él. De modo que el arte de la crítica –como problematizadora de nuestros hábitos mentales y prácticos–, nos ayuda a entender que el sujeto puede tener una resistencia “activa”,<sup>361</sup> siempre y cuando pueda “atribuirse el derecho” de “cuestionar” tanto la “forma de gobierno” como las “razones” que lo han llevado a justificarlo. Así, el sujeto en cierto modo apela a la necesidad de la reflexividad y del pensamiento crítico. Sin ella la posibilidad del ejercicio de la libertad<sup>362</sup> como una práctica ética-reflexiva no

---

<sup>360</sup> “Una problematización dada es un objeto del pensamiento constituido como problema para ciertos individuos [...]. Ahora bien, no todo dominio de acción o comportamiento devienen en objeto de pensamiento, es decir, se problematiza. Se requiere que este dominio o comportamiento haya perdido la familiaridad y la certidumbre” (Restrepo, 2008: 128) que la había caracterizado por mucho tiempo. Problematizar quiere decir “la manera en que se configuran los problemas que se les plantean al pensamiento, y por las estrategias que se ponen para darles respuesta” (Ravel, 2014:70).

<sup>361</sup> “Lo «activo» designa asimismo esa energía capaz de transformación” (Vercautere, Mouss, Müller, 2010: 54). Es decir, no sólo de resistir, sino también de modificar y crear modos de ser.

<sup>362</sup> “Para Foucault, la libertad no era entonces un *estado* permanente, sino la condición de un ‘trabajo indefinido’ de pensamiento, de acción e invención propia. A título de ello trató de introducirla en la

sería operable y, mucho menos, un trabajo crítico del sujeto sobre de sí como un obra de “estilización” y de creación de prácticas nuevas.

#### **4.2.- La pregunta por el presente: una ontología crítica de nosotros mismos.**

En esta segunda temática intentaremos explicar la manera en que la crítica puede ser entendida como una “ontología crítica del presente” y de uno mismo, en la medida que abre el intento de servirnos de nuestra propia razón, de hacer un uso crítico de nuestro entendimiento y cuestionar permanentemente lo que somos como un trabajo crítico del sujeto sobre de sí.

Foucault en una conferencia impartida en Berkeley, Estados Unidos en 1983, titulada *¿Qué es la ilustración?* (1984), –a propósito de Kant que se pregunta por la ilustración como una cuestión filosófica del presente– nos explica que Kant no caracteriza la ilustración<sup>363</sup> (*Aufklärung*) como una “edad de oro” o como una “civilización progresiva”, sino como una “salida” del “estado de minoría”.<sup>364</sup> Por minoría se entiende “un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de cualquier otro para conducirnos en los dominios en los que conviene hacer uso de la razón” (Foucault,

---

política y en la ética. Para ser libre, sostenía, debemos de ser capaces de cuestionar cómo nos define nuestra propia historia” (Rajchman, 2001: 124). De hecho, para algunos autores como Christian, Bouchindhomme, al hacer alusión a *Enfermedad mental y psicología*, piensa que “hay rastros de una ‘base normativa’ (la expresión es sin duda demasiado fuerte) extraordinariamente permanente en toda la obra. La encontramos en formas diversas, a veces a punto de desvanecerse, pero esa base normativa está en definitiva más o menos presente en toda la obra. Esa base normativa es, en efecto, la libertad, por lo demás, considerada menos como un derecho formal que como una dimensión ontológica; a partir de ella Foucault reorientará el conjunto de sus trabajos” (Bouchindhomme, 1995: 317). Al punto de que en sus dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* (1984), aparece “una tematización no despreciable de la libertad, lo cual constituye una verdadera novedad en Foucault puesto que por primera vez su base normativa está por fin enunciada como tal; y esa base permite un análisis fino de la dialéctica de la libertad –ontológica, dice Foucault– y de la ‘liberación’” (Bouchindhomme, 1995: 319).

<sup>363</sup> “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración (Kant, 2011: 83). “La pereza y la cobardía son las que nos llevan a no otorgarnos la decisión, la fuerza y el coraje de tener con nosotros mismos la relación de autonomía que nos permita servirnos de nuestra razón y nuestra moral” (Foucault, 2009: 32).

<sup>364</sup> “Kant ofrece tres ejemplos: estamos en estado de <<minoría>> cuando un libro ocupa el lugar de nuestro entendimiento, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra conciencia, cuando un médico decide por nosotros nuestro régimen” (Foucault, 2006: 75).

2001b: 1383). En todo caso, la ilustración es vista como la salida a ese estado de minoría mediante el “uso de nuestra propia razón” (como una tarea que uno mismo debe efectuar sobre de sí).<sup>365</sup>

La pregunta por la ilustración permite situar a los individuos dentro de un proceso histórico del que forman parte –y que los determina– y a su vez invita –de acuerdo con Kant– a un “acto de coraje” para hacer uso de nuestra propia razón. De modo que, con esta forma de plantear la ilustración, los sujetos puedan ser “elementos y agentes del mismo proceso [...] ser los actores en la medida que forman parte de él, y él se produce en la medida en que los hombres deciden ser los actores voluntarios” (Foucault, 2001b: 1384).

Es aquí en donde el ejercicio de la crítica se hace necesaria, “pues tiene como rol definir las condiciones bajo las cuales el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar” (Foucault, 2001b: 1386). Foucault llamará “actitud crítica” aquellas condiciones que permiten determinar críticamente lo que uno puede “conocer”, “hacer” y llegar a “ser”. Incluso ella puede ser considerada como *ethos*, como un modo de ser, como un ejercicio de “crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos. Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como un *actitud límite*” (Foucault, 2001b: 1393).

Subrayemos aquí dos elementos importantes, la crítica definida como una “ontología histórica de nosotros mismos” y como “actitud límite”, que definen a nuestro entender, el lugar y la función que hasta ahora han desempeñado los trabajos “arqueológicos”, “genealógicos” y los estudios sobre la “gubernamentalidad”. En

---

<sup>365</sup> En todo caso, la “Aufklärung, nos recuerda Foucault, no es la exaltación utópica de las luces de la razón; al contrario, es la des-utopización, es la lucha cotidiana alrededor del acontecimiento, es la construcción de la política a partir de la problematización del ‘aquí, ahora’, los temas de la emancipación y la libertad” (Negri, 2004: 525).

primer lugar, la crítica considerada como *ethos* y éste como “actitud límite”, se refiere al intento de “escapar a la alternativa del afuera y del adentro” para permanecer en las fronteras, en los márgenes. Aquí el *ethos* aparece como un pensamiento de los límites, de los contornos.<sup>366</sup> La crítica como *ethos*, o actitud límite no se efectúa “dentro” o “fuera” de un contexto epistemológico y social. Ella misma opera en los márgenes, en la periferia conceptual y social. Es decir, en los puntos de fractura<sup>367</sup> y los vacíos que dejan las relaciones de poder y saber. “La crítica es, ciertamente, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos” (Foucault, 2001b: 1393). Ella misma emerge en los contornos, en las crisis, en los límites de un horizonte, de un paradigma, hecho o comportamiento social.

Ahora bien, por límites y crisis de un horizonte ya sea conceptual o social se está refiriendo a los procesos conflictivos, a los silencios (impasse) y contradicciones que guarda un campo epistemológico o práctica social dado su carácter histórico y eventual. La crítica como análisis y reflexión sobre los márgenes, significa en primer lugar, que toda formación conceptual y toda forma de ser (individual o social) tiene límites. Es decir, tiene vacíos o punto de fractura, que no son estables, invariables o peor aún universales. La crítica estudia –y emerge simultáneamente en– esos puntos de fractura, de inestabilidad que ponen en crisis el ordenamiento conceptual y social del mundo.

---

<sup>366</sup> “No se trata de pensar dentro del pensamiento o de situarse en las cosas sino, según Foucault se explicó con Derrida acerca de la interpretación de Descartes, se trata de pensar en el borde de los pensamientos y de sus objetos, de pensar en la costura, en la coyuntura, en la intersección de los pensamiento, en ese juego regulado de las palabras y las cosas y de pensarlo como relación histórica” (Barret-Kriegel, 1995: 186-187).

<sup>367</sup> “Esta fractura abre un nuevo horizonte de sentido. Mientras nos quedamos encerrados en determinado punto de vista (puede ser individual, colectivo o de masa), no se puede más que seguir remachando lo que ya está presente, lo conocido, lo dado” (Vercauteren, Mouss, Müller, 2010: 171) por las relaciones de poder y saber. “En definitiva, valoramos lo que existe por lo que está... ya aquí. Nada se mueve, sistema perfecto de reconocimiento: pensamos aislados, sin fracturas y sin afuera” (Vercauteren, Mouss, Müller, 2010: 171).



En segundo lugar, situarse en los márgenes significa también interrogar el modo de organización del conocimiento y la forma en que se instituyen las categorías y el comportamiento social, los vacíos y silencios que ocultan al momento de instaurarse.

Se trata después de todo, de un “estudio histórico a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos” (Foucault, 2001b: 1393). De esta forma, la actitud crítica<sup>368</sup> demuestra el carácter eventual<sup>369</sup> de las prácticas que nos han hecho ser lo que somos. Así por ejemplo, la “arqueología”, al interrogar sobre las condiciones históricas de posibilidad de una experiencia, nos ha demostrado que la figura del “hombre”, el “enfermo” y el “loco”, no son más que resultados de configuraciones socio-discursivas históricamente determinadas y variables. En este sentido, la arqueología intentó “ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos” (Foucault, 2001b: 1393), en tanto condiciones de posibilidad histórica.

Mientras que, para la genealogía –que supone a la arqueología–, al interrogarse sobre la procedencia de los sujetos “criminales” y “anormales”, permitió detectar los límites institucionales de los discursos tratados por la arqueología. Así mismo, señala “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, 2001b: 1393).

---

<sup>368</sup> “La crítica toma de ese modo la forma de una arqueología del sujeto que pretende liberar de las obligaciones y las estructuras que, falsamente necesarias y esenciales, pesan sobre su constitución. Por ello la estética de la existencia no es más que el ensayo de las posibilidades alternativas extraídas por la tarea de la crítica del presente” (Adorno, 2014: 44).

<sup>369</sup> “en un tiempo y lugar dados, siendo que lo ‘determinado’ históricamente, nunca es históricamente ‘necesario’. Nuestra libertad está en la contingencia de nuestra determinación histórica; por ello, la posibilidad de ‘nuevas formas de vida en común, de coexistencia, de placer’ forman siempre parte de nuestra existencia” (Rajchman, 2001: 111).

Por su parte, con la gubernamentalidad –que supone la arqueología y la genealogía– no sólo se analiza y se descubre el fondo histórico<sup>370</sup> de los discursos que nos han hecho ser lo que somos (arqueología). Ella también nos permite dibujar los contornos prácticos-institucionales de esas condiciones históricas (la genealogía) y la ocasión para rearticular los “procesos de subjetivación”<sup>371</sup> en las prácticas sociales (gubernamentalidad). Dicho de otra forma, la gubernamentalidad vendría siendo un eslabón que nos permite articular los procesos de subjetivación –y de-subjetivación mediante la crítica como actitud límite– y la posibilidad de una resistencia creativa como auto gobierno.<sup>372</sup> De esta manera, lo que hará la crítica es articular los “procesos de subjetivación”<sup>373</sup> y el “movimiento de de-sujeción” dentro de la “historia de la gubernamentalidad”, al grado de lanzar “tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad” (Foucault, 2001b: 1393).

Con todo esto, creemos que se puede postular, como hipótesis de trabajo, que la crítica corre simultáneamente con “el campo de libertad” en el movimiento del sujeto y la formación de éste como un “agente de cambio” capaz de resistir y pensar. De este modo, el ejercicio del pensamiento crítico como actitud límite, nos permite entender que los sujetos no sólo son efectos del discurso y la práctica social, sino que también

---

<sup>370</sup> De hecho, “el análisis foucaultiano de los discursos considera poner el acento en la empiricidad e historicidad de la razón en oposición con el desarrollo meta-histórico de las significaciones ideales y de las teleologías indefinidas” (De Salies, 2014: 80).

<sup>371</sup> El sujeto suele caracterizarse como una “campo de fuerzas” (Agamben, 2007), recorrido por tensiones múltiples que pueden dirigirse hacia diferentes modos de “subjetivación”. Por un lado, dicho proceso tiene que ver con el modo en que los poderes y los saberes constituyen, afectan y dirigen a los sujetos, y por el otro con los procesos de “auto subjetivación” (Gros, 2007), conformado por actividades conscientes, más activas en lo que se refiere al proceso de construcción de sí más allá de los códigos y parámetros ofrecidos por el saber y el poder.

<sup>372</sup> “Si en las ‘artes de gobierno’ hay un entrecruzamiento de gobernar y ser gobernado, gobierno y auto-gobierno, entonces la ‘transformación de las artes de gobierno’ no consiste únicamente en cualquier proceso de transformación arbitrario en el sentido más general, sino que las transformaciones son un aspecto esencial en el contexto del gobierno de uno mismo. Se trata específicamente de transformaciones emancipatorias. A través de su carácter emancipador también adquieren una cualidad transversal, esto quiere decir que sus efectos se extienden más allá del campo particular” (Raunig, 2006).

<sup>373</sup> La subjetivación tiene que ver con “toda la problemática del modo en que los individuos subjetivizan ideológicamente su situación de conflicto” y el modo en que “se relacionan con sus condiciones de existencia” (Žižek, 2001: 269).

pueden atribuirse el “derecho de cuestionar” y oponerse a los enunciados y los códigos con los cuales se les ha gobernado. Expresado en otros términos, los sujetos “locos”, “enfermos”, “criminales”, “anormales”, “inadaptados”, etc., no emergen solamente constituidos por el discurso social, sino también pueden ser “elementos y agentes del mismo proceso [...] ser sus actores” (Foucault, 2001b: 1384) en la medida que puedan atribuirse el derecho de ya no ser gobernados de esa forma, a ese precio y con esos objetivos.

Subrayemos con énfasis, la actitud crítica puede tornar las resistencias a la gubernamentalidad en resistencias activas, inventivas y creativas, ya que abre el espacio para que los sujetos puedan elaborarse a sí mismos como actores de la disidencia.

En efecto, podemos detectar una triple función de la crítica:

<b>1.- La crítica y la arqueología.</b>	Permite dar cuenta de las condiciones históricas de emergencia de los sujetos. Las condiciones discursivas de aparición de algo en el campo histórico.
<b>2.- La crítica y la genealogía.</b>	Posibilita examinar los límites institucionales, políticos e históricos de esas condiciones. Dibuja los contornos socio-enunciativos en los cuales se constituyen los sujetos.
<b>3.- La crítica y la gubernamentalidad.</b>	Ayuda ver en esas condiciones arqueológicas de aparición y los límites genealógicos de formación de los sujetos, las posibilidades de modificar y constituir subjetividades críticas y formas de vida distintas.

En este sentido, el papel fundamental de la crítica es decisivo –más no su condición– para las apuestas en las luchas sociales y políticas,<sup>374</sup> pues ella nos permite analizar las condiciones para pensar por uno mismo y tomarse como objeto de estilización, de trabajo y de producción constante.

Ahora, con lo que respecta al segundo punto sobre la crítica como una “ontología crítica de nosotros mismos”, tiene que ver con una tarea personal, con el coraje de hacer uso de nuestra propia razón, para detectar no sólo los límites sociales y discursivos, sino también los márgenes que operan en nuestra propia constitución. La ontología crítica de uno mismo se vincula con la “prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres” (Foucault, 2001b: 1394) capaces de constituirnos de otro modo.<sup>375</sup> De hecho, la ontología crítica del presente está estrechamente ligada a las 3 preguntas kantianas, “cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones” (Foucault, 2001b: 1395).

Dicha ontología crítica está directamente vinculada con la forma en que nos relacionamos (objetivamos y subjetivamos) con el “saber” (la arqueología), pero también con la forma en que nos relacionamos (pasiva y activamente) con el “poder”<sup>376</sup>

---

<sup>374</sup> “Lo que Marx y Engels denominaron <<actividad práctico-crítica>> se acerca bastante al concepto foucaultiano de <<actitud crítica>> en su insistencia en la preservación ante el proyecto crítico kantiano limitado a una pura crítica del conocimiento. Y sólo desde Marx es (de nuevo) posible entender la crítica en tanto que violencia <<práctica>> además de revolucionaria, en tanto componente no exclusivo, sino complementario de las luchas sociales” (Raunig, 2008).

<sup>375</sup> “De manera que la conjunción de ‘decir el presente’ y ‘pensar de otro modo’ se abre en el espacio de un combate contra lo normal, contra las normas del decir y la presunta normalidad de nuestro presente para hacer surgir ese ‘pensar de otro modo’ que es propiamente la pasión de pensar para decidir [...], implican romper con el hábito de tomar lo normal como criterio de lo real, implican disipar la confusión de lo normal y lo *actual*: dado y a priori a la vez” (Morey, 1995: 118).

<sup>376</sup> Cabe señalar que para Foucault el “poder” o la “fuerza” como “elemento irreductible” al saber está compuesto por dos fuerzas, “poder de ser afectada” y “poder de afectar”; “el poder de ser afectada es necesariamente la receptividad de la fuerza. El poder de afectar es necesariamente la espontaneidad de la fuerza” (Deleuze, 2014a: 155). Ambos elementos forman la materia del poder. Dicho de otra forma, los

(la genealogía y la gubernamentalidad). Así, con la “actitud crítica”, los sujetos (de saber y poder) pueden aperturar el proceso por el cual pueden re-constituirse<sup>377</sup> como “sujetos éticos” (las tecnologías de sí) con capacidad de acción y transformación.

Con la ontología crítica de nosotros mismos se abre el intento de servirnos de nuestra propia razón. Invita a emprender un uso crítico de nuestro entendimiento “para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable” así como “para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio” (Foucault, 2001b: 1393). Del mismo modo, nos estimula a renunciar los proyectos globales de transformación o proyectos de conjunto que intentan ofrecer una figura nueva de humanidad para todos. La apuesta aquí son las luchas y los cambios a nivel “micropolítico”, “local” y “transversal” que “concernen a modos de ser y de pensar, las relaciones de autoridad, las relaciones entre sexos, la manera en que percibimos la locura o la enfermedad” (Foucault, 2001b: 1394). Tiene que ver con un ejercicio de problematización<sup>378</sup> tanto de los límites discursivos y no discursivos que operan en uno mismo, en nuestras mentalidades, en las reglas de acción y formas de vida. También se refiere a la problematización de las políticas discursivas que las modernas tecnologías de poder ponen en juego para subjetivar a los individuos. En este sentido, la ontología crítica de nosotros mismos podemos “concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que no son impuestos y prueba de su franqueamiento posible” (Foucault, 2001b: 1396).

---

sujetos no únicamente son afectados (o constituidos) por otros poderes (un soldado, un director, maestro) sino que también existe la espontaneidad de afectar (constituir) a otros poderes (a un alumno, amigo) y a sí mismo (auto formación) hacia nuevas formas de pensar.

<sup>377</sup> De hecho para “Foucault la tarea del intelectual consistía, precisamente, en prepararse para encarar nuevas formas de subjetividad. En este sentido, el trabajo crítico del intelectual comprende una continua reproblematicación de las técnicas del yo, campos de saber y estrategias de poder que producen la identidad” (Sauquillo, 1988: 378-3799).

<sup>378</sup> Desde esta perspectiva, la figura del intelectual específico como pensamiento crítico genera “la posibilidad y la capacidad de problematizar la verdad al poner en tela de juicio el proceso de producción mismo” (Adorno, 2014: 36).

Es necesario remarcar que la ontología crítica del presente como un *ethos*, como un modo de vida, como una actitud, no quiere decir que la “crítica sea la premisa de todo nuestra conducta o razonamiento”, determinando las condiciones en las que uno debe de pensar y proceder. Antes bien, la crítica debe ser “un instrumento para los que luchan, resisten y ya no soportan por más tiempo lo existente. Debe de ser utilizada en procesos de conflicto, de enfrentamiento, de tentativas de rechazo” (Foucault, 2001b: 851).

En consecuencia, la crítica es un instrumento de combate, paralelo al ejercicio de formación, organización y permanencia de los movimientos sociales. De hecho, “no hay crítica sin práctica” (Deleuze, 2014a: 75) de transgresión, de franqueamiento<sup>379</sup> de los límites. Ella misma debe de acompañar los procesos de construcción de la subjetividad y la formación de colectivos y movimientos sociales de resistencia activa<sup>380</sup> al campo social.

Con todo esto, lo que pretendemos decir es que las relaciones de poder y saber efectivamente constituyen a los sujetos de cierta forma, pero dichas relaciones –como lo han demostrado los análisis arqueológicos y genealógicos– no son fijas y ni eternas. Las políticas de la verdad tienen fisuras, vacíos y grietas que el pensamiento crítico puede detectar y reconstruir para colapsar las relaciones que los han subjetivado y objetivado. Se trata después de todo de “saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que éste piensa silenciosamente y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, 2012: 15). Se trata, en el mejor de los casos, de generar un “trabajo crítico del pensamiento sobre el pensamiento” (Foucault, 1976: 17) sobre sus

---

<sup>379</sup> “Salir de esta lógica es ir dejándose afectar y desviar por un afuera (encuentro con un signo) que violenta el pensamiento, abre al encuentro desde otro punto de vista y fuerza así una manera nueva de «plantear el problema»” (Vercauteren, Mouss, Müller, 2010: 171) con lo cual se experimentarán nuevos objetos, nuevos temas y nuevas soluciones a problemas distintos que permitan, en efecto, pensar y actuar de forma novedosa.

<sup>380</sup> Sin lugar a dudas, “la libertad está viva, no cuando los intereses que emergen en una sociedad están autorizados a expresarse, a ser representados y definidos, ni si quiera cuando la arbitrariedad está firmemente reprimida, sino antes bien cuando la protesta, la indisciplina, la indocilidad, la insumisión no están toda vía abolidas, cuando el recalcitrante no se ha convertido en conformista” (Pizzorno, 1995: 201).

límites, formas y elementos con los cuales fue históricamente constituido. En este sentido, la “crítica de lo que somos” como “ontología crítica del presente” es la que abre a nuestro juicio, el espacio para que los “sujetos-sujetados” a los campos de saber y poder activen el “coraje” y “valor” de ya no ser conducidos por los demás –el gobierno de los otros y/o la minoría de edad– sino que generen la capacidad crítica de dirigir su pensamiento –como el gobierno de sí y/o salir de la minoría de edad–<sup>381</sup> y conducta por sí mismos.

#### **4.3.- Subjetividad, sujeto, inmanencia y acontecimiento.**

En este punto queremos examinar un poco la noción de subjetividad y sujeto que, lejos de ser vistos como entidades “autónomas” y “auto constituyentes”, han de ser descentrados para analizar su heterogénesis en el campo social atravesado por relaciones de poder y saber.

Así mismo, a través del concepto de “inmanencia”, pretendemos explicar un poco la idea del descentramiento del sujeto con lo cual se pueden romper las jerarquías y los centros, en la medida que en la construcción social de los sujetos ya no apele a instancias trascendentales<sup>382</sup> –como el sujeto trascendental, el inconsciente o aquellas estructuras inamovibles– que le den sentido e inteligibilidad, sino a ellas mismas como elementos inmanentes a las prácticas sociales.

---

<sup>381</sup> En este sentido, es sugerente entender las “artes de gobierno” como una “hibridación de gobernar y ser gobernado, de gobierno y autogobierno, de esta manera una transformación de las artes de gobierno no comprendería en un sentido general cualquier tipo de procesos de transformación, ya que las transformaciones son una cualidad esencial del ámbito gubernamental. Se trataría mucho más en este contexto –y en ello se supera uno de los aspectos centrales de la antigua crítica a la institución– de transformaciones específicamente *emancipatorias*, a través de este carácter emancipador también adquieran una cualidad transversal, esto es, puedan ser efectivas más allá de la delimitación particular de un ámbito en concreto” (Raunig, 2006). Para tener una idea más precisa sobre cómo Foucault entiende la ilustración y la salida de la minoría de edad, ver el artículo de Emmanuel Renault; “Autonomía y salida de minoridad”, en *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas* (2007).

<sup>382</sup> El “sujeto no es aquí una realización *a priori* como la metafísica [que] lo ha asimilado a una esencia. Él más bien es el efecto de ciertas prácticas” (Constantopoulos, 2003: 2004) que lo han conformado de cierta manera.

Del mismo modo, con la noción de “acontecimiento”, nos apoyaremos de ella para explicitar un poco que tanto las subjetividades y los sujetos que son inmanentes al campo social no únicamente son efectos, sino que mediante el ejercicio de la crítica normativa, se pueden eventualizar y transformar las prácticas socio-discursivas –que los engendraron– en acciones de resistencia y de construcción de sí.

Ahora bien, para tener una idea sobre la subjetividad, creemos que es viable pensarla como un “campo de fuerzas” cuya producción no obedece a líneas marcadas por entidades trascendentales e inmutables –como el sujeto auto constituyente– sino que hunde sus raíces en las relaciones sociales más concretas. Para este planteamiento, la producción de la subjetividad está determinada por fuerzas sociales heterogéneas.

Por ejemplo, las subjetividades presentadas por Foucault tiene en algún sentido, cierta afinidad con las ideas expuestas por Félix Guattari en *Caosmosis* (1996) al pensar “la subjetividad como producida por instancias individuales, colectivas e institucionales” (Guattari, 1996: 11). Bajo ésta perspectiva, la subjetividad lejos de tener un carácter unívoco, al contrario es pensada como una subjetividad “plural” y “polifónica”.<sup>383</sup> Más adelante F. Guattari agrega que la subjetividad “no conoce ninguna instancia dominante de determinación que gobierne a las demás instancias como respuesta a una causalidad unívoca” (Guattari, 1996) o entidad trascendental que le dé certeza, orden y sentido.

La subjetividad no tiene su centro en un sujeto dotado de “racionalidad”, “coherencia” y un poder “autoconstituyente”. Ella misma está descentrada, no tiene un lugar fijo de producción, su procedencia obedece a diversos mecanismos “semióticos significantes” –como la familia, la escuela, la radio, la televisión– y dispositivos “semióticos a-

---

<sup>383</sup> “Así pues, la polivocidad de las componentes de enunciación (lingüísticos y no lingüísticos) implica un proceso de subjetivación que no puede ser reducido a un simple resultado de operación significativa o lógico-lingüística. Se trata, al contrario, de cartografiar los ‘componentes de subjetivación y de enunciación en la heterogeneidad que le es más propia’, para poder determinar las funciones, los efectos y su eventual potencia de actuar” (Lazzarato, 2012: 725).



significantes”<sup>384</sup> o pre-personales<sup>385</sup> –como los complejos mensajes o imágenes no verbales que no dicen nada pero sin embargo ejercen determinada influencia en la subjetividad de los espectadores– que entran en juego para operar su construcción social.

Se trata de emancipar la subjetividad de todas aquellas formas que tienen un estatus trascendental, universal y fijo, y de esta manera, poner en relieve el carácter histórico y social de las subjetividades. De este modo podemos comprender que las subjetividades no son fijas ni univocas, sino que están estrechamente ligadas a complejos dispositivos impersonales que regulan y administran su producción. Así mismo podríamos pensar incluso de una “desustancialización del sujeto”, de sus poderes “constituyentes” y “trascendentales”, para empezar a hablar de un tipo de sujeto más social, más concreto atravesado por múltiples relaciones de poder y saber en permanente construcción.

De entrada, el “sujeto y la subjetividad, en el pensamiento de Foucault, son muy complejos.” (Gros, 2012: 229). Por lo cual, hay que tener cuidado en la distinción del sujeto y subjetividad. Por ejemplo, el primero puede entenderse como un “estructura en movimiento” (Butler, 2001), como “un campo de batalla” (Virno, 2003: 79), o “campo de fuerzas” (Agamben, 2007) recorrido por líneas de subjetivación en oposición –una orientada a la sujeción del sujeto y otra, aunque posteriormente, a la de-sujeción– a través del cual se define y disputa determinada forma de subjetividad.

---

<sup>384</sup> Mauricio Lazzarato explica que, a “diferencia de las semióticas significantes, las semióticas asignificantes no conocen ni personas, ni roles ni sujetos [...]. En el primer caso, el sistema habla y hace hablar. Reduce la multiplicidad de las semióticas presignificantes y simbólicas y la indexa al lenguaje y las cadenas lingüísticas, favoreciendo de este modo sus funciones representativas. Mientras que, en el segundo caso, no hace discursos, no habla, funciona, pone en movimiento, conectándose directamente al ‘sistema nervioso, al cerebro, a la memoria, etc.’, activando relaciones afectivas, transitivistas, transindividuales difícilmente atribuibles a un sujeto, a un yo. Estos dos registros semióticos trabajan juntos en la producción y el control de la subjetividad” (Lazzarato, 2012: 718).

<sup>385</sup> “La subjetividad no se fabrica sólo a través de los estadios psicogenéticos del psicoanálisis o de los ‘matemas’ del Inconsciente, sino también en las grandes máquinas sociales, masmediáticas o lingüísticas que no pueden calificarse de humana” (Guattari, 1996: 21).

Por su parte, la subjetividad la entendemos como modo particular o colectivo de situarse en el mundo, una manera de hacer, decir y pensar las cosas, producto de ciertas luchas –entre las líneas de fuerzas que conducen por un lado a la subjetivación y por el otro a la de-subjetivación– que se dan en el espacio social para configurar determinados comportamientos.

Ahora bien, los procesos mediante el cual el individuo construye su subjetividad se le llama “modos de subjetivación”.<sup>386</sup> Los cuales pueden orientarse<sup>387</sup> hacia formas específicas de subjetivación (o sujeción) ofertadas por el plexo social, o formas de subjetivación que ponen en tela de juicio el modo de sujeción y las categorizaciones sociales. Pero también, los modos de subjetivación –o modos de individuación– que definen las subjetividades, son procesos reversibles,<sup>388</sup> pueden cambiar al punto de facilitar otras vías que permitan al sujeto de-subjetivarse –mediante el ejercicio de la crítica– y volver a subjetivarse con códigos y discursos distintos<sup>389</sup> a los ofrecidos por el sistema saber-poder de un campo social.

---

<sup>386</sup> “El <<modo de subjetivación>> hace referencia a cómo debe ser el sujeto, cuál debe ser su estatus, qué posición debe ocupar en lo real y en lo imaginario y, en definitiva, a qué condiciones debe de ser sometida para constituirse como sujeto susceptible de dar lugar, precisamente, a tal o cual tipo de conocimiento. Por su parte, el <<modo de objetivación>> hace referencia a qué condiciones se han tenido que dar para que *algo* se constituya como objeto susceptible de conocimiento, a que procedimientos de recorte ha tenido que ser sometido [...]. En definitiva, cómo ese *algo* ha sido <<problematizado>> en tanto objeto de conocimiento. Es decir, cómo se ha constituido como objeto de pensamiento y cómo ha entrado, finalmente, en el propio campo del pensamiento” (Ibañez, 2005: 142).

<sup>387</sup> “Básicamente, la autorregulación gubernamental, esta soberanía que se da en el nivel del sujeto, tiene lugar en una aparente paradoja, ya que esta auto regulación moderna significa tanto subyugación como empoderamiento. Únicamente en esta estructura ambivalente de subjetivación es que –en toda la diversidad en el individuo– fue fundamental tanto en lo privado como en la esfera pública, como en la familia, la fábrica o en la política, solamente en esta paradójica subjetivación es que emerge la gubernamentalidad del sujeto moderno” (Lorey, 2011: 85).

<sup>388</sup> Por ejemplo, las subjetividades reversibles o “flexibles” quiere decir que no únicamente están determinadas por el plexo socio-enunciativo, sino que también pueden estar “acompañadas de un modo de experimentación radical con los modos de existencia y la creación cultural que hacen pedazos el estilo de vida ‘burgués’, sus políticas de deseo, así como su lógica de identidad y la forma en que se relaciona con la alteridad y su cultura” (Rolnik, 2011: 27).

<sup>389</sup> Para la construcción de estas nuevas subjetividades “requiere experimentar, precisamente, esas formaciones discursivas que han sido relegadas por la lógica y la metodología de una investigación cómplice del modo de producción capitalista, y que por ello sirven de anclaje no sólo para la crítica sino también para la transformación social” (Rivera, 2012: 129).

El sujeto no aparece como el “espacio inmutable” que dará “unidad y sentido” a la formación de las subjetividades. Ahora él se muestra como un campo variable (constituido), en donde diversas fuerzas disputan el polo en que los modos de subjetivación pueden recargarse –sujeción como subjetivación o de-sujeción y auto-subjetivación–<sup>390</sup> para constituir formas de ser, pensar, actuar y sentir.

“Subjetivación” y “de-subjetivación” no son dos procesos idénticos, si bien ambos se desarrollan simultáneamente con el sujeto (social) cada uno representa fuerzas distintas. Por ejemplo, una “fuerza pasiva” o *receptiva* en términos de Gilles Deleuze, convive en la subjetivación o sujetamiento del sujeto. Y otra “fuerza activa” o *espontanea* permite al sujeto “tomar distancia” –problematizando críticamente su modo de ser– para de-sujetarse de aquello que lo somete a una identidad determinada.

Ambas fuerzas son el elemento irreductible del “poder” en Foucault, algo semejante al “poder activo” y el “poder reactivo” en F. Nietzsche.<sup>391</sup> Con lo cual podría decirse que el ejercicio de la subjetivación (sujeción) estaría impulsado por una “sometimiento voluntario” (reactivo) a los sistemas prácticos y conceptuales del campo social.

Ahora, con la de-subjetivación podría entreverse la permanencia de una “fuerza activa” distinta que ya no es de sometimiento, sino de oposición –recordemos que la crítica es la inservidumbre “voluntaria” reflexiva– a aquello que lo sujeta o subjetiva de “cierto modo, con ciertos objetivos y tales instrumentos”. Con ello, el sujeto no es únicamente

---

<sup>390</sup> El término en francés de *assujétissement* muy usado por Michel Foucault y Luis Althusser en sus respectivas obras, será traducido al español como “sujeción” y/o “subjetivación” como proceso de devenir sujeto-sujetado, o “sujeto subjetivado” (o pensamiento identificado) al orden epistemológico y social hegemónico.

<sup>391</sup> Gilles Deleuze en su libro *Nietzsche y la filosofía* (2008), explica que “activo y reactivo son las cualidades de la fuerza [...], la fuerza reactiva es: 1.º fuerza utilitaria, de adaptación y de limitación parcial; 2.º fuerza que separa la fuerza activa de lo que ésta puede, que niega la fuerza activa (triunfo de los débiles o de los esclavos); 3.º fuerza separa de lo que puede, que se niega a sí misma o se envuelve contra sí misma (reino de los débiles o de los esclavos). Y, paralelamente, la fuerza activa es: 1.º fuerza plástica, dominante y subyugante; 2.º fuerza que va hasta el final de lo que se puede; 3.º fuerza que afirma su diferencia, que hace su diferencia un objeto de placer y afirmación [...]. Activo y reactivo son las cualidades de la fuerza que se desprenden de la voluntad de poder [...]. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación” (Deleuze, 2008: 64, 89, 92,77).

“afectado” (sujeto receptor o pasivo) por el saber-poder. Ahora él –mediante el uso de su capacidad crítica e inventora– es capaz de “afectar [se]” (sujeto agente, activo) a sí mismo y a los otros como “sujeto agente” socialmente situado (o conformado).<sup>392</sup>

Con las fuerzas activas, el individuo deviene sujeto activo, capaz de reorganizar *por sí mismo*<sup>393</sup> –*sapere aude* kantiano: ten valor de servirte de tu propio entendimiento– nuevamente el proceso de “subjetivación” pero hacia líneas y lógicas distintas ofrecidas por el orden social hegemónico. Pero este proceso nuevo de “auto-subjetivación” (Gros, 2007) no termina o se fija ahí con una nueva identidad producida activamente, sino que vuelve a complejizarse (críticamente) para ser “reproblematizado” y/o “re-subjetivado” nuevamente.

El ejercicio de la “de-subjetivación” tampoco termina ahí, requiere necesariamente otro trabajo de “auto-subjetivación” problematizadora. Dicha práctica deconstructiva implica un “proceso de constitución permanente de nosotros mismos” (Foucault, 1976), mediante una “crítica permanente de nuestro ser histórico” (Foucault, 2006: 81) como un ejercicio inacabado entre la “subjetivación” y “de-subjetivación” del sujeto.<sup>394</sup> Ahora bien, el sujeto no es causa ni origen de la subjetividad. Ambos son efectos de un conjunto de políticas discursivas y formas de organización del campo social. Pensamos que la subjetividad se construye al mismo tiempo con el sujeto que emerge en el proceso de sujeción de los dispositivos disciplinarios y biopolíticos –que son

---

<sup>392</sup> “El sujeto ha de situarse del lado de la forma (social), es decir, de las categorías según las cuales tuvo lugar cierta problematización. El sujeto es entonces sujeto constituyente; pero se manifestará también en la vertiente de las prácticas materiales, elegidas y transformadas en focos de interrogación. El sujeto está entonces constituido como el punto ciego de esta focalización” (Jambet, 1995: 235).

<sup>393</sup> “Salir de la minoría de edad y ejercer la actividad crítica son, creo, dos operaciones que están ligadas” (Foucault, 2009: 3). Así, “la minoría de edad de la que la Aufklärung debe hacernos salir se define por una relación entre el uso que damos o podríamos dar a nuestra razón y la dirección (la Leitung) de los otros. (Foucault, 2009: 31). Es un “pensar por sí mismo” en donde los individuos “al tomar conciencia de su propio valor y, también, ‘de la vocación [*Beruf*] de cada hombre de pensar por sí mismo’ [...]. En consecuencia, piensan por sí mismos y se apoyan en esa autonomía” (Foucault, 2009: 33).

<sup>394</sup> “Yo pienso que tan interesantes como los procesos de subjetivación son los procesos de desubjetivación. Si aplicamos también aquí la transformación de las dicotomías en bipolaridades, podríamos decir que el sujeto se presenta como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen: una que va hacia la subjetivación y otra que procede en dirección opuesta” (Agamben, 2007: 17).

preexistentes al sujeto y a las subjetividades—. Tanto el sujeto como las subjetividades son producidos por los dispositivos sociales y discursivos. A modo que, los procesos de subjetivación, se disputan en el terreno social y práctico de la vida diaria —el nivel micro político, pero también en el macro político—<sup>395</sup> con los cuales se define la forma en que el individuo deviene sujeto<sup>396</sup> sujetado en los dispositivos sociales.

El sujeto no es preexistente a lo social. Él mismo emerge como lugar, como sujeción<sup>397</sup> del individuo a los dispositivos sociales, y a su vez —aunque posteriormente— como ocasión para la de-sujeción de las subjetividades que se les han impuesto. En este sentido el “sujeto no es una sustancia, es una forma” (Foucault, 2001b: 1537) en constante construcción. Con esta idea Foucault trata de dejar atrás el sujeto<sup>398</sup> propio de la filosofía de la subjetividad,<sup>399</sup> quien desde su punto de vista, concibe la necesidad de un sujeto fundador de sentido como garante de unidad en las cosas que hace y enuncia.

---

<sup>395</sup> “La micropolítica se trama alrededor de este problema. No es un suplemento de alma para un grupo desamparado o activo, sino que aborda, al mismo título que la macropolítica, pero a escalas y bajo formas diferentes, los mismos objetos. El sexo, el dinero, la estética de sí... operan tanto en el ámbito macro (por ejemplo, la circulación monetaria, la imagen televisiva de la mujer...) como en el micro, pero bajo formas diferentes. Y uno y otro ámbito se persiguen, se unen, no bajo un modo de subordinación o de contradicción, sino como una disyunción inclusiva [...]. Inclusión del uno en el otro: los términos difieren el uno del otro, son distintos y distinguibles, pero al mismo tiempo están (parcialmente) incluidos el uno en el otro, existen (parcialmente) el uno por el otro e interactúan.” (Vercauteren, Mouss, Müller, 2010: 142). “Toda sociedad, pero también todo individuo, están pues, atravesados por las dos segmentariedades a la vez: una molar y otra *molecular*. Si se distinguen es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad. Y si son inseparables es porque coexisten, pasa la una a la otra [...]. En resumen, todo es política pero toda política es a la vez *macropolítica* y *micropolítica*.” (Deleuze y Guattari, 2012: 218).

<sup>396</sup> “Ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar subjetivación” (Butler, 2001: 21-22).

<sup>397</sup> “La <<sujeción>> es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto. Ya sea a través de la interpelación, en el sentido de Althusser, o a través de la productividad discursiva, en el sentido de Foucault, el sujeto se inicia mediante una sumisión primaria al poder” (Butler, 2001: 12). Tanto Althusser como Foucault, cada uno a su manera, señalaron “que el individuo no era algo dado, sino constituido o producido como centro de iniciativas, un efecto, no una causa, del proceso conflictivo de la ideología o el poder” (Montag, 1995: 159).

<sup>398</sup> Bajo esta óptica, Foucault “dio carpetazo a la categoría del sujeto como elemento transhistórico, fundador de la experiencia, e invirtió radicalmente los supuestos básicos de la fenomenología. No es que el sujeto sea la condición de posibilidad de la experiencia, sino que es *la experiencia la que constituye al sujeto*. O mejor dicho, es la experiencia la que constituye a la pluralidad de sujetos que habitan la forma sujeto. Resulta en consecuencia, que el sujeto, lejos de ser un ente universal, transhistórico y fundador, no es sino *un producto históricamente variable*, tan variable como lo pueda ser la propia experiencia” (Ibañez, 2005: 134).

<sup>399</sup> Alain Touraine, por ejemplo, concibe al sujeto como la acción misma, al punto de que el “Sujeto no es una reflexión del individuo sobre sí mismo, la imagen ideal de sí que dibuja en la intimidad, en los

Precisamente en este tipo de concepciones, Félix Guattari<sup>400</sup> busca “descentrar, pues, la cuestión del sujeto respecto de la cuestión de la subjetividad” (Guattari, 1996: 36). En la medida que el proceso de construcción la subjetividad se emancipe del sujeto como “foco de la sensibilidad, de la expresividad, unificador de los estados de conciencia” (Guattari, 1996: 36) propio de la filosofía del sujeto.<sup>401</sup>

La producción de las subjetividades<sup>402</sup> no obedece a las determinaciones de ciertas estructuras inamovibles –como el “sujeto trascendental” de la fenomenología, las estructuras fijas del “significante” para el estructuralismo, o la estructura universal del “inconsciente” en el psicoanálisis– sino a una multiplicidad<sup>403</sup> de instancias concretas, específicas, de orden social.

