

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**El sujeto y la práctica política crítica
según una lectura de Michel Foucault**

TESIS

**Que para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía**

P R E S E N T A

Salvador Jara Díaz

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Erika Rebeca Lindig Cisneros

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ABREVIATURAS

Se emplean tres abreviaturas bibliográficas de textos de Foucault:

CCF (2009) *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France 1982-1983*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

QEC (1995) *Crítica y Aufklärung. [“Qu’est-ce que la Critique?”]*, Revista de Filosofía Universidad de los Andes (8): 1-38.

QEI (1999) Qué es la Ilustración, en Ángel Gabilondo «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III», Barcelona, Paidós.

TRADUCCIONES

Son traducciones del inglés realizadas por el autor de esta tesis:

Judith **Butler** 2000; Mitchell **Dean** 2010, Michel **Foucault** 1977, 1980, 1983, 1984, 1988a, 1988b, 1990, 1993, 1997, , 2001b, 2001d, 2001e, 2007b; Colin **Koopman**; Ernesto **Laclau**; Friedrich **Nietzsche** 1967 y 1968; y las de Martin **Packer** y Paul **Patton**.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. LA CRÍTICA	7
La crítica	8
La crítica en Kant, la crítica en Foucault	11
Crítica, Modernidad, Ilustración (Aufklärung).....	13
Cómo procede la crítica	18
Crítica y gubernamentalidad.....	30
CAPÍTULO II. EL SUJETO	33
Los modos de subjetivación	34
El sujeto	36
El campo de experiencia	54
CAPÍTULO III. LA ÉTICA	57
El sujeto moral.....	57
Libertad/Liberación.....	61
Libertad y ética	66
Las prácticas éticas.....	68
CAPÍTULO IV. LA POLÍTICA.....	77
El antagonismo de las fuerzas	78
Micropolítica, macropolítica y práctica política.....	83
Hegemonía	90
Lo nominal y lo abstracto	97
La singularidad.....	101
La analítica y la práctica política	105
COLOFÓN.....	113
Bibliografía	117

INTRODUCCIÓN

Atendamos a un fenómeno paradójico: la desmovilización política de una buena parte de la sociedad, en tiempos en los que la crisis de la política, la economía y la convivencia social son evidentes y demandantes ¿Por qué que es que esto ocurre? ¿Por qué esta revolución pasiva (Gramsci) que resulta ser negativa para sus adherentes? Por ejemplo, parece evidente que en las democracias formales, los electores votan con la esperanza de un cambio, pero eligen a quienes profundizan los retrocesos.

Asumiendo que esto es así, se presentan otras preguntas ¿cómo es posible cambiar esta situación? y más directamente ¿cómo pueden los individuos encontrar una conciencia crítica y hacerse cargo de una cierta vida política, aquí y ahora? **La respuesta tradicional a esta segunda cuestión ha sido desde siempre “la participación política”, entendida como la inclusión en los aparatos políticos más visibles, los únicos que se entienden como realmente políticos: el partido, el Estado, las Instituciones en general; quienes han de participar en estos aparatos vienen a ser los sujetos en buena medida entendidos como los sujetos liberales de la democracia, los sujetos unificados e invariantes, los que son sujeto y objeto de derechos humanos y de derechos en general. Lo paradójico de esta respuesta es que: 1) muchos individuos rechazan la acción así llamada política y sufren pasivamente los efectos de quienes toman acción desde los aparatos formales antes dichos; y 2) aquellos que sí participan en “política” lo hacen sólo mirando a sus intereses particulares, de grupo o de clase. Así, la pregunta anterior se transforma en la siguiente: ¿cómo pueden los individuos encontrar una conciencia crítica y hacerse cargo de una cierta vida política, aquí y ahora, de tal manera que se superen las problemáticas antes dichas? Es desde esta segunda interrogante que partió la presente tesis, asumiendo también que, a pesar de la complejidad de la cuestión, era legítimo preguntarse por ella desde el campo de la filosofía. Desde luego, la interrogación, aunque era evidentemente de carácter político, comenzó siendo para el autor de la presente tesis una de carácter moral, que buscaba interpelar directamente a los individuos y comprometerlos con ciertas, normativas, “prácticas de sí”. Claro que el camino mostró que la intención era equivocada, pero éste fue el origen.**