Se trata de “descentrar el eje”<sup>404</sup> sobre el cual se construye la subjetividad, que no dependa de alguna “instancia fundacional fija” que esté por encima incluso de ella misma. Esto implica pensar un tipo de sujeto construido por una multiplicidad de fuerzas sociales y discursivas propias del campo social. Operar este descentramiento

---

recovecos ocultos de su existencia social; es una acción, un trabajo” (Touraine, 1997: 86). El sujeto no sólo es una “forma” en construcción sino la “práctica como acción colectiva”. De hecho, Alain Touraine va más lejos al decir que “no hay construcción posible del Sujeto al margen de la referencia a dicha acción colectiva. Es por eso que el punto central de mi reflexión es aquel en que la idea de Sujeto se liga con la de movimiento social” (Touraine, 1997: 85).

<sup>400</sup> Aunque cabe señalar que Félix Guattari prefiere hablar de singularidades o agenciamientos en vez de sujetos, dado el problema que atraviesa los propios límites de la noción de sujeto en su ambivalencia como sujeto sujetado por las prácticas sociales y sujeto agente de nuevas prácticas.

<sup>401</sup> “Para Foucault, su última investigación suponía, por lo tanto, una continuación de su proyecto general de *salida de la filosofía del sujeto*, si bien en relación con otro tipo de técnicas” (Álvarez, 2013: 40), con los cuales “se abría a *nuevas formas de subjetivación*, de *invención* subjetiva, de creación de modos de existencia” (Álvarez, 2013: 41).

<sup>402</sup> Por decirlo de alguna forma, el “análisis de la subjetividad desarrollado por Foucault, en sus últimos escritos, no comparte la existencia de un sujeto trascendental o auto-legislador universal. El sujeto es un constructo de fuerzas exteriores, prácticas o técnicas heterónomas. El elemento constitutivo de la subjetividad no es el individuo, muy al contrario, son un campo de saber y una estructura de poder las condiciones de posibilidad de la subjetividad” (Saquillo, 1989: 375).

<sup>403</sup> Por ejemplo, en las “definiciones actuales del inconsciente –en particular la de los estructuralistas que pretenden reducirlo a articulaciones simbólicas del orden del lenguaje– no permiten captar las vías de pasaje entre el deseo individual y las producciones semióticas de toda naturaleza que intervienen en las estructuras semióticas, económicas, industriales, científicas, artísticas, etc. [...]. Si todavía se debiere de hablar de estructura a propósito del inconsciente –lo cual no es evidente, volveremos a ello–, diríamos más bien que está estructurado como una *multiplicidad* de modos de semiotización, de los cuales la enunciación lingüística no es tal vez el más importante” (Guattari, 2013: 19).

<sup>404</sup> “Deleuze me dice: no hay corazón, no hay corazón, sino un problema, es decir, una distribución de puntos relevantes; ningún centro, pero siempre descentramientos [...]. Hay que abandonar el círculo, mal principio retorno, abandonar la organización esférica del todo” (Foucault, 1972: 7-8).

significa en primera instancia, no pensar la producción de las subjetividades en términos binarios –significado-significantes, estructura-superestructura, conciencia-inconciencia–, ni privilegiar algún componente por encima de otro –el significado sobre el significante, la estructura sobre la superestructura– como el “centro” desde el cual adquiere inteligibilidad el comportamiento social.

“Descentrar el eje” sobre el cual se constituyen los sujetos significa también dejar a un lado los centros privilegiados<sup>405</sup> –un Poder unificador o un Sujeto autoconstituyente– que dan certeza y unidad a las subjetividades. Éstas para ser conformadas y explicadas no necesitan apelar a alguna causalidad<sup>406</sup> universal –o constantes antropológicas–, sino a ellas mismas.

El concepto que nos permitirá entender el “descentramiento” es la noción de “inmanencia”.<sup>407</sup> Estrategia con la cual Foucault reelaborará toda la problemática de la genealogía de la subjetividad más allá de las visiones estructuralistas, incluso más allá de la filosofía del sujeto,<sup>408</sup> al convenir en la génesis de la subjetividad elementos

---

<sup>405</sup> Foucault, por ejemplo, da una descripción inmanente de el poder al decir que el “poder tiene como característica la inmanencia de su cuerpo, sin unificación trascendente, la continuidad de su línea, sin una centralización global, la contigüidad de sus segmentos, sin totalización diferente: espacio serial” (Foucault, 1976: 148). En todo caso, lo que Foucault hace es efectuar una “historia de los hechos, de lo real, *contra* una historia del sentido, del origen; múltiples prácticas históricas *contra* una teología de una razón unificada” (Depraz, 2013: 335).

<sup>406</sup> Por ejemplo, el “enfoque genealógico es descriptivo y coyuntural, prescinde de las grandes explicaciones causales para reconstruir un conjunto de elementos discretos que, de conformidad con su ‘periodicidad’ y con su dinámica propias, se reúnen en el seno de una misma coyuntura” (Pizzorno, 1995: 195).

<sup>407</sup> Es necesario aclarar que, en Foucault, no encontramos matizado la noción de inmanencia, si bien en algunas ocasiones utiliza la palabra, no logra del todo definir o explicitar dicho concepto. Por ello, tomaremos prestado algunas caracterizaciones que Gilles Deleuze ha a dicho sobre ella, reconociendo de antemano, el conocimiento que tenía Foucault de dicho concepto en el manejo de la mayoría de sus trabajos.

<sup>408</sup> “El desmantelamiento de la teoría del sujeto supone cuestionar de manera radical las bases mismas de la fenomenología. En efecto, recordemos que uno de los supuestos fundamentales de la orientación fenomenológica consiste en afirmar que el sujeto es la entidad última sobre el cual se fundamenta la experiencia, y que es el sujeto quien proporciona su sentido a dicha experiencia. Así mismo, la fenomenología asume, junto con otras corrientes filosóficas, que uno de los grandes objetivos de la filosofía, por no decir, quizás, el principal, consiste en proporcionar el acceso a un conocimiento de las características esenciales del sujeto” (Ibañez, 2005:133).

heterogéneos<sup>409</sup> –múltiples prácticas discursivas y no discursivas– dispersos en todo el cuerpo social que entran en juego para la conformación de ciertos sujetos. Con la noción de “inmanencia”,<sup>410</sup> Foucault trata de pensar la genealogía del problema de la constitución de la subjetividad (y el sujeto) no en términos “trascendentales”,<sup>411</sup> sino como una modalidad del pensamiento que pretende concebir la realidad como un campo de fuerzas que contiene dentro de sí sus causas y sus efectos.

La “inmanencia”<sup>412</sup> sería una forma de comprender la realidad contrapuesta a la “trascendencia”.<sup>413</sup> Ésta última es un tipo de pensamiento que busca un “centro” – exterior o trascendental a las cosas mismas– para explicar, fundar<sup>414</sup> y ordenar jerárquicamente los significados, las identidades y diversos hechos que componen el cuerpo social. Con la inmanencia,<sup>415</sup> se procura precisamente lo contrario: romper con

---

<sup>409</sup> La subjetividad “es el resultado de elementos discursivos y no discursivos, lingüísticos y éticos, sociales y políticos, etc.” (Lazzarato, 2012: 724). De hecho, para Foucault “la subjetividad humana es el producto contingente de fuerzas que existen de manera contingente, no cree en la existencia de un núcleo ahistórico (Rorty, 1999: 327).

<sup>410</sup> Etimológicamente la palabra inmanencia viene de *inmanente*, que significa en latín *in-manens*. *In* (en, hacia el interior), *manere* (permanecer, quedarse), que quiere decir *que queda o permanece en el interior de algo o alguien*.

<sup>411</sup> En el pensamiento de Foucault “no profundiza un gesto trascendental sino una experiencia real, histórica y contingente, singular, no de un sujeto unitario, sino una figura de la dispersión y la fracturación del sí, no de la experiencia gnoseológica de subjetivación, sino un sentido de la ética de una prueba de sí” (Depraz, 2013: 335).

<sup>412</sup> Giorgio Agamben, por ejemplo, cuando reconstruye el concepto de inmanencia en G. Deleuze siguiendo a B. Spinoza, explica que inmanencia o “causa inmanente” es “una acción en la que el que el agente y el paciente son una sola y la misma persona [...] la causa inmanente produce permaneciendo en sí misma” (Agamben, 2007: 70). Esta idea está asociada a la noción de *conatus* de Spinoza entendida como *el deseo de preservarse en el ser*, deseo con la que “expresa perfectamente la idea de un movimiento inmanente, de un esfuerzo que permanece obstinadamente en sí mismo” (Agamben, 2007: 86) sin necesidad de apelar a instancias superiores o trascendentales que las expliquen desde el exterior.

<sup>413</sup> “Lo que siempre refuta Foucault, en cada rincón de su obra, es el trascendentalismo, son las filosofías de la historia que no aceptan poner en juego todas las determinaciones de lo real frente a las redes y a los conflictos de las fuerzas subjetivas. Por trascendentalismo, en suma, entiendo todas las concepciones de la sociedad que pretenden poder evaluarla o manipularla desde un punto de vista externo, autoritario” (Negri, 2004: 524).

<sup>414</sup> “Para Foucault, la preocupación de fundar era específica de la edad ‘antropológica’: fue desde Kant a Husserl cuando se intentó fundar, retomar al *arche* incuestionable; salir de la edad antropológica es abandonar el proyecto de fundación por otra cosa” (Veyne, 1995: 337). Como vemos “ni Foucault, ni Deleuze, como consumados nietzscheanos que eran, rinden tributo a la ética obligatoria de la fundación y la legitimación, que remiten más bien a los tópicos kantianos” (Onfray, 2011: 165).

<sup>415</sup> La inmanencia es un tipo de pensamiento que “no se relaciona con cualquier cosa que funja como unidad superior a toda cosa, ni a un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas, sino cuando la inmanencia no es más inmanente que así” (Zourabichvili, 2003). Dicho de otro modo, la inmanencia no se define por un Sujeto o un Objeto que lo contenga o explique, sino a lo inmanente que permanece en cada una de las cosas y los sujetos que forman un todo.



el pensamiento centralizado, jerárquico, unitario, fundacional de los significados y las identidades –donde éstas resultan ser un eco o una copia de las determinaciones del centro como unidad de sentido– propias de la filosofía del sujeto.

La inmanencia apertura un tipo de pensamiento social inmanente que no apela a figuras centralizadas e inamovibles. Ella misma nos permite pensar las singularidades y especificidades del hecho social. Desde esta perspectiva, se desacredita toda forma de valores y jerarquías impuestas por instancias trascendentales –como el “alma”, la “razón trascendental”, el “sujeto cartesiano”, entre otros– como puntos de vistas únicos e inmutables.

Se trata de una concepción que intenta recuperar el valor de las “prácticas”, vistas en su especificidad, tal y como fueron “hechas” y “dichas” a nivel de “superficie”. Así mismo, pretende encontrar las complejas conexiones como reglas socio-enunciativas históricamente variables, dependientes<sup>416</sup> de los contextos sociales en los cuales emergen las prácticas discursivas –y sus reglas de formación–. De este modo, la inmanencia<sup>417</sup> busca pensar las “prácticas sociales” con y desde las “prácticas mismas”<sup>418</sup> como “campo de fuerza” que contiene dentro de sí su causa y su efecto.

El campo social –compuesto por una infinidad o multiplicidad de prácticas humanas– resulta ser como un cuerpo que se produce a sí mismo en la medida que construye los

---

<sup>416</sup> “La decibilidad y factibilidad dependen de un sistema de reglas que no es directamente visible, pero que siempre está presente cuando decimos lo que decimos y hacemos lo que hacemos” (Castro, 2010: 29).

<sup>417</sup> “El microanálisis funcional sustituye lo que aún queda de piramidal en la imagen marxista por una estricta inmanencia en la que los núcleos de poder y las técnicas disciplinarias forman otros tantos segmentos que se articulan entre sí, y gracias a los cuales los individuos de una masa pasan o permanecen” (Deleuze, 1987: 53) sin necesidad de apelar a grandes estructuras fijas e inamovibles.

<sup>418</sup> “no hay cosas, sólo hay prácticas” (Veyne, 1978, 226). Las cosas (los objetos) y los sujetos son constituidos por las prácticas sociales que son preexistentes al sujeto y a la subjetividad. No hay sujeto ni subjetividad soberana que este fuera o por encima del campo social. “En Foucault, la biopolítica, como las disciplinas, es una actividad humana” (Lazzarato, 2010:9). De hecho, para “Foucault, sólo hay prácticas. Y las dos prácticas, la práctica de saber y la práctica del poder, resultan irreductibles. Y no obstante existe presuposición recíproca, pues aunque el poder no se pueda conocer, puede ser indirectamente conocido en sus relaciones con el saber. Será el saber el que nos ofrecerá un saber del poder” (Deleuze, 2014a: 69).

sujetos y los objetos con los cuales opera. Éste, que es previo al sujeto,<sup>419</sup> se produce a sí mismo en la medida en que cada acción tiene la fuerza (activa o reactiva) de interactuar con otras fuerzas (o acciones) y en eso cruces se producen “acontecimientos”. Emergen sucesos que aparecen en la “superficie de las prácticas” sociales como cosas que se “dicen” y “hacen” en determinado momento histórico.

En este sentido, se puede decir que el “sujeto” y las “subjetividades” son inmanentes<sup>420</sup> al campo social, en la medida en que se producen a sí mismos al interactuar con otras fuerzas –*receptivas y espontaneas* según los términos de G. Deleuze<sup>421</sup> heterogéneas situadas en un espacio de lucha y enfrentamiento. En dicho antagonismo se definen las subjetividades sujetadas a dispositivos sociales y, al mismo tiempo, la oportunidad para la construcción de formas de hablar y pensar distintos.

En este punto es importante remarcar nuevamente la inmanencia social de la crítica. Si las subjetividades son inmanentes al campo social, entonces la crítica –como la “voluntad de no ser gobernado” o como una “inservidumbre voluntaria” y reflexiva–, también es inmanente al plexo social. La “crítica inmanente” tiene su causa y su efecto en cada agente, *permanece* en cada sujeto conformado por los dispositivos sociales (que los anteceden), y no necesita de algún “marco normativo” –como lo señala J. Habermas (1981, 1987, 1989) A. Honneth, (2009, 2010), T. McCarthy (1999), entre otros– trascendental para poder efectuar una verdadera crítica radical. Se dice que la crítica es inmanente en la medida que no depende de otra cosa más que del contexto mismo desde

---

<sup>419</sup> El campo “<<Social>> tiene aquí el sentido de lo preindividual;<<individuo>> es el resultado último del proceso de individuación. (Virno, 2003: 81). En todo caso, “el concepto de individuo pierde su condición epistemológica privilegiada [...]. Las identidades personales no son más que una serie entre otras. Surgen en un campo de batalla, lo cual significa que la diferenciación y la oposición son los aspectos más importantes de un proceso en el curso del cual dichas identidades recibirá una forma reconocible” (Pizzorno, 1995: 2001).

<sup>420</sup> Para tener una idea más cercana al complejo concepto de inmanencia, es sugerente revisar a Gilles Deleuze y Félix Guattari, el segundo capítulo, “El plano de inmanencia”, en *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona. 2009.

<sup>421</sup> “Espontaneidad de la fuerza: poder de afectar a otras; receptividad de la fuerza: poder de ser afectada por otras” (Deleuze, 2014a: 54).

el cual emerge. Ella no puede ser autónoma y autosuficiente. Lo cual significa que la crítica siempre es crítica de algo distinto a él y siempre está, por decirlo de algún a forma, en movimiento y en confrontación con los dispositivos que engendran a los sujetos.

En este tenor, la “crítica concierne al propio lugar desde el que se plantea, analiza el espacio desde el que habla [...]. Y su único apoyo es el propio sitio desde el que se realiza: su único apoyo y su suelo más endeble” (Higuera, 2006: XXI). Se dice de un apoyo débil en la medida que la crítica misma llega a desfundamentar el suelo sobre el cual emerge y descansa temporalmente. Es aquí el problema que desde la opinión de J. Habermas (1981, 1987, 1989) y Axel Honneth (2009, 2010), la “crítica social” (y la teoría crítica) necesita un “marco normativo”<sup>422</sup> (o teoría normativa) indispensable para fundamentar normativamente toda crítica social.

No vamos a matizar los detalles del problema sobre la fundamentación trascendental de la crítica. Sólo queremos subrayar que, tanto la *Teoría del reconocimiento*<sup>423</sup> de A. Honneth y la *Teoría de la acción comunicativa*<sup>424</sup> de J. Habermas, intentan ofrecer, cada una a su manera, las reglas normativas para la crítica social apelando a principios *formales y trascendentales*<sup>425</sup> –se preguntan por las condiciones de posibilidad y validez universal de la crítica– que fundamenten trascendentalmente toda crítica social.

---

<sup>422</sup> Para tener una idea más cercana sobre estas discusiones, es sugerente revisar el artículo de Nancy Fraser; “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, en *PRAXIS International* (1981).

<sup>423</sup> Ver, por ejemplo, el libro de Axel Honneth; *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Editorial Crítica. Barcelona. 1997.

<sup>424</sup> Checar los dos tomos del libro de Jürgen Habermas; *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Taurus. Madrid. 1987.

<sup>425</sup> A. Honneth y J. Habermas cada uno, a su manera, “defienden que la pregunta por las bases normativas de la crítica debe ser planteada en términos de una reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la crítica, condiciones cuya validez debe tener un alcance universal (más allá de las diferencias culturales, por ejemplo) y sin las cuales resultaría inviable cualquier forma de crítica razonable en cuanto tal. El tipo de crítica que se pretende sustentar con ello sobrepasaría todo perspectivismo social, cultural e histórico” (Romero, 2009: 75).

Se trata de una crítica cuyo sustento normativo trasciende o está por encima de los contextos y las particularidades de cada época o formación social. Éste tipo de crítica se sustenta en una “constante antropológica”, ya sea en forma de una búsqueda “universal de reconocimiento mutuo como autorrealización” a la manera de A. Honneth (1997, 2010), o en forma de “situación ideal del habla” universal necesaria para todo ejercicio de “entendimiento intersubjetivo” (y toda crítica social) a parecer de J. Habermas (1987).

Ahora bien, como podemos notar, con Foucault sucede todo lo contrario, ya que la misma noción de inmanencia<sup>426</sup> del plano social, busca justamente romper desde un inicio con las “constantes antropológicas”<sup>427</sup> y todas aquellas “condiciones trascendentales” –como el *reconocimiento mutuo* o la *situación ideal del habla*– que fundamentan desde el exterior (al campo social) toda relación intersubjetiva. Es un tipo de pensamiento crítico “no normativo” que rompe con los centros y las estructuras humanas que pretenden ser trascendentales. Ella socaba los fundamentos que sostienen

---

<sup>426</sup> “todavía es necesario decir que, diversamente de la escuela althusseriana, la obra de Foucault constituye una contribución fundamental a nuestra tentativa de superar (para expresar con sus palabras) la oposición entre ‘estructura y proceso de subjetivación’. Su trabajo ya puede representar una alternativa a Habermas, porque aquí el proceso de subjetivación no se funda sobre los ‘trascendentales de la Comunicación’, sino sobre el proceso inmanente de constitución” (Lazzarato y Negri, 2001: 35-36).

<sup>427</sup> Cabe señalar, a demás, que las “constantes antropológicas” (como la “pragmática universal” de la “situación ideal del habla” de J. Habermas y la condición universal de la “autorrealización individual” como “reconocimiento” mutuo de A. Honneth) al intentar trascender el contexto desde el cual son posibles (la modernidad), ellas mismas son incapaces de criticar la base trascendental del cual emergen las condiciones normativas, e imponen a su vez, los parámetros universales con los cuales se pueden hablar (consenso) y pensar (reconocimiento) las demás culturas y formas de vida. Además, las “concepciones de la sociedad moderna de Habermas y Honneth justifican como normativa para el resto del planeta una formación social de tipo capitalista, en tanto que el capitalismo es constitutivo del patrón evolutivo definidor de la modernidad occidental. Ni en Habermas ni en Honneth el capitalismo como tal es criticable desde los parámetros normativos que la modernidad, en cada uno de sus planteamientos, habría decantado y diferenciado. Desde tales parámetros sólo podrían criticarse los excesos del capitalismo” (Romero, 2009: 85). También el cuestionamiento de Dominique Janicaud, corre casi en el mismo sentido. “¿Construir una teoría completa, no funcionalista, de la acción comunicativa es meritorio, pero no corre el riesgo esa teoría de ser abstracta y hasta inútilmente constructivista, si apela a una *normatividad interna* de la racionalidad le parece suficiente para remitir esa racionalidad a una autonomía cómoda y artificial que hace apartar la mirada de los efectos de potencia más molestos de la racionalidad científica misma? (Janicaud, 1995: 294).

toda práctica social, al mismo tiempo que desfundamenta el suelo sobre el cual es posible la misma crítica.<sup>428</sup>

Esto no quiere decir que la crítica se destruya a sí misma al desfundamentar el contexto y criticar la realidad a la que pertenece. Más bien ella está en constante movimiento atravesando desde el fondo todo el ejercicio práctico y teórico de construcción de las subjetividades, así como el suelo sobre el cual se forman.

No obstante, la inmanencia no sólo busca explicar las prácticas sociales desde las prácticas mismas<sup>429</sup> –sin la ayuda de algún trascendental– sino también tiene un carácter productivo,<sup>430</sup> de creación e invención<sup>431</sup> infinita. Ella remite precisamente a ese lado de las “fuerzas activas” y a esa “inservidumbre voluntaria” que el pensamiento crítico –a su vez inmanente al campo social– tiene para lanzar, tan lejos como sea posible, el trabajo indefinido del pensamiento sobre sí y de las prácticas sociales que lo han moldeado.

La inmanencia (o crítica inmanente), es la fuerza que permanece en todos y en cada uno de los sujetos para producir la diferencia con respecto a las figuras modeladas por el plexo social. Ella misma es la expresión de las fuerzas activas, del cambio y la transformación radical de las subjetividades. Para ello resulta necesario convertir “una

---

<sup>428</sup> Axel Honneth, por ejemplo en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (2009), explica que la genealogía foucaultiana “es hasta cierto punto un procedimiento crítico parasitario, porque vive del presupuesto de una fundamentación normativa que no intenta dar o no puede producir ella misma” (Honneth, 2009b: 58). De modo que es igualmente evidente “la contradicción en que se enreda Foucault cuando contrapone su crítica de poder, orientada hacia la actualidad, con el análisis de lo verdadero, de modo tal que aquella crítica pierde las pautas normativas que tendría que tomar prestada de éste” (Habermas, 2002: 146).

<sup>429</sup> “La posibilidad de un conocimiento o una ciencia en su existencia histórica es referida, de ese modo, no a un sujeto fundador sino, *inversamente*, a prácticas históricas” (Higuera, 2006: XX) que se crean así mismas al momento de conformar los sujetos y los objetos con los cuales hablamos, pensamos y actuamos. Por lo demás, lo “propio de las genealogías es rastrear el progreso del tiempo al examinar la manera en que diversas prácticas se unieron unas con otras para producir prácticas nuevas” (Donnelly, 1995: 196).

<sup>430</sup> “El sólo método que nos permite el acceso a lo social, es el de la inmanencia absoluta, [el] de la invención continua de la producción del sentido y de dispositivos de acción” (Negri, 2004: 524).

<sup>431</sup> La invención, “es siempre una colaboración, una cooperación, un funcionamiento, es al mismo tiempo una acción que suspende en el individuo y en la sociedad lo que hay de constituido, de individuado, de habitual [...]. Toda invención es ruptura de normas, de reglas, de hábitos que definen al individuo y a la sociedad.” (Lazzarato, 2006: 55).

práctica o forma de pensar en un acontecimiento –que es lo que, propiamente, significa <<eventualizar>>– es desfundamentarlo críticamente sin recurrir a una norma exterior de verdad trascendente a la propia historia misma” (Higuera, 2006: XXXVIII) sino al contexto mismo desde el cual emerge.<sup>432</sup>

Pensar la práctica humana (y la subjetividad) como acontecimiento,<sup>433</sup> quiere decir que las cosas mismas (la “locura”, “enfermedad”, “sexualidad”, etc.) tanto en su práctica institucional (el “encarcelamiento”, “hospital”, “consultorios”, etc.) como en su fundamentación socio-discursiva (discurso “asilar”, “médico”, “psiquiátrico”) son meras eventualidades<sup>434</sup> históricas. En esta perspectiva, el pensamiento crítico no normativo “desfundamenta nuestras verdades al mostrar su procedencia puramente eventual” al mismo tiempo que abre la posibilidad de rechazar<sup>435</sup> y transformar lo que somos (la ontología crítica) sobre la base de la práctica social que nos ha conformado de antemano.

Le eventualización como acontecimiento resulta ser aquella instancia a través de la cual se produce una “redistribución en las reglas” que determinan el juego entre lo verdadero y lo falso tanto a nivel discursivo como no discursivo. Ella misma “es la obertura del azar en la constitución de modos de ser y actuar”. En este contexto, la crítica como acontecimiento o eventualización del presente, implica “repetir el lanzamiento de los dados”. Dicho lanzamiento requiere emitir nuevamente singularidades en el azar, volver

---

<sup>432</sup> En todo caso, este tipo de crítica lejos de “encerrarse en un retiro abstracto frente al mundo práctico, la crítica genealógica entiende tomar parte en el flujo de la acción y participar en la transformación del curso de los acontecimientos” (Voirol, 2007: 141).

<sup>433</sup> “El acontecimiento –la herida, la victoria-derrota, la muerte– es siempre efecto, perfecta y bellamente producido por cuerpos que se entrecocan, se mezclan o se separan; pero este efecto no pertenece nunca al orden de los cuerpos” (Foucault, 1972: 17).

<sup>434</sup> “La tarea de la crítica se convierte, pues, en la tarea de insertar los acontecimientos en lo que se dan como evidencia, esos acontecimientos que hacen concebibles las cosas” (Rajchman, 1995: 215-216) y por ende transformables.

<sup>435</sup> “En la actualidad el objetivo quizá no sea el descubrir qué somos, sino el rechazar lo que somos” (Foucault, 2001c: 256). “Se trata entonces de deshacer el yo, de *descontenerlo*” (Le Blanc, 2006: 57). Es decir, se procura un trabajo de reflexión crítica que pretende desenterrar “las raíces de las racionalidades que están operando en el campo social, y un trabajo de negación de las formas de subjetivación que hemos heredado y nos han sido impuestas” (Álvarez, 1994: 29-30).

a replantear (micro políticamente) las reglas socio-discursivas que nos han conformado históricamente, a manera de poder producir algo nuevo en el pensamiento (otro acontecimiento).<sup>436</sup>

Por todo lo anterior, el ejercicio del pensamiento crítico surge en el mismo proceso de construcción de la acción subversiva<sup>437</sup> y del empoderamiento del sujeto. Ella misma es un “pensamiento de la acción trasgresora de lo existente” y de aquello que nos constituye como sujetos sujetados, al punto de posibilitar un trabajo crítico del sujeto sobre de sí (ontología crítica de uno mismo) como “prácticas de libertad”. Es en este nivel de la argumentación donde resulta plausible comprender el lugar fundamental que ocupa el ejercicio de la crítica. Ella posibilita clarificar una transformación más “activa” en los procesos de “gubernamentalidad” y, a su vez, servir de bisagra para conectar el “gobierno de los otros” con el “gobierno de uno mismo” referidas a las “prácticas de libertad”.

Ahora, con el ejercicio de la crítica se trata de inventar nuevas posibilidades de vida en la medida que podemos efectuar una “redistribución crítica” de las reglas y los códigos con los cuales pensamos, sentimos y actuamos. De modo que, a través de ella, se

---

<sup>436</sup> El acontecimiento es el efecto –o la chispa según Nietzsche, que se genera en el choque entre dos espadas, pero que esta centella no está hecho del mismo material que las espadas– que se produce entre el choque de las fuerzas, de los cuerpos, de los discursos, de las prácticas. Pero éste efecto no puede ser atrapado del todo –el acontecimiento es algo que no existe pero que deviene algo que, sin embargo, continúa sin existir– porque sólo aparecen por un instante, únicamente podemos recoger sus elementos dispersos en la media que podemos reconstruir sus improntas en el espesor del lenguaje, en la historia de las prácticas sociales. Ella misma vuelve a aparecer cuando los dados son de nuevo lanzados en el azar para producir “otra redistribución en las reglas”, otra combinación en las relaciones entre los cuerpos y los discursos, en la medida que se produce algo novedoso, inédito en el campo de la historia. En este sentido, “llamamos acontecimiento a un cambio en el orden del sentido (aquello que hasta ahora tenía sentido se ha vuelto indiferente e, incluso, opaco, aquello que nos va a afectar a partir de ahora, antes carecía de sentido), es preciso concluir que el acontecimiento [...] marca una interrupción, un corte, de tal suerte que el tiempo se interrumpe para retomarse desde otro plano” (Zourabichvili, 2003: 11). Para tener una idea más cercana del complejo concepto de acontecimiento, es sugerente revisar el capítulo 6, “¿Qué es un acontecimiento?”, en *El pliegue. Leibniz y el barraco*. Paidós Studio básica. Barcelona. 1989. De Gilles Deleuze.

<sup>437</sup> Por ejemplo, Roberto Frega encuentra un “potencial subversivo en Foucault” al sugerir una interpretación del “saber y el poder” como aquellas “fuerzas que afectan nuestra vida cotidiana” y a su vez también como aquellas “fuerzas creativas para resistir y transformar” las epistemologías dominantes “sobre las cuales la vida social se construye” (Frega, 2013: 991).

pretende crear<sup>438</sup> prácticas inventivas –nuevas formas de ser afectado y afectarse con otras fuerzas o acciones– productoras de experiencias nuevas. Todo ello implica un volver a lanzar los dados –redistribución en la combinación de las reglas– para dejar de ser lo que somos en la configuración permanente de lo que aún no hemos sido como producción de vida y experiencia nueva.

---

<sup>438</sup> “El ejercicio del pensamiento/creación por tanto tiene el poder de intervenir en la realidad y de participar en la orientación de su destino, lo cual constituye un instrumento esencial de transformación del plano subjetivo y objetivo” (Rolnik, 2011: 26). En este sentido, el pensamiento/discurso “tiene que tomar en cuenta su actualidad para [primero] encontrar en ella su lugar propio; segundo, decir su sentido, y tercero, designar y especificar el modo de acción, el modo de efectuación que realiza al interior de esa actualidad” (Foucault, 2009: 15).



# CAPÍTULO VI

## TERCERA PARTE

### ESTÉTICA Y POLÍTICA

“Ese estilo de existencia propio de la militancia revolucionaria, y que asegura el testimonio por la vida, rompe y debe romper con las convenciones sociales, los hábitos, los valores de la sociedad”. Michel Foucault. *El coraje de la verdad* (1983-1984)

#### LAS PRÁCTICAS DE LIBERTAD

Antes dar inicio al propósito de este séptimo capítulo, compuesto por tres temas, cabe recordar un poco los argumentos presentados en los capítulos IV y V. En ambas partes hemos subrayado la importancia de la noción de gubernamentalidad,<sup>439</sup> como un “método de desciframiento” que entiende el “gobierno” desde un punto de vista más “flexible” e incluso “reversible” de las relaciones de poder y saber. A través de este concepto, mostramos la articulación de la “inservidumbre voluntaria” que caracteriza el “ejercicio crítico” del sujeto con la producción de sí.<sup>440</sup> Ambos aparecen como elementos constitutivos del gobierno.

Sin embargo, aún con el concepto de gubernamentalidad, Foucault no puede explicar bajo qué aspectos y condiciones se puede dar la invención de nuevas posibilidades de vida y experiencia en sus cursos lectivos, *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979). No es sino a partir de 1980, cuando Foucault reintroduce<sup>441</sup> la noción de “sí mismo”<sup>442</sup> como una dimensión

---

<sup>439</sup> “si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad –gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político–, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo mismo [...], si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo mismo” (Foucault, 2001c: 241-242).

<sup>440</sup> Foucault en *Hermenéutica del sujeto* (1981-1982), es claro en este punto: “me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo” (Foucault, 2001c: 242).

<sup>441</sup> “Foucault sólo concibe al sujeto como el producto pasivo de las técnicas de dominación. No es hasta 1980 cuando concibe la autonomía relativa o, en todo caso, la irreductibilidad de las tecnologías del yo.

importante para el funcionamiento de los regímenes de verdad y, a su vez, como una “variable irreductible al saber y al poder”.

Ahora bien, con el conjunto de estas tres temáticas queremos explorar en qué medida las “prácticas de sí” vinculadas con el ejercicio crítico del sujeto, pueden realmente arrojar elementos para un “desaprendizaje crítico”. Así mismo, pretendemos examinar de qué manera se puede desprender, a partir de la “práctica de sí”, un poder que ya no sea una “verdad del poder” producida para el sometimiento social, sino un “poder de la verdad”.<sup>443</sup> Del mismo modo, intentaremos explorar la noción de “parresía” –además de ser un concepto articulador y vinculado a las prácticas de sí– como “decir veraz” e instrumento político ligado a la “verdad” y al “sujeto”. En este tenor, queremos examinar el “hablar franco” como un “ejercicio crítico” que no sólo cuestiona permanentemente la actitud de uno mismo, sino la de los demás al decir la verdad sobre sí en el ámbito público.

Ahora, con la práctica del “hablar franco”, procuramos vincularla con la noción de “coraje” entendida como una “afección de la voluntad”. Es decir, el modo en que el coraje expresa la “insubordinación de la voluntad” puede provocar –en el deseo mismo– un esfuerzo colectivo para interrogar la forma en que fuimos hechos y, al mismo tiempo, la manera en que podemos pensar, hablar y hacernos de otro modo.

---

Autonomía relativa, decimos, porque hay que precaverse de cualquier exageración. Foucault no <<descubre>> en 1980 la libertad nativa de un sujeto que hasta entonces presuntamente ignoraba. No podríamos sostener que, de manera repentina, abandonó los procesos sociales de normalización y los sistemas alienantes de identificación a fin de hacer surgir, en su esplendor virginal, un sujeto libre que se crea así mismo en el éter ahistórico de una autoconstitución pura” (Gros, 2005: 484).

<sup>442</sup> La noción de “sí-mismo” es “una dimensión epistemológica crucial” (Didi-Huberman, 2014: 164) para enlazar y explicar en el pensamiento foucaultiano, la compleja relación que hay entre saber, poder y modos de subjetivación. Con la dimensión del “sí-mimo”, Foucault no sólo puede explicar cómo el poder subjetiva (y objetiva), sino que ahora, con esta variable, las resistencias adquieren sentido al poder enfrentar directamente a los dispositivos de control, y con ello revertir y modificar las relaciones de saber-poder que los constituyeron.

<sup>443</sup> “¿cómo concebir un «poder de la verdad» que ya no fuese verdad de poder, una verdad que derivase de las líneas transversales de resistencia y ya no de las líneas integrales de poder?” (Deleuze, 1987: 125-126).

## 6.1.- Las prácticas de sí y el desaprendizaje crítico.

En esta temática presentamos la noción de las “prácticas de sí” y el “desaprendizaje crítico” como un conjunto de prácticas reflexivas por medio de las cuales los sujetos pueden operar sobre sí un conjunto de acciones que le permiten cuestionar el modo en que fueron constituidos. De este modo, entendemos que las “prácticas de sí” tienen una función “formativa”, “terapéutica” y “crítica”. En ellas es posible ver un cuestionamiento no aislado del poder, sino una problematización que busca transformar al poder.

Ahora bien, antes de empezar nuestra exposición, queremos precisar un poco el contexto que engloba la última etapa del pensamiento foucaultiano. De tal modo que, en estos dos capítulos, podamos enlazar coherentemente el tema de la “gubernamentalidad” con las “técnicas de sí”. En este marco, podemos decir que ésta última<sup>444</sup> etapa del pensamiento foucaultiano se inicia en su curso lectivo *El gobierno de los vivos* (1979-1980). En dicho libro Foucault enfoca su atención en el estudio de la relación del “sujeto con la verdad”.<sup>445</sup> Relación que se manifestará en los análisis emprendidos en *Subjetividad y verdad* (1980-1981), la *Hermenéutica del sujeto* (1981-1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984).<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> En esta última etapa, Foucault no “recupera” o “descubre” el sujeto. No hay “retorno del sujeto”, justamente porque él nunca ha muerto. Él se encuentra descentrado, incluso, hasta en sus última investigaciones. En el siguiente capítulo explicaremos con mayor precisión esta idea.

<sup>445</sup> “A partir de 1980, al estudiar las técnicas de existencia propiciadas por la antigüedad griega y romana, Foucault pone de manifiesto otra figura del sujeto, ya no constituido, sino en constitución a través de prácticas reguladas” (Gros, 2005: 472).

<sup>446</sup> Cabe mencionar que los cursos y las obras tienen sus diferencias y particularidades. Cada trabajo plantea líneas de investigación, dibujan nuevos problemas y conceptos que amplían a su modo, el horizonte general del análisis “de las relaciones entre sujeto y verdad: el de las relaciones de poder y su papel en el juego entre sujeto y verdad” (Foucault, 2012a: 26). En este sentido, no pretendemos examinar la totalidad de los temas, problemas y nociones que nos ofrecen los cursos y las obras. Nosotros tomaremos algunos conceptos que nos permitan ligar el ejercicio del pensamiento crítico con prácticas de resistencias forjadas en los procesos de lucha y de transformación social.

Así mismo, se estudia la relación del sujeto con la verdad,<sup>447</sup> en las dos últimas<sup>448</sup> obras publicadas en *Historial de la sexualidad –El uso de los placeres. Vol. II* (1983) e *Historia de la sexualidad. Inquietud de sí. Vol. II* (1983)–, gracias al cual el individuo se constituye en “sujeto ético” a través de la “economía conyugal”, la “dietética médica” y la “erótica”.<sup>449</sup>

En la introducción del segundo volumen de la *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres* (1983), Foucault explica un poco las razones que lo condujeron a cambiar<sup>450</sup> de perspectiva. En dicha obra desplaza sus estudios del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1976), concernientes al poder y la sexualidad, al estudio de “cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (Foucault, 1983).

---

<sup>447</sup> La sexualidad que había ocupado el interés de Foucault en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber* (1976), pronto en 1980, lejos de formar parte del dominio del poder y el saber, ahora ella misma revelará a partir de una nueva grilla de análisis –la relación del sujeto y la verdad– las técnicas de sí a través de las cuales el individuo podrá construirse a sí mismo como sujeto de acción. “Por ejemplo, en el camino que va de *Vigilar y castigar* a los tres tomos de *Historia de la sexualidad* vemos cómo la subjetividad pasa de ser considerada desde *fuera*, y como algo perfectamente *modulable*, en relación con técnicas que actúan sobre el *cuerpo* (*disciplinas*), a una consideración desde *dentro*, en relación con técnicas en las que el sujeto actúa sobre sí mismo (*técnicas de sí*), que, por tanto, pueden proporcionarle una *libertad* mayor (Álvarez, 2013: 38). A partir de la culminación de *La voluntad de saber*, lo que ocupará la atención de Foucault es definir “las condiciones de producción ética y política de una nueva subjetividad” (Fimiani, 2014: 79).

<sup>448</sup> En estas dos últimas obras, el “sujeto es, sobre todo, la categoría a la cual Foucault consagra el esfuerzo teórico y el más importante a lo largo y ancho de sus dos últimos libros. Y de hecho, mientras que en *Vigilar y castigar* el sujeto aparece sobre todo como el <<cuerpo dócil>> fabricado por las disciplinas y en *Historia de la sexualidad*, él es puesto como el lugar de una problematización” (Pasquino, 1986).

<sup>449</sup> “En cada uno de estos dominios, los textos enseñan las <<técnicas de sí>>, los ejercicios que prescriben las conductas y las prácticas que permiten al individuo hacer de su vida una bella obra” (Pradeau, 2014: 114).

<sup>450</sup> En la introducción del segundo volumen de la *Historia de la sexualidad. Uso de los placeres* (1983), Foucault explica que esta “serie de investigaciones aparece más tarde de lo que había previsto y bajo una forma totalmente distinta. He aquí el por qué [...]; el análisis de las prácticas discursivas permitía seguir la formación de los saberes al evitar el dilema de la ciencia y la ideología; el análisis de las relaciones de poder y de sus tecnologías permitía contemplarlas como estrategias abiertas, al evitar la alternativa de un poder concebido como dominación [...]. En cambio, el estudio de los modos por medio de los cuales los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales planteaba [*estudiar*], las *problematizaciones* a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma, y las *prácticas* a partir de las cuales se forman [...]. He aquí pues las razones por las que focalicé todo mi estudio en la genealogía del hombre del deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo” (Foucault, 1983: 10, 11, 17, 18).

Con este cambio de perspectiva, Foucault no ve al “sujeto” y las “resistencias” como un efecto<sup>451</sup> de las prácticas socio-enunciativas. A partir de esta última etapa,<sup>452</sup> integra una dimensión importante que le permite ver cómo el sujeto puede constituirse a sí mismo en relación con los otros, pero ahora como parte de una operación crítica permanente que él mantiene consigo, con los otros y la realidad (las instituciones).

Dicha dimensión, que Foucault retoma a través de la filosofía griega, romana y helenística durante los siglos III y IV a.C.,<sup>453</sup> va a ser las “prácticas de sí” y/o “cuidado de sí”. Con estas prácticas, Foucault da cuenta de las diversas técnicas y procedimientos por los cuales los individuos ejercen un “conjunto de operaciones sobre su cuerpo, conducta, pensamiento, hábitos y formas de vidas”.

En este punto podemos visualizar algunos elementos para pensar el “sí mismo” como una región receptiva (o pasiva, de sujeción) que permite explicar cómo las técnicas de gobierno se incrustan<sup>454</sup> en el tejido nervioso para producir subjetividades sometidas. Pero de la misma manera, el modo en que el “sí mismo” puede tornarse una zona reflexiva (o activa, de combate) a través del cual puede ponerse en marcha un conjunto de técnicas que permiten al individuo interrogar el régimen de verdad y las formas de ser, hacer y sentir ligadas a ella.

---

<sup>451</sup> En esta última parte del pensamiento foucaultiano el “sujeto no es un simple efecto o una función de una forma previa de racionalidad [ahora], habrá una acción reflexiva de un sujeto, generada por la racionalidad misma [...], pero tampoco la reflexividad adopta una estructura única [...], la noción de sujeto que se despliega aquí –de manera más específica, el surgimiento de un sujeto reflexivo– es claramente diferente del punto de vista expuesto en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*” (Butler, 2009: 163-164).

<sup>452</sup> Ahora, en las prácticas de sí, “el sujeto se auto constituye con la ayuda de las técnicas de sí, en vez de ser constituido por técnicas de dominación (Poder) o técnicas discursivas (Saber) [...]. A partir de 1980, al estudiar las técnicas de existencia propiciadas por la antigüedad griega y romana, Foucault pone de manifiesto otra figura del sujeto, ya no constituido sino en constitución a través de prácticas reguladas” (Gros, 2005: 472).