Para tematizar la respuesta, se optó por aproximarse al trabajo de Michel Foucault. El pensador francés había considerado la política, había intervenido en ella, se situaba en un momento histórico contemporáneo y ligeramente anterior al fin del comunismo soviético y se encontró plenamente inmerso en el mayo del 68 francés

y en una fase no tan inicial del neoliberalismo, una encrucijada ideal. Asimismo figuró como uno de los filósofos más notables de su tiempo y su influencia se extiende sin mucha pérdida, antes con aumento, hasta nuestra actualidad. Pero además de todo lo anterior, Foucault figuraba como el filósofo que había **propuesto las "prácticas de sí", es decir, para quien esto escribe y para aquel** primer tiempo del desarrollo de la tesis, el espacio moral apropiado para responder a la pregunta antes dicha, que entonces se transformó en algo así como lo siguiente: ¿cuál es la vigencia de las prácticas de sí como modo de lograr una conciencia y una práctica política críticas, tales que puedan responder a nuestra actual, nihilista, condición?

Ahora bien, conforme se desarrolló el trabajo, el corpus foucaultiano mostró su dificultad y sus múltiples mediaciones, de modo que no entregó ninguna respuesta fácil, ninguna fórmula de acceso inmediato, y más bien se convirtió en un aparato complejo de reflexión que permitió profundizar en el sentido y en el contenido de lo que es la crítica, el sujeto y la práctica política. Surgieron problemas que no se **habían previsto y "soluciones" que no eran exactamente las buscadas. El recorrido** fue el siguiente:

Se inició con un texto de 1978 y a partir de ahí, hacia adelante en el tiempo, hasta 1984. El trabajo semilla fue el titulado *¿Qué es la crítica?*, que pronto se acompañó de dos textos más, todos relativos a Kant, la Ilustración y la crítica y, junto con ellos, el texto de Judith Butler *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. Fueron en realidad un comienzo magnífico tomando en consideración la pregunta de partida ¿acaso no era la crítica, la falta de crítica pues, lo que constituía todo el problema? Con tales antecedentes, el capítulo 1 trata de la crítica. Y como una consideración conduce a otra, pronto hubo que hacer referencia a un cierto eje foucaultiano reconocido como de verdad/saber-poder-sujeto. Del mismo modo, en este primer capítulo, **se hizo referencia a la "analítica"** del filósofo francés (que no metodología o teoría), constituida por otra trilogía, la de la problematización, la genealogía y la arqueología y que constituye el modo de investigación histórico-filosófico de nuestro autor.

Con el elemento de la crítica como fundamento, reunida con la revisión de la analítica antes dicha, fue posible pasar hasta el sujeto. Desde luego, se pudieron tomar otros recorridos, de ahí que el título de esta tesis sea el de **"una lectura"**. Se optó de nuevo y el capítulo 1 sobre la crítica se encadenó con el capítulo 2 sobre el sujeto. De cualquier modo, la selección no carecía de fundamento ya que si el problema era la falta de crítica, había que interrogar al sujeto (o a lo que entonces se pensaba que era el sujeto), sobre su ausencia. Nuestro autor, en los primeros

textos de su producción, parece considerar al sujeto como determinado del todo por el poder, formado de modo unidireccional y fatal, de tal modo que era posible interrogarse por sus posibilidades de libertad, por su capacidad de determinar y autodeterminarse, por su agencia ¿Cómo se determinaba el sujeto a sí mismo? ¿cómo explicar su agencia? Pero claro, nuestro autor asume que no sólo es posible dar cuenta de la agencia sino de la agencia en cuanto que el sujeto se forma también a sí mismo. No se trata sin embargo del sujeto del humanismo y la relación sujeto-objeto clásica no tiene lugar aquí. La ausencia de una subjetividad esencial, trascendental, unificada e invariante, la del humanismo y la del sujeto liberal y neoliberal debió desmontarse del todo y dar lugar a una comprensión inmanente del sujeto, a entenderlo como manifestación de una subjetividad en la que las condiciones de la experiencia, del pensamiento y de la acción política son una construcción derivada de condiciones pre-personales y pre-individuales que generan la **forma** del sujeto y que deben entenderse como inmanentes al mundo material del que el sujeto forma parte.

En cierto modo, nos aproximábamos al objeto de la pregunta de partida. Si la crítica ponía en cuestión las condiciones de posibilidad del sujeto, y si el sujeto era capaz de agencia, aunque no operase como un sujeto esencial ¿Qué ingrediente faltaba para acceder a la acción política? Resultó obvio que, en el marco del trabajo de Foucault, había que dar cuenta de la ética. Así que del sujeto del capítulo 2 era necesario pasar a la ética del capítulo 3, de modo que fuera posible diferenciar ¿cómo es que el sujeto que se forma a sí mismo, puede hacerlo desde otros valores, no los derivados de un código moral, sino los de una ética-crítica, reflexiva?