<sup>453</sup> Son estos textos de la antigüedad tardía, referida a Séneca, Marco Aurelio y Epiceto en donde entran “en acción un régimen enteramente distinto de relaciones del sujeto con la verdad, un régimen enteramente distinto de lectura y escritura [...]. En consecuencia, es posible un sujeto verdadero, ya no en el sentido de una sujeción sino de una subjetivación” (Gros, 2005: 471). Es aquí, según el razonamiento de Frédéric Gros, en donde Foucault encuentra elementos importantes para relanzar por otra dirección la *Historia de la sexualidad* al tomar como objeto la problematización de las prácticas del cuidado de sí.

<sup>454</sup> El “sí-mismo” puede llegar a ser un instrumento del poder, instrumento que trabaja activamente para reducir su propia indisciplina, su resistencia [...]. En verdad, la autodisciplina parece ser la técnica más eficaz del poder en la sociedad moderna” (Pizzorno, 1995: 201).

De ahí el hecho que, en el curso lectivo *El gobierno de los vivos* (1979-1980), *Verdad y subjetividad* (1980-1981), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984), Foucault haga énfasis en la relación del sujeto y la verdad con el poder. Vínculo por medio del cual el sujeto manifiesta la verdad que se dice de sí mismo –su persona, su identidad, hábitos, modo de ser– y los efectos de poder ligados en lo que dice a los otros.

Por ejemplo, Foucault dedica casi la totalidad del curso a la reconstrucción histórica de las “prácticas de sí” en *Hermenéutica del sujeto* (1981-1982).<sup>455</sup> Dichas prácticas resultan ser un aspecto que lejos de reducir o suplantar el saber y el poder, lo que hace es problematizar un conjunto de prácticas<sup>456</sup> –como la escritura, la escucha, la ascesis, la meditación, el examen de conciencia, entre otras cosas–, por medio de las cuales el sujeto actúa sobre sí y los otros. Con el conjunto de estas operaciones, el sujeto puede “constituir un *ethos*, una manera de ser y de hacer, una manera de conducirse” (Foucault, 2009: 309) conforme a “prescripciones y técnicas adoptadas por el cuidado de sí en su papel etopoyético” (Foucault, 2009: 309).

El corte cronológico de la historia de las prácticas de sí se efectúa en los siglos IV a.C., en el diálogo que mantienen Sócrates y Alcibíades. Se inicia cuando Alcibíades, al querer gobernar a los demás, es interpelado por Sócrates para ser conducido a ocuparse de sí mismo (su alma). No para tener conocimiento sobre las cosas, sino para tener

---

<sup>455</sup> Las prácticas de sí pueden ser entendidas como “un conjunto de prácticas reflexivas y problemáticas [...] cuyo resultado no es otro más que la *constitución de sí como sujeto ético*. Este trabajo de *información* constituye el proceso propiamente ético de lo que Foucault llama la <<subjetivación>>” (Pradeau, 2014: 112).

<sup>456</sup> “al conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad [...]. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que se pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto tal y como es, no es capaz de verdad [...]. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo [...], completado por cierta transformación del sujeto, no del individuo, sino del sujeto mismo en su ser de sujeto” (Foucault, 2001c: 16-17-18).

acceso a la verdad mediante ejercicios específicos de reflexividad que van a permitirle modificar su alma (o ser).

Si bien es cierto que en el diálogo con Sócrates, Alcibíades reconoce su propia ignorancia (de sí mismo) para poder gobernar a los demás –y a su vez entiende que el objeto del cual debe ocuparse primero es su propia alma (psique) –, no es sino a partir del reconocimiento de éstas técnicas que garantizan el acceso a la verdad (de sí) en donde se estructuran las “técnicas de sí” (*epimeleia heautou*).<sup>457</sup> Técnicas que, su vez, permiten diferenciarlos de otras prácticas dirigidas al conocimiento de sí (*gnothi seautón*).<sup>458</sup>

Ambas prácticas<sup>459</sup> ofrecen vías distintas para acceder a la verdad. Por ejemplo en las técnicas<sup>460</sup> del cuidado de sí<sup>461</sup> (*epimeleia heautou*) se postula que es necesario que el sujeto, mediante ejercicios de ascesis,<sup>462</sup> el examen de conciencia, la escritura, entre

---

<sup>457</sup> La *epimeleia heautou*, se refiere al conjunto de prácticas mediante las cuales el sujeto se ocupa de sí mismo, reflexiona sobre sí, y ejerce sobre su alma, una serie de actividades ascéticas, reflexivas, de inspección espiritual, etc., con los cuales se garantiza que el individuo que cuida de sí mismo, tenga acceso a la verdad y con ello pueda salvarse y modificar su ser.

<sup>458</sup> El *gnothi seautón*, se refiere al conjunto de condiciones epistemológicas, como la estructura del objeto de conocimiento, el estatus del sujeto que conoce, la naturaleza del objeto, etc., por medio de las cuales el sujeto garantiza no tanto salvarse mediante técnicas ascéticas, sino mediante el conocimiento de la estructura de la verdad, el sujeto que se conoce a sí mismo, tenga certeza en el conocimiento racional de la verdad.

<sup>459</sup> Ahora bien, los orígenes de ambas técnicas tienen sus raíces en la antigüedad, mucho antes que el cristianismo (y el poder pastoral), cuyos rasgos y particularidades fueron evolucionando a lo largo de las décadas. No es, sino a partir de Descartes, donde Foucault encuentra una bifurcación histórica muy importante de la relación del sujeto con la verdad. “Foucault destaca también dos relaciones entre sujeto y verdad. La primera relación, la más propiamente filosófica, interpreta epistemológicamente el principio delfico; la segunda, que Foucault propone definir como *espiritualidad*, sitúa, por el contrario, el problema de las transformaciones que el sujeto debe efectuar para poder acceder a la verdad sobre él mismo [...]. En efecto, a partir de Descartes, el fundamento de la enunciación se encuentra en una experiencia mental de auto-evidencia en la cual el saber se cierra sobre sí mismo” (Adorno, 2015: 48-51).

<sup>460</sup> La técnica o *tekhne* es un sistema meditado de prácticas referido a principios generales, nociones y conceptos. Por ejemplo, *la escritura, la meditación, la escucha, el silencio, la interpretación, la palabra sobre sí mismo, la confesión, el ascetismo, la exégesis, la memoria, la conversión, la escritura, el examen de conciencia*, son técnicas que permiten al sujeto volver sobre sí mismo y hacer un trabajo sobre sí como subjetivación a través del discurso de la verdad.

<sup>461</sup> “La expresión <<cuidado de sí>> que es una recuperación de la *epimeleia heautou* que es encontrado particularmente en el primer Alcibíades de Platón, indica en realidad el conjunto de experiencias y de técnicas que elaboran al sujeto y lo ayudan a transformarse a sí mismo” (Ravel, 2009: 140).

<sup>462</sup> La ascesis tenía por función establecer un lazo entre sujeto y la verdad. De hecho, “Eros y la ascesis, creo yo, son las dos grandes formas por las cuales, en la espiritualidad occidental se conciben las modalidades según las cuales el sujeto debe ser transformado para devenir finalmente en sujeto capaz de verdad” (Foucault, 2001c: 17).



otras cosas, “modifique su ser para tener acceso a la verdad” (Gros, 2007). Por su parte, con el conocimiento de sí (*gnothi seautón*) se admite que “lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento” (Foucault, 2001c: 19).

Esto no quiere decir que el “cuidado de sí” y el “conocimiento de sí” estén separados. Ambas técnicas por momentos llegan a conjuntarse. Pero no es sino a partir de Descartes<sup>463</sup> cuando las técnicas se bifurcan, dando mayor peso<sup>464</sup> y credibilidad a las condiciones objetivas, formales, al método y las estructuras del objeto de estudio. Con estas condiciones, el sujeto racional asegura tener acceso a la verdad por medio del acto del conocimiento.<sup>465</sup>

Ahora bien, Michel Foucault presta mayor atención a las prácticas de sí<sup>466</sup> y, con ellas, identifica a lo largo de su historia tres características esenciales. La primera es que tiene:

una función crítica. La práctica de sí debe permitir deshacerse de todos los malos hábitos, todas las opiniones falsas que podemos recibir de la multitud, o de los malos maestros, pero también de los parientes y allegados. <<Desaprender>> (*de-discere*) es una de las tareas importantes de la cultura de sí (Foucault, 2001: 476-477).

Las prácticas de sí tienen una función crítica. A través de la crítica, éstas prácticas sobre uno mismo pueden develar la genealogía histórica de lo que somos, de las influencias, opiniones y concepciones que nos han formado. De esta manera, la inquietud de sí,

---

<sup>463</sup> “Me parece que ése es el punto en que asume su lugar y su sentido lo que llamé el <<momento cartesiano>> [...]. Creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento” (Foucault, 2001c: 19).

<sup>464</sup> “Se puede aceptar anticipadamente, de una forma esquemática, la idea según la cual una forma moral de subjetividad o una forma moral de subjetivación se ve suplantada por una forma esencialmente epistémica del sujeto” (Guenancia, 2002: 240).

<sup>465</sup> “El sujeto de la inquietud de sí es en lo fundamental un sujeto de acción recta que un sujeto de conocimientos verdaderos” (Gros, 2005: 487).

<sup>466</sup> Con las prácticas de sí, Foucault se está refiriendo a un conjunto de prácticas reflexivas y a través de las cuales el individuo se constituye en sujeto ético en los procesos de subjetivación. En este sentido, “la subjetivación consiste en imponer al material plural que somos el orden y el equilibrio de un gobierno” (Pradeau, 2014: 127). De modo que “las prácticas y las tecnologías de sí complementan los trabajos en curso sobre la noción de <<gobierno>>” (Pradeau, 2014: 128) efectuados en sus anteriores trabajos.

tiene una “función crítica con respecto a sí mismo, con respecto al mundo cultural propio, con respecto a la vida que llevan los demás” (Foucault, 2001: 90). En rigor, se trata de un conjunto de prácticas de “desaprendizaje”<sup>467</sup> que “invierten los sistemas de valores” (Foucault, 2001) de las relaciones familiares y sociales que nos han conformado.

Ahora bien, la función crítica (de las prácticas de sí) no es únicamente un instrumento político de combate en el terreno de la producción, circulación y distribución de la verdad. Ella también es un instrumento ético<sup>468</sup> de producción de sí. Es una práctica ética y política<sup>469</sup> que, a su vez, “interrumpe el proceso de individuación que opera el poder y abre la posibilidad de constitución de subjetividades al margen de sus esquemas” (Adorno, 2014: 41) habitualmente aceptados. Pone en tela de juicio nuestra práctica discursiva e invita a reconstruir genealógicamente la procedencia de nuestros discursos y modos de vida. Ella misma, a través de las prácticas de sí, puede abrir nuevas formas de inteligibilidad que no se identifiquen plenamente con los sistemas actuales de la hegemonía social.

Cabe mencionar que el acto de constituir la propia subjetividad también articula una dimensión estética.<sup>470</sup> Es decir, remite a lo artístico, a la producción de los diversos

---

<sup>467</sup> Por ejemplo, Foucault –siguiendo un poco a los cínicos– más adelante agrega, se trata de una práctica de “desaprendizaje” de “reformación crítica” (Foucault, 2001c: 92) permanente de la “ideología familiar” y social. En este sentido, “la inquietud de sí debe invertir por completo el sistema de valores vehiculizados e impuestos por la familia”. Así mismo, “la crítica de la formación pedagógica, la de los maestros” (Foucault, 2001c: 93). No hay desaprendizaje o deformación sin una genealogía crítica de lo que somos y sin una reformación crítica de lo que pretendemos ser.

<sup>468</sup> “Al mismo tiempo, como es bien conocido, la ética adquiere un *modelo político*, ya que el hombre intentará no ser esclavo en su interior, respecto de sus pasiones, de sus apetitos, eliminar dentro de sí, el régimen antipolítico de la tiranía. Imposible, por consiguiente, desligar lo uno de lo otro” (Álvarez, 2013: 43).

<sup>469</sup> “la crítica no puede abandonar una determinada trayectoria ética, pasa de inmediato a la descripción de sus consecuencias políticas y globales [...]. Esto no le lleva a desentenderse de las consecuencias políticas [...]. Por el contrario, la consideración de la connotación ética de la práctica política permite [...], confirmar el valor político de la actitud ética de los individuos y, sobre todo, en primer lugar, de los intelectuales” (Adorno, 2014: 47).

<sup>470</sup> “La crítica toma de este modo la forma de una arqueología del sujeto que pretende liberarle de las obligaciones y las estructuras que, falsamente necesarias y esenciales, pesan sobre su constitución. Por

estilos de producción de sí. Por lo demás, sin la dimensión del trabajo del ejercicio crítico no puede entenderse claramente la producción de nuevas subjetividades. Sin embargo, las prácticas de sí no se reducen únicamente a “desaprender” (*de-discere*). Ellas contemplan una segunda característica: poseen una “función formativa y de lucha”. Así el sujeto puede constituirse a sí mismo, puede formarse de una manera distinta. De modo que, en las prácticas de sí, el “elemento formativo siempre está presente, pero se ligará de una manera esencial a la práctica de la crítica (Foucault, 2001: 90).

En las prácticas de sí, el aspecto formativo “está esencialmente ligado a la preparación del individuo” (Foucault, 2001: 90) ya sea para ocuparse de sí o para gobernar a los otros. Aunque el objetivo de Alcibíades era gobernar la ciudad, la finalidad de los epicúreos en los siglos I y II, fue soportar los accidentes eventuales de la vida, los malos hábitos y las dependencias sociales. En este sentido:

La práctica de sí ya no se impone simplemente contra un fondo de ignorancia, como el caso de Alcibíades, de ignorancia que se ignora ella misma. La práctica de sí se impone contra un fondo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencias establecidas y arraigadas que es preciso sacudir. Corrección-liberación mucho más que formación-saber (Foucault, 2001: 91).

Estas prácticas se imponen sobre los malos hábitos y formas de dependencias arraigadas en la vida social, que es necesario corregir y liberar. No es una formación en un sentido pedagógico –transmitir un saber para alcanzar ciertas aptitudes y valores en los individuos–. La formación a la que remiten estas prácticas procuran modificar el ser y la vida del sujeto mediante procesos de “autosubjetivación” (Gros, 2007) novedosos.<sup>471</sup>

---

tanto, la estética de la existencia no es más que el ensayo de las posibilidades alternativas extraídas por la tarea de crítica permanente” (Adorno, 2014: 44).

<sup>471</sup> “Los procesos de (auto) subjetivación, la producción de sí [...], el ejercicio de una práctica como plegamiento de la fuerza (que *se* pliega y que pliega), no es entonces más que el movimiento de un viviente singular que llega a ser sujeto independiente, y que lo que llega a ser por él mismo, en la medida

En todo caso, la práctica sobre sí mismo es “una relación singular del diagnosticador con su propio cuerpo y un trabajo de distanciamiento” (Artières, 2014: 26-27) crítico en la forma en que hace, dice y piensa las cosas. La práctica de sí como ejercicio crítico es “un instrumento para valorar el carácter intolerable del presente, un instrumento de lucha” (Artières, 2014: 28) en contra de los hábitos y formas de actuar hacia uno mismo, con el otro y el mundo. En este sentido:

La práctica de sí se concibe como un combate permanente. No se trata simplemente de formar, para el futuro, a un hombre de valor. Hay que dar al individuo las armas y el coraje que le permitirán combatir toda su vida [...], (es preciso que el alma [o el pensamiento crítico] se disponga como un ejército siempre listo a afrontar los asaltos del enemigo) (Foucault, 2001: 477).

Se trata de un proceso de desaprendizaje permanente ligado con una reformación crítica durante toda la vida, siempre dispuesto a combatir los prejuicios. Pero no se trata únicamente de combatir y de formar al hombre para la vida, sino que ella misma es una forma de vida, una actitud, un modo de ser.

Sin embargo, las prácticas de sí, no sólo permiten hablar de modos de autosubjetivación,<sup>472</sup> sino también de “relaciones intersubjetivas” que el sujeto establece con los otros y el mundo. No se trata de un sujeto que se enfrasca<sup>473</sup> en sí mismo y se constituye al margen<sup>474</sup> de las relaciones sociales. Más bien, se trata de un sujeto que, en relación con los otros, asegura al individuo deshacer<sup>475</sup> y formarse en la

---

en que él es la *actividad reflexiva constitutiva* de ese movimiento [...] como una tarea de sí sobre sí, lo que Foucault denomina una <<eto-poética>>” (Fimiani, 2014: 82).

<sup>472</sup> “subjetividad revolucionaria [...]. Si la conversión (la *metanoia* cristiana o poscristiana) se da en forma de ruptura y mutación dentro de sí mismo, y si por consiguiente podemos decir que es una especie de transubjetivación [...]. La conversión es un proceso prolongado y continuo que, más que transubjetivación, llamaré autosubjetivación” (Foucault, 2001c: 200, 206).

<sup>473</sup> “Foucault, con todo, había insistido en mostrar que ese cuidado no era un ejercicio solitario sino una práctica social, y hasta una invitación al buen gobierno de los hombres (cuidar correctamente de uno mismo a fin de poder cuidar correctamente de los otros)” (Gros, 2010c: 364).

<sup>474</sup> “No hay creación de uno mismo (*poíesis*) al margen de un modo de subjetivación o sujeción (*assujettissement*) y, por lo tanto, tampoco autorealización con prescindencia de las normas que configuran las formas posibles que un sujeto puede adoptar” (Butler, 2009: 31). De hecho, se “comete el error de separar estas técnicas respecto del ámbito del poder o de la política. Pero si nos atenemos a los textos, en ningún momento puede encontrarse tal separación” (Álvarez, 2013: 42).

<sup>475</sup> “Las identidades se constituyen en la inmanencia de la historia. Y también se deshacen en ella. Pues sólo hay liberación en y por la historia” (Gros, 2005: 485).

medida que se ocupa de sí y de los demás. De hecho, el otro “es un operador en la reforma del individuo y en la formación del individuo como sujeto” (Foucault, 2001: 125).

No obstante, el desaprendizaje y la formación crítica no son las únicas características de las prácticas de sí. Foucault encuentra en ellas –recurriendo a Epiceto, los Cínicos, los epicúreos, entre otros–, una tercera función “terapéutica” (y curativa). Dicha función está “mucho más cerca del modelo médico que del modelo pedagógico” (Foucault, 2001), puesto que ayuda a curar las enfermedades del alma, del cuerpo y del pensamiento producidos por los malos hábitos y prejuicios sociales. En este sentido, el pensamiento cuestiona los hábitos que hay “que trabajar para expulsar, expurgar, dominar, deshacerse y liberarse de ese mal que es interior” (Foucault, 2001: 91).

Con estas tres características, se modula un conjunto de prácticas a través de las cuales los individuos pueden ocuparse críticamente de sus pensamientos y formas de vida. De modo que el sujeto pueda modificarlos y poner a prueba el sujeto con lo que dice, hace y piensa. En efecto, se trata un sujeto de la acción que pone a prueba la verdad de lo que dice con lo que hace.

Con el estoicismo,<sup>476</sup> por ejemplo, la práctica de sí debe ser la prueba constitutiva de sí como sujeto de la verdad. Ello mediante el ejercicio reflexivo a través ciertas técnicas como la “meditación”, la “memoria”, la “escritura”, etc. De esta forma, en el sujeto reflexivo, “opera la prueba de lo que se piensa, la prueba de sí mismo como sujeto que piensa efectivamente lo que piensa y que actúa como piensa, con el objetivo de [lograr] cierta transformación en sí mismo (Foucault, 2001c: 442).

---

<sup>476</sup> En la práctica Estoica, se trata de “establecer la correspondencia ordenada, armoniosa, entre las palabras y los actos, entre la verdad y la vida” (Gros, 2014: 137). De modo que la “ética estoica era en efecto una ética de la correspondencia ordenada entre acción y discurso, una puesta a prueba de la verdad por la vida” (Gros, 2014: 139).

A razón de lo anterior, las prácticas de sí no son ninguna forma de dandismo,<sup>477</sup> tampoco un lirismo puramente estético,<sup>478</sup> sino:

una ética de la inmanencia, la vigilancia y la distancia [...] no sostenido por valores trascendentales ni condicionado desde afuera por normas sociales [...]. Lejos de generar inactividad, la inquietud de sí nos hace actuar [...]. Lejos de aislarnos de la comunidad humana, se manifiesta, al contrario, como lo que nos articula más exactamente con ella [...]. La inquietud de sí, por ende, es un principio regulador de la actividad, de nuestra relación con el mundo y los otros (Gros, 2005: 489, 496).

Se trata de constituir un sujeto de acción, de la veracidad que sea congruente con lo que piensa, hace y dice. De esta manera, la inquietud de uno mismo posibilita las acciones al tiempo que las regula. El fin último de convertirse “en algo que nunca se ha sido tal es, me parece, uno de los elementos y uno de los temas fundamentales de esta práctica de uno sobre sí mismo” (Foucault, 2001c).

Ahora bien, por otro lado cabe subrayar que las prácticas de sí tienen “un privilegio político, económico y social [...] <<ocuparse de sí mismo>> era la consecuencia de una situación estatutaria” (Foucault, 2001c: 33,37). Se trata de un conjunto de prácticas ascéticas reservadas para las élites.<sup>479</sup> Y aun cuando los estoicos, los cínicos y los epicúreos, digan a todo mundo, “<<ocúpate de ti mismo>>”, en realidad esto sólo podrá

---

<sup>477</sup> Por ejemplo, Pierre Hadot, un poco distante de la lectura de Frédéric Gros, sospecha que el último Foucault cae en un dandismo artístico, de creación estética de uno mismo. P. Hadot explica que Foucault “al centrar demasiado exclusivamente su interpretación en el cultivo de sí mismo, en la preocupación de sí mismo, en la preocupación de sí mismo, en el volverse hacia sí mismo y, de una manera general, al definir su modelo ético como una estética de la existencia, M. Foucault proponga un cultivo de sí mismo demasiado puramente estético, es decir, temo que se trate de una nueva forma de ‘dandismo’ en su versión del siglo XX” (Hadot, 1995: 224). Por su parte, Jean-François Pradeau, explica que la “manera más simple de responder a las objeciones de P. Hadot, es sin duda, señalar que Foucault no tenía como objetivo interesarse por los griegos en tanto que tales, sino trazar una genealogía susceptible de servir a la elaboración de una ética contemporánea y de contribuir al reconocimiento de nuevas prácticas de sí” (Pradeau, 2014: 124).

<sup>478</sup> “La crítica de Foucault es en primer lugar puramente ‘estética’, no tiene ningún fundamento racional pues Foucault relegó la razón a una parte del dispositivo que se trata de combatir [...], de manera que Foucault realmente no puede poner en tela de juicio el sistema social existente al cual no sustituye por ninguna otra forma de organización” (Rochlitz, 1995: 249).

<sup>479</sup> “Si observamos con atención, *el cuidado de sí* es una práctica para los hombres libres, no para los *cuerpos dóciles*. En sus trabajos del decenio de 1980, Foucault concibe al poder como relaciones entre acciones de sujetos que *libres*, no *dóciles*. Este cambio de vocabulario, que deja de hablar de *cuerpos dóciles*, sumisos y disciplinados, para referirse a hombres libres se lo han notado al propio Foucault, le preguntaron si implicaba un cambio dentro de su pensamiento, pero evadió la respuesta” (Benente, 2014: 45).

convertirse en una práctica en y para la gente con la capacidad cultural, económica y social” (Foucault, 2001c: 73).

Esto desde luego dificulta mucho<sup>480</sup> para entender cómo los “locos”, “enfermos”, “delincuentes”, “desviados”, etc., –descritos en sus análisis arqueológicos y genealógicos– atrapados y constituidos por los dispositivos disciplinarios y de gubernamentalización, pueden realmente revertir las relaciones de poder-saber mediante las prácticas de sí, reservada hasta cierto punto para “la gente con capacidad económica y social para ello”.<sup>481</sup>

Ahora bien, si reconocemos que el ejercicio del poder visto desde la grilla de la gubernamentalidad<sup>482</sup> sólo se ejerce ahora sobre una libertad (relativa) del sujeto, esto implica, por lo menos, algún tiempo libre para que el “loco” o el “enfermo” –una vez satisfechas sus necesidades– disponga de las condiciones mínimas para poder ocuparse de sí mismo. La “ascesis”, la “escucha”, la “escritura crítica”, etc., requieren ciertas condiciones materiales e institucionales que no encontramos claramente en un “hospital psiquiátrico” o en la “prisión”.

El problema ahora consiste en saber si el “loco”, “el delincuente”, el “anormal”, etc., pueden disponer –dada las condiciones a veces infra humanas de encierro, vigilancia y castigo– del tiempo y las condiciones mínimas para poder “descriminalizarse”,

---

<sup>480</sup> “Según entiendo, en los espacios de encierro en los que se pone en juego el modelo disciplinario del poder, la escucha, la escritura, los regímenes de abstinencia, la premeditación de los males y los exámenes de conciencia serían de muy poca utilidad para un *cuero dócil* que quiere resistir” (Benente, 2014: 47).

<sup>481</sup> “La estética de la existencia revela el dilema a todas luces. Hay algo de irrisorio en la proposición de un nuevo arte de vivir, si se tienen en cuenta las amenazas de genocidio que Foucault había blandido algunos años antes. El hecho de que una minoría social se dedique a hacer de su vida una obra de arte no podría en todo casi inquietar a semejante dispositivo de poder. La grandeza de Foucault está en no haber disimulado estas contradicciones” (Rochlitz, 1995: 251).

<sup>482</sup> De hecho, para Foucault la “introducción de la <<gubernamentalidad>> deviene en los sesenta, un concepto esencial para la problemática del poder, le permite precisar esa soberanía que, según él, encuentra su forma concreta en la gubernamentalidad de la familia justo en el siglo XVIII” (Lenoir, 2006: 193). Así para esta “homología de las estructuras familiares y políticas, el gobierno de la familia constituye también una <<especie de modelo completo>> del arte de gobernar” (Lenoir, 2006: 194). Pero poco después, la familia “cede su lugar a la población donde ella no es más que un segmento, un instrumento” (Lenoir, 2006: 194) de las artes de gobierno.

“despsiquiatrisarse”, etc., y poner en tela de juicio los conceptos y las prácticas socio-disciplinarias y de gobierno con los cuales se les ha constituido. En este sentido, nos preguntamos si en realidad ¿el “enfermo mental”, el “loco”, el “criminal”, son capaces de dar cuenta de sí mismo, en sus condiciones a veces infrahumanas de vida? Foucault no puede responder si el “loco” y el “enfermo” –dadas las condiciones institucionales de encierro, y en algunos casos de privación de la palabra y la acción–, pueden realmente pensar y reconstruir críticamente la genealogía de lo que son y, con ello, pensar de otro modo.

Por otro lado, decir que las técnicas de sí tienen sus orígenes en ciertas esferas privilegiadas, tampoco significa que los sujetos sean realmente libres –de cualquier sujeción material o epistemológica–. Pensamos que sería absurdo pensar en desaparecer cualquier tipo de sujeción para poder ocuparse de uno mismo. Ninguna práctica de sí puede desvincularse de una práctica de poder<sup>483</sup> –vigilancia, disciplina, normalización, gubernamentalización–. Dar cuenta de sí también es una relación de poder<sup>484</sup> que se ejerce sobre uno mismo y sobre los otros, aunque se trata de una fuerza distinta<sup>485</sup> que se pliega sobre sí.<sup>486</sup> En efecto, no hay pliegue del adentro<sup>487</sup> (el sí mismo) sin un repliegue con el afuera (el otro, las instituciones, el poder, etc.).<sup>488</sup>

---

<sup>483</sup> Es decir, “la relación consigo mismo no seguirá siendo la zona reservada y replegada del hombre libre, independiente de todo <<sistema institucional y social>>. La relación consigo mismo será incluida en las relaciones de poder, en las relaciones de saber. Se reintegrará en esos sistemas de los que inicialmente había derivado” (Deleuze, 1987: 135) pero de una manera distinta, con una relación menos constrictiva como la primera forma de sujeción que la originó. De hecho, “Foucault ha mostrado, me parece, que cada subjetivación implica la inserción en una red de relaciones de poder, en este sentido una microfísica del poder” (Agamben, 2007:17).

<sup>484</sup> “En otros términos, la ética del cuidado puede consolidar su propia base si se conecta [...], sobre la correlación entre el dispositivo de poder, formas de subjetividad y tipos de normatividad. Solo de este modo, en mi opinión, la ética del cuidado puede devenir parte de una *actitud* crítica y no sólo de una teoría crítica” (Sorrentino, 2012: 128).

<sup>485</sup> “El individuo no es sólo el resultado del encuentro y del cruce de corrientes diferentes en el interior de redes que constituyen el cerebro colectivo. También es el producto de un proceso de reflexión sobre sí de las fuerzas psicológicas [...], que imprime su propia marca diferencial a una nueva combinación de las fuerzas” (Lazzarato, 2006: 64) pero distintas a las primeras.

<sup>486</sup> Las relaciones del adentro parten de una relación con el afuera, pero cuando ésta se pliega (críticamente) o dobla en el adentro, se convierte en una relación distinta del afuera. Es decir, se trata de



En este sentido, no se trata de pensar que las tecnologías de poder-saber –descritas en la arqueología y la genealogía– estén muertas<sup>489</sup> o ausentes (McCarthy, 1999, Rochlitz, 1995; Benente, 2014) en las últimas investigaciones de Foucault. Más bien se trata de pensar que las prácticas de sí se encuentran de igual modo vinculadas a las prácticas de poder y saber, de modo que:

el individuo sujeto no surge nunca sino en la encrucijada de una técnica de dominación y una técnica de sí. Es el pliegue de los procesos de subjetivación sobre los procesos de sujeción, según dobleces que recubren más o menos a capricho de la historia (Gros, 2005: 485).

Ningún sujeto puede emerger fuera de los procesos de sujeción o sometimiento. Así mismo, ningún sujeto puede auto constituirse fuera de los procedimientos de gubernamentalización. En consecuencia, no existe un agente totalmente anárquico<sup>490</sup> que puede hacer lo que sea, pero tampoco una subjetividad determinada plenamente. De modo que las técnicas de sí sólo pueden entenderse en relación a las técnicas de gobierno y estas, a su vez, –aunadas con el ejercicio de la crítica–, vinculan los

---

una autosubjetivación crítica, que parte del afuera, pero cuando regresa, éste retorna como una relación coextensiva y distinta a la primera.

<sup>487</sup> “El adentro como operación del afuera [...]. Es necesario que la relación con los otros se doble de una relación consigo mismo. Es necesario que las reglas obligatorias del poder se doblen de reglas facultativas del hombre libre que lo ejerce. Es necesario que de los códigos morales que efectúan el diagrama aquí y allá (en la ciudad, la familia, los tribunales, los juegos, etc.) se libere un <<sujeto>>, que rompe, que ya no depende del código en su parte interior” (Deleuze, 1987: 129, 133).

<sup>488</sup> “Si hay una singularidad del sujeto así definido, esa singularidad no es pues la de un ser aislado que se determine por su única relación consigo mismo [...]; sino que se trata de una singularidad que sólo se manifiesta o se destaca sobre un fondo de pertenencia que vincula al sujeto no sólo con otros sujetos con quienes está en comunicación sino también con el proceso global que lo constituye al normalizarlo y del cual ese sujeto extrae su propio ser” (Macherey, 1995: 175).

<sup>489</sup> “Por más que Foucault nos explique el cambio de tema, resulta poco convincente; el peso enorme de su teoría del “biopoder” parece bruscamente haber desaparecido” (Rochlitz, 1995: 243). En este sentido, lo que “Foucault opone al biopoder que disciplina los cuerpos y regula las poblaciones no es ni el culto nietzscheano de la fuerza, ni una forma de vida democrática, sino que es un universo lúdico de placer y de saber que hace abstracción de toda actividad social, de toda coacción económica o administrativa; de manera que Foucault realmente no puede poner en tela de juicio el sistema social existente al cual no sustituye por ninguna otra forma de organización” (Rochlitz, 1995: 249).

<sup>490</sup> “Evidentemente, eso no es así. 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” (Deleuze, 1987: 136). En consecuencia, el adentro se relaciona con el afuera para poner en tela de juicio las fuerzas sociales establecidas.

modos de subjetivación y el cuestionamiento como un trabajo crítico del sujeto sobre de sí.<sup>491</sup>

## **6.2.- La parresía como instrumento de combate ético-político.**

En esta temática pretendemos definir algunas de las características principales que componen el concepto de “parresía”. Con ello queremos preparar los argumentos necesarios para identificar los principios que guiaran la *verdad, el coraje y la amistad*, –para una lucha social más justa– en las múltiples prácticas del hablar franco y las condiciones para una “ética del decir veraz”.

Para dar lugar a este propósito, tomaremos algunos ejemplos históricos expuestos en *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983), reconociendo de antemano, que la parresía<sup>492</sup> es una noción ambigua y compleja que no puede definirse fácilmente. De modo que, durante el curso pronunciado por Foucault, la parresía es presentada como una “virtud”, una “cualidad”, un “deber”, otras veces como una “técnica” o un procedimiento. En cualquiera de los casos, la parresía encarna una tentativa de dirigir a los otros y de construir, en ese proceso, una relación de sí consigo mismo. En este sentido, la parresía resulta ser “una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a construir una relación consigo mismo” (Foucault, 2008: 43).

---

<sup>491</sup> En esta lógica podemos entender los dos últimos volúmenes de la Historia de la sexualidad, *El uso de los placeres* (1983) y *El cuidado de sí* (1983) y su aparente separación con el primer volumen, *Voluntad de saber* (1976). Pensamos que si no es en el marco de la crítica también el “sí-mismo” puede llegar a ser un instrumento del poder, instrumento que trabaja activamente para reducir su propia indisciplina, su resistencia, su imprevisibilidad, para obtener su propia indocilidad. En verdad, la autodisciplina parece ser la técnica más eficaz del poder en la sociedad moderna” (Pizzorno, 1995: 201). Si deslindamos la función crítica y combativa de las prácticas de sí, la dimensión del “sí mismo” resulta un blanco abierto a ser modulado por el poder social, sin posibilidad de contestación y oposición alguna.

<sup>492</sup> “la *parrhesía* es etimológicamente la actividad consistente en decirlo todo: *pan rhema*. *Parrhesiastés* es ‘decir todo’. El *parrhesiastés* es el que dice todo.” (Foucault, 2009: 11). “La *parresía* es la llaneza, la sinceridad, la franqueza, el coraje para decir la verdad” (Gros, 2014: 9). “Es una práctica humana, un derecho humano, un riesgo humano” (Foucault, 2008: 141). La *parrhesía*, es un elemento muy importante en la práctica de sí, en la tecnología del sujeto.

Foucault ya había tratado el tema de la parresía en su curso lectivo sobre la *Hermenéutica del sujeto* (1981-1982). Sin embargo, en el curso *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) examina con más cuidado dicho concepto, al grado que la “parresía constituye el objeto privilegiado del estudio de Michel Foucault, de 1983 a 1984” (Gros, 2014: 131). Así, en *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984), se aproxima a una generalidad al definirla como el “hablar franco” o “el coraje de decir veraz”.

No obstante, Foucault encuentra que existe, en la “relación consigo mismo”<sup>493</sup> y el proceso de decir veraz de sí y del otro, una de las condiciones esenciales que permiten ligar las “técnicas de gubernamentalidad” y la constitución sí. Por lo tanto, el “hablar franco”, resulta ser una bisagra importante para vincular el “gobierno de los otros” y el “gobierno de sí”, como dos dimensiones inseparables<sup>494</sup> en el proceso de constitución de la subjetividad social.

Ahora bien, Foucault reconstruye varios textos históricos e inicia con una escena narrada por Plutarco en *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983).<sup>495</sup> En dicha escena encuentra algunas de las caracterizaciones de la parresía. Así el texto muestra a Platón (acompañado por Dión, su discípulo) como un “parresista” que tiene el valor

---

<sup>493</sup> “Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de prácticas de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer” (Foucault, 2009: 10).

<sup>494</sup> “La *parresía* es, durante mucho tiempo, el nexo de unión entre el *cuidado de sí* y el *cuidado de los otros*, entre el *gobierno de sí* y el *gobierno de los otros*, la frontera en donde viene a coincidir ética y política” (Gabilondo y Fuentes, 2004: 23).

<sup>495</sup> En esta narrativa que nos representa Plutarco aparecen dos momentos. Primero, hay “dos individuos que, uno tras otro dan prueba de *parrhesía*. En primer lugar está Platón. Al dar su gran lección clásica y famosa sobre la virtud, sobre el coraje, sobre la justicia, la relación entre justicia y felicidad, Platón dice la verdad. Habla con veracidad. La dice en su lección y la dice también en la réplica viva que dirige a Dionisio, cuando éste, irritado por sus lecciones, le pregunta qué ha venido a hacer a Sicilia: he venido a buscar un hombre de bien (con lo cual da a entender que Dionisio no es ese hombre de hombre) [...]. Y además, segundo elemento, segundo momento de la escena –o, mejor, prolongación de esa escena–, Dión, discípulo de Platón, aparece, tras la partida y el castigo de éste, como la persona que, aun a despecho de esa punición y ese castigo de este, como la persona que, aun a despecho continua diciendo la verdad [...]. Es aquel que, a lado de Dionisio, en cuanto su cortesano, su allegado, su cuñado, toma a su cargo decir la verdad, darle consejos y, llegado el caso, replicar cuando el tirano dice cosas que son falsas o están fuera de lugar” (Foucault, 2008: 49-50). El texto de Plutarco citado por Foucault se encuentra en, *Vidas paralelas*. Vol. 3. Anaconda. Buenos Aires. 1947.

de erguirse frente al tirano y decirle la verdad a Dionisio, incluso al grado de perder la vida.<sup>496</sup> En esta escena, Foucault perfila a la parresía como un acto a través del cual el que habla, arriesga la vida al decir la verdad al tirano. De modo que se genera en el discurso una fractura que “abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada” (Foucault, 2008: 61) con todos los riesgos posibles para quien ejerce la parresía.

En este sentido, existen ciertas condiciones que caracterizan la parresía. El que enuncia la verdad lo dice porque sabe que es verdad y con franqueza expresa su libertad.<sup>497</sup> Tiene el valor de decir lo que piensa al tirano y abre un campo de riesgos para quien la enuncia. Sin embargo, la parresía no únicamente es franqueza y riesgo, sino también una práctica política dirigida a modificar el alma<sup>498</sup> de los individuos –en este caso la del príncipe o el rey que gobierna– para que puedan gobernarse a sí mismos y a los demás. Otra de las características que Foucault encuentra en la parresía socrática es la modificación del ser del sujeto. En efecto, el riesgo de perder cualquier cosa y la modificación del alma son dos componentes esenciales del hablar franco.

---

<sup>496</sup> “La *parrhesía* no produce un efecto codificado, ella abre un riesgo indeterminado. Y ese riesgo indeterminado está, evidentemente, en función de los elementos de la situación. Cuando nos encontramos en una situación como ésta, el riesgo es de alguna manera extremadamente abierto, pues el carácter, la forma ilimitada del poder tiránico, el temperamento excesivo de Dionisio, las pasiones que lo animan, todo eso puede llevar a los peores efectos, y en este caso, en concreto, a la voluntad de dar muerte a quien ha dicho la verdad” (Foucault, 2008: 60).

<sup>497</sup> De hecho, esta facultad del parresiasta demanda “una *confrontación continua con todo poder que encarne alguna forma de esclavitud*, una posición de estricta incompatibilidad con toda tiranía” (Álvarez, 2013: 43).

<sup>498</sup> Por ejemplo, en la misma escena, Plutarco narra que Dión por azar del destino conoció a Platón. “Y entonces Dión lo conoció, ingreso a su escuela y aprovechó las lecciones impartidas por su maestro” (Foucault, 2008: 48), con la finalidad que cuando Dionisio escuchara a su cuñado Dión, “bajo la influencia de las mismas lecciones” que había recibido por parte de Platón, Dionisio el tirano, “experimentara los mismos sentimientos” y “se dejara ganar con facilidad el bien” (Foucault, 2008: 48). De modo que, la parresía tiene que ver con el “hecho de ejercer una palabra valerosa y libre que destaca continuamente en el juego político la diferencia y el filo un decir veraz, y que aspira a perturbar y transformar el modo de ser de los sujetos” (Gros, 2009: 394).

No obstante, Foucault encuentra ejemplos con los cuales perfila otros componentes para el decir veraz en los textos de Eurípides<sup>499</sup> (el mito de Ión con Apolo). En el mito, aparecen las raíces de la *parresía*, la condición estatutaria, patriarcal<sup>500</sup> (sólo los hombres, maduros y sabios con logos) y privilegiada<sup>501</sup> (únicamente los ciudadanos de Atenas) de los hombres para participar en la democracia ateniense y, sobre todo, para poder hacer uso del hablar veraz. En la narrativa Foucault encuentra testimonios<sup>502</sup> que definen la *parresía* como el “discurso mediante el cual el débil, a despecho de su debilidad, asume el riesgo de reprochar al fuerte la injusticia que éste ha cometido” (Foucault, 2008: 124). La *parresía* se define sobre todo por el valor que tiene el débil de increpar al poderoso; Foucault vuelve a subrayar esta relación al decir que:

La *parrhesía* consiste en lo siguiente: hay un poderoso que ha cometido una falta; esa falta constituye una injusticia para alguien que es débil, no tiene ningún poder, ningún medio de represalia, que no puede realmente combatir, no puede vengarse, está en situación de profunda desigualdad. Entonces, ¿qué [le] queda por hacer? Una [sola] cosa: tomar la palabra y, a su propio riesgo, levantarse frente a quien ha cometido la injusticia y hablar. Y al hacerlo, su palabra es que se llama *parrhesía* (Foucault, 2008: 125).

---

<sup>499</sup> En el texto de Eurípides “relata cómo Ión (ancestro legendario del pueblo de Jonio), hijo oculto de los amores de Apolo y Creúsa, conoce el secreto de su nacimiento y puede finalmente, al descubrir que tiene una madre ateniense, ir a Atenas a fundar el derecho democrático. En esta pieza, la *parresía* no se piensa ni como un derecho fundamental del ciudadano, ni como competencia técnica propia de los dirigentes políticos. Es el ejercicio libre de la palabra que, al ponerse en juego en una rivalidad entre pares, deberá designar al mejor para gobernar” (Gros, 2009: 384).

<sup>500</sup> Por ejemplo, en la *parresía* representada en los textos de Plutarco (Platón, Dión y Dionisio), pero sobre todo en los textos de Eurípides (Ión, Apolo y Creúsa), la *parresía* democrática (de Plutarco) y la *parresía* política (de Eurípides) no puede ser practicada por cualquier gente (al igual que los orígenes aristocráticos de las prácticas de sí), sino por cierto número de personas que pueden hacer uso de la razón pública, capacidad de oratoria, y con una condición privilegiada para poder dirigirse a los demás y gobernarlos. El fin de aquel que la usa es participar con la palabra valerosa, pero, a condición de gobernar a los demás.

<sup>501</sup> Es necesario subrayar que en los orígenes de la *parresía* estuvo ligada a la democracia (Ión quería hacer uso de la *parresía* por medio de la descendencia ateniense de su madre para poder realmente hablar con la verdad en la asamblea) y a los ciudadanos atenienses. En los griegos, la *parresía* tiene una condición “elitista”, semejante a las “prácticas de sí”, posee un estatuto privilegiado. A manera que sólo pueden participar en la asamblea y hacer uso de la *parresía*, únicamente los ciudadanos atenienses, no así las mujeres, los esclavos y los extranjeros.

<sup>502</sup> “El pobre, el desventurado, el débil, aquel que sólo tiene sus lágrimas –y recordaran la insistencia de Creúsa, a punto de comenzar su confesión, en señalar que, a decir verdad, sólo es dueña de sus lágrimas–, el impotente, cuando es víctima de una injusticia ¿qué puede hacer? Puede hacer una sola cosa: volverse contra el poderoso. Y públicamente, delante de todos, a la luz del día, frente a esa luz que los ilumina, se dirige a él y le dice cuál ha sido su injusticia” (Foucault, 2008: 124).

Como podemos ver se trata de un acontecimiento de reclamo. Es el débil, la víctima el que se levanta y reclama al tirano.<sup>503</sup> En este nivel, la parresía no consiste simplemente en un cuidado de sí –mediante técnicas de escritura, escucha, ascetismo, etc.,–. Va más allá de estas técnicas. Hace de ésta una práctica de la insurrección y contestación directa. No puede haber parresía en los tiranos. El hablar franco se cumple en la medida en que las víctimas interrogan y reclaman al poder injusto. En este sentido la parresía es una práctica de riesgo ligada a una injusticia y a un combate político.

Ahora bien, Foucault, identifica en los textos de Polibio,<sup>504</sup> una relación de la parresía con el “gobierno de los otros y de sí” a través de la democracia y la isegoría.<sup>505</sup> En este texto, Polibio caracteriza a la parresía como un momento en la democracia y la isegoría. Por ejemplo, el ciudadano, para poder participar en la política y constituir la ciudad (*politeia*), tiene antes que tener derecho a la palabra. En este sentido, la parresía “está ligada a la *politeia* (a la constitución de la ciudad) y a la *isegoría*” (Foucault, 2008). De tal forma que la *politeia* y la *isegoría* son momentos de la democracia. Por lo tanto no puede haber parresía sin democracia.

---

<sup>503</sup> En todo caso se trata de “un decir verdadero que necesita manifestar su coraje ante una situación polémica de enfrentamiento” (Rambeau, 2012: 35).

<sup>504</sup> “Se trata del texto de Polibio (en el libro II, capítulo 38) en que, al hablar de la naturaleza y la forma de gobierno de los aqueos, se dice que, en comparación con el resto de los griegos, éstos se caracterizan por el hecho de que su constitución implica *isegoría* (digamos: igualdad de palabra, igual derecho a la palabra), *parrhesía* y, de manera general, en suma, *alethiné demokratía*. Es decir que el texto de Polibio, como ven, hace jugar dos nociones sobre cuyo sentido habrá que interrogarse, y las relaciona con la democracia en general” (Foucault, 2008: 137). El texto de Polibio que Foucault recupera se puede encontrar en, *Historias*. Gredos. Madrid. 1981-1983.

<sup>505</sup> “Polibio dice que los aqueos tienen ciudades donde encontramos: *demokratía* (la democracia); segundo, *isegoría*, y tercero, *parrhesía*. *Demokratía*, es decir la participación, no de todos, sino de todo el demos, o sea todos los que, en su condición de ciudadanos y por consiguiente de miembros del demos, pueden participar del poder. *Isegoría* se relaciona con la estructura de igualdad que hace que derecho y deber, libertad y obligación sean los mismos, sean iguales, también en este caso para todos los que forman parte del demos y, por ende, disfrutan del estatus de ciudadanos. Y la tercera y última característica de esos Estados es el hecho de que en ellos encontramos la *parrhesía*” (Foucault, 2008: 69).

Por su parte, con la *isegoría*<sup>506</sup> se define el marco institucional de “igualdad de la palabra” en donde el parresista puede actuar con libertad de hablar. Sin embargo, el hablar veraz crea problemas, al punto de ser obstaculizada<sup>507</sup> por la mayoría dominante en una asamblea al introducir la diferencia en la democracia. Pero ésta diferencia “lejos de poner entre dicho el fundamento democrático, al mismo tiempo garantiza su ejercicio. El equilibrio sin embargo es frágil” (Gros, 2009: 385).

Sucede que con la participación (igualitaria) democrática<sup>508</sup> de todos en los asuntos públicos, se manifiesta una relación positiva y negativa de la parresía. Por ejemplo, en su aspecto negativo, como ya lo mencionamos, el decir veraz corre el riesgo de ser excluido o exterminado por los aduladores al presentarse como la disidencia con respecto a la mayoría. Ahora bien, en su aspecto positivo, la parresía puede servir de ajuste a la democracia y denunciar cuando la mayoría impone su decisión al pueblo.

No obstante, a Foucault no le parece suficiente definir la parresía en el marco de la democracia. Por ello que intenta señalar otras caracterizaciones que encuentra en los textos de Plutarco.<sup>509</sup> En esta escena (donde participan Platón, Dión y Dionisio) aparece una connotación del decir veraz frente a un poder autocrático.<sup>510</sup>

Asoma aquí el hablar franco no como una parresía democrática, sino política. “La *parrhesía* es un acto directamente político que se ejerce, sea delante de la asamblea, sea

---

<sup>506</sup> “La *isegoría* es en efecto el derecho constitucional, institucional, el derecho jurídico otorgado a todo ciudadano de hablar, tomar la palabra, en todas las formas que ésta puede asumir en una democracia: toma de la palabra política, toma de la palabra judicial, interpelación” (Foucault, 2008: 172).

<sup>507</sup> “El parresiasta es en este caso rechazado y censurado por un populacho voluble, adulado a más no poder por los demagogos. La *parresía* democrática se altera y se transforma: se convierte en el derecho públicamente reconocido de decir a cualquiera cualquier cosa y de cualquier manera” (Gros, 2009: 385-386).

<sup>508</sup> La democracia se refiere a “la participación, no de todos, sino de todo el demos, o sea todos los que, en su condición de ciudadanos y por consiguiente de miembros del demos, pueden participar del poder” (Foucault, 2008: 69).

<sup>509</sup> En la narrativa de Plutarco, se puede ver que “en la última escena que mencionaba (la escena contada por Plutarco, en la que intervienen Platón, Dión y Dionisio) la *parrhesía* ya no se confunde en modo alguno con la democracia. La *parrhesía* tiene una función positiva, determinante, en un tipo muy diferente de poder: el poder autocrático. Comprobamos un deslizamiento de la *parrhesía*, de la estructura democrática a la cual estaba ligada a una forma de gobierno no democrático” (Foucault, 2008: 177).

<sup>510</sup> La “autocracia” se refiere a un sistema de gobierno en donde el poder ilimitado recae en una sola persona, sin que nadie la regule o limite en el ejercicio de su poder.

delante del jefe, el gobernante, el soberano, el tirano, etc.,” (Foucault, 2008: 178). Su finalidad es limitar, contestar, denunciar, en cualquier nivel, las injusticias de los tiranos. No obstante, Foucault nos recuerda que este tipo de *parresía* no irrumpe y denuncia únicamente al tirano, sino que también tiene ver con la “*psicagogia*”<sup>511</sup> (conducción de las almas), enfocada a dirigir y modificar el alma del príncipe (según la idea de Platón) y de la ciudadanía (según la forma de vida de los cínicos). De modo que esta:

*Parrhesía* cívica, política, ligada a la democracia y al problema del ascendiente de algunos sobre otros, ese problema de la *parrhesía*, asume a través de los textos de Platón nuevos aspectos. Eso es por una parte, el problema de la *parrhesía* en un contexto distinto del contexto democrático; es el problema de la *parrhesía* como acción a ejercer no sólo sobre el cuerpo de la ciudad entera, sino sobre el alma de los individuos, trátase del alma del príncipe o del alma de los ciudadanos (Foucault, 2008: 190).

De esta forma el tema de la *parresía* saldrá fuera del marco de la democracia para ser ligada –según la carta VII de Platón– al ámbito filosófico. La *parresía* no es reducida al terreno del discurso (*logos*), sino que ahora está vinculada al actuar, a la acción (*ergon*). En este sentido, la filosofía “no es simplemente el aprendizaje de un conocimiento, sino también una manera de ser, cierta relación práctica consigo mismo mediante la cual uno se forja y trabaja sobre sí” (Foucault, 2008: 202). A modo que el *parresista* no sólo hablará con la verdad sobre sí, sino también actuará sobre la acción (el alma) de los otros.

No obstante, no se trata de decir la verdad sobre la acción de los demás, sobre la política o sobre las leyes, sino de poner a prueba el discurso y la acción misma en el campo de la política. Es decir, la *parresía* filosófica<sup>512</sup> está ligada directamente con la

---

<sup>511</sup> La “*psicagogia*” que se diferencia de la “*pedagogía*” –conducir al niño, transmitirle conocimientos, habilidades, etc., para lograr en él ciertos comportamientos, conocimientos o aptitudes deseables– se entiende como la “conducción de las almas”, “operación o modificación de las almas” o “gobierno de las almas”.

<sup>512</sup> “La hija de la *parrhesía* es, creo, la filosofía definida como libre coraje de decir la verdad para ganar ascendiente sobre los otros y conducirlos como corresponde aun a riesgo de la propia vida. Y en todo



acción (política y ética), pues un “discurso que no sea sino protesta, recusación, grito e ira contra el poder y la tiranía no será filosofía” (Foucault, 2008: 217) confrontada con lo real, con la práctica. ¿Pero qué entiende Foucault por práctica? Sin más se refiere al “conjunto de las prácticas por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se autoelabora, trabaja sobre sí (Foucault, 2008: 224) y actúa sobre la acción de los demás”.<sup>513</sup>

En este conjunto de prácticas que se ejercen y dicen verazmente sobre sí –discursar sobre sí frente a los demás valerosamente–, se pone a prueba precisamente en el terreno político. No para decir cómo debe actuar el otro, o cómo debería de ser la política, sino para decir francamente lo que uno piensa de sí y a los otros públicamente, de manera que pueda incidir en el alma (o manera de ser y hacer política) del príncipe y en los demás (el pueblo).<sup>514</sup>

Es un discurso en el que no cesan de probarse el modo de ser del que enuncia la verdad de sí mismo, de quien habla y de aquel a quien se habla. Con Sócrates,<sup>515</sup> por ejemplo, Foucault encuentra, hasta en su forma de vida, una cierta forma de “coraje de decir la verdad a los otros para encausarlos en su propia conducta” (Foucault; 2010a). Mientras que, con los cínicos<sup>516</sup> (Diógenes) y los epicúreos, Foucault encuentra la *parrhesía* no sólo como un decir veraz, sino como una “forma de vida”, un manera de actuar sobre la

---

caso, me parece que la práctica filosófica se afirmó bajo esta forma a lo largo de toda la Antigüedad” (Foucault, 2008: 314)

<sup>513</sup> En este sentido, la filosofía –que expresa Platón en su carta VII– “formula lo que es su *ergon*, a la vez su tarea y su realidad, como articulación del problema del gobierno de sí y el gobierno de los otros” (Foucault, 2008: 236).

<sup>514</sup> “la obligación y el riesgo de decir la verdad en el campo político, ya no se manifiesta como meramente ligada a la democracia. La *parrhesía* encuentra su lugar o, mejor, tiene que hacerse su lugar en diferentes regímenes, ya sean democráticos o autocráticos, oligárquicos, monárquicos. Tanto los soberanos como el pueblo necesitan *parrhesía*” (Foucault, 2008: 277).

<sup>515</sup> Recordemos por ejemplo, en *Hermenéutica del sujeto* (1981-1982), cuando Sócrates interpela a Alcibíades para poder gobernar a los demás, pero antes tiene que cuidar de su alma y conocerse a sí mismo.

<sup>516</sup> En el *Coraje de la verdad* (1993-1984), Foucault dedicará gran parte del curso en estudiar la *parrhesía* de los cínicos, pero no únicamente como discurso o enseñanza, sino la forma en que el decir veraz se manifiesta directamente como “forma de vida desnuda” que pone a prueba su discurso en su forma de vida. En el siguiente tema de este capítulo, vamos a tratar con mayor detalle este aspecto.

multitud, pero también como un modo de enfrentar al poder del tirano.<sup>517</sup> En efecto, la parresía (y la filosofía) resulta ser:

una práctica que, en su relación con la política hace la prueba de su realidad. Es una práctica que encuentra su función de verdad, en la crítica de la ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación. Y es por último una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo y del sujeto por el otro [su objeto de ejercicio] (Foucault, 2008: 326).

En este sentido, la parresía encuentra su lugar en la crítica, crítica del engaño, de los excesos y las injusticias. De modo que, en el relato del decir valeroso<sup>518</sup> de sí mismo, el enunciante increpa no solo al tirano, sino al oyente –y así mismo–, y cuestiona los hábitos, evidencias, las formas de ser y hacer aceptadas. Así pues, la parresía no sólo es instrumento de combate en el terreno político (denunciar al tirano, cuestionarse a sí mismo y a la multitud), sino también una herramienta ética (de constitución de otras formas de vidas) que obliga al sujeto que enuncia la verdad y al interlocutor a constituirse a sí mismo<sup>519</sup> con los otros de una manera distinta al narrar la verdad sobre sí.

Ahora bien, el conjunto de estas prácticas que uno ejerce sobre sí y sobre los otros al hablar francamente ante los demás, es también dar cuenta (de sí mismo) de cómo fuimos producidos, qué han hecho de nosotros las prácticas y los saberes de los otros sobre uno. Pero también implica, de algún modo, expresar valerosamente el lugar que ocupamos al momento de enunciar algo y los efectos de poder<sup>520</sup> que producirá decir la

---

<sup>517</sup> Recordemos por ejemplo cuando el Rey Alejandro se acerca a Diógenes Laercio y le pregunta quién era Rey de Atenas, y Diógenes responde cínicamente que el único Rey era él. Él que no estaba sujeto a nadie, era más libre que cualquiera, incluso mejor que el Rey.

<sup>518</sup> “El que practica la *parresía* es aquel que, cuando dice la verdad, se pone en situación peligrosa: es su coraje lo que se pone de manifiesto en la acción de decir la verdad. Es más, la enunciación de la verdad es siempre la enunciación de una crítica que parte de abajo y busca (enfrentar) un poder” (Adorno, 2014: 51).

<sup>519</sup> “Que otro me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizada, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el <<yo>> autosuficiente considerado como una especie de posesión” (Butler, 2009: 183).

<sup>520</sup> “si las relaciones de poder pesan sobre mí cuando digo la verdad, y al decirlo hago que el peso del poder recaiga sobre otros, no me limito a comunicar la verdad cuando la digo. También pongo en acción el poder en el discurso, lo uso, lo distribuyo y me convierto en el lugar de su trasmisión y su

verdad en los otros, en su constitución. De modo que decir la verdad de sí mismo o dar cuenta de sí mismo constituye la “oportunidad lingüística” y social para una autotransformación<sup>521</sup>. Así el fin último de la parresía y el espíritu crítico no es persuadir a los demás, “sino convencer a alguien de que debe cuidar de sí y de otros. Esto significa que debe *cambiar su vida*” (Foucault, 2001c).

Con todo esto, una vez expuestas algunas de las caracterizaciones de la parresía, ahora resulta plausible subrayar una serie de diferencias entre parresía y otras estrategias discursivas que se emplean ya sean en la tribuna, la asamblea o cualquier otro lugar público. Primero, el hecho de levantarse para denunciar valerosamente al tirano o actuar sobre las almas de los demás (el pueblo) no tiene la finalidad de “persuadirles”, como procura la “retórica”.<sup>522</sup> Segundo, el decir veraz tampoco pretende “alabar” o decir lo que el rey o el pueblo quiere escuchar, como busca la “adulación”.<sup>523</sup> Y tercero, el decir franco no procura “hablar por los demás”, o ser revelador de una gran verdad (salvadora) que todos desconocen y que sólo él posee, como lo busca el discurso “profético”.<sup>524</sup> Ni la “retórica”, ni la “adulación”, ni el discurso “profético” son parresía. De hecho, ella siempre habla en su propio nombre y su “discurso conduce hacia una situación actual, singular. Su lugar natural es la plaza pública y, a la postre,

---

reproducción. Hablo y mi discurso transmite un tipo de obrar, una acción que se produce dentro del campo del poder y también constituye un acto de poder” (Butler, 2009: 169).

<sup>521</sup> Aquí la “subjetividad no aparece como la realización o el presupuesto del intelecto, sino como el objeto de ella misma” (Pasquino, 1986).

<sup>522</sup> La retórica “no es otra cosa que el instrumento mediante el cual quien aspira a ejercer el poder puede no hacer más que repetir con toda exactitud lo que quiere la multitud, los jefes o el príncipe. La retórica es un medio que permite persuadir a la gente de lo que ésta ya está persuadida” (Foucault, 2008: 211).

<sup>523</sup> “Adular significa tomar lo que el oyente ya piensa, formularlo por cuenta de uno mismo como discurso propio y devolverlo al oyente, que queda con ello tan más fácilmente convencido y seducido cuanto se trata de lo que él le dice” (Foucault, 2008: 342). En este marco, la parresía es anti adulación (discurso mentiroso con alabanzas excesivas para conseguir algún favor). De modo que el propósito de la parresía es actuar sobre los otros, pero no para persuadirlos (retórica) y conducir al pueblo, la asamblea o alabar a alguien (adulador) para conseguir favores por medio de la mentira y las exaltaciones. La idea es actuar sobre los otros mediante el decir franco que permita a los otros poder constituirse a sí mismos y puedan establecer una relación de soberanía como sujetos combativos.

<sup>524</sup> “Por definición, el profeta no habla en su propio nombre. Habla por otra voz, su boca sirve de intermediaria a una voz que habla desde otra parte. El profeta transmite una palabra que es, en general, la palabra de Dios. Y articula y profiere un discurso que no es suyo. Dirige a los hombres una verdad que viene de otra parte [...]. No dice la verdad con toda crudeza en su pura y simple transparencia” (Foucault, 2009: 16).

lleva la relación con el otro hasta la extrema tensión de la posible ruptura” (Gros, 2014: 133).

En este sentido, la parresía es una forma de hacer uso de la palabra y tiene ciertas condiciones o características que nos permiten distinguirla de otras estrategias discursivas empleadas con otros fines. Por ejemplo, Foucault identifica varios puntos en la parresía, que bien podrían servir como condiciones para una “ética del decir veraz” en el campo de la lucha social y política.

<b>Parresía y Franqueza</b>	La parresía es una forma de decirlo todo, “no oculta nada en la mente”, dice todo lo que tiene que decir, abre su corazón al otro y, al hacerlo, habla con “franqueza”.
<b>Parresía y Verdad.</b>	La parresía es una forma de decir lo que uno piensa, no por lo que cree que es verdadero, sino porque “dice que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero”. No hay disimulos, hipocresías y engaños. La parresía está ligada desde luego a la “verdad”.
<b>Parresía y Peligro.</b>	La parresía no tiene neutralidad, continuamente se enfrenta a algo y en esa confrontación existe decir veraz “sólo si hay riesgo o un peligro para quien enuncia con franqueza la verdad de lo que dice” y siente al hablar. El hablar valeroso requiere valor, coraje y está vinculado siempre al “peligro”.
<b>Parresía y Crítica.</b>	El hablar valeroso, aun siendo sincero, franco y expuesto al peligro por enunciar la verdad de lo que se piensa, puede incluso distorsionarse si no es un discurso crítico que emerge de abajo (el débil). La “parresía es una forma de crítica, tanto hacía a otro como a uno mismo, pero siempre en situación de inferioridad con respecto al interlocutor”. La crítica viene

	de abajo y está dirigida hacia arriba. De modo que la parresía del débil y la “crítica” son inseparables.
<b>Parresía y Deber.</b>	El coraje de hablar francamente está vinculado con el deber, el deber de “hablar libremente cuando revela una verdad que amenaza a la mayoría”. Más concretamente, la parresía “es una actividad verbal en la que el hablante expresa su relación con la verdad y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas y así mismo”. En consecuencia, el decir valeroso tiene un “deber” ético, comprometido, sin duda, con la mejora de la vida de la condición humana.

Dadas estas condiciones éticas que componen las características de la parresía, no están del todo alejadas de la función del “intelectual específico”.<sup>525</sup> De hecho, el intelectual comprometido es un tipo de parresista, su discurso es (o debe ser) “crítico”, “franco”, “valeroso”, “disidente”, “comprometido con la vida” y la “condición humana”. No para dar soluciones globales, o ser el portador de la verdad (profeta) o el líder que forma (por medio de la retórica y la adulación) la voluntad política de sus ciudadanos, sino para involucrarse política, cultural y éticamente con los problemas de los débiles, con los de abajo. De modo que el intelectual no procura quedar bien con el poderoso, ni pretende hablar por los demás. De hecho, la “práctica *parresiasta* es, por lo contrario, la que pone en riesgo la relación, la que la sitúa en la discontinuidad y acepta el desafío” (Fimiani, 2014: 106) de ser cuestionado y modificado por el discurso veraz del otro.

---

<sup>525</sup> “La función del intelectual consiste en ayudar a formular correctamente los problemas. Si el intelectual, en cuanto tal, resulta incompetente para juzgar cuales son los problemas de los que debe ocuparse, es porque tales cuestiones no pueden emanar más que de los individuos que están realmente implicados en ellas” (Adorno, 2014: 38). Son las personas, las víctimas, los débiles quienes sufren y viven las atrocidades de las injusticias de las estructuras de poder, los que pueden realmente hacer y practicar la parresía. Ésta como se ha dicho, emerge desde abajo, desde los débiles; finalmente son éstos los que toman la palabra y expresan su indignación.

El parresista (o intelectual crítico) pone en riesgo la relación con el interlocutor (superior, profesor, director, jefe, tirano) no para adular, sino para evidenciar y denunciar.<sup>526</sup> Pero esto no quiere decir que la parresía, por sí misma, no permita la unión y la formación de fuerzas entre débiles e intelectuales críticos comprometidos con las víctimas. Foucault en la última clase del curso *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) explica que la unión u *homología* del discurso entre débiles “sólo es crítico y franco en la médica que no pretenden adular juntos a un tirano” (Foucault; 2010a), sino que dicha *homología* como “discurso de la injusticia, ese discursos que destaca en labios del débil la injusticia del fuerte” (Foucault, 2008: 124), puede servir como *criterio de verdad*, cuando el discurso que comparten las víctimas tengan *verdad, coraje y amor (filia-amistad)* hacia el otro.<sup>527</sup>

Sólo podemos pensar en un intelectual que practica la parresía cuando habla con “franqueza”, “filia” y comparte el “coraje” de los débiles. No para romper el lazo social con la gente, sino para ayudar a plantear de otro modo los problemas y contribuir, así, a remover los esquemas, a volver a poner en tela de juicio las instituciones y la epistemología que sostienen las estructuras de poder. De modo que el intelectual y la gente puedan “agitar las costumbres, las maneras de hacer y pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar de hecho la evaluación de las reglas y, a partir de esta reproblematicación, participar en la formación de una voluntad política” (Foucault, 2001b).

---

<sup>526</sup> De hecho en “*el coraje de la verdad*, la *parresía* aparece, retrospectivamente, como la formula misma de la problematización foucaultiana” (Rambeau, 2012: 30).

<sup>527</sup> “Por eso, advertirán que el criterio de verdad del discurso filosófico no debe buscarse en una suerte de vínculo interno entre quien piensa y la cosa pensada. La verdad de ese discurso, entonces, no se alcanza de ninguna manera en la forma de lo que más adelante será la evidencia, sino por algo que se llama *homología*, es decir la identidad del discurso entre dos personas. Con una condición, sin embargo, punto en el cual damos con los tres términos que quería explicar y entre los cuales se encuentra la *parrhesía* [...]. En cambio, la *homología* del discurso es auténtico criterio de verdad. Y el hecho de que los interlocutores sostengan el mismo *logos* no será adulación con una condición, que ambos estén dotados de *episteme, eúnoia y parresía*” (Foucault, 2008: 342). Aquí la *episteme* funciona como *verdad*, la *eúnoia* como *filia* o amistad y la *parrhesía* como *coraje*.

Por lo demás, resulta claro que la parresía procura un cuestionamiento profundo en todos los niveles. La crítica de lo que uno dice al narrar la verdad sobre sí, opone lo que uno es con lo que puede ser con los otros. Abre la oportunidad discursiva –en múltiples planos– para que los otros sean cuestionados y puedan, de esa forma, dar cuenta de lo que son al decir la verdad sobre sí con los otros. De esa manera, la crítica (el decir veraz) que emerge desde abajo con los débiles, al cuestionar al tirano y las estructuras de saber-poder que lo sostienen, puede producir la ocasión para que las víctimas puedan contar (se) la historia y construir (se) con *coraje, filia y franqueza* otra vida posible.

### **6.3.- El coraje de la verdad y la acción crítica desafiante.**

En este tema vamos a continuar con el análisis de la parresía, pero ahora vinculada con el concepto de “coraje”, que implica, en muchos casos, una relación directa con la voluntad. Es decir con la afección y la “inservidumbre voluntaria” como la parte “activa de la voluntad”. Esto nos va a permitir perfilar la noción de coraje como esa fuerza que “impulsa obstinadamente a una persona a la autorreflexión y la autoconstrucción de sí”. Así, con este concepto, podemos complementar el ejercicio de la crítica como una acción del decir veraz impulsado por “el coraje de cambiar la vida” con los otros.

Foucault identifica tres formas del coraje del decir veraz en sus dos últimos cursos lectivos, *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984). La primera forma fue analizada en parte en *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y tiene que ver con el “coraje político” o la valentía del demócrata (Pericles frente la asamblea) o el cortesano (Platón o Dión rente al tirano) de decir valerosamente algo distinto de lo que piensa la asamblea o el príncipe. La segunda forma, analizada en *El coraje de la verdad* (1983-1984), es el “coraje ético”. En él se expresa que la ironía socrática “consiste en arriesgar de parte de la gente, la ira, la

irritación, la venganza y hasta el enjuiciamiento, para llevarla, a su pesar, a ocuparse de sí misma, de su alma y de la verdad” (Foucault, 2009: 215). La tercera forma de coraje, estudiada de igual modo en *El coraje de la verdad* (1983-1984), es el escándalo cínico que “consiste en lograr que las personas condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación de eso que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios” (Foucault, 2009b: 215).

En los dos primeros casos, los actores arriesgan la vida para decir la verdad frente al tirano o la asamblea. En el tercer ejemplo, los participantes no sólo arriesgan la vida al decir la verdad, sino que manifiestan en todo momento el “coraje” en su “forma de vivir”. En este sentido, la parresía tiene una “función política”, la producción de la verdad (*Alétheia*) frente al tirano o la asamblea en el gobierno de la ciudad (*Politeia*). Además tiene una “dimensión ética” al pretender producir efectos de transformación en el “alma” del príncipe o de los ciudadanos. Pero, al mismo tiempo, la parresía es una “práctica” del decir veraz, un modo de vida (*Ethos*) que invita a la creación “artística” de un nuevo modo de ser. Estas tres dimensiones<sup>528</sup> son irreductibles en el ejercicio del decir veraz. Dicho de otro modo, la producción de la verdad (*Alétheia*) siempre plantea el problema de la organización y distribución del poder (*Politeia*) y la cuestión del modo de ser (*Ethos*). Es decir, “la diferenciación ética a la que esas estructuras políticas pueden y deben dar lugar” (Foucault, 2009: 63).

Ahora bien, Foucault emplea gran parte de su curso lectivo *El coraje de la verdad* (1983-1984) a estudiar la fundación de la parresía en el campo de la ética en la vida de Sócrates. Sobre todo dedica las últimas sesiones de su último curso al estudio de la

---

<sup>528</sup> El decir veraz por ejemplo, es “aquella que justamente intenta, con obstinación y volviendo siempre a empezar, reintroducir, a propósito de la cuestión de la verdad, aquellas condiciones políticas y la diferenciación ética que abre acceso a ella; aquella que de manera perpetua, siempre reintroduce, a propósito de la cuestión del poder, de su relación con la verdad y con el saber, por una parte, y con la diferenciación ética, por otra; para terminar, aquella que, a propósito del sujeto moral, reintroduce sin cesar la cuestión del discurso veraz en el que el sujeto moral se constituye y la de las relaciones de poder en donde el sujeto se forma” (Foucault, 2009: 64-65).



tercera dimensión del decir veraz que tiene que ver con el *ethos* en los cínicos. En ambos casos, el “coraje” hace eco en el ejercicio ético del decir veraz como “modo de vida”.

Foucault, en los textos de la *Apología*<sup>529</sup> y el *Fedón*<sup>530</sup> de Platón, recupera diversos rasgos éticos –y no tanto políticos–<sup>531</sup> en el discurso socrático. Sócrates aparece en la *Apología* como un parresista ético, que incita a los demás a “ocuparse no su fortuna, de su reputación, de sus honores y sus cargos, sino de sí mismos, es decir: de su razón, de la verdad y de su alma” (Foucault, 2009: 79). Sócrates utiliza el coraje de interpelar a los demás a ocuparse de sí mismos. Su decir veraz es ético, pues invita a los otros a ocuparse de lo que piensan (razón), dicen (verdad) y de su modo de ser (alma). Esta preocupación por los otros,<sup>532</sup> aparece incluso en la narración sobre la muerte de Sócrates en el *Critón*.<sup>533</sup> En ella, la frase “hay que sacrificar un gallo a Asclepio” muestra, según Foucault, una responsabilidad ética con respecto al otro. Todo un conjunto de acciones se refieren, al menos en la última palabra de Sócrates, “matar un gallo” como agradecimiento “a Asclepio” –el dios de la medicina–. Foucault –apoyado con la lectura de Dumézil–<sup>534</sup> interpreta la parresía socrática, como un gesto de agradecimiento por haber sido “curado”<sup>535</sup> de los “prejuicios” y los “malos hábitos” sociales.

---

<sup>529</sup> Platón. “Apología de Sócrates”, en *Diálogos*. Vol.1. Gredos. Madrid. 1981.

<sup>530</sup> Platón. “Fedón”, en *Diálogos*. Vol. 3. Gredos. Madrid. 1992.

<sup>531</sup> “Evidentemente Sócrates no ha renunciado a la actividad política por miedo a la muerte y para escapar a ella. Y por lo tanto se puede decir: sí, se ha abstenido a causa de esos peligros, no por miedo a la muerte sino porque si se hubiera metido en la política estaría muerto, y al estar muerto no habría podido –es lo que dice en el texto– ser útil a sí mismo y a los atenienses” (Foucault, 2009: 74).

<sup>532</sup> De hecho “es en el cuidado de los otros en donde se nutre el cuidado de uno mismo” (Gros, 2007: 20).

<sup>533</sup> *Apología de Sócrates. Critón y Fedón*. Akal. Madrid. 2005.

<sup>534</sup> El libro de George Dumézil, en el cual Foucault se apoya se llama: *Le Moyne noir en gris dedans Varennes (suivie d'un). Divertissement sur les dernières paroles de Socrate, soitie nostradamique*. Gallimard. Paris. 1984.

<sup>535</sup> “Bien puede suponerse entonces que la enfermedad para cuya curación se debe un gallo a Asclepio es precisamente aquella de la que Critón se ha curado cuando, en la discusión con Sócrates, pudo emanciparse y liberarse [de] la opinión de todos sin distinción, de esa opinión capaz de corromper las almas, para, al contrario, escoger, decantarse y decidirse por una opinión verdadera fundada en la relación de sí mismo con la verdad. La comparación utilizada por Sócrates entre corrupción del cuerpo y deterioro

Foucault puede leer a la parresía socrática como una prueba de vida, como una lucha perpetúa “contra sí y por sí mismo, contra los otros y por los otros” (Rambeau, 2012), que invita responsablemente a los otros a ocuparse de sí. Pero también y al mismo tiempo, la parresía es entendida como una prueba para ocuparse de las malas opiniones, de los comentarios infundados, así como para examinar la manera en que sus practicantes enuncian lo que dicen (*Alétheia*-verdad), piensan lo que piensan (*Phrónesis*-razón-prudencia) y hacen lo que hacen cotidianamente (*Ethos*-modo de ser).

Ahora bien, esta interpretación de la curación de la enfermedad, vista como la mala opinión o prejuicios infundados, es cotejada y ampliada con *Laques* (general de los atenienses) en los diálogos socráticos narrados por Platón. En dicho diálogo el objeto del cuidado de sí<sup>536</sup> no será únicamente el alma –como lo fue el caso de *Alcibíades*–, sino la vida<sup>537</sup> y la existencia entera como *bios*, “que es materia ética y objeto de un arte de sí mismo” (Foucault, 2009: 118-119).

En este diálogo socrático, el decir veraz y el coraje en Sócrates al interpelar a otros no recaen ya en el alma, sino en “estilo de vida, la manera de vivir, la forma misma que damos a la vida” (Foucault, 2009: 134). De modo que la vida aparece ahora como el correlato esencial de la práctica del coraje de la verdad. En este sentido, decir “la verdad en el orden del cuidado de los hombres es poner en cuestión su modo de vida”

---

del alma por opiniones corrientes parece indicar a las claras, en todo caso, que tenemos allí cierta enfermedad. Y bien podría ser la curación de esa enfermedad lo que hay que agradecer a Asclepio [...]. Por lo tanto, sin duda hay en el *Fedón* una curación operada por Sócrates de esa enfermedad en que consiste una opinión falsa [...]. En efecto, se refiere explícitamente, directamente, al sacrificio de un gallo, y por lo tanto a cierta enfermedad. Pero esta enfermedad es aquella de la que uno es capaz de curarse cuando se ocupa de sí mismo y que puede ser capaz de tener esa preocupación sí mismo, que lo lleva a saber qué es su alma y cómo ella está ligada a la verdad” (Foucault, 2009: 96-97, 98, 104).

<sup>536</sup> De hecho “el cuidado de sí es también un cuidado de la verdad” (Rambeau, 2012), de lo que decimos con los otros al actuar.

<sup>537</sup> “Y es precisamente ese aspecto el que yo quería [señalar] a partir del *Laques*, texto en el cual vemos aparecer con mucha claridad el *bios* como objeto de cuidado, mucho más que el alma. Y el tema del *bios* como objeto de sí me [parece] ser el punto de inicio de toda una práctica y de toda una actividad filosófica, en donde el cinismo, por supuesto, es el primer ejemplo” (Foucault, 2009: 119).

(Foucault, 2009: 138), sus costumbres, hábitos y su ser mismo. No obstante, el coraje de decir veraz no sólo cuestiona los modos de existencia, sino también invita al otro a asumir con coraje y dignidad, la valentía de “dar a su vida un estilo determinado”, un “arte en el diseño de nuevas formas de vida” (Foucault, 2009).

Sin embargo, el coraje y el decir franco de sí sobre los otros no sólo tienen una dimensión política y ética, sino también estética. Con Sócrates por ejemplo “la existencia (el *bíos*) se constituyó [...] como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bíos* como obra bella” (Foucault, 2009: 149). El conjunto de estas acciones emprendidas con coraje al narrarse la verdad de sí con los otros<sup>538</sup> para cuestionar y construir otro modo de ser, es denominado “estética de la existencia”<sup>539</sup> por Foucault.

La estética de la existencia, entendida como el conjunto de acciones que el sujeto ejerce sobre su modo de vida para modificarla con coraje y construir con el otro al decir la verdad sobre sí, un arte de vivir<sup>540</sup> y pensar de otro modo, está vinculada desde luego con el decir veraz y la “verdadera vida”.<sup>541</sup> Pero ésta relación no sólo se manifiesta en la vida de Sócrates, sino también se encuentra directamente en la forma de vida de los

---

<sup>538</sup> Se trata de “decir la verdad a los otros, a uno mismo, sobre uno mismo y decir la verdad sobre los otros” (Foucault, 2009: 151).

<sup>539</sup> Cabe señalar que, con la “estética de la existencia”, Foucault no pretende en “absoluto que el cuidado de la bella existencia sea una invención socrática o una invención del pensamiento, de la filosofía griega en el paso del siglo V al siglo IV a. C.” (Foucault, 2009: 150). Sino más bien, lo que Foucault intenta mostrar es “el momento en que se estableció cierta relación entre esa inquietud sin duda arcaica, antigua, tradicional, en la cultura griega, por una existencia bella, una existencia brillante, una existencia memorable, y la preocupación por el decir veraz” (Foucault, 2009: 150). “Por eso cuando Foucault tomaba el ejemplo de los griegos, y hablaba de *estética de la existencia*, de hacer de sí una obra de arte, lo que estaba poniendo de manifiesto era una vieja idea, la de una transformación necesaria de nosotros mismos en la búsqueda de un nuevo *pensamiento*, que era al mismo tiempo una nueva manera de vivir, que en ningún caso podía desligarse, aunque no fuese lo mismo, del espacio socio-político” (Álvarez, 2013: 43).

<sup>540</sup> Por “arte de vivir se está entendiendo una técnica por medio de la cual, los individuos, sin dejarse de relacionarse con los otros, actúan sobre sí mismos, se ejercitan así mismos, incluso trata de adquirir una cierta cualidad de ser, un cierto estatus ontológico, una cierta modalidad de experiencia” (Foucault, 2014: 37).

<sup>541</sup> La vida verdadera es, “en primer término, desde luego, una vida no disimulada, es decir, una vida que no oculta parte de la sombra. Es una vida tal que puede afrontar a plena luz y manifestarse sin reticencias a la mirada de todos. Una manera de ser y conducirse es verdadera y por lo tanto reveladora de la verdad de la vida si ella no oculta sus intenciones y sus fines” (Foucault, 2009: 204).

cínicos.<sup>542</sup> De modo que con los cínicos es “la vida y no el pensamiento, la que pasa por el filo de la navaja de la verdad” (Gros, 2014: 137).

Foucault encuentra en los textos de Diógenes Laercio<sup>543</sup> –donde narra la vida de Diógenes el cínico– una relación directa del decir con la “vida verdadera”. La vida verdadera es presentada como la vida “recta”, sin “engaños” ni disimulos, que se muestra tal y como es ante la “mirada de todos”. Ésta práctica del decir veraz manifiesta en la vida verdadera dos cosas. Primero, se trata de una inversión/transmutación de los valores<sup>544</sup> de la vida –el cambio de valor de la moneda que el dios Apolo le dice a Diógenes el cínico–<sup>545</sup> de modo que los individuos “condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten” (Foucault, 2009: 215) como dado en su manera de vivir. Segundo, tiene que ver con el escándalo, la vida verdadera no busca una coherencia<sup>546</sup> y armonía en lo que se dice y se hace, sino practicar la vida “como ruptura y escandalo intempestivo” (Gros, 2014: 139) ante lo aceptado convencionalmente.

Sin embargo, la actitud de los cínicos va más allá de la “verdadera vida”, de la vida recta y no disimulada, al plantear una “vida radicalmente otra”, “por estar en ruptura total y en todos los aspectos con las formas tradicionales de existencia” (Foucault, 2009: 226). Es una vida manifiesta en su desnudez (en la animalidad, comer, hacer el amor en

---

<sup>542</sup> “Se comprenderá enseguida cómo la filosofía podía ser una manera de vivir, si se piensa por ejemplo en lo cínicos, que no desarrollaron ninguna doctrina, que no enseñaban nada, sino que se contentaban con vivir según un cierto estilo” (Hadot, 2009: 152).

<sup>543</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid. 2007.

<sup>544</sup> De hecho, la transmutación de los valores, significa, en primera, “el cambio de cualidad en la voluntad de poder. Los valores, y su valor, no se derivan ya de lo negativo, sino de la afirmación como tal. Se afirma la vida en lugar de despreciarla” (Deleuze, 2008: 246).

<sup>545</sup> El principio de alterar la moneda “es también el de cambiar la costumbre, romper con ella, infringir las reglas, los hábitos, las convenciones y las leyes. Es muy probable que, cualquiera que haya sido el sentido originario de esa fórmula, se la recibiera y comprendiera de esta forma” (Foucault, 2009: 224).

<sup>546</sup> Por ejemplo para Gilles Deleuze, siguiendo las ideas de Nietzsche, expresa que en “lugar de la unidad de una vida activa y de un pensamiento afirmativo, se ve cómo el pensamiento se otorga la tarea de juzgar la vida, de oponerle pretendidos valores superiores, de medirla con esos valores y de limitarla, condenarla” (Deleuze, 2000: 26).

público, no tener familia, etc.) que combate en contra de los valores aceptados,<sup>547</sup> las prácticas convencionales y las leyes reconocidas. En este sentido, la vida de los cínicos es:

un combate contra vicios, pero esos vicios no son simplemente los del individuo. Son los vicios que afectan al género humano en su totalidad, son los vicios de los hombres, y son vicios que cobran forma, se apoyan o están en la raíz de tantos hábitos, maneras de hacer, leyes, organizaciones políticas o convenciones sociales que encontramos entre los hombres [...]. El combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir (Foucault, 2009: 258).

La práctica de los cínicos<sup>548</sup> es una lucha contra los valores y los hábitos a favor de los otros, de la humanidad. Es una vida militante, “de combate y de lucha contra uno mismo y por uno mismo, con los otros y por los otros” (Foucault, 2009: 261). Pero también es una lucha contra las instituciones, las leyes y las estructuras sociales que se apoyan en los prejuicios infundados en la opinión generalizada.

En este sentido, la vida escandalosa<sup>549</sup> y agresiva de los cínicos (comen y se masturban en público, realizan acciones que rompen radicalmente con los prejuicios sociales) es una muestra brutal, radical para “la afirmación de la necesidad de una vida otra [...] cuya alteridad debe conducir al cambio del mundo. Una vida otra para un mundo otro” (Foucault, 2009: 264). Es una práctica que muestra que la verdadera vida “no puede ser sino una vida otra” con respecto a la vida convencional aceptada.

---

<sup>547</sup> Los cínicos eran “personas que rechazaban las convenciones de la vida cotidiana, la mentalidad habitual de la gente ordinaria. Se contentaban con muy poco, mendigaban, estaban llenos de impudor, se masturbaban en público. Su manera de vivir era un retorno a la naturaleza no civilizada” (Hadot, 2009: 152).