Habiendo llegado hasta aquí, en el capítulo 4 ya era posible interrogarse por la práctica política de los sujetos. Desde la necesidad de la crítica, pasando por el sujeto que se hace cargo de ella, por su agenciamiento y por su perspectiva ética, la dinámica de tal sujeto en el campo de lo político no sólo parecía factible sino necesaria. Y, una vez más, había que optar ¿cómo abordar la práctica política de los sujetos en la perspectiva de Foucault, desde la crítica, desde el sujeto, desde su ética?

Dado que la pregunta de partida hacía una interrogación a la subjetividad y a su capacidad de conciencia crítica, en esta última parte de la tesis se procuró explicitar una ontología foucaultiana que explicara en qué consistía la práctica política para Foucault y cuál era el lugar del sujeto en ella. Si nuestro autor nos había propuesto desarrollar una ontología histórica de nosotros mismos, aquí se trataba de explicitar una ontología de la práctica política de acuerdo con él. Desde

luego, no hay en nuestro autor una postulación categórica de tal ontología, ni de tal concepción de la práctica política, éstas se proponen como parte de una lectura posible de su trabajo, pero se consideran plausibles y útiles para responder a la pregunta inicial. En el recorrido, hubo que diferenciar los planos micro y macropolíticos y fue necesario introducir el concepto de singularidad para dar cuenta completa de la dinámica del ámbito político, para ello, se recurrió al apoyo del proyecto, complementario en muchos aspectos, de Gilles Deleuze. También se consideró conveniente cotejar esta ontología foucaultiana de la práctica política con lo que aquí llamamos **"sujeto político hegemónico" que se encuentra dentro** de una importante tradición de la izquierda política (siglos XIX y XX) y que se remite a esas formas tradicionales de hacer política fundadas en un sujeto trascendental. Con el capítulo 4 concluye la tesis y se presenta al final un Colofón con algunos temas, en calidad de conclusiones y recomendaciones.

Las lecturas realizadas para el trabajo, se centran, como ya se ha dicho, en el período de nuestro autor que va de 1978 a 1984. No obstante, cuando pareció conveniente, se acudió a textos anteriores, particularmente a *La voluntad de saber*. También se emplearon textos de comentaristas, entre los que destacan, además del propio Deleuze, Judith Butler, Rodrigo Castro, Colin Koopman y Paul Patton.

¿Cómo se respondió la pregunta de partida? Recordémosla: ¿cómo pueden los individuos encontrar una conciencia crítica y hacerse cargo de una cierta vida política, aquí y ahora?

Desde luego no, en contra de lo que se pretendió inicialmente, no se concluyó con una lista de prácticas de sí que permitieran, bajo un imperativo moral, realizar una práctica política. Tal pretensión resultó a la postre ingenua e impracticable.

En cambio, el recorrido mostró la complejidad de la subjetividad, de la crítica y de la práctica política y, con ello, que es preciso abordar estos temas en todas sus dimensiones para estar en posibilidades de proponer y de realizar una acción mejor. Desde luego, en esta tesis, estos son asuntos del ámbito teórico, tales que un esclarecimiento de los mismos puede brindar una alternativa a una práctica política tradicional, que implica a un sujeto trascendental, objetivado, óntico, esencializado, y a una política de, por y para las instituciones. Y aquí se debe añadir: tal tipo de práctica política tradicional, aunque plenamente vigente, ha mostrado la poca profundidad de sus resultados y logra cambios macropolíticos pero deja más o menos intacto el ámbito determinante de la ontología de las fuerzas. Al final, los cambios logrados sólo en el nivel macropolítico se revierten en

mayor o menor medida y el logro (relativo siempre) de una justicia general se retrasa cada vez.

En cambio, la tesis trata de mostrar que es posible otro tipo de práctica política inmanente, que se remita a nuestras condiciones empíricas, presidida por una conducta ética que permite al sujeto la autoexperimentación, una práctica de carácter micropolítico, desde el sujeto, que responde al juego de las fuerzas y que, sin desatender a las concreciones del campo macropolítico, lo entiende como determinado por la acción de la subjetividad (que no de los sujetos en cuanto que identidades definidas) y se propone jugar en su ámbito de agregación sin descuidar las más importantes determinaciones de las intensidades y las diferencias, de lo virtual que constituye lo real. Así, acudiendo también a la práctica micropolítica, la tesis muestra que siempre es posible la acción, aquí y ahora, que siempre están disponibles los resortes de una práctica política significativa y que la crítica introduce en todos los casos una diferencia esencial.