<sup>548</sup> De hecho, la “radicalización cínica de la *parresía* relaciona la ética del cuidado de sí del último Foucault, con la exigencia política de una emancipación lúcida [con lo cual], la relación de sí, es el elemento que nos permite decir la verdad al relacionar sus efectos en el campo político y de instaurar, en la misma materialidad, una forma de vida singular, una vida otra” (Rambeau, 2012: 30).

<sup>549</sup> “A semejanza del perro, los cínicos comían en la plaza pública, porque se negaban a obedecer el ceremonial de las comidas con sus horarios, sus lugares establecidos y sus hábitos [...]. También se comportaba como perro Diógenes cuando satisfacía sus necesidades sexuales con la misma espontaneidad con que calmaba su hambre... y también con la misma flema. En la plaza pública, burlándose de los paseantes horrorizados, cuando le faltaba una compañera se esmeraba particularmente en prodigarse su placer solitario mediante las técnicas consabidas (Onfray, 2002: 39).

Ahora bien, con Epiceto se produce una inflexión<sup>550</sup> en la vida humillante de los cínicos. Nos muestra que el hecho de llevar “una vida otra”, tiene el ideal de “otro mundo posible”. Algo que constituye el objetivo fundamental de la práctica cínica. En este marco ahora resulta plausible presentar la “parresía” y el “coraje de decir” veraz como una práctica que cuestiona lo que somos, para dar lugar a otros modos de vivir, aunque sólo a condición de que ese ejercicio etopoyético procure “el mundo otro y la vida otra”<sup>551</sup> como objetivos de la ética del decir veraz.

Con los cínicos Foucault encuentra una práctica del decir veraz sobre sí<sup>552</sup> y sobre los otros, “la verdad misma como diferencia, como distancia ahondada en la opinión y las certezas compartidas” (Gros, 2010c: 354). Es una acción discursiva de la disidencia que cuestiona y problematiza los hechos y las evidencias sociales, pero también y al mismo tiempo, es una acción disidente en la forma de plantear los problemas, en la forma de pensar y de comportarse.

En definitiva, el “decir veraz”, como expresión del “coraje de la verdad” y el “cuidado de sí”, son maneras que Foucault encuentra en la cultura griega para cuestionar precisamente el estilo de vida que se lleva. De modo que, Foucault, a través de estas prácticas, invita a la reflexión genealógica de lo que somos. Es decir, detecta los límites epistemológicos, pragmáticos y afectivos de las experiencias actuales desde una orientación problematizadora y reconstructiva de la historia.

---

<sup>550</sup> Cabe mencionar que con Epiceto se van a desechar los aspectos humillantes en la vida cínica de Diógenes (como los golpes, los insultos, las humillaciones), se produce una inflexión, al darle un tono estoico al cínico. De hecho, ahora “el cínico debe ser en cierta forma, en el despojamiento pero también en la limpieza de su cuerpo, algo así como la figura visible de una verdad que atrae. Es la plástica misma de la verdad, con todos los aspectos positivos que esta plástica puede tener” (Foucault, 2009: 284). Ver Epiceto, *Manual-Disertaciones por Arriano*. Gredos. Madrid. 2001.

<sup>551</sup> El “mundo otro” y la “vida otra”, no se refieren a un “mundo suprasensible” o una “vida metafísica” en el sentido platónico. De hecho, el “mundo otro” y la “vida otra” en la práctica de los cínicos, se refieren sin más, a la alteridad de la vida, a la existencia de lo extraño, a lo nuevo y lo radicalmente otro. Por ejemplo, los cínicos “al retomar los temas tradicionales de la verdadera vida [...] los traspone, los invierte para convertirlos en reivindicación y afirmación de la necesidad de una vida otra. Y además [...], traspone de nuevo la idea de la vida otra en tema de una vida cuya alteridad debe conducir al cambio del mundo. Una vida otra para un mundo otro” (Foucault, 2009: 264).

<sup>552</sup> “la extraordinaria coherencia del pensamiento de Foucault no se manifiesta más que en el riesgo de sí, es decir, en el coraje de la problematización continua de su propia posición” (Ravel, 2014: 74).

Sin embargo, a pesar de haber señalado el papel que ha jugado el coraje en la acción discursiva veraz, no hemos explicado algunas de sus propiedades en el hablar franco. Primero, pensamos que el coraje es una “voluntad por la verdad”.<sup>553</sup> Es decir, por la alteridad “que hace una diferencia en el mundo y las opiniones de los hombres, lo que fuerza a transformar nuestro modo de ser” (Gros, 2010c: 366) y que adopta la forma de combate, lucha o curiosidad por la verdad.<sup>554</sup> El coraje es la “voluntad de verdad bajo sus diferentes formas, que puede ser la forma de la curiosidad, la forma de combate, la forma de coraje, de la resolución, de la resistencia” (Foucault, 2009: 117). Segundo, el coraje remite siempre a la voluntad activa, a la “fuerza activa”,<sup>555</sup> combativa que empuja a la transformación. Pero también el coraje o “la <<cólera>>”, es un esfuerzo [...] que impulsa obstinadamente a una persona a la autorreflexión y la autoconstrucción” (Butler, 2009: 173-174) permanente. Pues ella misma es la expresión de la “insumisión voluntaria”, la fuerza reflexiva,<sup>556</sup> combativa y crítica de la “voluntad de no ser gobernados de ese modo y a ese precio”. En efecto, el coraje<sup>557</sup> resulta ser ese impulso inaprensible, esa fuerza inconquistable que habita en cada individuo, en cada agente, pues ella misma es esa cualidad activa de la voluntad para levantar la voz, resistir y pensar de otro modo. Es el “alma de la insurrección” que impulsa a un

---

<sup>553</sup> Es una voluntad por la verdad, en donde “no hay instauración de la verdad sin una posición esencial de la alteridad; la verdad no es jamás lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra” (Foucault, 2009: 311).

<sup>554</sup> La verdad no es entendida como “adecuación entre lo que se piensa y lo que se dice” como lo considera la epistemología. Más bien, este tipo de verdad expresa una especie de coraje para decir y dejarse afectar por la alteridad, por la verdad del otro que con coraje y franqueza da cuenta de sí al narrarse con los otros. Es decir, el discurso valeroso sólo es verdad en la medida en que “hace vibrar, a través de su vida y su palabra, el relámpago de una alteridad” (Gros, 2010c: 366).

<sup>555</sup> De hecho, cuando Foucault hace referencia a la “espiritualidad política” de la revolución Iraní, lo que le interesa “es esa emoción: el entusiasmo activo para el evento insurreccional [así], el entusiasmo produce la furia [...], el coraje y la fuerza para luchar o creer, pero también [para] inclinar un deseo de insumisión” (Wahnich, 2014: 145,149).

<sup>556</sup> “Sin esta dimensión reflexiva no hay crítica posible. Poner en cuestión un régimen de verdad, cuando este gobierna la subjetivación, es poner en cuestión mi propia verdad y, en sustancia, cuestionar mi aptitud de decir la verdad sobre mí, de dar cuenta de mi persona” (Butler, 2009: 38).

<sup>557</sup> Aquí, el coraje es eso que “crea una dimensión política nueva, es la intensidad del coraje que, a través de sus manifestaciones repetidas, hace ganar la insurrección de la intensidad” (Irrera, 2014: 44) de las subjetividades colectivas.

“cambio en el modo de ser del sujeto, una transformación que afecta una dimensión reflexiva indexada sobre la subjetividad” (Irrera, 2014: 44).

No obstante, el coraje no sólo es indignación y fuerza para oponerse a los valores y hábitos compartidos, sino también es “filia”, “responsabilidad” y compromiso con el otro que comparte el sufrimiento.<sup>558</sup> De modo que el coraje sería una especie de afección de la voluntad, de la “voluntad por la vida”, en donde “los valores, y su valor, no se derivan ya de lo negativo, sino de la afirmación como tal. Se afirma la vida en lugar de despreciarla” (Deleuze, 2008: 246). En todo caso, este coraje es el impulso inmanente en el sujeto capaz de torcer las relaciones de poder y saber, para recrearlas en fuerzas sociales que afirman la vida desde una cualidad activa de la voluntad.<sup>559</sup>

El deseo de vivir expresado en forma de coraje invierte las determinaciones sociales y la melancolía<sup>560</sup> en una fuerza activa que afirma la vida<sup>561</sup> y la diferencia. El coraje o la “cólera es entonces esa afección vital para oponer a esa afección social que es la melancolía” (Le Blanc, 2006: 57) y el sometimiento social. Foucault recurre al deseo de vivir, como voluntad de vida (afirmación de la vida) y en ella encuentra los medios

---

<sup>558</sup> “lo que llama la atención es el hecho de que las intervenciones críticas de Foucault [...] son portadoras de un contenido normativo [...], pues se refieren a una exigencia de autonomía de la persona y de oposición al sufrimiento injusto” (Rochlitz, 1995: 244).

<sup>559</sup> De modo que la “vida sería activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida*” (Deleuze, 2008: 143).

<sup>560</sup> La melancolía es esa afección social al sometimiento, esa tristeza que lejos de irrumpir, lo que hace es reforzar el sometimiento. De hecho, “expulsar la melancolía exige no solamente una vigilancia del pensamiento, sino también una vigilancia del discurso” (Zaoui, 2004: 30-31). Así, Foucault en su *Historia de la sexualidad*, trata de escapar de “otra manera a la depresión de su melancolía por la apología de un buen uso de los placeres y del cuidado de sí” (Zaoui, 2004: 26).

<sup>561</sup> La “vida” resulta ser el objeto privilegiado para la biopolítica y la gubernamentalidad por dos razones. Primero, es necesario asegurar la supervivencia de la vida de las poblaciones, pues en ella reside el poder de la gubernamentalidad. Segundo, en ella radican las fuerzas activas de resistencia y creación de lo nuevo que es necesario contener. La vida entonces se convierte en el objeto por medio del cual el poder constituye los objetos con los cuales asegura su dominio, pero, a su vez, también en ella se encuentra la fuerza para subvertir el poder que lo somete. En este sentido, “la vida pura deviene cuerpo propio, y se convierte en la obra del alma por excelencia. Es su obra en tanto que negación permanente de las determinaciones y en tanto que su inventiva no se limita a lo acostumbrado” (Fimiani, 2014: 87). Así la vida no sólo deviene sometimiento voluntario, sino también resistencia e insumisión infinita.



para una resistencia a la sumisión.<sup>562</sup> De modo que el “afecto de indignación es precisamente lo que, a partir de que un deseo de vivir, puede reformularse en la experiencia devastadora del sometimiento” (Le Blanc, 2006: 59) social. La indignación hacia lo intolerante y lo deplorable del sufrimiento humano forma los elementos para encarar nuevas luchas políticas. En consecuencia, estas fuerzas básicas de la voluntad de vivir como afirmación de la vida es lo que impulsa a la “inservidumbre voluntaria”.<sup>563</sup> Hasta aquí hemos explicado un poco el papel “activo” que juega el “coraje” en la “parresía”. Queremos, por otro lado, señalar algunas objeciones que hemos encontrado en las prácticas que Foucault estudia en los griegos. Desde luego reconocemos el contenido crítico y combativo que Foucault perfila en sus dos cursos lectivos, *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984). Sin embargo, no podemos dejar de olvidar que la genealogía de la “parresía”, al igual que las “prácticas de sí” en la cultura griega (y romana), tienen sus raíces “elitistas,<sup>564</sup>” “patriarcales” y reducidas<sup>565</sup> a un número limitado de personas.

Por ejemplo, en el caso de la parresía reconstruida en los textos de Plutarco (Platón, Dión y Dionisio) y en los textos (mitológicos) de Eurípides (Ión, Apolo y Creúsa), pero también en la narrativa parresista de Platón, el decir valeroso únicamente pudo ser practicado por los ciudadanos griegos. Es decir los extranjeros y las mujeres no pueden

---

<sup>562</sup> Pero ese deseo de vivir siempre es pensado en el interior de la sumisión social. Incluso, –según J. Butler (2009)– el riesgo de muerte es coextensivo del carácter insuperable de lo social.

<sup>563</sup> Cabe mencionar aquí, que Michel Foucault hace referencia a Étienne de La Boétie en su libro, *El discurso sobre la servidumbre voluntaria* (2008). En dicho ensayo Étienne de La Boétie, presenta un estudio interesante sobre la “servidumbre voluntaria” que le sirve a Foucault para explicar algunas de las razones por las cuales el sometimiento es voluntario, consentido y aceptado socialmente.

<sup>564</sup> “para ocuparse de sí, es preciso [además] tener capacidad, tiempo, cultura, etcétera. Se trata de un comportamiento de elite” (Foucault, 2011: 73).

<sup>565</sup> Por ejemplo, en la república de los atenienses, en algunos casos, “son los buenos ciudadanos quienes castigan, quienes manejan las riendas, quienes reprimen a los malos ciudadanos y les imponen los castigos necesarios. Y para terminar, son las personas honestas (*khrestói*) quienes deliberan y toman las decisiones, en tanto que a los insensatos, a los locos (*hoi mainámenoi*: quienes carecen de cabeza), en vez de otorgarles el derecho a la palabra, se les impide *bouleuein* (participar en las instancias deliberativas y de decisión que establecen cuál va a ser la política de la ciudad). Esas personas que carecen de cabeza (los locos, los insensatos) no les dejan participar en las deliberaciones de las instancias de decisión; no se les deja dar su opinión y no se le concede una voz deliberativa en los consejos” (Foucault, 2009: 41).

practicar la parresía. Además su fin ha sido siempre querer gobernar a los otros. Basta recordar a Ión que busca a su madre para saber si él pertenecía al linaje ateniense y reconocer su “condición privilegiada”<sup>566</sup> y con ello usar la parresía y “poder gobernar a los demás”. También el caso de Alcibíades, en principio visto como un hombre joven, bello, inteligente, es interpelado por Sócrates para decirle que primero tiene que cuidar su alma, antes de querer gobernar a los otros. La finalidad en ambos casos es gobernar a los demás. En Platón<sup>567</sup> por ejemplo, la parresía tiene una función formativa y correctiva, busca modificar el alma del príncipe para que gobierne con justicia y sabiduría a los otros; algo que, siempre resultó un fracaso.<sup>568</sup>

Lo interesante de esto es que Foucault no vacila en negar esos datos en la genealogía elitista de ambas técnicas. Él mismo alguna vez dijo que “no encuentra en lo griegos a los que estudia, figuras admirables y perfectos, sino más bien llenos de errores”. En este sentido, nos ha demostrado que los griegos –que fueron capaces de inventar técnicas para la libertad– en el fondo, en sus orígenes, dichas técnicas fueron ejercidas con el fin último de gobernar a los otros por un número reducido de personas.<sup>569</sup> Es aquí en donde justamente encontramos los límites, las fronteras culturales en las investigaciones foucaultianas.

Quizás no sea este el caso de Sócrates y de los cínicos que nos muestran ejemplos de parresía y prácticas de libertad. Ambos han demostrado –cada uno a su manera– lo

---

<sup>566</sup> la “noción de parrhesía, que según vimos en el Ion de Eurípides, se presentaba como un privilegio, un derecho al cual era legítimo aspirar a condición de ser ciudadano de una ciudad” (Foucault, 2008: 177).

<sup>567</sup> Para algunos intérpretes, incluso en Platón, se nota un “elitismo que inspira la teoría política platónica, lo cual lo inhabilitaría para valorar de forma adecuada la importancia de la *parresía*” (Fernández, 2006: 154). Más cuando a propósito de elaborar las leyes para la ciudad de Atenas atravesada por el conflicto, en términos generales, sigue diciendo Platón, para “reconocer a los sabios que se necesitan en una ciudad, es preciso desde luego que éstos tengan ‘mujer e hijos’. Segundo, es menester que sean ‘descendientes de un buen linaje’, una buena familia. Y por último, deben tener una fortuna ‘suficiente’ (Foucault, 2008: 251).

<sup>568</sup> “Se podrá decirse sin duda, y la carta VII lo testimonia, que esa gran esperanza se frustró y que toda la empresa resultó un fracaso [...]. El objetivo sigue siendo impartir una formación filosófica a los que mandan. Fracaso coyuntural de la parrhesía platónica [*en el caso de*] Dionisio. Fracaso estructural, imposibilidad estructural de la parrhesía en una constitución democrática” (Foucault, 2009: 58-59).

<sup>569</sup> Cabe recordar que en la democracia ateniense, participan todos, incluyendo a las mujeres, los esclavos y los extranjeros, pero sólo en la parresía, más no en la toma de decisiones importantes de la ciudad.

“absurdo” y “detestable” que resultan ser los sistemas y valores de su sociedad. Así lo hacen no únicamente a través un discurso cínico o valeroso, sino a través de la “vida escandalosa”, cínica e incluso ridícula de vivir. Ellos señalan en cada momento de su existencia, que la verdadera vida está en la “vida otra”, en un “mundo radicalmente otro”.

Con todo esto lo pretendemos decir es que Foucault no propone “retornar a los griegos” (Joly, 1986) o que tomemos prestados los valores de la “parresía” y el “coraje” de los cínicos y de Sócrates, o más aún que “regresemos”<sup>570</sup> a las prácticas de los griegos como ejemplos para transformar nuestro presente. Este no fue el propósito de Foucault. Sin embargo, pensamos que sí podemos recuperar los aspectos positivos de dichos conceptos y repensarlos en sus límites, a la luz de otros contextos que Foucault nunca pudo estar en contacto y, por ende, impensable para él. Justo es aquí en donde la “vida otra” y el “mundo otro”, pero de las “otras culturas” para Europa,<sup>571</sup> abren el espacio para repensar las formas de luchas. Estas “otras culturas” resultan ser el “afuera”, el “impensable” por el pensamiento de Foucault. Es el “mundo otro”, la

---

<sup>570</sup> “Privilegiar el tema de la práctica de sí, las técnicas de subjetivación, el vínculo histórico de la subjetividad con la verdad, evidentemente en Foucault no opera un retorno a ese mismo sujeto que él había denunciado casi quince años antes, durante las polémicas suscitadas por el apareamiento de *Las palabras y las cosas* (cf. la querrela del estructuralismo, anti-humanismo, la oposición a Sartre, la negativa de un sujeto fundador de sentido, constituyente universal, soberano, la idea del sujeto como una función simple del lenguaje, o dispersa por el acto de la palabra –textos sobre la literatura – del discurso como agencia de posturas subjetivas en la *Arqueología del Saber*)” (Gros, 2006: 127).

<sup>571</sup> Por ejemplo, Gayatri Spivak (1998) desde una posición indo-americana poscolonial, refiriéndose a Foucault y Deleuze, señala que “algunos de los más radicales enfoques críticos nacidos en Occidente hoy en día provienen del deseo interesado de conservar al sujeto de Occidente así como está, o conservar a Occidente como el único sujeto y tema. La teoría de los ‘efectos de sujeto/tema’ pluralizados provoca la ilusión de socavar la soberanía del sujeto, mientras a menudo lo que hace es servir de cobertura para la supervivencia de ese mismo sujeto/tema de conocimiento [...]. La muy publicitada crítica de la soberanía del sujeto, por lo tanto, funda, en realidad, un sujeto, un único tema [...]. En ese punto de irradiación, animando un discurso efectivamente heliocéntrico, el lugar vacío del agente se llena con el sol histórico de la teoría: el Sujeto Europeo” (Spivak, 1998: 1-5). Así, “los antihumanistas contemporáneos [...], descubren bajo el fantasma metafísico celebrado por el pensamiento de las Luces un ser eminentemente material: el sujeto ensalzado por Occidente por encima de la duración y del espacio tiene, en realidad, cuerpo, identidad e historia” (Finkielkraut, 1987: 68-69).

“alteridad de la vida”<sup>572</sup> de los “otros contextos indígenas”, de las “culturas comunales”, los que nos van a permitir repensar el tema del poder y las resistencias.

Es cierto que Foucault nunca dijo que retornásemos a los griegos y viéramos que ahí sí había verdaderas prácticas de libertad. En la modernidad encontró “sujetos sujetos” –a dispositivos disciplinarios y de gubernamentalización– más que sujetos ilustrados. Pero entendemos que uno de sus objetivos fue mostrar que sí fueron posibles los “sujetos de acción” que combaten a los dispositivos de poder en la antigüedad griega. Quizás la tarea aquí consista en pensar, desde nosotros mismos y con los otros, de manera colectiva, con *franqueza*, *coraje* y con *filia*, esa nueva moral, esos nuevos valores, pero desde nuestras culturas y formas singulares de vida. Pensar desde las “otras vidas”<sup>573</sup> y los “mundos otros” significa reformular de otra manera los problemas, los temas y los objetos con los cuales trata el pensamiento. Así para nosotros, pensar es partir desde los problemas que la gente vive y adolece como efectos de las injusticias de nuestras sociedades. No las de Foucault, sino las nuestras, con nuestra gente, para construir desde “abajo”, con “coraje” y “filia”, “una vida otra” y un “mundo otro”.

---

<sup>572</sup> Por ejemplo, cuando “algunos comportamientos son considerados como asociales, locos, infantiles, delincuentes, es decir no son <<equipados>> por leyes trascendentes y por representaciones de la ley, es ese, afirma Guattari; <<el lugar donde se refugia todo lo que queda vivo en el *socius* y desde donde todo puede volver a partir para construir otro mundo posible>>. En nosotros está experimentarlo” (Mozère, 2013: 14).

<sup>573</sup> “En 1984, Foucault volverá a poner en juego la dimensión de alteridad como signo de la verdad, pero esta vez a propósito de la vida (el *biós*). La ‘verdadera vida’, la vida que se somete a la prueba de la verdad, no puede dejar de aparecer, a los ojos del común, como una vida otra: en ruptura y transgresora” (Gros, 2010c: 366).

# CAPÍTULO VII

## CAPITULO VII

### REFLEXIONES EN TORNO AL PAPEL DEL SUJETO EN LOS PROCESOS DE LUCHA Y EMANCIPACION SOCIAL DESDE LA PEDAGOGIA.

Este último capítulo está compuesto por dos temas. Vamos a examinar con ellos los aportes de Michel Foucault al plantear una sociología crítica del sujeto explicada desde la inmanencia social. Bajo esta lógica, pretendemos evaluar el pensamiento de Foucault para entender los conflictos sociales y los procesos de construcción de la subjetividad.<sup>574</sup> De este modo, queremos mostrar el papel “activo” que pueden jugar los sujetos sociales en la lucha política. Así mismo, intentaremos evaluar hasta qué punto los procesos de “subjetividad” y “de-subjetividad”, pueden explicar los “procesos escolares” como una zona de combate desde la cual se puedan favorecer subjetividades disidentes.

En este sentido, vamos a plantear la pertinencia y viabilidad del conjunto de las investigaciones foucaultianas para ver en qué medida la noción de “sí-mismo” permite “franquear la línea” desde una “fuerza activa” e ir más allá de las relaciones de poder y saber. En el mismo sentido, queremos vislumbrar los límites del planteamiento foucaultiano y valorar si es posible pensar de otro modo e ir más allá de la figura del hombre.

Con todo esto, reordenaremos la discusión final y prepararemos los elementos para plantear, desde el análisis socio-discursivo de las subjetividades, una pedagogía de la disidencia que, combinada con las “técnicas de sí”<sup>575</sup> y la “parresía”, permita el

---

<sup>574</sup> “Para nosotros, pero creo que también para los movimientos sociales de hoy, la importancia de las últimas obras de Foucault es, en consecuencia, excepcional. La genealogía pierde aquí todo un carácter especulativo y deviene política –una ontología crítica de nosotros mismos–, la epistemología es “constructiva”, la ética asume dimensiones “transformadoras” (Negri, 2004: 528).

<sup>575</sup> Aquí las “técnicas de sí, en el pensamiento de Foucault, son en efecto [...], una manera de pensar la invención de sí (la producción de la subjetividad) como una *creación*, es decir como una ontología constitutiva” (Ravel, 2009: 139). Es decir, se trata de pensar estas técnicas como una “invención, como un proceso productivo, como inauguración (de modos de vida, de conductas) [...], como un proceso creativo” (Ravel, 2009: 143,144).

“desaprendizaje crítico” de los sujetos. Del mismo modo, planteamos la viabilidad de las “subjetividades revolucionarias” como un punto que puede explicar cómo “los modos de vida inspiran maneras de pensar” y cómo los “modos de pensar crean maneras de vivir” relacionadas con el tema de la “vida otra” y el “mundo otro”.

### **7.1- Actualidad de la filosofía de Michel Foucault en la construcción política de nuevos modos de vida: más allá del poder y el saber.**

La filosofía de Michel Foucault trata sobre lo “que se puede pensar y sobre lo que se puede cambiar en lo que uno piensa” (Rajchman, 1995: 215). Su inquietud general ha consistido en “cómo dejar de pensar lo que pensamos para pensar de otro modo”.<sup>576</sup> Su planteamiento básico trata de “cómo traer al pensamiento elementos que no han sido pensados para pensar de otra forma”. En todo caso, Foucault “investiga continuamente cómo los seres humanos se constituyen en sujetos y cómo se tratan unos a otros en tanto objetos” (Couzens, 1988: 10). De este modo, sus estudios procuran “saber en qué medida el trabajo de pensar uno su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que éste piensa silenciosamente y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, 1984). Asistimos, ante todo, a un tipo de planteamiento que procura “un trabajo crítico del pensamiento sobre el pensamiento”, sobre sus límites,<sup>577</sup> formas y elementos con los cuales fue constituido históricamente.

Ahora bien, en la tentativa de analizar “cómo se constituyen los sujetos y los objetos” –y con la inquietud de pensar las cosas de otro modo–, Foucault intentó estudiar el “problema del sujeto” pero fuera de las tendencias dominantes de su tiempo –defensoras de la “universalidad del sujeto” como “centro de iniciativas” portadoras de sentido y

---

<sup>576</sup> Daniel Defert, por ejemplo, considera también que “el <<pensar de otro modo>> anima la obra de Foucault” (Defert, 2003: 227). De hecho, “cada uno de sus libros, ofrece un mapa toda vía inédito a la ‘posibilidad de pensar de otro modo’ (De Certeau, 1986).

<sup>577</sup> “Pensar el pasado contra el presente, resistir el presente, no para un retorno, sino <<en favor, eso espero, de un tiempo futuro>> (Nietzsche), es decir, convirtiendo el pasado en algo activo y presente afuera, para que por fin surja algo nuevo, para que pensar, siempre, se produzca en el pensamiento” (Deleuze, 1987: 155).

realidad—. Frente a las concepciones humanistas, Foucault pretende despojarlo de la “centralidad” que ocupaba y del carácter “trascendental” que lo acompañaba, para colocarlo como una función variable del campo social.

En este sentido, el sujeto no está en el centro ni domina la realidad. Más bien él está descentrado y permanece ahí en la experiencia histórica. Foucault retira al sujeto de la centralidad donde lo había puesto R. Descartes y E. Husserl, para dar lugar a una filosofía social de la subjetividad que explica “cómo se constituyen los sujetos y cómo se tratan unos a otros en tanto objetos” (Couzens, 1988). Sin embargo, bajo este planteamiento, no existe una reducción del sujeto a un mero efecto de lo social, por lo contrario, éstos pueden replegar críticamente las relaciones sociales que lo conformaron, promoviendo acciones subversivas que van más allá del campo socio-enunciativo.

Ahora bien, cabe mencionar que Foucault no fue el primero en plantear la historicidad del sujeto. Fue F. Nietzsche el que vislumbró la historicidad del mismo. En todo caso, Foucault lo que hizo fue repensar el principio de la “trascendencia del yo”, por la “inmanencia del sujeto” constituido en el campo histórico.<sup>578</sup> El proyecto era, por tanto, efectuar una “historia crítica de los diversos modos en que los sujetos se constituyen” en las prácticas sociales, tomando en cuenta tres ejes: “el saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad” (Foucault, 1984). La articulación de estas tres dimensiones permite explicar la función-formación del pensamiento. De modo que pensar es “experimentar”, es “problematizar los tres ejes” (Deleuze, 1987) sobre los cuales se construye la experiencia social.

---

<sup>578</sup> “Cuando Foucault afirma que hay una historia del sujeto y una historia de la razón, también argumenta que esta última no puede derivarse del sujeto. Pero sostiene que ciertas formaciones del sujeto podrían explicarse por medio de la historia de aquella [...]. El hecho de que el sujeto tenga una historia lo descalifica como posible acto fundador que da nacimiento a esa historia de la razón. En esta historia del sujeto, sin embargo, la razón ha adoptado ciertas formas, y la racionalidad se ha establecido e instituido con determinadas condiciones y límites” (Butler, 2009: 158).



Con todo esto, Foucault desciende de la crítica de las “categorías de la filosofía del sujeto” al campo de la “pragmática de la multiplicidad” (Deleuze, 1987) para explicar la acción de los sujetos desde el espacio social.<sup>579</sup> De modo que Foucault plantea una sociología crítica del sujeto, constituido desde la inmanencia de las prácticas sociales, alejadas de todo esquema metafísico y humanista.<sup>580</sup> Dentro de esta perspectiva, los sujetos son “discursivos” (arqueología), pero también agentes “sociales” (genealogía-gubernamentalidad) que interactúan con el “sí mismo” (modos de subjetivación) para constituirse “según dobles que se recubren más o menos a capricho de la historia” (Gros, 2005).

De este modo, las interacciones del saber, el poder y el sí-mismo<sup>581</sup> van a permitir entender cómo las “subjetividades” (el sí mismo, el adentro) de los sujetos se construyen siempre en una disputa permanente con el “poder” y el “saber”. Este planteamiento social de la subjetividad va a posibilitar comprender la construcción del pensamiento, la acción y los afectos ligados a ellos, como eventualidades sociales (no metafísicas) y por lo tanto transformables.

Por ejemplo, Frédéric Gros nos explica que las subjetividades surgen en la “encrucijada de una técnica de dominación y una técnica de sí” (Gros, 2005). Es decir, que el comportamiento de los individuos no es únicamente un resultado de la hegemonía del saber y el poder, sino también del esfuerzo colectivo de los sujetos ya sea para “someterse” o “insubordinarse”. El “sí mismo” es entonces esa dimensión irreductible al saber y al poder por medio de la cual las fuerzas sociales se incrustan en el intersubjetivo social para producir los comportamientos necesarios a la hegemonía

---

<sup>579</sup> Sin duda, la filosofía de Michel Foucault “está teñida de una pragmática radical que da un sentido nuevo” (Potte-Bonneville, 2006: 162) a la explicación de la acción de los sujetos en el campo social.

<sup>580</sup> Alejado del “postulado humanista de una realidad última del individuo, de un fundamento autónomo, inalterable” (Guattari, 2013: 31) que pueda explicar y ordenar las acciones humanas. “De manera que no sea ni empírica, ni antropomórfica, ni antropológica” (Blanchot, 1970: 402).

<sup>581</sup> “Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación [...]. El saber, el poder y el sí mismo son la triple raíz de una problematización del pensamiento” (Deleuze, 1987: 148, 151).

capitalista. Pero también y simultáneo a ello, el “sí mismo” es esa instancia a través de la cual “cada uno deviene maestro de su velocidad, relativamente maestro de sus moléculas y de sus singularidades” (Deleuze, 1987: 158).

Ya no se trata de liberar a los sujetos del poder –liberación imposible en Foucault–, sino de liberarlos de ellos mismos, de “esa forma melancólica que los encierra indefinida e ilusoriamente en ellos”, que los “devuelve en forma permanente a una conciencia dominada por el superyó”, que J. Butler comprueba no sólo es “análogo del Estado”, sino también “su idealización psíquica”. Se trata, en todo caso, de “deshacer el yo, de *descontenerlo*” (Le Blanc, 2006: 57), de “pensar contra sí-mismo” (Caillat, 20014: 19), suspender lo que somos para empezar a ser otros. Todo esto responde al momento constitutivo de la subjetividad como “acontecimiento revolucionario” (Guattari y Negri, 1999).

Este proceso revolucionario de la “subjetivación colectiva” (Irrera, 2014: 41) es el que invita a ir más allá de la figura del hombre, a pensar la formación del sujeto fuera de las estructuras trascendentales y los modelos universales. En este sentido, la muerte del hombre, anunciada en *Las palabras y las cosas* (1966), implica un nuevo desplazamiento epocal, un pensar de otro modo alejado de los esquemas antropológicos. Pero, finalmente, ¿qué significa la “muerte del hombre” anunciada en *Las palabras y las cosas* (1966)? Significa al menos dos cosas. Primero, abrir un nuevo “pensamiento no antropológico” (Deleuze, 1987, 2014b; Veyne, 2008, 1995; Gros, 2007; Onfray, 2011), alejado de los esquemas esencialistas y trascendentales. Segundo, implica el anuncio de una nueva estrategia en la constitución social de la subjetividad sin “esencia”, sin “origen”, sin “centro”.

En todo caso, la “muerte del hombre”<sup>582</sup> expresa una nueva distribución de las relaciones entre el saber y el poder, pero no organizadas sobre la figura del hombre. De hecho la muerte de éste “libera en lo humano fuerzas de vida que estaban aprisionadas en él por la figura transitoria del hombre” (Deleuze, 1987, 2014). Se trata después de todo, de pensar la “constitución de las subjetividades” fuera de las categorías “esencialistas”, “universales” y “constituyentes” vinculadas a la figura del hombre.<sup>583</sup> En este sentido, el esfuerzo de Foucault consistió en pensar la historia de la subjetividad<sup>584</sup> fuera de los marcos “metafísicos”, “antropológicos” y “humanistas”, para concebir, en el mejor de los casos, una “historicidad de la subjetividad” forjada “desde la inmanencia de la historia” (Gros, 2007).

Por las anteriores razones, en ninguna de estas dos situaciones, la “muerte del hombre” significa la “muerte del sujeto”. Primero, en la arqueología y la genealogía, el “sujeto no es cancelado”, más bien el sujeto se encuentra “descentrado”. Es decir, situado fuera de la centralidad que la metafísica le había dado. Segundo, en los últimos trabajos concernientes a las “tecnologías del yo”,<sup>585</sup> no hay “retorno del sujeto”<sup>586</sup> simplemente porque el sujeto nunca desaparece. Incluso en estas investigaciones, el sujeto se encuentra aún descentrado, determinado en parte por las relaciones sociales.

De modo que los individuos no pueden auto constituirse fuera del espacio social. En el

---

<sup>582</sup> Incluso para Nietzsche –escribe Blanchot– todos “*los dioses han muerto, ahora queremos que viva el Superhombre*. La muerte de Dios da cabida al hombre, y luego al Superhombre. De este modo, lejos de rebasar esa palabra, Nietzsche la conserva y le da mayor precio” (Blanchot, 1970: 398).

<sup>583</sup> “Después de la muerte de Dios, asistimos al renacimiento del hombre. Pero no se trata de un nuevo humanismo; o más exactamente se trata de reinventar el hombre en el seno de una nueva ontología” (Negri, 2004: 258) de la “multiplicidad pragmática” alejada de los esquemas esencialistas y trascendentales.

<sup>584</sup> De hecho por historia de la subjetividad, se está entendiendo las diversas “formas a través de las cuales el individuo es llamado a devenir sujeto” (Guenancia, 2002: 241).

<sup>585</sup> Las tecnologías del yo, o las técnicas del sí, son un conjunto de prácticas reflexivas que van a permitir que la subjetividades puedan obrar sobre sí, sobre su propio cuerpo, placer, sexualidad, pensamientos y acciones para construir sus propias reglas, normas, leyes como “auto-gobierno”. Las técnicas del sí van a posibilitar la afirmación de sí como empoderamiento individual y colectivo.

<sup>586</sup> Para tener una lectura sobre el retorno de los griegos (y con ello el retorno del sujeto) ver, “<<Retour aux Grecs>> Réflexions sur les <<pratiques de soi>> dans L'Usage des plaisirs” en *Le Débat* (1986), de Joly Henry.

mejor de los casos, el sujeto tiene una “autonomía relativa” dentro de las relaciones de poder.

Bajo este planteamiento, el sujeto no aparece con una entidad “determinada” completamente, pero tampoco como una entidad “determinante” libremente. Más bien emerge en un primer momento como una función social, pero también, mediante la “actitud crítica”, puede modificar el lugar que ocupa en el orden del saber y el poder. Así con esta hipótesis de lectura, nosotros planteamos que en el pensamiento de Foucault no existe una “muerte del sujeto”<sup>587</sup> y, poco después, un “resurgimiento” del mismo. Antes bien, el sujeto siempre ha sido objeto de todas sus investigaciones.<sup>588</sup>

El sujeto es una función social, pero también es una oportunidad para transgredir esa función. En ese sentido, el sujeto es “la oportunidad lingüística” para que el individuo “alcance y reproduzca la inteligibilidad, la condición lingüística de su existencia y potencia” (Butler, 2001: 21-22) para devenir otro. De modo que “ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar subjetivación (Butler, 2001: 21-22).

El individuo se experimenta sometido como sujeto sujetado a dispositivos sociales. El individuo deviene sujeto sujetado a los dispositivos sociales, pero también puede devenir “insubordinación” para romper ese sometimiento y constituirse de otro modo. En consecuencia, devenir sujeto es “la oportunidad lingüística” para que el individuo adquiera la inteligibilidad de su “heterogénesis social” (Guattari, 1999) y, al mismo

---

<sup>587</sup> No existe “la muerte del sujeto, sino una indagación de los modos a través de los cuales se lo instituye y sostiene, de cómo se instituye y se sostiene así mismo y en qué medida las normas que gobiernan los principios éticos han de entenderse como guías de la conducta, pero también como baremo para definir quién y qué es un sujeto humano” (Butler, 2009: 151).

<sup>588</sup> “En primer lugar, me gustaría decir cuál ha sido el objetivo de mi trabajo en los últimos veinte años. Mi propósito no ha sido analizar el fenómeno del poder, ni tampoco elaborar los fundamentos de tal análisis. Por el contrario, mi objetivo ha sido producir una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos [...]. Por lo tanto no es el poder sino el sujeto, el tema general de mi investigación” (Foucault, 2001b: 1041-1042). Así de este modo, “yo no hablo jamás del poder, yo hablo a partir de posibilidades de inteligibilidad que me permiten analizar los mecanismos de poder a condición de no hablar jamás del poder, sino de los diferentes instrumentos, relaciones, técnicas, etc., que permiten la dominación, el sujetamiento, la violencia, la coerción, etc.” (Foucault, 2012: 115).

tiempo, la “eventualidad para revertir su formación histórica” y problematizar su modo de ser en la configuración de “otros juegos de lenguajes nunca antes contemplados” (Laclau, 1998).

Con todo eso, queremos plantear que el problema de la constitución del sujeto<sup>589</sup> cruza de extremo a extremo el tema del “poder-gubernamentalidad”, el “saber-veridicción” y los “modos de subjetivación-prácticas de sí” que conforman el pensamiento de Foucault. De hecho, esta hipótesis de lectura adquiere consistencia cuando Foucault en la clase del 1º de Febrero de 1984 –justo a unos meses antes de morir– hace un último esfuerzo por sintetizar su pensamiento al afirmar que:

se trata de analizar las relaciones entre modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de prácticas de sí, la presentación de tales investigaciones como una tentativa de reducir el saber al poder, de hacer del saber la máscara del poder, en estructuras en que el sujeto no tiene cabida, no puede ser otra cosa que una pura y simple caricatura (Foucault, 2009: 10).

El discurso, la política y la ética conviven en el fondo del problema de la genealogía social de las subjetividades. Las tres preguntas kantianas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? y ¿Quién soy yo? subsisten y atraviesan –sin que una determine a la otra– al problema del sujeto que preocupó a Foucault a lo largo de todas sus investigaciones.<sup>590</sup> Por ello sostenemos que, al menos en el pensamiento de Foucault, no es posible suprimir la noción de sujeto. No existe ni muerte ni retorno del sujeto.

Ahora bien, todo este planteamiento sobre la genealogía social del problema del sujeto, nosotros encontramos varios elementos de análisis importantes para nuestra actualidad. Primero, que la “sexualidad”, la “locura”, el “enfermo”, el “delincuente”, etc., “no son

---

<sup>589</sup> De hecho, es “el problema de la subjetividad que pasa en el primer plano en las investigaciones de Foucault en los últimos años de su vida” (Guenancia, 2002: 240).

<sup>590</sup> Se trata de dejar de plantear la pregunta: “¿cómo la libertad de un sujeto puede insertarse en el espesor de las cosas y darle un sentido, cómo puede animar, desde el interior, las reglas de un lenguaje y realizar así los objetivos (*visées*) que le son propios? Y en su lugar, plantear estas preguntas: ¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas un sujeto puede aparecer en el orden discursivo? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discursos, qué funciones ejercer, y obedeciendo a qué reglas? En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso” (Foucault, 2001a: 839).

esencias inmutables”. Son construcciones socio-discursivas, resultado de complejos “dispositivos impersonales”, que hay que traer a la conciencia crítica para develar su procedencia, detectar sus límites y poder franquearlas.

Segundo, las categorías, conceptos y prácticas sociales con los cuales se categorizan, jerarquizan y distribuyen lo “bueno y malo”, lo “falso y lo verdadero”, etc., en la vida social, no son más que arbitrariedades que los dispositivos imponen como regímenes de inteligibilidad para conformar y encauzar el comportamiento de los demás. Tercero, que es necesario, por lo tanto, “problematizar” y “franquear” las “prácticas socio-enunciativas” que definen lo que somos y podemos ser, para construir otros conceptos, otras prácticas que proporcionen visibilidad a formas de vidas que aún no existen. Y cuarto, que las resistencias también se pueden dar a nivel micro político, en la instauración de nuevos dispositivos descentrados que pueden cambiar la vida del entorno, el funcionamiento de algo y, en el mejor de los casos, la producción de algo nuevo a favor de la vida.

Sin embargo, aun reconociendo los aportes foucaultianos para el estudio de la construcción de las subjetividades, debemos preguntarnos de qué modo la formación del sujeto implica una “ética de la responsabilidad”<sup>591</sup> para comprender cómo se construyen las subjetividades entre sí. Es necesario dejar claro que la intersubjetividad se da siempre ante una alteridad (u otras subjetividades) que invita a “arriesgarse” y establecer una relación de “veracidad”, “coraje” y “filia” hacia uno mismo, el otro y el mundo.

---

<sup>591</sup> “Somos responsables no sólo [...] de nuestra alma, sino de la forma del mundo que todos habitamos. Esto implica la necesidad de entender que la acción tiene consecuencias. La ética, podríamos decir, da origen a la crítica o, mejor aún, no es posible sin ella, pues tenemos que llegar a conocer de qué manera nuestras acciones son recibidas por el mundo social ya constituido y qué consecuencias se derivarán de nuestras diversas formas de actuar” (Butler, 2009: 150-151).