Lo presentado abre más preguntas que las que responde. Foucault nos recuerda que es necesaria **“una labor paciente que [de] forma a la impaciencia de la libertad”**.

CAPÍTULO I. LA CRÍTICA

En este capítulo se desarrollarán los siguientes aspectos:

1. Se presentará una explicación del concepto de crítica en Foucault, se expondrán sus bases en la filosofía kantiana y la acepción, derivada de esta última, que fue asumida por Foucault.
2. Se explicará cómo procede la crítica, a través de los tres elementos principales de la analítica foucaultiana¹: las problematizaciones, la arqueología y la genealogía.
3. Tomando como base la conferencia impartida por Foucault en 1978 *¿Qué es la crítica?*, se explicarán como caso paradigmático de las relaciones entre poder y crítica, las relaciones entre gubernamentalidad y crítica, en cuanto que la gubernamentalidad es un modelo de organización de la práctica política. El tema de la gubernamentalidad se ampliará posteriormente en otros capítulos de esta tesis.

El objetivo de esta exposición del concepto de crítica es sentar las bases de un proceso que irá desde la crítica tal como la desarrolla nuestro autor, pasando por los diversos agenciamientos del sujeto (capítulos 2 y 3), y hasta la expresión de dicho sujeto en la práctica política, de un modo crítico (capítulo 4).

Para elaborar este primer capítulo se analizan diversos textos, pero se da mayor énfasis a tres documentos relativos al tema de Kant y la Ilustración. Los textos en cuestión son el de 1978, presentado ante la Sociedad Francesa de Filosofía, conocido como *¿Qué es la crítica?* (QEC en adelante); la conferencia inaugural del curso impartido en el Collège de France en 1982-1983 y publicado con el título de *El Gobierno de Sí y de los otros* (CCF en adelante); y el texto de 1984 *¿Qué es la Ilustración?* (QEI), mismo que Foucault preparó para impartir como conferencia en la Universidad de Berkeley². Los documentos referidos se emplearán también a lo largo de la tesis y se citarán por las mismas siglas aquí señaladas.

¹ Una definición de analítica, como distinta de "metodología" o "teoría", es la que da Mitchell Dean refiriéndose a la "analítica del gobierno": "La analítica es un tipo de estudio interesado en el análisis de las condiciones específicas por las que las entidades particulares surgen, existen y cambian. Se distingue de aproximaciones más teóricas en que pretende dar cuenta, más que pasar por alto, de la singularidad de las maneras en que nos gobernamos y conducimos a nosotros mismos. Así, no trata a las prácticas de gobierno como casos particulares de tipos ideales y de conceptos. Tampoco las considera como efectos de una necesidad de tipo legal o las trata como manifestaciones de una contradicción fundamental. Una analítica del gobierno examina las condiciones bajo las cuales regímenes de prácticas llegan a ser, se mantienen y son transformados (Dean 2010, 30-31).

² Conferencia que no se presentó, ya que Michel Foucault falleció antes.

La crítica

En el texto que Michel Foucault escribió para el *Dictionnaire des philosophes* bajo el seudónimo de Maurice Florence (Foucault, 1998), concibe el conjunto de su **trabajo como una "Historia crítica del pensamiento" a la que define como el análisis de las condiciones en las que se han instituido las relaciones existentes entre sujeto y objeto así como el saber propio de dichas relaciones**³. Es decir, si el pensamiento es aquello que relaciona a un sujeto y a un objeto de un modo determinado, su historia crítica implicaría la revisión, la consideración cuidadosa de dicha relación y del saber que por sí misma implica, con la finalidad de no tomarla como dada de un modo definitivo, como producida por determinaciones naturales o por algún tipo de esencia humana de carácter trascendental. Por otra parte, en **QEI se hace referencia a la crítica del siguiente modo "[...] el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?" (Foucault 1999a, 347).**

En ambos casos Foucault se refiere a la crítica con el mismo sentido: este concepto implicaría un cierto análisis, evaluación, consideración, respecto del trazado de una subjetividad, de una objetividad, de unos límites a nuestra subjetividad. La crítica consistiría en poner en cuestión los límites o condiciones de posibilidad que determinan la subjetividad. Foucault coincide con Kant en la necesidad de considerar críticamente estos límites o condiciones de posibilidad, pero dicha consideración crítica se lleva a cabo de modo muy distinto. Para Kant se trata de reconocer los límites en cuanto que límites trascendentales al uso de la razón; reconocer estos límites permitiría clarificar y preservar de errores a dicho uso. En cambio, para Foucault, los límites no son trascendentales, son construcciones históricas que acotan la subjetividad y, a diferencia de los límites trascendentales kantianos que no pueden ser superados, al ser históricos, son susceptibles de ser transgredidos. Uno considera los límites en cuanto que trascendentales y relativos

³ Debe quedar claro que la relación sujeto-objeto a la que se refiere Foucault en su texto no tiene nada que ver con la concepción clásica de dicha relación, donde el objeto constituye algo sustancial (lo objetivo) y donde el sujeto, sustancial también en sí mismo, conoce dicho objeto en sus determinaciones esenciales y se lo representa. La relación sujeto-objeto a la que aquí se alude corresponde a una descripción de la operatividad de lo real, donde ambos términos se constituyen mutuamente y no se comprenden más que en su relación, dando lugar a lo que en el capítulo 2 de esta tesis se denomina un "campo de experiencia".

al uso de la razón, mientras que el otro, los considera en cuanto que históricos y relativos a la subjetividad.

Es importante notar también que la crítica para nuestro autor (como para Kant) no se entiende como mera negatividad u oposición, tampoco implica una normatividad que juzgue en términos de bueno/malo, correcto/incorrecto, más bien es una experiencia con las condiciones de posibilidad, y por lo tanto con los límites, que circunscriben nuestros sistemas de pensamiento y nuestras prácticas. La crítica no es un sistema totalizador:

[...] es preciso renunciar a la esperanza de acceder alguna vez a un punto de vista que nos podría dar acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que puede constituir nuestros límites históricos. Y desde este punto de vista la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible franqueamiento es siempre limitada, determinada y, por tanto, una experiencia que hay que volver a empezar de nuevo (Foucault 1999a, 349)

Así, la crítica para Foucault muestra cómo es que estamos contingentemente definidos tanto por los discursos como por las prácticas y cuáles son los peligros que encierran dichas determinaciones. La crítica genealógica que propone nuestro autor no está diseñada para emitir juicios, sino que demanda una consideración constante de nuestra situación. Pero además esta exploración de las condiciones de posibilidad de nuestro ser presente se hace con respecto al campo normativo determinado en el que ya nos encontramos desde un comienzo, antes de cualquier crítica; en palabras de Judith Butler:

La práctica crítica no emana de la libertad innata del alma, sino que se forma en el crisol de un intercambio particular entre una serie de normas o preceptos (que ya están ahí) y una estilización de actos (que extiende y reformula esa serie previa de reglas y preceptos). Esta estilización de sí en relación con las reglas es lo que viene a ser una «práctica» (Butler 2002, 219).

Así, la interacción que establecemos con las normas y que da lugar a un trabajo de estilización que efectuamos sobre nosotros mismos, resulta ser el fruto de la labor de la crítica. La estilización implica que nuestras prácticas de auto producción sean creativas, que sean una *poiesis*. Nos dice Foucault en una entrevista realizada en 1983 (y que se incluye en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*): **“A partir de la idea de que el yo no es algo que nos es dado, pienso que hay una única consecuencia práctica: tenemos que crearnos a nosotros mismos como obras de arte” (Foucault 2001b, 270)**; en *El uso de los placeres* la obra de arte pasa a ser **“artes de la existencia”**, que son: “las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, mortificarse en su ser singular y hacer de su

vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” (16-17); y todo esto porque la actitud moderna, tal como nos lo dice QEI “está ligada a un indispensable ascetismo, ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de los momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura” (344). **Y es que** la interacción con las normas produce una actitud, un *ethos*, un estilo, que luego se refleja como actos estilizados, propios de dicha actitud. El estilo mismo supone, para determinarse como tal, una ética, y la ética una actitud política.

Así, la relación que establecemos con los límites se convierte en un acto creativo que implica, eventualmente, la necesidad de infringirlos. Este posible franqueamiento de los lindes a partir de la crítica será entendido como acción en la contingencia, nada definitivo y conclusivo, nada enmarcado en el sistema o lo **absoluto, es necesario renovar constantemente la crítica, empezar de nuevo”** dice la cita de Foucault arriba.

Conviene reiterar, la crítica —además de no ser crítica como mera negación⁴—, no se hace tampoco con carácter prescriptivo, no dicta de manera inmediata ni de modo normativo las prácticas que deben realizarse, más bien nos muestra campos de problemas sucedidos contingentemente en la historia que, como tales, demandan una acción. Cuando Foucault, por ejemplo en las conferencias de *El nacimiento de la Biopolítica*, **analiza el liberalismo como “principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno”** (Foucault 2012, 360), su trabajo crítico genealógico se manifiesta como una exposición detallada, medularmente histórica⁵, de la evolución del liberalismo desde el siglo XVIII hasta el ordoliberalismo alemán de 1948-1962 y la Escuela de Chicago estadounidense.