De hecho, faltan por clarificar en el pensamiento de Foucault los términos por medio de los cuales una “ética del decir veraz”<sup>592</sup> puede responder y acompañar la “acción crítica” y concertada de los agentes sociales cuando estos se relacionan “consigo mismo”, con los “otros” y las instituciones sociales. No es un hecho fácil cuestionarse a sí mismo y al otro para configurarse de una forma distinta cuando en medio tenemos siempre instituciones de poder. Romper esos límites de lo que somos con los otros es una tarea atravesada por relaciones de fuerza que un por un lado habilitan prácticas y por el otro obstaculizan otras. Ello no quiere decir que las acciones no sean posibles. Más bien implica, en todo caso, ciertas “condiciones enunciativas”<sup>593</sup> que acompañan el actuar de los agentes en la transformación de sí y de los otros con las relaciones de poder existentes.<sup>594</sup>

La posibilidad/imposibilidad de actuar depende, en gran medida, de cómo las acciones de los otros pueden habilitar o inhabilitar el cuestionamiento de las relaciones de poder. En un primer momento, el ejercicio de la libertad<sup>595</sup> del cuestionamiento franco y valeroso de lo que somos, significa que el objetivo de esta transformación es la práctica del decir veraz “que una sociedad no puede ni regular ni hacer callar”. Pero también tal

---

<sup>592</sup> Una ética del decir veraz que permita clarificar los procesos discursivos mediante los cuales los sujetos se transforman a sí mismo con los otros, al momento de narrar la verdad de sí con los otros dentro de los límites tolerados por el poder del discurso. Así como los términos y las condiciones por medio de los cuales los sujetos pueden jugar roles en contextos distintos, para modificar su modo de vivir al decir la verdad sobre sí con los otros en la lucha social. En todo caso, una ética del decir veraz implica una ética de la intersubjetividad, que reconoce que los sujetos al contarse la verdad sobre sí, también su verdad queda “limitada por lo que el discurso, el régimen, no puede conceder al ámbito de lo pronunciable”. En todo caso es necesario clarificar las condiciones por las cuales un sujeto dice la verdad con y por los otros.

<sup>593</sup> Hay una especie de “juego” o “pacto en el decir veraz”, tanto en el enunciante que se compromete a decir la verdad de lo que “piensa”, “siente” y “dice” al “hacer”, con toda “honestidad”, “franqueza” y “valentía”, como en los interlocutores que escuchan con “honestidad”, “filia” y “coraje” el discurso del otro.

<sup>594</sup> Tenemos que “construir procesos de liberación” que sean cada vez menos constrictivos y que su vez permitan “controlar los excesos de poder” ligados a las nuevas relaciones sociales que se construyan.

<sup>595</sup> La libertad, para tenerla “debemos de ‘ejercerla’, y ejercerla es ser capaz de cuestionar cualquier tipo de poder o de rechazar una forma de servidumbre, en la manera en que estamos constituidos” (Rajchman, 2001: 131).

ejercicio “es la belleza de un riesgo de sí mismo, es una actitud crítica respecto de lo que nos ocurre y desafía a todo fenómeno de dominación” (Rajchman, 1995: 214).

No obstante, la tarea consiste no solamente en dar cuenta de cómo fuimos hechos, sino también de franquear lo que somos, problematizar los conceptos y aquellas prácticas que se han instituidos como inamovibles. La formación de una nueva subjetividad requiere de una ética del decir veraz en el enunciante, pero también de la necesidad de una alteridad y una ética en el interlocutor. Tanto el enunciante como el interlocutor, deben de hablar con coraje y franqueza.<sup>596</sup> Que el otro deshaga con coraje y franqueza lo que somos es fundamental. Pero también el enunciante debe de tener el “coraje”, la “filia” y la “honestidad” de abrirse a su interlocutor, para ser cuestionado y confrontado con la opinión “desconocida” y franca del otro.

En consecuencia, una verdadera genealogía crítica de lo que somos es imprescindible de una “ética de la libertad”, una “ética del coraje” que conduzca a la “insubordinación reflexiva”, a una resistencia inteligente, cautelosa, que sabe arriesgarse a lo desconocido de la palabra del otro, para dejar de ser en colectivo, lo que las prácticas (de los otros, inconscientes) han hecho de ellos. Se trata, en el mejor de los casos, de traer a la conciencia –al narrarse valerosamente sobre su constitución–, los mecanismos de injusticia que han funcionado en cada uno de ellos, en las instituciones y en las prácticas que han heredado sin cuestionamiento alguno.

En este sentido, una verdadera genealogía crítica de la subjetividad demanda un ejercicio de problematización histórica, un trabajo riguroso del pensamiento sobre el cuerpo, las acciones, los afectos y los modos de ser. Pero también requiere, sin duda, de una práctica valerosa del otro, que nos escucha o nos habla con coraje y franqueza. De

---

<sup>596</sup> Existe un “juego de la parresía” o “pacto de la parresía” por medio del cual “el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que piensa, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha [...]. Esa suerte de pacto, entre quien toma el riesgo de decir la verdad y quien acepta escucharla, está en el corazón mismo de lo que podríamos llamar el juego parresiástico” (Foucault, 2009: 14).



modo que en dicho proceso se pueda “determinar precisamente contra qué debemos luchar para liberarnos y ante todo para liberarnos de nosotros mismos” (Rajchman, 1995: 213) con los otros.

La genealogía del sujeto demanda un trabajo “político”, un combate “político” contra las instituciones, las formas de poder y saber que someten. Pero también requiere de un “trabajo ético” de transformación, ya que invita a un cuestionamiento de lo que somos, para dejar de ser un resultado de las prácticas y ocuparnos de uno mismo con los otros. A esta problematización de las condiciones y al ejercicio de explicar las razones que nos han conducido a comportarnos de cierta manera, también repercute un “trabajo estético”. Es decir, el ejercicio artístico de modelar nuestra forma de vida en un acontecimiento bello y nuevo. Estas tres dimensiones presentes en el problema de la genealogía del sujeto se hacen eco, desde luego, del tema del “poder y la gubernamentalidad”, de la cuestión del “saber y la veridicción” y del problema de los “modos de subjetivación y el sí-mismo” como componentes intrincados en la empresa foucaultiana.

Ahora bien, con todo lo presentado hasta ahora, surge una segunda pregunta que puede colocar en perspectiva todo el trabajo foucaultiano. Dicha interrogante nos permite revisar nuestra lectura, valorar los alcances y algunos límites encontrados a sus planteamientos. Nuestra inquietud se puede plantear de este modo: ¿qué aspectos Foucault no pudo contemplar en sus investigaciones y que hayan sido una limitación histórica para sus trabajos?

Pierre Hadot, por ejemplo, nos recuerda que Foucault hace mucho énfasis “en el cultivo de sí mismo, en la preocupación de sí mismo, en el volverse hacia sí mismo” (Hadot, 1995: 224), como si lo más importante ante todo fuera la fuerza del “sí-mismo”

como “el repliegue del sí sobre sí”.<sup>597</sup> De hecho, la “fuerza que se afecta a sí misma”, le permite a Foucault pensar “la relación consigo mismo como uno de los orígenes de las resistencias” (Foucault, 2010b; Deleuze, 1987), y por ende, la zona en donde se puede plegar y replegar (hacia adentro) las relaciones de poder para modificarlas y desplegarlas (hacia afuera) pero como una “relación nueva y distinta a la primera” (Deleuze, 1987). Esto nos permite entender que las subjetividades no sólo son un efecto, sino que también pueden incidir y transformar las relaciones que los constituyeron.

Recordemos, por ejemplo, la última definición que da Foucault del poder como el “conjunto de acciones que se ejercen sobre otras acciones” reales o potenciales. El poder (y el saber) se ejercen siempre sobre acciones (voluntades), el sí-mismo emerge siempre en una “relación de una acción con otra acción” (Deleuze, 2014b). En este caso, el poder “estructura el campo de las acciones de los otros” para encauzar sus comportamientos. El “sí-mismo” resulta ser el espacio por medio del cual una acción (ajena) estructura el campo de acción del otro. Pero también, a través del “sí-mismo”, los sujetos pueden devenir soberanos, es decir, no ser conducidos o afectados por la acción de los otros, de modo que cada uno devenga “maestro de su velocidad”<sup>598</sup> como “gobierno de sí mismo”. En efecto, la impresión que nos da Foucault es que cada uno deviene en relación a los demás, “maestro de sí mismo” (Deleuze, 1987).

El “gobierno del otro” o la “afección del otro sobre el sí-mismo” resultan, en primera instancia, una condición indispensable para que los individuos puedan “ocuparse de sí” y “governarse a sí mismos”. La “afección reactiva” del otro es primaria, el sí-mismo es primero un efecto de la acción de los otros y después mediante la “afección activa”

---

<sup>597</sup> Subrayemos que la “fórmula general de la relación consigo mismo es el afecto de sí por sí mismo, o la fuerza plegada” (Deleuze, 1987: 136-137) sobre sí.

<sup>598</sup> Es la “lucha de sí, del empoderamiento sobre sí, de ser más fuerte que sí, y brevemente, por un ejercicio y reflexión del principio, de ser maestro de sí” (Joly, 1986). De hecho, “es la relación con el sí la que puede deshacer los juegos de verdad por medio de los cuales los sujetos fueron fabricados” (Rambeau, 2012: 30).

–con la ayuda de un maestro, amigo o consejero con coraje y franqueza–, el individuo puede gobernarse a sí mismo (afectarse, actuar, actuar sobre uno mismo). Esta idea o concepción de la “fuerza, como elemento irreductible del poder” (Deleuze, 2014b), nos perfila la idea de un sujeto cuasi-soberano, que mediante los otros<sup>599</sup> se gobierna a sí mismo. También en su concepción histórica de la triada “saber-poder-subjetivación” y la forma en que estos tres elementos se configuran en el campo social, la apuesta foucaultiana es la de un “sujeto con una soberanía relativa”, que puede constituirse con el “otro” para producir modalidades distintas de poder, saber y subjetivación. El fin último es el “auto gobierno”.<sup>600</sup>

Ahora bien, bajo esta perspectiva resulta difícil pensar un “poder comunal”<sup>601</sup> que rompe de entrada con la “concepción negativa del poder” del otro sobre los demás. En el “gobierno comunal” nadie ejerce una acción con el fin de “gobernar al otro” ni que el otro se “gobierno a sí mismo”. El poder se ejerce desde lo “comunal” –opuesto a lo individual y distinto a lo público– es decir, desde “aquello que nos pertenece a todos por el hecho de formar parte de él” y que se manifiesta en las asambleas,<sup>602</sup> lugar donde se llega a compromisos para el ejercicio del poder comunal. La asamblea que representa

---

<sup>599</sup> “La reflexividad del yo es incitada por otro, de modo que el discurso de una persona induce a otra a la autorreflexión. El yo no se limita a comenzar a examinarse por medio de las formas de racionalidad a su alcance. Estas se transmiten a través del discurso, bajo el aspecto de una interpelación, y se presentan como una incitación, una forma de seducción, una imposición o demanda del exterior a la cual uno cede [...]. El oyente es conducido y, de tal modo, se entrega a la conducción de otro. Esta pasividad se convierte en la condición de cierta práctica de dar cuenta de sí, lo cual sugiere que sólo podemos llegar a ser responsables si cedemos a la palabra de otro” (Butler, 2009: 170).

<sup>600</sup> Aquí el auto gobierno “no puede ser considerado solamente como una figura de retórica o como un ideal filosófico y moral, sino que ello es muestra de una aprensión política y dominio de sí” (Joly, 1986).

<sup>601</sup> El poder comunal es un tipo de gobierno en donde se destaca “la estrecha relación entre poder y territorio, al grado de que el poder [...] no puede ser entendido si no es en el marco de su ejercicio en un espacio propio [...] entendido como un espacio de poder comunal. Así, el ámbito de la comunidad es el ámbito de su asamblea, es decir el territorio en el que ejerce el poder ese sujeto colectivo que es la comunidad a través de su órgano específico que es la asamblea” (Maldonado, 2002: 18). De modo que el “poder comunal es participación en la asamblea y en los cargos civiles y religiosos” (Maldonado, 2002). En algunos casos “sin remuneración” cuyo fin es la construcción de una “actitud ética, derivada de una obligación social perenne, en la que la persona busca su realización humana en colectivo” (Maldonado, 2002: 55).

<sup>602</sup> En la asamblea actúa “el principio de armonía entre todos los seres vivos, la gente busca cómo lograr que cada uno de los habitantes actúe positivamente en función de la comunidad, pensando en los demás, antes que pensar en sí mismo. Visto esto de manera moderna, desde cualquier sistema jurídico, es bastante similar al principio del ‘bien común’ para definir derechos y obligaciones” (Díaz, 204: 369).

lo comunal es la que manda, es la que ejerce el poder. El alcalde obedece. Los que ejercen el poder en algunos casos no tienen salario, los cargos políticos son una forma de “trabajo comunal” (tequio y ayuda mutua interfamiliar), para favorecer “el disfrute comunal” (participación en las fiestas) y la “defensa del territorio comunal” (Maldonado, 2002), como “totalidad viviente integrada con la naturaleza”.<sup>603</sup>

El fin del “poder comunal”<sup>604</sup> es que cada uno se gobierne con los otros en “hermandad” desde las “asambleas”, de modo que nadie puede gobernarse a sí mismo fuera de la comunidad.<sup>605</sup> La polaridad “gobierno de los otros” y “gobierno de sí” desaparece. Se trata, en el mejor de los casos, de cómo “gobernarse en común”, con la gente, con la naturaleza, con los animales, que también forman parte del gobierno. El gobierno se hace con todos y el poder se construye con la comunidad desde las asambleas. Por ello, pensamos que debido a la concepción singular nietzscheana de poder “nadie puede gobernar al otro” (Taylor, 1988), Foucault no puede pensar la construcción de un “gobierno comunitario”. Bajo esta perspectiva, los grupos organizados pueden construirse no únicamente con el otro, sino colectivamente para gobernarse de otra forma comunitariamente.

---

<sup>603</sup> Por ejemplo, para los zapotecos y mixtecos el “ser y nacer en un ámbito natural, permite a la persona hacerse y entender su dependencia de la naturaleza que la rodea. El pensamiento que se ejercita, está directamente vinculado con lo natural, porque se vive rodeado de ello, no únicamente de seres humanos establecidos. Se tiene relación directa con la tierra de la que se obtiene el alimento y, por lo mismo, se comprende que es de quien se depende” (Martínez, 2009: 33).

<sup>604</sup> El poder comunal consiste “en el ejercicio local de poder y se realiza mediante dos instituciones comunales: la asamblea general de ciudadanos y el sistema de cargos. La asamblea es el máximo órgano de gobierno en el territorio comunitario, lo que significa que las autoridades comunitarias no están por encima de ella, son solamente los ejecutantes de los acuerdos explícitos de la asamblea o de su voluntad implícita [...]. El sistema de cargos es el sistema de puestos de gobierno comunitario. Todos los ciudadanos tienen la obligación interna (no es una obligación constitucional) de servir gratuitamente a su comunidad durante varios años de su vida (en promedio más de diez años) en los diversos cargos, desde los jóvenes que empiezan desempeñándose un año como topiles o policías hasta los adultos y ancianos que sirven como presidentes municipales durante tres años (Maldonado, 2004: 27).

<sup>605</sup> Para John Rajchman, la “cuestión de la comunidad se encuentra en el centro de la ética de Foucault: se refiere a los vínculos tanto afectivos como políticos que tenemos unos con otros; sobre quiénes somos y quiénes podemos ser” (Rajchman, 2001: 112). Aquí la “comunidad” es pensada como “comunidad humana” (Gros, 2005) o como “vínculo social” que nos une con los otros. Sin embargo, la “la vida comunal”, también es un vínculo, pero no sólo con los “otros” y los “afectos”, sino también con la “tierra”, la “naturaleza”, el “trabajo comunal” y el “disfrute comunal” de algunos pueblos indígenas. Esto es sin duda una experiencia totalmente distinta a la comunidad que J. Rajchman piensa en Foucault.

Por todo lo anterior, encontramos un silencio<sup>606</sup> en Foucault al no poder hablar de una “comunidad de vida autónoma” o “comunidad cuasi-soberana”. Ese silencio se debe a que Foucault no pudo ver las “otras vidas”, los “otros mundos” de su cultura europea. Estas “otras culturas” indígenas resultan ser precisamente el “afuera”, el “impensado” que Foucault no contempló por ignorar la forma de vida de los “otros” pueblos, sus formas de ejercer el poder, sus luchas, resistencias y cosmovisiones. Por lo tanto, Foucault no puede pensar en un “sujeto comunal”, en un “sujeto comunitario” ligado a la “tierra”,<sup>607</sup> a la “naturaleza” y a los hombres, que se diferencia del individuo soberano, del sujeto cuasi-autónomo.

Cabe señalar que la comunidad de vida, o mejor aún la “vida comunal”, no es una subjetividad con soberanía relativa (con respecto a los otros). La vida comunal son “subjetividades interconectadas con la tierra, la naturaleza y la vida”.<sup>608</sup> Para el poder comunal no se trata de “gobernarse a sí mismo” con el “gobierno de los otros”,<sup>609</sup> o “dejar de ser gobernados por los otros para gobernarse a sí mismo”, sino de cómo gobernarse con los otros desde lo común. Desde este punto de vista, creemos que la cuestión esencial consiste en ver hasta donde es posible gobernarse con los otros, pero en comunidad, sin que esto implique perderse o borrar la singularidad de lo que se

---

<sup>606</sup> Por ejemplo, Pierre Hadot considera que “en su descripción de lo que llama prácticas de sí, Foucault no valora suficientemente la toma de conciencia de la pertenencia al Todo cósmico, y la toma de conciencia de la pertenencia a la comunidad humana, tomas de conciencia que corresponden también a una superación de sí” (Hadot, 2009: 204). No obstante, cabe aclarar que esta conciencia de la pertenencia a la comunidad humana, también está delimitada a la “cultura antigua” greco-romana y no a las “otras culturas” de Europa.

<sup>607</sup> “La Tierra es para nosotros una madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella, por eso no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una madre e hijos la relación no es un término de propiedad, sino de pertenencia mutua” (Díaz, 2004: 368).

<sup>608</sup> Por ejemplo, para los mixtecos y los zapotecos, el “ser y nacer en un ámbito natural, permite a la persona hacerse y entender su dependencia de la naturaleza que la rodea. El pensamiento que se ejercita, está directamente vinculado con lo natural, porque se vive rodeado de ello, no únicamente de seres humanos establecidos. Se tiene relación directa con la tierra de la que se obtiene el alimento y, por lo mismo, se comprende que es de quien se depende” (Martínez, 2009: 32).

<sup>609</sup> En Foucault las prácticas de gobierno consisten en “cómo dirigir las conductas de los demás y cómo gobernarse a sí mismo” (Lazzarato, 2010: 9).

puede ser en la vinculación con lo común.<sup>610</sup> Este es un punto abierto que es necesario repensar y ver hasta donde es viable, según la singularidad de los contextos y formas de vida. Es necesario reflexionar sobre la posibilidad de replantear de otro modo cómo se ejerce el poder y las resistencias (al mercado) en las comunidades indígenas.

Para algunos pueblos no existen individuos que puedan ser soberanos con respeto a lo común. Para ellos, el gobierno es un poder que se ejerce desde las asambleas. Sus visiones particulares incluyen, en el mejor de los casos, una visión del mundo ligada a la “tierra” y a la “vida” experimentada desde lo “común”. Es decir, desde “aquello que todos juntos construimos para asegurar al hombre la posibilidad de producirse y de reproducirse [...], y en el que cada creación es inmediatamente también de los otros” (Negri, 2004: 527).

Con esto no queremos decir que en Foucault no exista la “comunidad social”.<sup>611</sup> De hecho las relaciones que se establecen entre el “gobierno de sí” y el “gobierno del otro” se dan siempre en un sistema de reconocimiento o vínculo social.<sup>612</sup> No estamos

---

<sup>610</sup> El tema de lo “común” es importante incluso para Tony Negri, al explicarnos que “la nueva condición imperial en la que vivimos (y las condiciones sociopolíticas en las que construimos nuestro trabajo, nuestro lenguaje y nosotros mismos) pone en el centro del contexto biopolítico lo que nosotros llamamos lo común: no lo privado o lo público, no lo individual o lo social, sino aquello que, todos juntos, construimos para asegurar al hombre la posibilidad de producirse y de reproducirse. En lo común, nada de aquello que hace a nuestra singularidad está suspendido o borrado: las singularidades son solamente articuladas unas con las otras para obtener un “agenciamiento” –el término es de Deleuze– donde cada fuerza se encuentra desmultiplicada por las otras, y en el que cada creación es inmediatamente también de los otros” (Negri, 2004: 527).

<sup>611</sup> Es necesario remarcar la referencia que Foucault tiene de la “comunidad social”, está relacionada por su asombro a las “comunidades norteamericanas” o “californianas”. En ellas ve la “oportunidad de construir otras subjetividades”. Por ejemplo, en el “horizonte de ese <<surgimiento de la oportunidad de una nueva subjetividad>> se descubre seguramente su fascinación por las nuevas comunidades norteamericanas, su interés por unas formas tanto individuales como comunitarias, remarcando muy bien que para él el problema de la creación de una nueva suporía, concretamente, un modo de sustraerse a la identificación. Las maneras de sustraerse eran tanto las formas comunitarias como las subjetividades grupales. (Deleuze, 2014a: 86-87). Sin embargo, Deleuze continúa y se pregunta si realmente “¿las comunidades norteamericanas elaboran hoy...? Bueno, ya conocen las cosas que elaboran hoy, que se elaboran desde la mediocridad, ya sean banales o importantes” (Deleuze, 2014a: 86-87). En todo caso, la respuesta, la mayoría ya la conocemos.

<sup>612</sup> De hecho, para John Rajchman “hay tres tipos de ‘comunidad’ en la filosofía crítica de Foucault [...]. En primer lugar la *comunidad dada*, que consta de las relaciones que podemos establecer con nosotros mismos y con los demás en tal o cual sistema de reconocimiento [...], en segundo lugar [...]. La comunidad tácita de un sistema de reconocimiento es todo aquello que las personas deben de hacer para que éste mantenga su dominio sobre ellos [...]. En tercer lugar, cuando un sistema de identificación se

diciendo que la ética de Foucault sea solo individual y no colectiva. Queremos subrayar, más bien, que existen “culturas otras”, “mundos otros” de la cultura occidental, en donde la “comunidad” o lo “común” es de otro modo. En estas experiencias alternas se vive de otro modo con la “tierra”, la “naturaleza” y el “trabajo”. En tales experiencias se experimenta el “disfrute comunal” (Martínez, 2009). En efecto, las experiencias de las “otras vidas” nos obligan a repensar las relaciones que hay entre “gobierno-comunal”, “subjetividad-comunal” y “saber-comunal”.

Además basta recordar que la genealogía histórica greco-romana de los conceptos de “cuidado de sí” y “parrhesía” es elitista. En un inicio, su objetivo fue la de gobernarse a sí mismo para gobernar al otro.<sup>613</sup> Por lo tanto, nos hubiera gustado leer en Foucault otras regiones del pensamiento que no únicamente fueran greco-romanas –aunque en una entrevista dijo que él no podía tratar la cultura oriental, por ser poco competente para ello–, sino que partiera de otras voces, de otras prácticas de resistencia más cercanas y concretas.

Es cierto que Foucault tomó esos ejemplos históricos –Nietzsche y Heidegger también lo hicieron–, en la antigüedad para problematizar sus prácticas y develar signos históricos de prácticas de libertad. Sin embargo, pensamos que esos temas aún quedan por pensarse si nos remitimos a “otros” contextos históricos y regiones geográficas distintas más cercanas a nuestra experiencia latinoamericana, o más aun, comunitaria e indígena. En este sentido, Foucault deja abierta la tarea de pensar otros espacios, otras geografías con relaciones distintas, formas de luchas y de hacer política. Incluso una reconceptualización del poder y la vida comunal, que procure la construcción de un

---

juzga inaceptable, aparece la *comunidad crítica* [...]. Es el tipo de comunidad o de vínculo que podemos tener en la medida en la que seamos libres” (Rajchman, 2001: 114-115).

<sup>613</sup> Como lo hemos mencionado en el tema anterior, el caso de Alcibíades y Ión por ejemplo, la narrativa inicia cuando ambos personajes tenían primero que “governarse a sí mismos” para poder “governar a los otros”.

“gobierno de lo común”, ajustado a los principios de “hermandad”,<sup>614</sup> “tequio”, “trabajo comunal”, “territorio comunal” y “disfrute comunal”, que favorezcan acciones responsables con la vida.

Con esto no queremos decir que el poder comunal sea perfecto o que la vida en algunas comunidades de Oaxaca y Chiapas crezcan de relaciones de poder y dominación. De hecho, en las comunidades existen graves problemas que también entorpecen las asambleas y la construcción del poder comunal. La cuestión es cómo gobernarse “con los otros desde lo común para la vida” sin perder la singularidad de cada uno en una comunidad crítica y democrática. La tarea no es fácil. El esfuerzo consiste en construir *comunidades críticas de vida*, con “coraje”, “filia” y “franqueza” para la construcción de *un gobierno –justo y democrático– desde lo común*.

## **7.2.- Subjetividades revolucionarias, pensamiento crítico y acción transformadora desde las escuelas: hacia una pedagogía de la disidencia.**

En esta última temática, vamos a plantear a manera de síntesis, la posibilidad de relacionar el pensamiento crítico (actitud crítica) y las subjetividades revolucionarias, como dos componentes sustanciales para concebir una pedagogía de la disidencia. Una pedagogía de la acción que no se contenta en transmitir significados, sino que procure problematizar los conceptos y contribuya a generar nuevas experiencias que vayan más allá del mercado y de las prácticas convencionales.

La obra de Foucault “es una extraña máquina [...], que no deja jamás de buscar, de hacer aproximaciones, de deconstruir, de formular hipótesis” (Negri, 2004: 522), de problematizar evidencias y romper con las fijaciones de las prácticas y modos de vidas.

En todo caso, Foucault es un “pensador sísmico” que arremete contra los conceptos

---

<sup>614</sup> De alguna forma, también para la cultura *nahua*, lo común, es también “vivir juntos en comunidad, pensar entre todos las necesidades del pueblo, trabajar unidos para producir los alimentos. Las familias comparten la cosecha en forma equitativa. El respeto está presente, sin importar el sexo y el origen de la persona. También, la hermandad es la unión del humilde corazón para sentir al otro y el yo” (Hernández, 2013: 46).



“metafísicos” y las “estructuras antropológicas” inamovibles. Cuestiona las categorías de “continuidad”, “unidad”, etc., propias de la filosofía del sujeto. A cambio de ello, Foucault plantea una “historicidad social de la subjetividad”, que no sólo da cuenta de su constitución histórica, sino también de la posibilidad de cuestionar y modificar las relaciones disciplinarias y gubernamentales que lo conformaron. En este sentido, el “pensamiento de Foucault propone fundar la posibilidad de la subversión” (Negri, 2004: 525) de las subjetividades, pero también de los cuerpos y de la vida ante los dispositivos gubernamentales del neoliberalismo.

Ahora bien, Foucault nos ha demostrado que para los dispositivos gubernamentales montados en el neoliberalismo es vital la producción de subjetividades con la “forma de mercado” (Foucault, 2004). Estos dispositivos, al producir las subjetividades,<sup>615</sup> ponen en marcha un conjunto de estilos, conceptos, hábitos y modos de vida indispensables para conservar y propagar la hegemonía del capitalismo. Las instituciones sociales adquieren aquí toda su notoriedad, al aportar, desde sus prácticas y configuraciones, los elementos subjetivos, jurídicos, políticos e institucionales necesarios para asegurar la “conducción de los individuos”.

En el caso de las instituciones culturales, “las escuelas”, por citar un ejemplo, son fundamentales para la producción de subjetividades y estilos de vida neoliberal. Ningún aparato de comunicación escolar puede escapar tan fácilmente a los requerimientos disciplinarios y gubernamentales del mercado.<sup>616</sup> Los formatos, procedimientos y

---

<sup>615</sup> En estas subjetividades que producen los dispositivos disciplinarios y gubernamentales también “resuenan las voces de los poderes establecidos, de los anunciadores publicitarios, de los otros medios de comunicación escritos y electrónicos, y las de presidentes y directores generales, cuyo proyecto ‘cultural’ consiste en volver a preparar los cerebros para el marketing de las empresas” (Lazzarato, 2012: 723).

<sup>616</sup> “La producción inmanente de subjetividad en la sociedad de control corresponde a la lógica axiomática del capital, y su semejanza indica una nueva y más completa compatibilidad entre soberanía y capital [...]. Las grandes potencias industriales y financieras producen no sólo mercancías sino también subjetividades. Producen subjetividades dentro del contexto biopolítico: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes” (Negri, 2000: 282, 31).

técnicas de producción, distribución y circulación de los discursos<sup>617</sup> y el poder en cada institución, tienden a “consolidar e integrar las relaciones de poder existentes”.

En el caso de las escuelas, existen numerosos estudios que han señalado cómo la “pedagogía escolar ha sido contaminada por los intereses del mercado” (Bowles y Gintis, 2011). En este punto, la pedagogía oficial (empresarial) se convierte en un elemento más del proyecto neoliberal. Sin embargo, el espacio escolar no es una zona estable. El mismo es objeto de disputa en la definición<sup>618</sup> de sus instrumentos, técnicas y los modos por medio de los cuales “se define lo que puede ser dicho y pensando” (Foucault, 2001a). En todo caso, en las escuelas pueden verse con mayor facilidad<sup>619</sup> las relaciones de poder y resistencia.

Es aquí donde los aportes foucaultianos pueden servirnos para explicar ciertos procesos escolares como “procesos de subjetivación” y estudiar cómo se constituye la experiencia social en el aula. De este modo, se puede decir que el proceso social de construcción de las subjetividades de los estudiantes y los profesores no es un proceso “pasivo” o “sumiso”. Ésta también puede constituirse en una modalidad “activa” o “insumisa” que cuestiona y problematiza los significados que recibe. En todo caso, las subjetividades no solamente se constituyen ciegamente a favor del profesor, de la política educativa o del mercado, sino también “pueden moverse en horizontes diferentes a los dispuestos por los planes y programas” (Giroux, 2005).

---

<sup>617</sup> “el discurso [la educación] no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominio, sino aquello por lo que, y por medio de la cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 1971: 12).

<sup>618</sup> Foucault nos plantea algunas preguntas que bien pueden servir para problematizar el papel político y discursivo que juegan las escuelas hoy en día. Por ejemplo, “¿de qué se puede hablar? [en la escuela], ¿qué tipo de discursividad ha sido asignada a tal o cual área?, ¿de qué se compone el texto? [...], ¿cuáles son los enunciados destinados a pasar sin dejar huella? [...], ¿cuáles son puestos en circulación y en que grupos? ¿Cuáles reprimidos y censurados? [...], ¿qué individuos, grupos, clases tienen acceso a un tipo determinado de discursos? ¿cómo está institucionalizada la relación del discurso con quien la pronuncia, con quien la recibe?” (Foucault, 1985: 57-58).

<sup>619</sup> “La educación, por más que sea legalmente el instrumento gracias al cual todo individuo en una sociedad como la nuestra puede acceder a cualquier tipo de discurso, se sabe que sigue en su distribución, en lo que permite y en lo que impide, las líneas que le vienen marcadas por las distancias, las oposiciones y las luchas sociales. Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y poderes que implican” (Foucault, 1971: 45).

Bajo esta perspectiva, podemos comprender la formación de la subjetividad no como una actividad neutral y pasiva, sino como “un ejercicio de combate”. Es decir, un ejercicio en donde se pueden legitimar los valores del capitalismo o, por otro lado, invertir “por completo el sistema de valores vehiculizados e impuestos por la familia” (Foucault, 2001: 93), las escuelas y el mercado. En todo caso, implica también una “crítica de la formación pedagógica, la de los maestros” (Foucault, 2001: 93), de los alumnos y los sistemas de valores que se transmiten.<sup>620</sup>

De este modo, la dimensión del “sí-mismo” se convierte en un objeto de control político por parte de los intereses monopólicos. Resulta ser el lugar donde las “fuerzas reactivas” del discurso impersonal del mercado, en la voz de los profesores, educadores, intelectuales, etc., modulan el modo en que los estudiantes pueden integrarse en la hegemonía social. Pero también puede desplegar “fuerzas activas” que actúan y cuestionan las anteriores relaciones sociales (escolares) que los constituyeron. La apuesta no es nada fácil. Las instituciones educativas están pobladas de procedimientos disciplinarios y gubernamentales. El profesor tiene una función preestablecida, las materias y los conceptos en la mayoría de los casos ya están programados. También para el profesor y el alumnado hay horarios y criterios de evaluación. El espacio escolar está disciplinado y gubernamentalizado por todos lados. Por lo tanto, las condiciones en el aula son casi similares<sup>621</sup> a las descripciones históricas que Foucault hizo acerca de las “cárceles”, las “clínicas”, etc.

---

<sup>620</sup> “Los maestros tendrían que analizar el conocimiento de la escuela como parte de un universo más amplio y tratar de determinar en qué grado refleja los intereses de clase [...]. Entonces, el conocimiento de la escuela debe ser analizado para determinar en qué grado su forma y contenido reflejan una representación desigual del capital cultural de las minorías de clase y color; esto es, cómo el conocimiento del salón de clase incluye modos de lenguaje, sistemas de significado y experiencias culturales para invalidar directa o indirectamente otras formas de capital cultural” (Giroux, 1992: 249).

<sup>621</sup> “Enseñar a una multiplicidad de niños en un espacio cerrado que llamaremos liceo o escuela. Pero en la otra cuadra, imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad poco numerosa en un espacio cerrado se convierte: la materia formada se convierten en prisioneros y ya no escolares, e imponer una tarea cualquiera no es enseñar, es castigar. ¿Es sorprendente, después de todo, que haya castigo en la escuela y

Ahora bien, dada las semejanzas disciplinarias y gubernamentales de la cárcel y la escuela, queremos ver hasta qué punto es posible hablar de un proceso educativo crítico que apuesta por la “desescolarización” (Ilich, 1985) y por una práctica de “desaprendizaje” y “reformación crítica” (Foucault, 2001:92) de la experiencia escolar. Recordemos por ejemplo cuando Foucault insiste en los procesos de “de-subjetivación” como un intento de revertir<sup>622</sup> la “subjetivación” adoptada o transmitida por las tecnologías de gobierno. Dichos procesos tocan ese aspecto neurálgico para revertir el sometimiento pedagógico, al cuestionar las prácticas y analizar la procedencia histórica de lo que se dice y se hace en el aula.

La de-subjetivación es una cualidad activa de la voluntad, es una “fuerza activa”. Es el “ejercicio práctico de la libertad” (Rajchman, 2001) de los estudiantes (y profesores) expresado en la insubordinación reflexiva.<sup>623</sup> Es el cuestionamiento de los conceptos que se reciben, de los programas y modalidades de enseñanza (modo en que se transmite el saber), que en cierta medida contribuyen a perfilar la manera en que los estudiantes van a tener acceso al discurso.<sup>624</sup>

Por lo tanto, la tentativa de “des-escolarizar” corre en paralelo con el esfuerzo crítico de “des-normalizar”, “des-criminalizar”, “des-individualizar”, etc., que hace alusión a esa parte “activa de la voluntad”, a la “inservidumbre involuntaria” como expresión de

---

que haya escuela en la prisión? No. Responden a los mismos rasgos diagramáticos” (Deleuze, 2014b: 101).

<sup>622</sup> La cuestión es “¿cómo sustraerse a estas relaciones de dominio y cómo desarrollar, a partir de estas mismas tecnologías, prácticas de libertad, procesos de subjetivación individuales y colectivos?” (Lazzarato, 2012: 724).

<sup>623</sup> “Como acto político, el pensamiento crítico significa que los seres humanos deben emerger de su «sumersión y conquistar la aptitud de intervenir en la realidad tal como esta se revela». Ello no sólo indica que deben actuar con los otros en la conformación de la historia; también quiere decir que tienen que «escapar» de su propia historia, esto es, de lo que la sociedad hizo de ellos” (Giroux, 2003: 56-57).

<sup>624</sup> El aparato escolar es una “forma política” de controlar lo que se puede pensar y enunciar, pero también es una “forma discursiva” que modula la manera en que se distribuyen los efectos de poder en lo que se dice, y en mayor grado en todo lo que deja fuera de su funcionamiento discursivo. En este sentido, la maquinaria escolar como expresión de las relaciones de poder, regula el discurso y “las condiciones de su utilización” e impone a “los individuos que los dicen cierto número de reglas” y no permite “de esta forma el acceso a ellos a todo el mundo” (Foucault, 1971: 39), e induce a su vez, determinados efectos de poder en lo que se dice y hace al enseñar.

la “libertad reflexiva”. En este sentido, es posible hablar de un “des-aprendizaje crítico” o “des-escolarización” a la manera de Iván Illich,<sup>625</sup> o una “des-educación” como ha señalado N. Chomsky (2012) recientemente. Se trata de un proceso justificado para el “trabajo crítico del pensamiento sobre aquello que recibe, dice y hace al actuar con los demás”. De modo que el “des-aprendizaje crítico” es una forma de de-subjetivación, que abre a su vez la posibilidad de una “autosubjetivación” (Gros, 2007), relativa y permanente por parte de los estudiantes y los profesores.

La cuestión aquí es ver hasta qué punto son posibles los procesos de de-subjetivación y “autosubjetivación” en los procesos escolares. Por ello es crucial subrayar que la educación también es “una acción de unos sobre la acción de los otros”. Es una “construcción que hacen unos para gobernar a los otros”. Educar es gobernar. Romper<sup>626</sup> este vínculo es tarea de los estudiantes, los profesores y la sociedad civil para cuestionar las identidades, conceptos y formas de ser que ofrece el sistema neoliberal en la voz impersonal de los profesores. Tarea nada fácil, pero no imposible. Toca a los profesores, los estudiantes y la sociedad civil fracturar el vínculo de la educación con la racionalidad neoliberal hegemónica. Esto implica volver a replantear

---

<sup>625</sup> Iván Illich propone “des-escolarizar la sociedad escolarizada” en la medida que entiende por escolarización al proceso “técnico y planificado de la enseñanza”, a los “horarios y funciones escolares” “la tecnificación del currículo”, “la profesionalización de los profesores”, “el control del espacio y la enseñanza”, la dependencia de los profesores y alumnos a la “industria del conocimiento”, a los “libros de textos instrumentalizados”, la “uniformización de los estudiantes”, “las jerarquías”, el “contrato y despido de profesores” los “supervisores”, y todos aquellos procesos que pretendan convertir la educación en “una administración de la cultura”. Por ello, Iván Illich propone la “desescolarización” como un proceso inverso que cuestiona todos los procedimientos antes mencionados. Libera la sociedad de la terrible “carga tecnificada de la enseñanza”, la “clasificación de los profesores y estudiantes” y todos los procesos que “embrutecen” al estudiante y al profesor para “auto dirigir su aprendizaje”. La desescolarización busca, en todo caso, “la abolición del control que hoy ejercen unas personas e instituciones sobre sus valores educativos [...], liberar la coparticipación de habilidades al garantizar la libertad de enseñarlas [...], liberar los recursos críticos y creativos de la gente por medio de una vuelta a la capacidad de las personas para convocar y organizar reuniones [...], liberar al individuo de la obligación de moldear sus expectativas según los servicios ofrecidos por cualquier profesión establecida” (Illich, 1985: 61-62). De este modo, la “desescolarización de la sociedad difuminará inevitablemente las distinciones entre economía, educación y política, sobre las cuales se funda ahora la estabilidad del orden mundial actual y de las naciones” (Illich, 1985: 62).

<sup>626</sup> “Para los educadores radicales, éste es el primer paso para romper con la lógica de las instituciones de la dominación. Debe ser seguido por una radicalización de la conciencia y una reconstrucción de las relaciones sociales que materialmente refuerzan la lógica de los intereses emancipatorios” (Giroux, 1992: 192).

el papel “ético” y “político” de la educación con la gente, con el pueblo, desde sus necesidades y demandas sociales.<sup>627</sup>

Por todo lo demás, la noción de “de-subjetivación” y “autosubjetivación” nos permite pensar en una “deseducación” (Chomsky, 2012), reforzada con una “pedagogía de la contestación” (Giroux, 2005), una pedagogía de la disidencia que, mediante el “discurso valeroso y franco” del profesor y del alumno, generen una acción que “problematiza el efecto de lo que dicen y hacen sobre los demás”. Es una acción discursiva “veraz” con “coraje” y “franqueza” al decir lo que se piensa frente al otro. Pero también es el “efecto de lo que los demás dicen y hacen sobre uno mismo”. Implica, en todo caso, “una problematización crítica de los efectos de lo que hacemos y decimos”, como genealogía crítica<sup>628</sup> de lo que somos y lo que pretendemos ser en lo que decimos y hacemos con los demás.

En este marco resulta plausible entender una de las funciones “formativas de las prácticas de sí” y la “parresía cínica”, en la medida que el estudiante, pero también el profesor, cuestionan la propia práctica educativa que los ha formado, los “hábitos” y “modos de ser” ligados a las prácticas. Hacer uso de la palabra valerosa y franca es también una apuesta “ética y política” tanto del profesor al hablar, como del estudiante al escuchar y actuar con coraje. Es una acción que no solo busca cuestionar lo que recibe (la enseñanza), sino también invita al otro (estudiante, profesor, amigo, enemigo)

---

<sup>627</sup> Por ejemplo, la pedagogía de Paulo Freyre plantea una “alfabetización problematizadora” desde los pueblos, con la gente, con los campesinos, obreros, etc., que les permitan “decir su palabra”, y al decir su mundo cuestionan la realidad. Es “una visión liberadora y no ‘bancaria’ de la educación, su contenido programático no implica finalidades que deben ser impuestas al pueblo, sino por el contrario, dado que nace del él, en diálogo con los educadores, refleja sus anhelos y esperanzas [...]. Es por esto por lo que no podemos al menos que sea ingenuamente, esperar resultados positivos de un programa, sea éste educativo en un sentido más técnico o de acción política, que no respete la visión particular del mundo que tenga o esté teniendo el pueblo. Sin ésta el programa se constituye en una especie de invasión cultural, realizada quizá con la mejor de las intenciones, pero invasión cultural al fin. Será a partir de la situación presente, existencial y concreta, reflejando el conjunto de aspiraciones del pueblo, que podremos organizar el contenido programático de la educación y acrecentar la acción revolucionaria” (Freyre, 2010: 93, 78).

<sup>628</sup> “el pensamiento crítico representa la aptitud de trascender los supuestos de sentido común y evaluarlos en términos de su génesis, desarrollo y finalidad. En síntesis, no podemos ver el pensamiento crítico como una mera forma de razonamiento progresista; debemos juzgarlo como un acto político fundamental” (Giroux, 2003: 57).

a que tenga el “coraje” y el “valor” de “usar su propia razón”, de “servirse de su propio entendimiento”. Así el fin último de la “parresía” y el “espíritu crítico” del profesor<sup>629</sup> y del estudiante “no es persuadir a los demás, sino convencer a alguien de que debe cuidar de sí y de los otros. Esto significa que debe *cambiar su vida*” (Foucault, 2001).