Esta exposición nos muestra, sin emitir juicios sumarios, una cierta reintroducción de lo absoluto en la política en términos del *Homo oeconomicus*, la supremacía de lo económico sobre las demás dimensiones de lo político-social. Al hacerlo de este modo, Foucault no sólo emplea la crítica para evidenciar cómo es el liberalismo sino también, de modo muy relevante, **cómo es que se ha constituido**. A su vez, esto nos convoca a hacer efectivas nuevas formas de pensamiento y acción, de discurso y de práctica. Koopman señala al respecto en *Genealogy as Critique*: **“Porque si** la genealogía [la crítica genealógica] nos auxilia a

⁴ El trabajo de la crítica podría ser negativo, también podría no serlo.

⁵ Nos dice Foucault de la historia como ciencia: “La historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía y que contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. Puede ser la ciencia de los remedios” (Foucault 1979b, 22).

entender cómo se ha constituido nuestro presente, entonces nos equipa con algunas de las herramientas que necesitaremos para iniciar la labor de rehacer **nuestro futuro en forma distinta” (130). En otras palabras, la crítica, en cuanto que crítica genealógica, nos permite determinar estrategias específicas, las que podrían superar, modificar, potenciar o conservar los modos en que nos hemos constituido a nosotros mismos. En este sentido, la crítica no produce juicios directos, sin mediación, porque los mismos juicios que emiten los poderes existentes e incluso los juicios del propio “crítico” son susceptibles de ser sometidos al análisis de su genealogía, de su historia⁶, y se puede mostrar cómo es que han sido constituidos, de manera contingente, cómo es que son singulares, es decir, quedan expuestos a la posibilidad de ser cambiados.**

Por otra parte, no sólo la crítica muestra la necesidad de la transgresión, también una ética de transformación toma posición respecto de los límites y de las condiciones de posibilidad en las que vivimos (ver el capítulo 2 de esta tesis).

La crítica en Kant, la crítica en Foucault

Foucault deriva del trabajo kantiano el proyecto de examinar estos límites que nos definen como sujetos, aunque en todos los casos, a diferencia de Kant, estos límites sean tratados como históricos y nunca como trascendentales.

En el artículo de Maurice Florence citado antes, Foucault (Francois Ewald)⁷ señala **“En la medida en que Foucault cabe dentro de la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant [...]” (459). Hay pues una clara filiación para el proyecto de crítica foucaultiano ¿en qué términos podrían cotejarse ambas críticas?**

Para Kant, la crítica investiga las pretensiones de la razón y observa que ella depende de principios *a priori* que, al ser determinados, son los que acotan su acción; la crítica kantiana es positiva ya que establece los conceptos trascendentales que fundamentan la experiencia y, por tanto, a la metafísica como ciencia. En otras palabras, para el filósofo de Königsberg, la crítica tiene como finalidad limitar a la razón, de modo que ésta no rebase las condiciones de su aplicación debida. Las fronteras que la crítica determine serán infranqueables (si es que se pretende un uso correcto de la razón); y universales y necesarias, es decir,

⁶ No la historia de los historiadores, sino la historia de los genealogistas. Ver al respecto *Nietzsche, Genealogy, History*, citado en la bibliografía.

⁷ Aunque el artículo fue elaborado por Foucault, justamente las líneas que se citan son de la autoría de Francois Ewald. Es de suponerse que fueron conocidas y aprobadas por Foucault.

trascendentales (en cuanto que corresponden a una subjetividad metafísica esencial de todo ser que haga uso de la razón).

Avanzando sobre el proyecto kantiano, pero a partir de él, para Foucault el examen de los límites supone precisamente las características contrarias. Donde Kant habla de demarcaciones insuperables, Foucault nos dice:

Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible (Foucault 1999a, 347-348).

Los límites universales y necesarios de Kant, para Foucault son contingentes e históricos. Para Kant la crítica establece las condiciones de posibilidad de la razón y su campo legítimo de aplicación es el ámbito de lo que es posible conocer; para Foucault se trata de establecer las condiciones de posibilidad que dan lugar a ciertas circunstancias **problemáticas (como tales, susceptibles de "resolución")** de nuestro presente histórico. Atiéndase al respecto a la siguiente cita de QEI:

[...] **la crítica se ejercerá no ya en la búsqueda de estructuras formales que** tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. En este sentido esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método (348).

La raíz kantiana de la crítica que impacta a Foucault se localiza en ese "análisis de los límites y la reflexión sobre ellos", pero el objetivo y el contenido específico de dicho análisis es distinto en cada caso; en ambos filósofos se trata de la determinación de condiciones de posibilidad, pero mientras que en uno éstas se refieren al uso adecuado de nuestra razón, para el otro lo son de ciertas experiencias, históricas y problemáticas de nuestro presente. Aunque Foucault se inspira en el concepto de crítica kantiana, es un uso distinto el que hace de ella.

Dicho uso diferente viene inspirado en la particular lectura que hace Foucault del texto kantiano *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, donde el filósofo prusiano reconoce la autonomía de aquellos que se atreven a dirigirse por medio de la razón. Los que lo hacen se comportan en la dirección del progreso humano y llevan a cabo un adecuado uso público de la razón. Para Kant, en dicho escrito, la razón, más allá de sus determinantes trascendentales, es una capacidad en desarrollo y no un producto terminado que sólo requeriría ser descrito. El espacio

público donde la razón debate no puede ser acotado en sus objetivos ni en sus resultados, sino que se encuentra abierto al futuro y es por lo tanto histórico. El sujeto en este espacio de lo público no es un representante pasivo de una subjetividad trascendental sino una potencia con alcance indefinido. No es tan difícil ver aquí, en forma primordial, la concepción de la crítica en Foucault y, por lo mismo, también su entusiasmo por el texto kantiano sobre la Ilustración.

Crítica, Modernidad, Ilustración (Aufklärung)

Las relaciones del pensamiento de Foucault con el trabajo kantiano no se limitan sólo a la crítica, sino que existen otras vetas de su lectura que derivaron en un modo histórico y no trascendental de considerar la relación con nuestro presente; dice Foucault:

Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica [distinto del que plantea la analítica de la verdad kantiana]: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la Aufklärung o el texto sobre la revolución [en el *Conflicto de las Facultades* kantiano]. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos (Foucault 2009, 39).

Este "otro modo de interrogación crítica", no obstante que es ontología (sólo) del presente, es histórica (veremos un poco más adelante cómo aborda Foucault este aspecto a través de su análisis genealógico), y a pesar de que es "otra tradición crítica" se referirá también a los límites históricamente determinados, que definen nuestra actualidad. Veamos:

[...] la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de cuestiones, se ha de ocupar de un número no definido de investigaciones que es posible multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero todas ellas responderán a la sistematización siguiente: ¿cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones? (Foucault 1999a, 350).

Un poco después se abunda en la descripción:

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

Foucault expone las razones que respaldan esta atención particular a nuestro presente, que se concretan en una ontología histórica de nosotros mismos. Al hacerlo se mantiene en la raíz kantiana de la tradición filosófica en cuanto que crítica, aunque no asuma de ella su dimensión trascendental y necesaria. En CCF Foucault desvela que el texto kantiano *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* da lugar a una manera particular, a un giro distintivo que al interrogarse por la Modernidad no pretende situarse con respecto a otras épocas históricas, sino que se vuelve sobre sí mismo y se interroga directamente sobre su propio presente, sobre su ser actual determinado:

[...] creo que con Kant —y me parece que esto se ve muy claramente en el texto sobre la Aufklärung- aparece, aflora una nueva manera de plantear esa cuestión [la de la modernidad], no en una relación longitudinal con los antiguos, sino en lo que podría llamarse una relación sagital o, si lo prefieren, vertical del discurso [filosófico] con su propia actualidad. El 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 dentro de esa actualidad. ¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué produce el hecho de que yo hable de ella? En esto consiste, a mi entender, esa nueva interrogación sobre la modernidad (Foucault 2009, 31).

Modernidad e interrogación sobre el presente y, por tanto, ontología histórica de nosotros mismos, vienen a ser casi sinónimos para el texto filosófico según Foucault. La justificación de esta aproximación no es sólo que provenga de la tradición filosófica desde Kant, sino que resulta ser perfectamente coherente con las necesidades de la crítica que Foucault preconiza, con la identificación de las condiciones históricas de posibilidad de nuestro presente y por lo tanto con nuestra oportunidad para relacionarnos con ellas:

La filosofía como superficie de aparición de una actualidad, la filosofía como interrogación sobre el sentido filosófico de la actualidad a la cual pertenece el filósofo, la filosofía como interrogación, por parte de éste, de ese "nosotros" del que él forma parte y con respecto al cual tiene que situarse: eso es, me parece, lo que caracteriza la filosofía como discurso de la modernidad, como discurso sobre la modernidad (idem).