Cambiar la vida significa revolucionar la forma en que la experimentamos con los otros y el mundo. Es una apuesta por las “revoluciones moleculares” (Deleuze, 2014; Guattari, 2012), “micro-políticas” de la vida. Una revolución de los “afectos”, del “deseo”, de uno mismo con el otro. Pero también es una revolución en la forma en que decimos y hacemos las cosas. Es una revolución en la forma de experimentar y hacer la vida de otro modo con los otros. Es una pedagogía<sup>630</sup> que revoluciona la vida, la forma en que vivimos y experimentamos. Pero también es una acción con “coraje”, “filia” y “franqueza” que afirma la vida y rompe “con las concepciones relativas a la acumulación centrada alrededor del beneficio capitalista. (Guattari y Negri, 1999: 74).

Se trata en todo caso, de una pedagogía de las revoluciones a “nivel infinitesimal”. Es una pedagogía de las “revoluciones descentradas [...], que no se pueden localizar en ninguna parte, pero a su vez locales, identificables en los puntos neurálgicos del intersubjetivo social” (Onfray, 2008: 30). Es una revolución del deseo, de la forma en que deseamos las cosas, pero también del cuerpo y de la manera en que decimos y hacemos las cosas con los otros. Así revolucionar la vida es “producirse a sí mismo

---

<sup>629</sup> “El papel que cumplen los docentes en el proceso de la enseñanza no es mecánico. En la medida en que sean conscientes de los supuestos ocultos que subyacen a la naturaleza del conocimiento que utilizan y las prácticas pedagógicas que implementan, podrán minimizar en las aulas las peores dimensiones de la cultura del positivismo. Más específicamente, en ciertas circunstancias los docentes pueden proponerse poner al descubierto la realidad no examinada que se oculta detrás del objetivismo y fetichismo de los «hechos» en la pedagogía positivista” (Giroux, 2003: 54).

<sup>630</sup> Aquí nosotros ya no estamos entendiendo la pedagogía como la “transmisión de un conjunto de conocimientos y técnicas para lograr ciertas actitudes y comportamientos deseados en los estudiantes” que va de lo “desconocido a lo conocido” y de lo “simple a lo complejo” (Foucault, 2008). En todo caso, la pedagogía que asumimos aquí sería de “contestación”, de disidencia, de “combate contra uno mismo”, en lo que se dice y piensa al actuar con el otro. Pero también es una pedagogía que puede invitar a “cambiar la vida”, el modo en que la experimentamos y la manera en que podemos crear nuevas formas de vivir, pensar, sentir y hablar.

con los otros en las luchas, es innovar, inventar lenguajes y redes, es producir [...]. Es entrapar al capitalismo desde el interior.” (Negri, 2004: 524). Es inventar<sup>631</sup> posibilidades de vida, de la “vida otra” con los otros desde las luchas. Es “liberar efectos de subjetivación colectiva, subjetivación política” (Irrera, 2014: 439). De modo que “toda acción verdaderamente revolucionaria debe comenzar por un cambio en las relaciones entre las personas” (Bersani, 2014: 114) y con el mundo.

Todo esto nos permite entender de otra manera el papel de la educación, redefinir sus funciones políticas y éticas, a favor de quien o en contra de quien funciona. No hay educación y métodos en funcionamiento que sean neutrales.<sup>632</sup> La educación es esencialmente un “acto político” (Freyre, 2002), pero también es un “acto ético”.<sup>633</sup> En ella convergen y se disputan las relaciones entre “poder”, “saber” y “subjetivación”. Las fuerzas sociales adquieren su notoriedad en la práctica educativa. Por ello los valores, significados y formas de enseñanza deben de ser problematizados constantemente. En efecto, es necesario reconquistar esos espacios escolares en zonas estratégicas desde las cuales se puedan construir múltiples formas de pensar que afirmen la vida, la disidencia y el pensamiento crítico.<sup>634</sup> De manera que la escuela sea

---

<sup>631</sup> “La invención implica pues un doble proceso de desubjetivación que abre una nueva producción de subjetividad, que concierne tanto a la singularidad que produce algo nuevo como al público que participa en esta cocreación y la prolonga, ya que ambos deben escapar a los hábitos establecidos (a lo social), a las alternativas binarias que imponen” (Lazzarato, 2006: 56).

<sup>632</sup> “Dicho de otra manera, las escuelas no son ideológicamente inocentes; tampoco se limitan a reproducir las relaciones e intereses sociales dominantes. Al mismo tiempo, generan formas de regulación política y moral íntimamente conectadas con las tecnologías del poder [...]. De modo más específico, las escuelas establecen las condiciones en que algunos grupos e individuos definen los términos mediante los cuales otros viven, resisten, afirman y participan en la construcción de sus identidades y subjetividades” (Giroux, 2002: 193).

<sup>633</sup> “De tal suerte que la dimensión ética es inseparable de una dimensión pedagógica y relacional” (Gros, 2002, 233) con los otros.

<sup>634</sup> Se trata de una educación que sitúa “a la crítica dentro de una noción radical de interés y de transformación social [...]. Esto significa analizar los elementos ideológicos ocultos en cualquier objeto de análisis, sea la escuela, el currículum, o un conjunto de relaciones sociales, y revelar su función social. También significa liberar sus verdades no intencionadas, los elementos utópicos prohibidos contenidos en lo que ellos incluyen así como en lo que dejan fuera. Más específicamente, esto significa separar las ideas y estructurar los principios en un artefacto cultural y compararlos en un marco de referencia distinto que permita dejar a la vista los límites de ideas específicas y las propiedades formales, mientras que simultáneamente permita descubrir los elementos nuevos y vitales de éstos, que podrían ser apropiados para propósitos radicales” (Giroux, 1992: 197-198).



el lugar en donde se disputan la libertad y el ejercicio genuino del ser humano de pensar y vivir de otro modo. Ello implica entender que la “pedagogía es una práctica de la libertad” (Freyre, 1997), compuesta por “sujetos libres” (Foucault, 2001a) que pretenden “transformar el modo en que se experimenta la vida”. Es, en todo caso, una “práctica de sí” con los otros para transformar desde la lucha, no sólo la “vida otra”, sino para soñar y crear un “mundo otro”.<sup>635</sup>

En este sentido, la “pedagogía crítica revolucionaria” (McLaren, 2012), o más aún la “psicagogía” (conducción y trabajo sobre el alma) crítica, nos puede ayudar a recontextualizar las “técnicas de sí” en la lucha social como “un conjunto de prácticas reflexivas y problemáticas [...] cuyo resultado no es otro más que la *constitución de sí como sujeto ético*” (Pradeau, 2014: 112) en la práctica política. Por ello es necesario repensar las “técnicas del sí” desde nuestras situaciones locales –o “moleculares” como expresaran G. Deleuze y F. Guattari–. De modo que las “técnicas de sí” contribuyan a la de-subjetivación como un proceso “descolonizador” (Maldonado, 2007; Mignolo, 2007; Quijano, 2007) a partir de lo local y de las condiciones específicas de nuestros contextos.

De hecho el planteamiento foucaultiano de la “subjetivación” y la “des-subjetivación” nos autoriza a hablar de un proceso de “des-medicalización”, “des-psiquiatrización” o “des-educación”. De modo que esto abre la posibilidad de echar abajo las categorizaciones científicas, sociales y pedagógicas que “otros han estructurado para conducir a la mayoría”. Por ello es necesario construir otros instrumentos de combates

---

<sup>635</sup> “Lo cierto es que ese cuidado de sí, esencialmente presentado en su versión estoica y epicúrea, ponía de relieve un juego de la libertad en el que la construcción interna primaba sobre la transformación política del Mundo. La introducción del concepto de parrhesía, en su versión socrática y cínica, debía aportar a esa presentación de la ética antigua un nuevo equilibrio decisivo. En efecto, los cínicos representan, en toda su agresividad, el momento en que la ascesis de sí sólo vale por dirigirse como provocación a los demás, puesto que se trata de constituirse en un espectáculo que ponga a cada quien frente a sus propias contradicciones. De modo que el cuidado de sí se convierte exactamente en un cuidado del mundo, y la ‘verdadera vida’ convoca al advenimiento de un ‘mundo otro’ (Gros, 2010c: 364).

más afines, más cercanos a los ámbitos en los cuales nos desenvolvemos cotidianamente.

El reto aquí es repensar las “técnicas de sí” en contextos específicos de “exclusión”, “encierro”, “normalización” o “gubernamentalización”. Toca a cada sujeto colectivo, grupo social o comunidad, repensar los instrumentos de resistencia, de “construcción y reconstrucción de sí” a la luz de los márgenes, contextos y límites ofrecidos por sus instituciones. Por ello los instrumentos, los mecanismos y los procesos que emplean los profesores y los estudiantes en su resistencia, no son idénticos a los dispositivos de lucha que utilizan los obreros en una fábrica cualquiera. Más aún, si nos referimos a otros sectores igualmente vulnerables como los indígenas, los negros, los campesinos y todas aquellas formas de lucha específica que giran alrededor de ciertas tecnologías de poder-saber-subjetivación.

Quizás las “técnicas de sí” fueron líneas exitosas de ejercicio de la libertad como prácticas en un periodo determinado de la historia. Pero, en el momento actual, son quizás un pretexto para ir más allá de las técnicas de “escucha de sí mismo”, “memorización”, “ascetismo”, “examen de conciencia”, etc. Es necesario repensar y plantear otras técnicas de lucha con uno mismo que, lejos de buscar “corregir”, “regular” o “adecuar” los comportamientos a una regla, procuren “romper con uno mismo para construir acciones críticas de disidencia” (Gros, 2014) y de combate alrededor de problemas específicos.<sup>636</sup>

A razón de lo anterior, pensamos que el pensamiento de Foucault no solamente plantea la posibilidad de un “desaprendizaje crítico”, o “des-educación”, sino también permite

---

<sup>636</sup> “El papel del intelectual no es el de situarse <<un poco en avance o un poco al margen>> para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del <<saber>>, de la <<verdad>>, de la <<conciencia>>, del <<discurso>>” (Foucault, 1999: 79). En el mejor de los casos, su función puede consistir en “elaborar y alimentar cuestionamientos susceptibles de hacer que advengan nuevas condiciones, de hacer posible la formación de modalidades de la vida colectiva y de hacer advenir comunidades de acción en torno a problemáticas en vías de constitución” (Voirol, 2007: 141).

pensar la construcción de “dispositivos de combates” en varios niveles. Primero, en el nivel micro social, las luchas alrededor de prácticas específicas, de combate contra uno mismo, los conceptos y los modos de vida. Segundo, en el nivel macro social, que tiene que ver con las instituciones, las estructuras y los dispositivos de organización de la sociedad. Ambas esferas pueden ser articuladas como las “luchas transversales”<sup>637</sup> que perturban los niveles “micro” y “macro”. Este tipo de acciones no buscan únicamente romper y reconfigurar la “micro-física”, a “nivel molecular”, sino también que esos esfuerzos de invención y creación puedan formar redes de organización y de apoyo a favor de la construcción de subjetividades disidentes. Se trata, en todo caso, “de crear prácticas y culturas singulares que sean capaces de pensar en un mismo movimiento la transformación del mundo y la transformación de sí” (Vercauteren, Mouss y Müller, 2010:69).

En este sentido, los “dispositivos transversales” (Guattari, 2013) se refieren precisamente a las formas de resistencia, creación y conexión creativa que van más allá de los procesos locales. Dichos mecanismos extienden sus redes con otros instrumentos de combates desde otros territorios y zonas estratégicas de resistencia. Es una lucha reticulada, “rizomática” (Deleuze, 1992) que avanza a contra pelo de manera inteligente, no sólo para “cambiar la vida”, sino por la construcción de un “mundo otro”.<sup>638</sup> Es una lucha que busca “suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espacio-tiempos” (Deleuze, 1996: 276) a favor de las subjetividades revolucionarias.<sup>639</sup>

---

<sup>637</sup> Lo transversal se refiere “el lugar del entrecruzamiento de dos tipos de luchas; luchas macropolítica, localizables, por ejemplo, en el nivel electoral, sindical, etc., y luchas micropolíticas, que pueden situarse en los mismos niveles, comprendido el del Estado, pero que desbordan por todas partes las estratificaciones sociales, las delimitaciones institucionales y jurídicas” (Guattari, 2013: 81).

<sup>638</sup> “De modo que el cuidado de sí se convierte exactamente en un cuidado del mundo, y la ‘verdadera vida’ convoca al advenimiento de un ‘mundo otro’” (Gros, 2010c: 365).

<sup>639</sup> Por ejemplo, cuando Foucault relaciona a los cínicos con los movimientos revolucionarios del siglo XIX, expresa que ese “estilo de existencia propio de la militancia revolucionaria, y que asegura el testimonio por la vida, rompe y debe romper con las convenciones, los hábitos, los valores de la

En este sentido, los planteamientos de Foucault no solamente nos permiten pensar los “dispositivos disciplinarios” y “gubernamentales”, sino también los “dispositivos de acción” que pueden favorecer la emergencia de “sujetos agentes” capaces de moverse sigilosamente entre las configuraciones conceptuales, ontológicas y pragmáticas del orden social.<sup>640</sup> Se trata de un pensamiento que invita a la resistencia y la creación permanente del ejercicio de la libertad, la diferencia y el cuidado de la vida. Es una acción de la disidencia<sup>641</sup> que no sólo apuesta por las prácticas que escapan de los policías del pensamiento, sino que también es “transformadora y creadora de lo nuevo” (Foucault, 2006).

Por todo lo anterior, consideramos que el pensamiento de Foucault también nos permite concebir una pedagogía de la acción. Una pedagogía de la disidencia que favorece la creación de agentes sociales descentrados. Una pedagogía como “desaprendizaje crítico” y “reformación crítica” que pueda romper con las jerarquías y los estándares conceptuales, las prácticas identitarias y todas aquellas relaciones de poder que se hacen creer necesarias e inamovibles. Para este tipo de planteamiento, ningún poder, ningún concepto y ninguna identidad son inamovibles, no son el “corazón” o el ideal universal que tenemos que alcanzar (blanco, burgués, empresario). Todas ellas son prácticas sociales, ficciones recortadas y ordenadas con cierto afán, con cierta “valorización de las prácticas de antemano” –el valor de los valores según Nietzsche– para alcanzar ciertos propósitos y modos de ser determinados.

---

sociedad” (Foucault, 2009: 170). Así “la vida revolucionaria como testimonio para la vida, será verdaderamente tal, si por la manifestación de su existencia, ella está en la medida de gestar un <<devenir revolucionario>>, una subjetividad colectiva” (Irrera, 2014: 41).

<sup>640</sup> “Todo orden es la articulación temporal y precaria de prácticas contingentes. Las cosas siempre podrían haber sido de otra manera, y todo orden se basa en la exclusión de otras posibilidades. Es siempre la expresión de una estructura particular de relaciones de poder” (Mouffe, 2008).

<sup>641</sup> Esta acción de la disidencia trata de “mostrar que el hablar verdadero democrático consiste menos en llegar a un consenso para pacificar las diferencias que se rompen, que de romper la puesta común de la cobardía y el conformismo de la mayoría silenciosa” (Gros, 2012: 80).

Ahora bien, concebir una pedagogía de la disidencia “requiere experimentar, precisamente, esas formaciones discursivas que han sido relegadas por la lógica y la metodología de una investigación cómplice del modo de producción capitalista” (Rivera, 2012: 129). Es necesario forjar una experiencia de combate como modo de vida desde los “saberes y discursos descalificados” (Foucault, 1999) por las tecnologías hegemónicas. Se trata, en el mejor de los casos, de repensar las resistencias desde los discursos descalificados, sobre todo de aquellas prácticas que padecen y adolecen los efectos negativos del sistema. Esto significa que estamos pensando en la experiencia que tiene la gente común, de la calle, de los barrios, pero también la experiencia que tienen los campesinos, obreros, indígenas, etc., sobre la injusticia, el hambre, la desigualdad social, etc.

Consideramos que para generar una verdadera “actitud crítica” es necesario partir de los elementos más singulares que componen los contextos de miseria y dolor humano. Componentes que pueden servir a su vez “de anclaje no sólo para la crítica sino también para la transformación social” (Rivera, 2012: 129) de las prácticas. Recuperar genealógicamente las experiencias de las personas que viven y sufren la opresión, la exclusión social, etc., son fundamentales para la conformación de nuevas subjetividades revolucionarias. El “saber descalificado” de la gente es primordial para complementar el proceso de “devenir otro”. Estas experiencias de “sufrimiento y dolor humano”<sup>642</sup> son, como dijo Theodor Adorno en *Dialéctica negativa* (2005), “motor para el pensamiento” y la actitud crítica, ya que la “existencia misma de esta experiencia, desmiente toda filosofía”<sup>643</sup> que pretenda soslayarla.<sup>644</sup>

---

<sup>642</sup> “Precisamente la constatación del sufrimiento humano es lo que demuestra la falsedad de la historia basada en la dominación; la existencia del dolor afirma la tragedia represiva de la historia. Mientras exista el sufrimiento y el dolor para Adorno es evidente que no se ha alcanzado la perfección del sistema” (Barahona, 2006: 222).

<sup>643</sup> “Todo dolor y toda negatividad, [son] motor del pensamiento [...]. La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía” (Adorno, 2005: 191).

Por todo lo anterior, el pensamiento y la acción crítica se vuelven indispensables para la afirmación de todo aquello que es negado por los sistemas dominantes. Es necesario que “el poder de la vida como respuesta a estos poderes”<sup>645</sup> pueda abrir la “insurrección y la proliferación de la libertad, la producción de la subjetividad y la invención de nuevas formas de lucha” (Negri, 2004: 526-527). El punto aquí es “desarticular los discursos y prácticas existentes por medio de los cuales la actual hegemonía se establece y reproduce” (Mouffe, 2008) a través de la razón gubernamental neoliberal.

De este modo, pensamos que una de las lecciones que nos deja el pensamiento foucaultiano es invitarnos a examinar la genealogía de un conjunto de prácticas a partir de los acontecimientos que estos dejan a un lado. No podemos entender las causas y la reproducción de la pobreza si no partimos de ella misma para explicarla y combatirla. Así tampoco podemos entender un sistema social si no es a partir de lo que este mismo segrega como su “contra partida”.<sup>646</sup>

Foucault nos ha ensañado que para pensar la existencia y el “funcionamiento de la razón”, la “medicina”, la “criminología”, etc., tenemos que partir de las cosas que éstas “excluyen” para funcionar. Por ejemplo para “entender el funcionamiento de la razón, tenemos que examinar la locura” (Foucault, 2001a). Esto implica examinar la forma en

---

<sup>644</sup> En todo caso, quizás “sea más fácil establecer afinidades entre la genealogía del poder y del saber de Foucault y la Teoría Crítica, propuesta por Adorno y Horkheimer, que entre el propio Foucault y Habermas. Los rasgos comunes de una reflexión sobre la ‘impureza’ de la razón [...], el análogo rechazo de la idea de un sujeto autónomo racional, opuesto a un mundo de objetos que procura representar y dominar, la primacía idénticamente acordada a lo práctico sobre lo teórico, la desconfianza compartida frente a los métodos de las ciencias humanas establecidas, acusadas de complicidad con las prácticas y los procesos de sometimiento y subordinación” (Ferrarese, 2007: 169) son, por decirlo de algún modo, algunas características que comparten ambas tradiciones.

<sup>645</sup> “El poder, la administración de las poblaciones investía la vida. Pero *las fuerzas que resisten se apoyaron sobre lo mismo que ese poder investía, es decir sobre la vida del hombre en tanto que es ser viviente*. En otros términos, el poder toma como objeto la vida, la vida se vuelve contra el poder” (Deleuze, 2014b: 404). A modo que, hasta la misma “biopolítica actúa con un doble proceso. Ella funciona como una máquina desubjetivante que desubjetiva a los individuos y perturba sus identidades. Pero también ella actúa como una máquina subjetivante que crea identidades nuevas totalmente sujetadas al Estado” (Chebili, 2009: 67). En efecto, el biopoder deviene a favor del sometimiento, pero también puede transgredir y modificar la subjetivación.

<sup>646</sup> Por ejemplo en “*Historia de la locura en la época clásica* (1961), Foucault se esfuerza en establecer que en la afirmación de una razón clásica supone el rechazo violento de la locura. Ser razonable es rechazar la locura” (Gros, 2012: 77).

que ciertas prácticas históricas “objetivan”<sup>647</sup> a los “locos”, los “enfermos”, los “criminales”, etc., y producen un saber sobre él. Pero también la forma en que dichas prácticas “subjetivan” a los “desviados”, “ancianos”, “inadaptados”, etc., para integrarlos a un dispositivo gubernamental .

Se trata, en el mejor de los casos, de una filosofía que apuesta por una “subjetividad viva”, “activa”, que actúa “responsablemente” en el ejercicio de la libertad, en la construcción de la “vida otra” que “constituye al mismo tiempo la crítica del mundo existente y sostiene la apelación a un “mundo otro” (Gros, 2010c: 363). De modo que la “vida otra”<sup>648</sup> se convierte en crítica de la vida existente y del mundo actual. Su advenimiento supone no únicamente la construcción de sí, sino la constitución política de un “mundo otro”. En consecuencia, la “vida otra”, como “alteridad”,<sup>649</sup> realiza una “diferencia en el mundo y las opiniones de los hombres, lo que fuerza a transformar nuestro modo de ser, aquello cuya diferencia abre la perspectiva de un mundo otro a construir, a soñar” (Gros, 2010c: 366).

Insumisión por la “vida otra” y utopía por un “mundo otro” dibujan a nuestro juicio, una práctica de vida que afirma la alteridad<sup>650</sup> del otro para encarnar una vida inédita.

Insubordinación e “invención de nuevas posibilidades vitales, como dice Nietzsche, en

---

<sup>647</sup> El rompimiento entonces es doble. Primero, romper con los procesos de “subjetivación” mediante los cuales el “estudiante”, el “enfermo”, etc., se constituye una “experiencia de sí” ligada a una práctica de poder. Y segundo, destrozarse los procesos de “objetivación” mediante los cuales los “infantes”, “criminales”, etc., se constituyen en “objeto de un saber” y de un “poder” posible. En ambos niveles es necesario un trabajo crítico de “des-subjetivación” y “des-objetivación” permanente.

<sup>648</sup> “La verdadera vida se manifiesta de tal modo como una vida otra que hace irrumpir la exigencia de un mundo diferente” (Gros, 2010c: 363). De modo que la “transvaloración cínica es el trabajo consistente en vivir al pie de la letra los principios de verdad. La verdad es, definitivamente, lo insopportable, una vez que deja el ámbito de los discursos para encarnarse en la existencia. La ‘verdadera vida’ no puede manifestarse sino como ‘vida otra’” (Gros, 2010c: 362).

<sup>649</sup> “Los juegos entre ‘otra vida’ la ‘vida otra’, ‘otro mundo’ el ‘mundo otro’ presuponen en Foucault una filosofía de la alteridad que, aunque no se enuncia de manera sistemática, transmite su impulso al pensamiento. En efecto, la noción de alteridad le permite anclar filosóficamente su concepto de verdad” (Gros, 2010c: 365). Es decir, que no puede haber “verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra” (Foucault, 2009: 311).

<sup>650</sup> Por ejemplo, el “gesto cínico testimonia de esta manera la posición de la alteridad indispensable para la instauración de una verdad” (Rambeau, 2012: 37).

la constitución de auténticos estilos de vida” (Deleuze, 1990). Por lo anterior, coincidimos con Gilles Deleuze al decir que en Foucault existe un “vitalismo que tiene un fondo estético”, pero también “ético” y “político”. Así, cuando la vida (de la población) es objeto de la gubernamentalidad (y del biopoder), ella también deviene fuerza activa contra el poder. “Y, si el hombre ha sido un modo de aprisionar la vida, ¿no ha de liberarse necesariamente en otra forma la vida en el hombre mismo?” (Deleuze, 1990: 128). Es el hombre quien puede liberar a la vida de la forma-hombre.<sup>651</sup> Son las fuerzas inmanentes en la vida las que pueden crear “posibilidades inéditas de existencia”. De modo que los “modos de vida inspiran maneras de pensar” y “los modos de pensamiento crean maneras de vivir” (Deleuze, 2000: 24). En efecto, la “vida activa el pensamiento y el pensamiento a su vez afirma la vida” (Deleuze, 2000: 24). En todo caso, el objetivo último de la “verdad de la vida”<sup>652</sup> —como expresión de las últimas palabras de Foucault a meses de morir—, es hacer que “las fuerzas que habitan al hombre se relacionen con otras fuerzas” (Deleuze, 2014b) para “vivir”, “hablar” y “hacer”<sup>653</sup> de la “vida otra” una “verdad de la vida”. “Verdad de la vida” y “poder de la vida” implican, en efecto, una nueva distribución del pensamiento, una nueva capacidad de afectar el “cuerpo”, los “placeres” y la “vida” desde una “voluntad activa”, “creadora y afirmadora de lo nuevo” (Foucault, 2006). Una nueva combinación en la

---

<sup>651</sup> “El verdadero objeto de lucha es liberar la vida en el hombre, liberar el lenguaje en el hombre, liberar el trabajo en el hombre. Liberar la vida en el hombre, mientras que durante todo el siglo XIX la forma hombre fue, una vez más, la forma de aprisionar la vida. Cuando hablo de un vitalismo en Foucault, quiero decir que desde el final de la *Voluntad de saber* aparece un gran llamado sobre este tema: ¿cómo liberar la vida en el hombre? Y por supuesto, es el hombre el que puede liberar al hombre del hombre” (Deleuze, 2014b: 342).

<sup>652</sup> “Descifrar la verdad de sí en este mundo, descifrarse a sí mismo en la desconfianza hacia sí mismo y el mundo, en el temor y el temblor con respecto a Dios, esto, y sólo esto, podrá darnos acceso a la verdadera vida. Verdad de la vida antes de la verdadera vida, en esta inversión el ascetismo cristiano modificó fundamentalmente un ascetismo antiguo, que aspira siempre a llevar a la vez la verdadera vida y la vida de verdad, y que, en el cinismo al menos, afirmaba la posibilidad de llevar esa verdadera vida de verdad” (Foucault, 2009: 308).

<sup>653</sup> El trabajo, la vida y el lenguaje actúan sobre “el sujeto que las experimenta en cada instante de su existencia” (Lecerf, 2010: 109). Pero también, ellos como dimensiones de la existencia humana, pueden hacer “emerger nuevas formas de subjetivación” (Lecerf, 2010: 109) como un “sujeto nuevo que trabaja, vive y habla” (Lecerf, 2010).



forma de experimentar y vivir con la “humanidad”, pero también con la “tierra”, la “naturaleza” y los “animales”. Es “vivir”, “hablar”, “hacer” y “sentir” de otra manera con “responsabilidad” y “filia” en el actuar con los otros y el mundo. Es el “coraje de vivir” y “combatir” desde “abajo” con los “débiles” por “otro mundo de posibles”.

## CONCLUSIONES

El objetivo central de la investigación consistió en demostrar, a lo largo de siete capítulos que, en la genealogía pragmática del sujeto y en la explicación de la heterogénesis social de la subjetividad, conviven el entrecruzamiento de la política y la ética en el problema de la constitución histórica del sujeto. El tema de la libertad (ética) y el poder (la política) estuvieron presentes en la formación social de las subjetividades. Es decir, toda relación de poder (y saber) supone la libertad (del sujeto) y todo ejercicio de la libertad implica cierta relación de poder (y saber). Bajo este horizonte de análisis, nosotros revisamos los nudos, temas y problemas que unen la “arqueología”, la “genealogía” y la “gubernamentalidad” en la obra de Michel Foucault.

En este marco, nosotros reconstruimos el problema del sujeto, sus ambivalencias, aporías y contradicciones. Así pudimos evidenciar y precisar el horizonte de nuestro análisis al generar la idea de un “sujeto descentrado” que sirvió como hipótesis de lectura en todo el trabajo. Con esta perspectiva, demostramos que no existe ni “muerte del sujeto” –a propósito de la muerte del hombre en *Las palabras y las cosas* 1966–, ni “retorno del sujeto” –a propósito de la *Historia de la sexualidad* 1984– en el pensamiento de Michel Foucault. Demostramos, en cambio, la existencia de un “sujeto descentrado” que sirvió como punto de vista para examinar problemas, clarificar límites y despejar algunas confusiones en el pensamiento de Michel Foucault.

Todo esto, en su conjunto, perfiló los elementos necesarios para pensar en una genealogía social del sujeto, vislumbrar sus conflictos y ver la eventualidad histórica que la atraviesa. En este sentido, pudimos entender que no existen “esencias humanas”, ni “subjetividades fijas” o eternas. Comprendimos también que toda subjetividad o forma de comportarse se explica siempre dentro de un campo social. No existe una

acción que se construya antes y fuera de él. Así las subjetividades se producen a sí mismas al interactuar con otras, pero con la posibilidad siempre abierta de que, en esa relación, se promuevan otros modos de ser, actuar y vivir.

En esta lógica, nosotros no pretendimos separar o fragmentar el pensamiento de Foucault. Al contrario, articulamos la “arqueología”, la “genealogía” y el “sí mismo” a partir del problema del sujeto y la historicidad social de la subjetividad. Todo esto nos ayudó a comprender de una forma más clara que la genealogía crítica de la experiencia social no puede ser explicada fuera de la “inmanencia de la historia”. El campo de la historia resulta ser el fondo sobre el cual se construye la vida y la acción social de todos; no hay nada que esté antes o por encima de él.

En este sentido, pudimos leer al sujeto como un proceso social, como un “campo de fuerzas”, atravesado por una multiplicidad de relaciones sociales que lo determinan. Sin embargo, él mismo es considerado como una “oportunidad lingüística”, pero también social, política, ética y estética de pensar y vivir de otro modo. Desde este punto de vista, nosotros pudimos argumentar que el sujeto es una expresión de las fuerzas sociales que lo atraviesan. Pero también evidenciamos que es una acción social que puede transgredir y modificar los dispositivos sociales que lo engendraron. Con esta idea, nosotros demostramos, a lo largo de los siete capítulos, que el sujeto no muere ni retorna. Éste ha sido siempre uno de los problemas que atravesó de un extremo a otro, el tema del “poder”, el “saber” y la “subjetividad” que conforman los “elementos fundamentales de toda experiencia” en la obra de Michel Foucault.

Por ejemplo, el sujeto “loco” y el sujeto “enfermo” –lejos de servir como entidad autoconstituyentes– fueron explicados, por un lado, como efectos de las “estructuras fundamentales” y, por el otro, como una función de la “mirada médica” en la reconstrucción arqueológica que hicimos del sujeto en la *Historia de la locura* (1961) y

*El nacimiento de la clínica* (1963). Sin embargo, en ambas obras no pudimos explicar cómo los sujetos pueden traer a su pensamiento los mecanismos sociales con los cuales fueron constituidos y, con ello, favorecer acciones de resistencia y transformación colectiva.

Por otra parte, en *Las palabras y las cosas* (1966), el diagnóstico sobre la arqueología de las ciencias humanas y la formación de la figura del “hombre” moderno complicaron más la investigación. El método arqueológico, apuntalado en esta obra, dejó a un lado las estructuras no discursivas, aunque relativamente visibles en los dos primeros libros. Con ello, se imposibilitó una lectura política de las subjetividades y se llevó al límite el planteamiento discursivo de la arqueología. Esto complicó el propósito de esta investigación, al querer encontrar las dimensiones sociales en la construcción del pensamiento y, sobre todo, en la posibilidad de hallar algún punto para explicar las resistencias y la transformación de las subjetividades.

Ahora bien, todos estos elementos encontrados en la historia de la constitución del sujeto desde el punto de vista de la arqueología, marcaron, a nuestro entender, un “parte aguas” en la reflexión metodológica foucaultiana. Pues ella misma resultó ser insuficiente en la explicación de la heterogénesis social de los sujetos. Por lo que hayamos un problema en la obra de Foucault al querer pasar del momento discursivo de la subjetividad, al nivel extra discursivo. Todo esto fue lo que nos obligó a preparar el tema de la genealogía y analizar la emergencia del sujeto “criminal” y “sexual” desde el enfoque socio-discursivo examinados en *Vigilar y castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad* (1976). Bajo esta perspectiva social y discursiva, encontramos elementos importantes para entender la emergencia social y política de los sujetos. Sin embargo, incluso con la genealogía, no nos fue posible explicar de qué manera los individuos

pueden modificar críticamente las relaciones sociales que los han constituido de cierto modo.

Por ejemplo, las críticas de Jürguen Habermas, Axel Honneth y Tomas McCarthy fueron puntuales al señalar la incapacidad del sujeto –constituido por la razón reglamentadora– de actuar y decidir por sí solo. Inclusive, con el desarrollo de la idea de la existencia de un “sujeto impersonal”, no fue posible despejar algunos atolladeros teóricos encontrados en torno al sujeto, no sólo para actuar y pensar por sí mismo, sino también por el aparente enclaustramiento del mismo en la “racionalidad reglamentadora” y la reproducción de lo “empírico y lo trascendental” en la arqueología y la genealogía. No obstante, nosotros reconocimos que esta postura es válida –al menos en sus dos primeros enfoques de análisis–, en la medida que todos ellos sostienen una “cancelación del sujeto”.

Por las razones antes mencionadas, nosotros decidimos partir no de la idea de un “sujeto cancelado”, sino que procuramos prestar mayor atención a la compleja idea deleuziana del “sujeto en tercera persona”. Con dicha noción, reforzamos nuestra postura al decir que el sujeto no desaparece ni retorna. El sujeto siempre permaneció descentrado en la obra de Foucault. Dicha hipótesis de trabajo nos permitió retomar el hilo de nuestra lectura desde otro camino. Esta nueva ruta nos permitió enlazar la emergencia discursiva y social de la subjetividad con la noción de “gubernamentalidad”. Con esta “grilla de análisis” hallamos elementos importantes para despejar algunas confusiones arrastradas por la arqueología y la genealogía.

Por ejemplo, con el dispositivo gubernamental, entendimos no únicamente la reinscripción del concepto de “libertad”, tratado en *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979). Ahora, con la noción de “libertad” (la ética), el sujeto (activo) jugó un papel valioso para reinterpretar la noción

de poder (y de saber) desde un punto de vista más flexible, abierto y reversible. Con ella, las relaciones de poder y saber se ejercen siempre sobre “sujetos libres” y desde un campo de acción siempre abierto para la insumisión reflexiva y la resistencia creadora. Dicho de otro modo, toda relación de poder-saber (política) se ejerce siempre sobre un campo de acción con cierto margen de libertad (ética) de los sujetos. Desde este razonamiento, la libertad (de resistir, actuar, crear) ya no es un efecto del poder, sino una condición para el ejercicio del poder. No hay poder sin libertad. Empezar la genealogía crítica de la subjetividad comprendió examinar las implicaciones políticas y éticas que subyacen en el problema del sujeto. Situación que nos llevó a formular los siguientes puntos. Primero, no existe una historia de la constitución de los sujetos fuera del campo de las relaciones del poder y el saber; no hay sujeto sin poder (disciplinar, normalizar, conducir). Segundo, no existen relaciones de poder y saber que constituyan a los sujetos sin libertad; no hay poder sin libertad de los sujetos (de resistir, crear, vivir de otro modo). Tercero, no existe libertad de los sujetos de construirse fuera del campo del poder; no hay libertad sin ejercer el poder (y el saber) de otro modo (a favor de la vida).

Todo esto es lo que nos permitió superar el aparente enclaustramiento del sujeto en la red del poder (el saber) y, a nuestro juicio, también la superación de la repetición de lo “empírico y lo trascendental” en la figura del poder –el poder que sirvió como base empírica y trascendental a las ciencias humanas–. En esta lógica, el poder (y el saber) no sustituye el carácter “empírico” y “trascendental” del sujeto (moderno), simplemente porque el sujeto nunca desaparece. Éste siempre ha permanecido en la obra de Foucault.

Por ejemplo, cuando Foucault nos dice que “el sujeto siempre ha sido objeto de sus investigaciones”, nos está diciendo varias cosas. Primero, que la articulación del

“saber”, el “poder” y la “subjetividad” es inseparable y atraviesa, de extremo a extremo, la historia de la constitución del sujeto. Esta concatenación es explicada desde el interior del campo social, sin necesidad de apelar a ninguna “instancia fundacional” que esté por encima de la experiencia social. Segundo, decir que él siempre ha estado ahí –descentrado pero presente–, significa que no queda ningún vacío o una “estructura sin centro” –o un “centro ausente” en palabras de S. Žižek –, simplemente porque nunca ha desaparecido.

Bajo esta perspectiva, no hay estructura (sujeto) vacía, ni ausencia de estructura. Hay inmanencia y relaciones de fuerzas dispersas en constante conflicto y movimiento. Son estas relaciones de fuerzas las que saturan por todos lados el campo social. De hecho, para el planteamiento foucaultiano, la vida social es un “campo de fuerzas” siempre abierto, dinámico y transformable. Son las fuerzas (sociales) las que funcionan como telón de fondo sobre las cuales las subjetividades se construyen en relación con el poder y el saber. Ninguna subjetividad puede constituirse fuera de este trasfondo social, ni estar antes o por encima de él. En este sentido, en la reconstrucción que hicimos de la subjetividad (del “loco”, “enfermo”, etc.), no hallamos ni “muerte” ni “retorno” del sujeto. Ello se debe a que el sujeto aparece descentrado (fuera del centro) en la problematización histórica de la experiencia. El sujeto ya no ocupa un lugar privilegiado en la constitución de la subjetividad social.

No obstante, aún con los avances logrados en la investigación, no nos quedaba claro de qué manera los sujetos libres –o relativamente libres– constituidos por el saber y el poder –incluso reconociendo que éstos son abiertos, reversibles y flexibles– podían, ahora, modificar críticamente las primeras relaciones sociales que los conformaron. Esto nos obligó a recuperar y trabajar la noción de “crítica” –concepto poco estudiado por los especialistas– expuesta por Foucault en una conferencia titulada *¿Qué es la*

*crítica?* (1978). Con este concepto, pudimos engarzar la perspectiva genealógica del poder con las “artes de gobierno” y los “modos de subjetivación”. Este entrecruzamiento permitió evidenciar de una forma clara la función de pensamiento como “actitud crítica” y el modo en que puede construirse la experiencia en la vida social. En este sentido, la crítica o la problematización de las condiciones de posibilidad de una experiencia –y el cuestionamiento del presente o de lo que somos– fueron, en parte, algunos de los elementos nuevos que nos permitieron pensar en un sujeto que no sólo es una función socio-enunciativa, sino que también es un sujeto que tiene la capacidad de cuestionar y problematizar el modo en que fue constituido su ser social.

Ahora bien, con los avances que fuimos alcanzando a lo largo de la investigación, pudimos argumentar que, a través de la noción del sujeto descentrado, tampoco es sostenible una “filosofía del sujeto” en el pensamiento foucaultiano. Primero, porque el sujeto en el pensamiento de Michel Foucault es visto como una función social. Es decir, el carácter “universal” y “autoconstituyente” del mismo fue despejado en el planteamiento foucaultiano. Segundo, el sujeto no es únicamente un efecto socio-enunciativo, sino también es visto como una “oportunidad lingüística”, pero también política, ética y estética de transformación. En este sentido, la reproducción del doblete “empírico-trascendental”, que caracterizó al sujeto moderno y a las ciencias humanas, puede ser superada desde este punto de vista. Esto es así porque la red saber-poder no reemplaza la figura empírica y trascendental del sujeto. El plexo social no sustituye nada. El sujeto estuvo siempre descentrado –y presente– en la obra de Foucault.

No obstante, dado los argumentos hasta ahora alcanzados, surgió otro problema en el desarrollo de la investigación. No pudimos entender bajo qué condiciones (enunciativas y políticas) concretas los sujetos, que tienen la capacidad de pensar y cuestionar el presente, pueden “servirse de su propio entendimiento” y “gobernarse a sí mismos”. La



noción de “actitud crítica” y los “modos de subjetivación” fueron muy importantes, pero no suficientes para entender los aspectos que cruzan el intersubjetivo social y revertir, desde una “voluntad activa”, el sometimiento social. Esto fue un punto problemático que atrajo mucho nuestra atención, lo cual fue un problema nuevo para la investigación. Esto nos obligó a revisar de nuevo la noción de “fuerza” –en Nietzsche a través Gilles Deleuze– y con ello entenderla como un elemento irreductible del poder. Así como comprender la forma en que el “saber”, el “poder” y la “subjetivación” pueden articularse, de otro modo, desde una “fuerza distinta” o una “cualidad activa de la voluntad”.

La revisión de este planteamiento nos condujo a sostener que lo que subyace, en la explicación de la genealogía social de la subjetividad, es la existencia de una ontología pragmática de la fuerza. Una ontología de la acción inmanente. Así, la subjetividad –en un tono nietzscheano– es la chispa que brota en ese choque que hay entre una acción y otra acción. Es decir, las subjetividades –pero también el poder y el saber– son producidas en el interior del campo social. No son fijas y pueden distribuirse de otro modo, con una fuerza distinta que actúa sobre otra fuerza para actuar y vivir de otra manera. No existen subjetividades que puedan estar antes y por encima del cuerpo social. En todo caso, las subjetividades se crean a sí mismas (y al campo social) al relacionarse con otras.

Ahora bien, una vez expuestas y clarificadas las interrogantes hasta ahora planteadas, pudimos avanzar un poco en la explicación del origen de nuestro problema de investigación. El tema de la “muerte del hombre” –que en un principio se confundió con la “muerte del sujeto”– vuelve a ser retomado al final del trabajo. No se recupera como una discusión que merecía explicar el fondo general de la genealogía socio-

enunciativa del sujeto, sino como una pregunta que puede ser explicada desde un contexto más amplio.

En este marco, por ejemplo, la “muerte del hombre” no fue un acontecimiento cualquiera. Indica, desde nuestra lectura, la posibilidad de pensar la vida social fuera de los marcos “esencialistas”, “humanistas” y “universales”. Implica, en el mejor de los casos, un nuevo lanzamiento de dados, una nueva estrategia en la constitución de la subjetividad, una nueva posibilidad de pensar el intersubjetivo social desde una “pragmática de la multiplicidad”. Es decir, este planteamiento supone el reconocimiento de la heterogénesis social de la subjetividad dentro de un campo social (político, económico, lingüístico, técnico-jurídico e institucional) siempre abierto y transformable.

Sin embargo, a pesar de haber entendido el acontecimiento de la “muerte del hombre” y la estrategia que implicaba volver a lanzar los dados, quedaron algunos elementos sueltos en la investigación. Por lo que decidimos explorar la noción de la “parresía” y el “coraje” –presentes en la filosofía antigua como dos conceptos importantes que permitieron darle mejor consistencia al propósito de este trabajo– como dos nociones importantes estudiados, sobre todo, en *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984). Por ejemplo, comprendimos que con la “parresía” se pudo entrever algunas de las “condiciones enunciativas” tanto a nivel político y ético, para que los sujetos puedan no solamente enunciar algo, sino denunciar la opresión, la sumisión y el sometimiento social desde un “hablar franco”, “crítico”, “comprometido” con el débil. Esto con el fin de revertir las fuerzas sociales y “cambiar la vida” de quienes la padecen. En este sentido, la parresía fue un componente sustancial que aportó elementos al trabajo de investigación.

Ahora, con el concepto de “coraje” –que sirvió de complemento activo a la “actitud crítica” y los “modos de subjetivación”–, expuesto en los planteamientos de Sócrates pero sobre todo en los cínicos, pudimos ampliar y precisar mejor las “líneas de fuerzas” que posibilitan, desde el fondo, la “insubordinación voluntaria” y reflexiva de los sujetos. Esto permitió consolidar nuestra explicación sobre cómo los sujetos pueden realmente resistir al sometimiento social, pero no únicamente desde la oposición y la crítica, sino desde una “fuerza activa” presente en cada individuo. Esta “cualidad activa” hace referencia a esa “fuerza viva”, a ese deseo de vivir que es capaz de romper, desde abajo y en colectivo, el sometimiento social y la sujeción intersubjetiva. Dicho ejercicio es la expresión de la “voluntad por la vida”, en donde los “valores y su valor” –como dijo Gilles Deleuze a partir de Nietzsche–, “no derivan ya de lo negativo, sino de la afirmación” de la vida y de lo nuevo.

En este marco pudimos crear las condiciones para esbozar una pedagogía de la disidencia, una pedagogía que, lejos de buscar transmitir el saber y el poder inscritos en una institución (escolar), nos permita, a través de los conceptos de “coraje”, “parresía”, “desubjetivación”, “vida otra” y “mundo otro” –presentes sobre todo en los cínicos– “invertir los sistemas de valores” convencionalmente aceptados por todos. Una pedagogía de la “insumisión” y “creación infinita” como “vida otra”. Por ello, no es casual que Foucault, en las últimas lecciones de su curso lectivo, vuelva a hacerse eco del “poder de la vida” en forma de “vida de verdad” y “verdad de la vida verdadera”, como último gesto que da testimonio del “profundo vitalismo” que subyace en su pensamiento.

Todo esto nos permitió entender la pedagogía no como un sistema de prácticas que, mediante la didáctica, métodos de aprendizajes, enfoques de enseñanza, etc., pueda conseguir ciertas actitudes y aptitudes en los estudiantes. Sino, más bien, entender una

pedagogía que cuestiona, que se opone al sistema de conceptos, métodos y esquemas de comportamiento transmitidos. Una pedagogía que problematiza –muy cercana a los planteamientos de Freyre– el modo en que vivimos y experimentamos la vida. Es este cuestionamiento de lo que somos, hacemos y decimos con los otros, lo que impulsa a transformar nuestro modo de ser y abre la utopía de un “mundo otro” y una “vida otra” a construir.

En este sentido, el proyecto foucaultiano es una invitación a lanzar nuevamente los dados, a volver a replantear el modo en que vivimos, pensamos y actuamos. Es el intento de problematizar el modo en que cierto orden (temporal y contingente) estructura la manera en que experimentamos la vida. Pero también y al mismo tiempo, es una posibilidad para la acción “crítica”, “peligrosa”, “comprometida” con los de “abajo”, con los “débiles”, con los que sufren y se les niega el derecho de vivir. Es una oportunidad para la acción valerosa, que denuncia y que, al denunciar con los otros y por los otros (la alteridad), puede tejer nuevas relaciones distintas a las actuales y, en esa disidencia (al narrarse con los otros), hacer la vida y el mundo de otro modo. En esta lógica, el sufrimiento humano y la denuncia valerosa se convierten en condiciones indispensables para una crítica de la vida y del mundo actual. A manera que, el advenimiento de la “vida otra” supone no únicamente la construcción de un nuevo sí con los otros, sino la constitución ética y política de un “mundo otro verdadero” y una “vida nueva verdadera”.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Francesco (2014). “La tarea del intelectual: el modelo socrático”, en *Foucault. El coraje de la verdad*. Frédéric Gros. (coord.). Arena Libros. Madrid.
- Agamben, Giorgio (2007). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Adriana Hidalgo. Argentina.
- (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pretextos. España.
- (2007). “Inmanencia absoluta”, en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Paidós. Buenos Aires.
- (2008). *Sobre el método*. Anagrama. Barcelona.
- (2013). “Por una teoría del poder destituyente”, en *Artículo en línea: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2014/02/por-una-teoria-del-poder-destituyente.html>*
- Aguilar, Mariflor (1991). “A propósito del descentramiento: Rorty y Davidson”, en *Hiparquia*. Vol. IV. Buenos Aires.
- (1990). “De la crítica al replanteamiento del sujeto”, en *Crítica del sujeto*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- (2013). “Sobre el sujeto vacío”, en *Mora*. Vol. 19. No. 1. Ciudad Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires. Artículo en línea: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-001X2013000100001](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2013000100001)
- Aguilera, Antonio (1996). “El sujeto escindido”, en *Tiempo de subjetividad*. Paidós. España.
- Althusser, Luis (1999). *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Sol. Madrid.
- (1998). *Lettres á Franca, (1961-1973)*. Stock-IMC. París.
- (1974). *Para una crítica de la práctica teórica*. Siglo XXI. Argentina.
- Álvarez, Fernando (1994). “Prologo”, en *Hermenéutica del sujeto*. La piqueta. Madrid.
- Álvarez, Jorge (2013). *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Biblioteca nueva. Madrid.
- Ambrosini, Cristina (2012). “Bios y “poder” en Foucault: el legado de Nietzsche”, en *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*. Esther Díaz (ed.). Biblios. Buenos Aires.

Artières, Philippe (2013). “Un historien foucauldien?”, en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. No. 60-4/4. pp. 156-161. France.

Badiou, Alan (1999). *El ser y el acontecimiento*. Manantial. Buenos Aires.

----- (2008). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Manantial. Buenos Aires.

----- (2009). *Teoría del sujeto*. Prometeo Libros. Buenos Aires.

Balibar, Etienne (1995). “Foucault y Marx. La postura del nominalismo”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Barahona, Esther (2006). “Categorías y modelos en la *Dialéctica negativa* de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico” en, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 29. pp. 203-233. Madrid.

Barret-Kriegel, Blandine (1995). “Michel Foucault y el Estado de policía”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Barthes, Rolan (1999). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós. España.

Baudrillard, Jean (1994). *Olvidar a Foucault*. Pre-textos. España.

Benente, Mauro (2014). “Poder, ética y sujeto en Michel Foucault. Dudas sobre el *cuidado de sí* como práctica de resistencia”, en *Crítica y estilos de insumisión. En compañía de Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault y Cornelia Vismann*. Prometeo. Buenos Aires.

Bernauer, James (1995). “Más allá de la vida y la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Bersani, Leo (2014). “Apprendre à fuir (à propos des modes relationnels)”, en *Foucault contre lui-même*. Sous la direction de, François Caillat. Puf. Paris.

Blanchot, Maurice (1970). *El diálogo inconcluso*. Monte Avila. Caracas.

----- (1998). *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Pre-textos. Valencia-España.

Blanco, Osvaldo (2009). “Biopolítica, espacio y estadística”, en *Ámbitos de la biopolítica*. Ciencias políticas No 9. Pp. 26-49. Santiago de Chile.

Bouchindhomme, Christian (1995). “Foucault, la moral, la crítica”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Boullant, François (2004). *Michel Foucault y las prisiones*. Nueva visión. Buenos Aires.

Bowles, Samuel and Gintis, Herbert (2011). *Schooling in capitalist America: Educational reform and the contradictions of economic life*. Haymarket Books. Chicago Illinois.

Boyne, Roy (1990). *Foucault and Derrida. The other side of reason*. Unwin Hyman London.

Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Amorrortu. Argentina.

----- (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. Barcelona.

----- (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra. España.

----- (2008). “¿Qué es la crítica?”, en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Traficantes de sueños. Madrid.

----- (1993). “Sexual Inversions”, en *Foucault and the Critique of Institutions*. John Caputo and Mark Yount. (eds.) The Pennsylvania State University. United States of America.

Burchell, Graham (1996). “Liberal government and techniques of the self”, en *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Andrew Barry, Thomas Osborne and Nikolas Rose (eds). University College London. Great Britain.

Canguilhem, Georges (2005a). *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. Amorrortu. Buenos Aires.

----- (2005b). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI. México.

----- (1997). “Report from Mr. Canguilhem on the Manuscript Filed by Mr. Michel Foucault, Director of the Institut Fran-;ais of Hamburg, in Order to Obtain Permission to Print His Principal Thesis for the Doctor of Letters”, en *Foucault and his interlocutors*. Arnold I. Davidson (ed.). The University of Chicago Press. United States of America.

----- (1986). “Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement”, en *Le Débat*. No. 41. pp. 37-40. France.

Castel, François; Castel, Robert; Lovell Anne (1979). *La sociedad psiquiátrica avanzada. El modelo norteamericano*. Anagrama. Barcelona.

Castel, Robert (2009). “Crítica social. Radicalismo o reformismo político”, en *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*. Ediciones Ciencias Sociales. Madrid.

----- (1986). “Les aventures de la pratique”, en *Le Débat*. No. 41. pp. 41-51. France.

Castro, Edgardo (2009). “Foucault, lector de Kant” en, *Michel Foucault, una lectura de Kant. Introducción a la antropología de Kant en un sentido pragmático*. Siglo XXI. Argentina.

----- (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Biblios. Buenos Aires.

Castro, Rodrigo (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Lom. Santiago de Chile.

Chartier, Roger (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Manantial. Buenos Aires.

Chávez, Héctor (2012). *Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault. Del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad*. Universidad del Valle. Cali, Colombia.

Chebili, Saïd (2009). “Corps et politique : Foucault et Agamben”, en *L'information psychiatrique*, No.1. Volume 85. pp. 63-68. France.

Cortes, Miguel (2010). *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*. Biblioteca Nueva. Madrid.

Cragolini, Mónica (2012). “Apuntes para un pensar que no se agota: Nietzsche y la biopolítica”, en *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*. Esther Díaz (Ed.). Biblios. Buenos Aires.

Counzens, David. (1988). “Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt”, en *Foucault*. David Counzens (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Cusset, Ives y Haber Stéphane (2007). *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Nueva visión. Buenos Aires.

De la Boétie, Étienne (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Utopía libertaria. Buenos Aires.

Dardot, Pierre (2013). “Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme”, en *Raisons politiques*. No. 52. France.

Davidson, Arnold (1988). “Arqueología, Genealogía y Ética”, en *Foucault*. David Counzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

----- (2012). “El elogio de la conducta”, en *Revista de Estudios Sociales*. No. 43. pp. 152-164. Bogotá.



----- (1997). *Foucault and His Interlocutors*. Arnold, Davidson (ed.). University of Chicago Press. United States of America.

----- (1987). “Sex and the Emergence of Sexuality”, en *Critical Inquiry*. Vol. 14. No. 1. The University of Chicago Press. pp. 16-48. United States of America.

De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente. A.C. Universidad Iberoamericana. México.

----- (1986). “Le lire de Michel Foucault”, en *Le Débat*. No. 41. pp. 140-152. France.

Deckeyser, Aubi (2006). *Ethique du Sujet Problematiser a Partir de Foucault*. L'Harmath. Paris.

Defert, Daniel (2003). “Sur les principaux concepts de Michel Foucault”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Minuit. Paris.

Deleuze, Gilles (1990). *Conversaciones*. Pretexto. Valencia.

----- (1990). *Deseo y placer*. Cuadernos de crítica de la cultura. Barcelona.

----- (2007). *Dos regímenes de locos*. Pre-texto. España.

----- (1989). *El pliegue. Leibniz y el barraco*. Paidós Studio básica. Barcelona.

----- (2014b). *El poder. Curso sobre Foucault*. Cactus. Buenos Aires.

----- (1981). *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*. Gedisa. Barcelona.

----- (1987). *Foucault*. Paidós. Madrid.

----- (2014a). *Michel Foucault y el poder. Viajes iniciáticos I*. Errata naturae. Madrid.

----- (2002). *Nietzsche*. Arena libros. Madrid.

----- (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2009). *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*. Paidós. Barcelona.

----- (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. España.

----- (1997). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona.

Depraz, Natalie (2013). “De Husserl à Foucault : la restitution pratique de la phénoménologie”, en *Les Études philosophiques*. No. 106. pp. 333-344. France.

Derrida, Jaques. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona.

De Salies, Fabrice (2014). “L'histoire critique de la raison par Foucault”, en *Comme remise en cause de la rationalité, Philosophie*. No. 123. pp. 68-97. France.

Dews, Peter (1993). “Poder y subjetividad en Foucault”, en *Disparen sobre Foucault*. El Cielo por Asalto. Buenos Aires.

Díaz, Esther (2009). *La Filosofía de Michel Foucault*. Biblios. Buenos Aires.

Díaz, Floriberto (2004). “Comunidad y comunalidad”, en *Culturas populares e indígenas*. Diálogos en la acción, segunda etapa. México.

Didi-Huberman, George (2014). “Savoir trancher”, en *Foucault contre lui-même*. Sous la direction de, François Caillat. Puf. Paris.

Donnelly, Michael (1995). “Sobre los diversos usos de la noción de biopoder”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Donzelot, Jacques (1981). “Espacio cerrado, trabajo y moralización. Génesis y transformaciones paralelas de la prisión y el manicomio”, en *Espacios de poder*. La Piqueta. Madrid.

----- (1986). “<<Les mésaventures de la théorie>> À propos de Surveiller et punir de Michel Foucault, en *Le Débat*. No. 41. pp. 52-62. France.

Dorlin, Elsa (2011). “Homme/Femme. Des technologies de genre à la géopolitique des corps”, en *Critique. Body building. L'évolution des corps*. Janvier-Février. pp. 764-765. Paris.

Dosse, François (2004). “Foucault y la deconstrucción de la historia (I). La arqueología del saber”, en *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*. Akal. Madrid.

Dreyfus, Hubert L. y Paul, Rabinow (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

----- (1988). “¿QUÉ ES LA MADUREZ? Habermas y Foucault acerca de ‘Qué es el iluminismo’”, en *Foucault*. David Couzens (comp.). Nueva visión. Buenos Aires.

During, Simon (1992). *Foucault and literature. Towards a genealogy of writing*. Routledge. London.

Dussel, Enrique (1999). “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales”, en *Revista Pasos*. No. 84. Segunda Época. Costa Rica.

Dumézil, George (1984). *Le Moyne noir en gris dedans Varennes (suivie d'un). Divertissement sur les dernières paroles de Socrate, soitie nostradamique*. Gallimard. Paris.

Epiceto (2001). *Manual-Disertaciones por Arriano*. Gredos. Madrid.

Eribon, Didier (1999). *Michel Foucault*. Anagrama. Barcelona.

----- (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Esposito, Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder. Barcelona.

----- (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu. Buenos Aires.

Ewald, François (1995). “Un poder sin afuera”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Expósito, Marcelo (2008). “Introducción”, en *Producción cultural y prácticas instituyentes Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Traficantes de sueños. Madrid.

Fassin, Didier (2014). “Aux têtes de l’Etat”, en *Foucault à nouveau*. Mathieu Potte-Bonneville (coord.). Le Magazine Littéraire. No. 540. Paris.

Ferrarese, Estelle (2007). “La sociedad y la constitución de sí mismo en Foucault y Hebermas. Necesidades, intersubjetividad, poder”, en *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Ives Cusset y Stéphane Haber (dir.). Nueva Visión. Buenos Aires.

Fernández, Domingo (2006). “La política de la verdad”, en *La lámpara de Diógenes*. Vol. 7. No.12 y 13. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Fimiani, Mariapaola (2014). “El verdadero amor y el cuidado común del mundo”, en *Foucault. El coraje de la verdad*. Frédéric Gros (coord.). Arena Libros. Madrid.

Finkielkraut, Alain (1987). *La derrota del pensamiento*. Anagrama. Barcelona.

Fraser, Nancy (1981). “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, en *Praxis Internacional*. Vol. 1. pp. 272-287. United States of America.

----- (1985). “Michel Foucault: A Young Conservative?”, en *Chicago Journals*. University of Chicago. Ethics 96 (1). pp. 165-184. United States of America.

----- (1991). “Usos y abusos de las teorías del discurso francés en la política feminista”, en *Hiparquia*. Vol. IV. Buenos Aires.

Fortanet, Joaquín (2010). *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Universidad de Zaragoza. España.

Foucault, Michel (2012). “Considerations sur le marxisme, la phenomenologie et le pouvoir”, en *Cités*. No. 52. pp. 101-126. France.

----- (2010). *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maitre-à-pensar*. Entrevista con Duccio Trombadori. Amorrortu. Buenos Aires.

----- (1969). *Conversaciones con Lévi-Strauss, Michel Foucault y Jacques Lacan*. Entrevista con Paolo Caruso. Anagrama. Barcelona.

----- (2001a). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard. Paris.

----- (2001b). *Dits et écrit II. 1976-1988*. Quarto Gallimard. Paris.

----- (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Gallimard. Paris.

----- (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. Fondo de Cultura Económica. México, 2009 y 2002].

----- (1988). “Histoire de la médicalisation”, en *Hermès, La Revue* . No. 2. France.

----- (1976). *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI. México. 2005].

----- (1984). *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI. México. 2005].

----- (1984). *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. Siglo XXI. México. 2005].

----- (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1975-1980*. Gallimard. París. [Hay trad. cast. *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002].

----- (1969). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México. 2001].

----- (1977). *La vie des hommes infames*. Les Cahiers du chemin. París. [Hay trad. cast. *La vida de los hombres infames*. La piqueta. Madrid. 1990].

----- (2011). *Leçons sur la volonté de savoi*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Fondo de cultura económica. México. 2012].

----- (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984.* Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *El coraje de la verdad.* Fondo de cultura económica. México. 2010b].

----- (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983.* Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *El gobierno de sí y de los otros.* Fondo de cultura económica. México. 2010a].

----- (2001c). *L'Hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982).* Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Hermenéutica del sujeto.* Akal. Madrid. 2005].

----- (1966). *Les Mots et les Choses.* Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Las palabras y las cosas.* Siglo XXI. México. 2007].

----- (2003). *Le pouvoir psychiatrique.* Gallimard. Paris. 2003. [hay. trad. cast. *El poder psiquiátrico.* Fondo de Cultura Económica. México. 2008].

----- (1971). *L'ordre du discours* (Lección inaugural en el College de France). París, Gallimard. [Hay trad. cast. *El orden del discurso.* Tusquets. Barcelona. 1999].

----- (2006). *Los anormales.* Fondo de Cultura Económica. México. [*Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1979-1980.* Gallimard. Paris. 1999].

----- (1954). *Maladie mentale et personnalité.* Presses Universitaires de France. Paris. [Hay trad. cast. *Enfermedad mental y personalidad.* Paidós. Barcelona. 1984].

----- (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979.* Gallimard. París. [Hay trad. cast. *El nacimiento de la biopolítica.* Fondo de Cultura Económica. México. 2010].

----- (1963). *Naissance de la clinique.* Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *El nacimiento de la clínica.* Siglo XXI. México. 2009].

----- (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978.* Gallimard. Paris. [Hay. trad. cast. *Seguridad, territorio, población.* Fondo de Cultura Económica. Argentina. 2010].

----- (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981.* Gallimard. Paris.

----- (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Siglo XXI. México. 2005].

----- (1990). *Raymond Roussel.* Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Raymond Roussel.* Siglo XXI. México. 1999].

Frega, Roberto (2013). “L’epistémologie des dominés”, en *Critique. Fauteurs de doute*. No. 799. pp. 799-1056. Paris.

Freyre, Paulo (1997). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI. México.

----- (2010). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI. México.

----- (2002). *Educación y política*. Siglo XXI. México.

Fressoz, Jean-Baptiste (2013). “Biopouvoir et désinhibitions modernes: La fabrication du consentement technologique au tournant des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> Siècles”, en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. No. 60-4/4. pp. 122-138. France.

Gabilondo, Ángel (1990). *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Anthropos. Barcelona.

Gabilondo, Ángel y Fuentes, Fernando (2004). “Introducción”, en *Michel Foucault. Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós. Barcelona.

Galindo, Alfonso (2012). “Modernidad y biopolítica. Los diagnósticos de Foucault, Esposito y Agamben”, *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*. Esther Díaz (Ed.). Biblos. Buenos Aires.

García, Hernan (2005). *Deleuze, Foucault, Lacan. Una política del discurso*. Quadrata. Buenos Aires.

García, María (1990). *El loco, el guerrero, el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*. Plaza y Valdés. México.

George, Caillat (2014). “Introduction”, en *Foucault contre lui-même*. Sous la direction de, François Caillat. Puf. Paris.

George, Dumézil (1984). *Le Moyne noir en gris dedans. Varennes (suivie d'un). Divertissement sur les dernières paroles de Socrate, soitie nostradamique*. Gallimard. Paris.

Giroux, Henry (2005). *Cruzando límites: trabajadores culturales y políticas educativas*. Paidós. Madrid.

----- (2002). *Pedagogía y política de la esperanza. Teoría, cultura y enseñanza. Una antología crítica*. Amorrortu. Buenos Aires.

----- (1992). *Teoría y resistencia en educación*. Siglo XXI. México.

Gordon, Colin (1991). “Governmental Rationality: An Introduction”, en *The Foucault Effect. Studies in Gubvernmentality*. Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds.). The University of Chicago Press. United States of America.

Grinberg, Silvia (2011). “La conjetura del ADN Vitalpolitics y conducción de la conducta en la educación de nuestros tiempos”, en *Biopolítica, Gubernamentalidad, educación, seguridad*. UNIPE: Editorial Universitaria. Buenos Aires.

Gros, Frédéric (2010a). “Foucault et « La Société Punitiv »”, en *Pouvoirs*. No. 135. pp. 5-14. France.

----- (2012). “Foucault, penseur de la violence? ”, en *Cités* 50. PUF. Paris.

----- (1998). *Foucault y la locura*. Gedisa. México.

Gros, Frédéric et al. (2013). “Introduction”, en *Raisons politiques*. No 52. pp 5-5. France.

----- (2010b). “La cuarta edad de la seguridad”, en *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Vanessa Lemm (ed.). Universidad Diego Portales. Santiago-Chile.

----- (2014). “La parresía en Foucault (1982-1984)”, en *Foucault. El coraje de la verdad*. Frédéric Gros (coord.). Arena Libros. Madrid.

----- (2007). “Le soin au coeur de l'éthique et l'éthique du soi”, en *Recherche en soins infirmiers*. No. 89. pp. 15-20. France.

----- (2007). *Michel Foucault*. Amorrortu. Buenos Aires.

----- (2004). “Michel Foucault, una filosofía de la verdad”, en Artículo en línea. <http://llibertaire.free.fr/IntroPhiloFoucault.html>

----- (2010c). “Situación del curso”, en *El coraje de la verdad*. Fondo de cultura económica. Argentina.

----- (2009). “Situación del curso”, en *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de cultura económica. Argentina.

----- (2005). “Situación del curso”, en *Hermenéutica del sujeto*. Akal. Madrid.

----- (2012). “Sujet moral et soi éthique chez Foucault” en, *Archives de Philosophie*. Tome 65. pp. 229-237. France.

----- (2006). “O cuidado de si em Michel Foucault” en *Figuras de Foucault*. Margareth, Ragio; Alfredo, Veiga-Neto (orgs.). Autêntica. Brasil.

Guatarri, Félix (1996). *Caosmosis*. Ediciones Manantial. Buenos Aires.

----- (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Cactus. Buenos Aires.

Guattari Félix y Tony Negri (1999). *Las verdades nómadas y General Intellect, poder constituyente*. Akal. Madrid.

Pierre, Guenancia (2002). “Foucault / Descartes : la question de la subjectivité” en, *Archives de Philosophie*. Tome 65. pp. 239-254. France.

Gutting, Gary (2001). *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge University Press. States United of America.

----- (1989). *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge University Press. United States of America.

Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jaannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Alpha Decay. Barcelona.

----- (1995). “Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo”, en *Michel Foucault filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Habermas, Jürgen (1988). “Apuntar al corazón del presente”, en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Editorial Nueva Visión. Buenos Aires.

----- (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Paidós. España.

----- (2002). *Ensayos políticos*. Península. Barcelona.

----- (1981). “Modernity versus post-modernity”, en *New German Critique*. No. 22. pp. 3-14. United States of America.

----- (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Taurus. Madrid.

Hacking, Ian (2002). *Historical Ontology*. Harper University Press. London.

----- (1988). “La arqueología de Foucault”, en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Halperin, David (1994). “Historicizing the Subject of Desire: Sexual Preferences and Erotic Identities in the Pseudo-Lucianic *Erôtes*”, en *Foucault and the writing of History*. Jan Goldstein (editer.) Blackwell. Cambridge, Massachussets.

Hardt, Michel y Negri, Tony (2000). *Imperio*. Harvard University Press. Cambridge, Massachussets.

Heidenreich, Felix (2013). “Une archéologie de l' archéologie. Sur une parenté rhétorique entre Husserl et Foucault”, en *Les Études philosophiques*. No. 106. pp. 359-368. France.

Hernández, Miguel (2013). *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*. Tesis de doctorado. UNAM. México.



Honneth, Axel (2009a). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Machado Libros. Madrid.

----- (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Editorial Crítica. Barcelona.

----- (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz. Buenos Aires.

----- (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Katz. Buenos Aires.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodoro (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Trota. Valladolid, España.

Horkheimer, Max (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu. Buenos Aires.

Hulak, Florence (2013). “Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines: jusqu’où l’histoire peut-elle être foucauldienne?” en, *Tracés. Revue de Sciences humaines*. No. 13. pp. 103-120. France.

Hurtado, Pedro (1994). *Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica)*. Hbris-5. España.

Ibañez, Tomas (2005). *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Gedisa. Barcelona.

Ilich, Iván (1985). *La sociedad desescolarizada*. Planeta. México.

Ingram, David (1994). “Foucault and Habermas on the subject of reason”, en *The Cambridge Companion to Foucault*. Gary Gutting (Editor). Cambridge University Press. United States of America.

Irrera, Orazio (2014). *Michel Foucault –Une généalogie de la subjectivité militante*. Chimeres. Paris.

Jambet, Christian (1995). “Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la *Historia de la sexualidad*”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Janicaud, Dominique (1995). “Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Jay, Martin (1988). “EN EL IMPERIO DE LA MIRADA: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX”, en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Jodelet, Denise (2008). “El movimiento del retorno del sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”, en *Cultura y representaciones sociales*. No. 5. pp. 33-63. México.

Joly, Henri (1986). “Retour aux Grecs”, en *Le Débat*. No. 41. pp. 100-121. France.

Kant, Immanuel (2011). *¿Qué es la Ilustración?* Alianza. Madrid.

Kelly, Michael (1994). “Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique”, en *Critica and Power*. Massachusetts Institute of Technology. United States of America.

Laclau, Ernesto (1998). “Desconstrucción, pragmatismo y hegemonía”, en *Desconstrucción y Pragmatismo*. Paidós. Buenos Aires.

----- (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica. México.

----- (1994). *Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Laercio, Diógenes (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid.

Lagasnerie, Geoffroy (2014). “Que signifie penser?”, en *Foucault contre lui-même*. Sous la direction de, François Caillat. Puf. Paris.

Lanceros, Patxi (1996). *Avatares del hombre*. Universidad de Deusto. Bilbao, España.

Larrauri, Maite (1999). *Anarqueología. Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Episteme. España.

Lazzarato, Mauricio (2005). “Biopolitique/Bioéconomie : a politics of multiplicity”, en *Multitudes*. No. 22. pp. 51-62. France.

----- (2008). “From Knowledge to Belief, from Critique to the Production of Subjectivity”, en *The art of critique*. Transversal texts. Artículo en línea. <http://eipcp.net/transversal/0808/lazzarato/en>.

----- (2012). “El funcionamiento de los signos y de las semióticas en el capitalismo contemporáneo”, en *Palabra Clave*. Vol. 15. Número 3. Universidad de La Sabana Bogotá. Colombia.

----- (2010). *Políticas del acontecimiento*. Tinta limón. Buenos Aires.

----- (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños. Madrid.

----- (2011). “The Misfortunes of the ‘Artistic Critique’ and of Cultural Employment” en, *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in the ‘Creative Industries’*. Gerald Raunig, Gene Ray and Ulf Wuggenig (eds). MayFlyBooks. London.

Lazzarato, Mauricio y Negri, Antonio (2001). *Trabajo inmaterial formas de vida y producción de subjetividad*. Dp&a editora. Rio de Janeiro.

Le Blanc, Guillaume (2009). *El pensamiento Foucault*. Amorrortu. Buenos Aires-Madrid.

Lecerf, Eric (2010). “Je ne veux pas travailler ! A la lisière du travail qui noue les mots et les choses dans l'œuvre de Michel Foucault” en, *Le Philosophoire*. No. 34. pp. 94-114. France.

Lechuga, Graciela (2004). *Las resonancias literarias de Michel Foucault*. UAM. México.

Lecourt, Dominique (2007). *Para una crítica de la epistemología*. Siglo XXI. México.

Legrand, Stéphane (2014). “Biopouvoir, la direction des ressources humaines”, en *Le Magazine Littéraire*. No. 540. pp. 62-64. Paris.

Lemke, Thomas (2002). “Foucault, Governmentality, and Critique” en, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*. United States of America.

----- (2010). “Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo”, en *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Vanessa Lemm (ed.). Universidad Diego Portales. Santiago-Chile.

----- (2006). “Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”, en *Marx y Foucault*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Lenoir, Rémi (2006). “Famille et sexualité chez Michel Foucault”, en *Sociétés & Représentations*. No. 22. pp. 189-214. France.

Lévi-Strauss, Claude y Didier, Eribon (1990). *De cerca y de lejos*. Alianza. Madrid.

Lisciani, Enrica (2012). “Hacia el sujeto impersonal”, en *Revista Pléyade*. No. 9. Chile.

----- (2008). “Oltre la persona. Merleau-Ponty e l'«impersonale»”, en *Daimon: Revista de filosofía*. No. 44. pp. 119-132. España.

Lorey, Isabell (2011). “Virtuosos of Freedom: On the Implosion of Political Virtuosity and Productive Labour”, en *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in the 'Creative Industries*. Gerald Raunig, Gene Ray and Ulf Wuggenig (eds). MayFly. London.

Liotard, Jean (1999). *La condición posmoderna*. Rei. México.

Machado, Roberto (1995). “Arqueología y epistemología”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Macherey, Pierre (1995). “Sobre una historia natural de las normas”, en *Michel Foucault, Filósofo*. Gedisa. Barcelona.

----- (2011). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Amorrortu. Buenos Aires.

----- (1974). *Para una teoría de la producción literaria*. Universidad central de Venezuela. Venezuela.

McLaren, Peter (2012). *La pedagogía crítica revolucionaria. El socialismo y los desafíos actuales*. Herramienta. Buenos Aires.

Mahon, Michael (1992). *Foucault's Nietzsche an Genealogy. Truth, Power, and Subject*. University of New York. United States of America.

Maldonado, Benjamín (2002). *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. INAH. Oaxaca, México.

----- (2004). "Comunalidad y educación en Oaxaca", en *Entre la normatividad y la comunalidad. Experiencias educativas innovadoras del Oaxaca indígena actual*. Luis Meyer/Benjamín Maldonado (comps.). Fondo Editorial IEEPO. Oaxaca, México.

Maldonado, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre. Bogotá.

Marcuse, Herbert (2002). *Eros y civilización*. Ariel. España.

Marshall, James (1990). "Foucault y la investigación educativa", en *Foucault y la educación*. Morata. Madrid.

Martin, Pablo (2012). "La proliferación en medio del desierto. Aproximaciones al problema del poder pastoral desde los estudios de Michel Foucault", en *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*. Esther Díaz (ed.). Biblos. Buenos Aires.

Martínez, Francisco (1994). *Las ontologías de M. Foucault*. Fundación de Investigaciones Marxistas. Madrid.

Martínez, Jaime (2009). *Eso que llaman comunalidad*. Diálogos. Oaxaca, México.

McCarthy, Thomas (1992). *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la Teoría Crítica*. Tecnos. Madrid.

----- (1990). "Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos", en *Isegoria*. No. 1. pp. 49-84. EEUU.

McNay, Luis (1994). *Foucault: A Critical Introduction*. Continuum. New York.

Micieli, Cristina (2003). *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

Montag, Warren (1995). "El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975", en *Youkali*, 8. *Revista crítica de las artes y el pensamiento*. Artículo en línea. <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>. [www.tierradenadieediciones.com](http://www.tierradenadieediciones.com)

----- (2006). "Foucault y la problemática de los orígenes: la historia de la locura en la época clásica según la lectura de Althusser", en *Marx y Foucault*. Editoriales Nueva Visión. Buenos Aires.

Morey, Miguel (1983). *Lectura de Foucault*. Taurus. Madrid.

----- (1995). "Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal", en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Morot-Sir, Édouard (1974). *El pensamiento Francés actual*. Ateneo. Argentina.

Mouffe, Chantal (2008). "Critique as Counter-Hegemonic Intervention", en *The art of critique. Transversal texts*. Artículo en línea. <http://eipcp.net/transversal/0808/mouffe/en>

Moya, Carlos (1996). "El sujeto enunciado", en *Tiempos de subjetividad*. Paidós. España.

Mozère, Liane (2013). "Prefasió", en *Lineas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Cactus. Buenos Aires.

Mussettas, Paola (2009). "Foucault y los anglofoucaultianos: una reseña del Estado y la gubernamentalidad", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. LI. No 205. pp. 37-55. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Negri, Tony (2006). *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*. Akal. Madrid.

O'Farrell, Clare (1989). *Foucault. Historian or Philosopher?* St. Martin's Press. New York.

O'Malley, Pat (2011). "El nacimiento de la justicia biopolítica", en *Biopolítica Gubernamentalidad, educación, seguridad*. UNIPE: Editorial Universitaria. Buenos Aires.

Onfray, Michel (2002). *Cinismo, retrato de los filósofos llamados perros*. Paidós. Buenos Aires.

----- (2008). *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*. Gedisa. Barcelona.

----- (2011). *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Anagrama. Barcelona.

Paltrinieri, Luca (2013). "Biopouvoir, les sources historiennes d'une fiction politique", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. No. 60-4/4. pp. 49-75. France.

- Pardo, José (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Cincel. Madrid.
- (1996). “El sujeto inevitable”, en *Tiempos de subjetividad*. Paidós. España.
- Pasquale, Pasquino (1986). “La Volonté de Savoir”, en *Le Débat*. No. 41. pp. 93-99. France.
- Paulantzas, Nicos (1977). *L’Etat, le Pouvoir, le Socialisme*. PUF. París, France. [Hay trad. cast. Estado, poder y socialismo. Siglo XXI. España. 2005].
- Pierre, Zaoui (2004). “Expulser la mélancolie d'aujourd'hui”, en *Vacarme*. No. 29. pp. 24-31. France.
- Pizzorno, Alessandro (1995). “Foucault y la concepción liberal del individuo”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.
- Platón (2005). *Apología de Sócrates. Critón y Fedón*. Akal. Madrid.
- (1981). “Apología de Sócrates”, en *Diálogos*. Vol.1. Gredos. Madrid.
- (1992). “Fedón”, en *Diálogos*. Vol. 3. Gredos. Madrid.
- Plutarco (1974). *Vidas paralelas*. Anaconda. Buenos Aires.
- Polibio (1981-1983). *Historias*. Gredos. Madrid.
- Poster, Mark (1993). “Foucault and the Problem of Self-Cosntitution”, en *Foucault and the critique of institutions*. John Caputo and Mark Yount (eds.). The Pennsylvania State University. United States of America.
- (1995). “Foucault, el presente y la historia”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.
- Potte-Bonneville, Mathieu (2006). “« Faut-il Défendre la Société ? » Foucault et le problème de la société civile”, en *Vacarme*. No. 34. pp. 158-163. France.
- (2007). *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Manantial. Buenos Aires.
- Pradeau, Jean-François (2014). “El sujeto antiguo de una ética moderna a propósito de los ejercicios espirituales antiguos en la Historia de la sexualidad de Michel Foucault”, en *Foucault. El coraje de la verdad*. Frédéric Gros (coord.). Arena Libros. Madrid.
- Quijano, Aníbal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). Siglo del Hombre. Bogotá.
- Rajchman, John (1995). “Foucault: la ética y la obra”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona. Siglo del Hombre. Colombia.

----- (2001). *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. Psicoanalítica de la Letra. México.

Rambeau, Frédéric (2012). “Foucault, une politique de la vérité. La critique, un dire vrai”, en *Cahiers philosophiques*. No. 130. pp. 29-38. France.

Raunig, Gerald (2006). “Instituent Practices Fleeing, Instituting, Transforming”, en *Do you remember institutional critique? Transversal texts*. Artículo en línea. <http://eipcp.net/transversal/0106/raunig/en>

----- (2008). “What is Critique? Suspension and Recomposition in Textual and Social Machines”, en *The art of critique*. Transversal texts. Artículo en línea. <http://eipcp.net/transversal/0808/raunig/en>

Ravel, Judith (2014). “El pensamiento vertical: una ética de la problematización”, en *Foucault. El coraje de la verdad*. Frédéric Gros (coord.) Arena Libros. Madrid.

----- (2008). *El vocabulario de Foucault*. Atuel. Argentina.

----- (2014). “Les mots et les mots”, en *Le Magazine Littéraire*. No. 540. pp.78-80. Paris.

----- (2009). “Michel Foucault : repenser la technique”, en *Tracés. Revue de Sciences humaines*. No. 16. pp. 139-149. France.

Renault, Emmanuel (2007). “Autonomía y salida de la minoridad”, en *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Ives Cusset y Stéphane Haber (dir). Nueva Visión. Buenos Aires.

Restrepo, Eduardo (2008). “Cuestiones de método: “eventualización” y problematización”, en *Foucault Tabula Rasa*. Núm. 8. pp. 111-132. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Colombia

Rivera, Silvia (2012). “Implicancias políticas del "apogeo" metodológico. Hacia una ecología de los saberes”, en *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*. Esther Díaz (ed.). Biblos. Buenos Aires.

Rochlitz, Rainer (1995). “Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Rodríguez, Rosa (2004). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Anthropos. España.

Rolnik, Suely (2011). “The Geopolitics of Pimping”, en *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in the 'Creative Industries'*. Gerald Raunig, Gene Ray and Ulf Wuggenig (eds). MayFly. London.

Romero, José (2009). “J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica”, en *Constelaciones-revista de Teoría crítica*. No.1. pp. 72-87. Madrid.

Rorty, Richard (1988) “Foucault y la epistemología”, en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

----- (1984). “Habermas and Lyotard on postmodernity”, en *Praxis Internacional*. Vol. 4. pp. 73-97. United States of America.

----- (1999). “La sociedad liberal”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Rose, Nikolas (2010). “<<Screen and intervene>>: Governing Risk y Brains”, en *History of the Human Sciences*. Vol. 23. No. 1. pp.79-105. London.

Sabot, Philippe (2007). *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Said, Edward (1988). “Foucault y la imaginación del poder”, en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Santiago, Castro (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Kimpres. Bogotá.

Sauquillo, Julián (1988). *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. UAM. Madrid.

----- (2001). *Para leer a Foucault*. Alianza. Madrid.

Sauvêtre, Pierre (2009). “Michel Foucault: problématisation et transformation des institutions”, en *Tracés. Revue de Sciences humaines*. No. 17. 165-177. France.

Senellart, Michel (2008). “Situación de los cursos”, en *Seguridad, territorio, población*. Akal. Madrid.

Smart, Barry (1988). “La política de la verdad y el problema de la hegemonía”, en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Sorrentino, Vincenzo (2012). *Biopolica libertà e cura. Saggio su Foucault*. Aracne. Roma.

----- (2011). *Il poter invisibile. Ilsegreto e la menzogna nella politica contemporanea*. Dedalo. Italia.

Spivak, Gayatri (1998). “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Orbis Tertius*. III (6). Columbia University. USA.

Taylan, Ferhat (2013). “L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale”, en *Raisons politiques*. No. 52. pp. 77-87. France.

Taylor, Charles (1988). “Foucault sobre la libertad y la verdad”, en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.



Theodoro, Adorno (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal. Madrid.

Topçu, Sezin (2013). Technosciences, pouvoirs et résistances : une approche par la gouvernementalité, en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. No. 60-4-4. pp. 76-96. France.

Touraine, Alain (1992). *Critique de la Modernité*. Fayard. Paris.

----- (1997). *¿Podremos vivir juntos?* Fondo de cultura económica. Buenos Aires.

Valdecantos, Antonio (1996). “El sujeto construido”, en *Tiempos de subjetividad*. Paidós. España.

Vásquez, Francisco (1995). *Foucault. La historia como crítica de la razón*. Montesinos. España.

----- (1987). *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Universidad de Cádiz. España.

Vattimo, Gianni (1998). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa. Barcelona.

----- (2003). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Península. Barcelona.

----- (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós. Barcelona.

Vercauteren, David; Olivier Mouss y Müller, Thierry (2010). *Micropolíticas de los grupos. Para una ecología de las prácticas colectivas*. Traficantes de sueños. Madrid.

Veyne, Paul (2008). *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós. España.

----- (1978). “Foucault révolutionne l’histoire”, en *Comment on écrit l’histoire suivi de Foucault révolutionne l’histoire*. Seuil. Paris. [Hay trad. cast. “Foucault revoluciona la historia”, en *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Alianza. Madrid. 1984]

----- (1995). “Foucault y la superación (o remate) del nihilismo”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Villalba, Teresa (1998). *La eternidad del sujeto. Crítica del postestructuralismo*. Estudios y ensayos. España.

Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de sueño. Madrid.

Voirol, Olivier (2007). “Crítica genealógica y crítica normativa”, en *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Wahnich, Sophie (2014). “Foucault saisi par la Révolution”, en *Vacarme*. No. 68. pp. 138-151. France.

Walter, Mignolo (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre. Bogotá.

Walzer, Michael (1988). “La política de Michel Foucault”, en *Foucault*. David Couzens (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Wellmer, Albrecht (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor. Madrid.

Xavier, Jonathan (2008). *Antropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Xavier, Jonathan (Ed.). Blackwell Publishing. Oxford.

Žižek, Slavoj (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós. Argentina.

----- (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI. México.

Zourabichvili, François (2004). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu. Buenos Aires.

----- (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. Ellipses. Paris.