La pregunta por el presente “¿Qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto «desde el cual» escribo?” (CCF 29) se resuelve —de un modo directo— para Foucault por medio de una ontología histórica de nosotros mismos, cuyo contenido particular dependerá de la contingencia histórica desde la que se formula.

Atendamos a la siguiente cuestión, para lograr una más clara exposición de la relación y la diferencia entre nuestros dos filósofos: si el contenido específico de la ontología del presente, para Foucault, es el resultado de la contingencia histórica, para Kant implica el tema de la autonomía del individuo, su mayoría de edad, el pleno desarrollo de su capacidad de decidir por medio de su propia razón o la capacidad del pueblo de darse a sí mismo una constitución que evite las guerras ofensivas⁸: “[...] me parece que esas dos preguntas (qué es la Ilustración y qué es la revolución), [...] son las dos formas bajo las cuales Kant ha planteado la cuestión de su propia actualidad” (Foucault 2009, 38)⁹.

Ahora bien, ¿qué relación tendrían tales contenidos de la ontología del presente kantiana con su propio concepto de crítica? Siguiendo a Foucault en su interpretación de Kant (CCF 43-56): para Kant el acatamiento de los límites trascendentales de la razón (contenido específico de su crítica) es lo que permite su debido uso público¹⁰ y por consiguiente la realización social de los valores de la Ilustración. En otras palabras, la crítica kantiana¹¹, como determinación de las condiciones de posibilidad del conocimiento, daría lugar a un uso apropiado del mismo: un uso adecuado de la razón, uno que atienda a los límites que la razón no puede rebasar (si es que ha de ser efectiva y si no ha de caer en los errores de una metafísica desbocada). Esto es precisamente lo que posibilita la autonomía, la

⁸ Según Foucault esta temática de la autonomía se va a repetir de otra forma en un texto kantiano posterior, *El conflicto de las facultades*, donde se expresará en la forma de un “entusiasmo por la revolución” que conduce a un pueblo a darse (autónomamente) una constitución en los términos que lo prefiera, una constitución que además evitará las guerras ofensivas (ver CCF pags. 35 y ss.). Este nuevo tratamiento kantiano de la autonomía es distinto al que se dio en *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, podría decirse que es una respuesta más democrática, menos ligada a la voluntad del soberano, no obstante **corresponde, tanto como la respuesta anterior (la de la madurez), a un acercamiento a “una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad” (CCF 39) y no a una analítica de la verdad.**

⁹ Para precisar: entiéndase aquí que los contenidos específicos que Kant asigna como respuestas a las preguntas “¿Qué es la Ilustración?” y “¿Qué es la revolución?” son respectivamente: 1) la autonomía del individuo, su mayoría de edad, el pleno desarrollo de su capacidad de decidir por medio de su propia razón; y 2) la capacidad del pueblo de darse a sí mismo una constitución que evite las guerras ofensivas.

¹⁰ En contraposición con su uso privado, obediente a la *autoridad* establecida y por lo tanto no autónomo.

¹¹ La crítica kantiana a la que se viene haciendo referencia hasta aquí es la de la razón, es la *Crítica de la Razón Pura*; no obstante, tanto la *Crítica de la Razón Práctica* como la *Crítica del Juicio* muestran los principios *a priori* de la experiencia y hacen uso del mismo concepto de crítica. Si bien en estos dos últimos casos tal experiencia se refiere a la práctica moral y a la estética, su crítica es también la determinación de sus límites trascendentales.

madurez a la que Kant se refiere como contenido de su ontología; para ejercer la propia razón, es indispensable reconocer cuáles son los buenos usos de la misma y en dónde debe detener su accionar porque rebasa su empleo legítimo. Dice Foucault refiriéndose a Kant “[...] por desbordar los límites legítimos de la razón, nos vemos obligados a apelar a una autoridad que va a ponernos, justamente, en un estado de minoría de edad” (Foucault 2009, 47).

Si, efectivamente, Kant llama Aufklärung todo el movimiento crítico precedente, ¿cómo va a situar él lo que entiende por crítica? Yo diría —y esto son cosas completamente infantiles— que en relación con la Aufklärung la crítica será, a los ojos de Kant, lo que él va decir al saber: ¿Sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro? En resumen, la crítica dirá que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites (Foucault 1995, 6).

En cambio, para Foucault los límites son los que nos condicionan en nuestro presente, que se hacen visibles a través de una ontología histórica de nosotros mismos y que son susceptibles de transgredirse; es esta superación lo que podría equivaler, al logro de la mayoría de edad kantiana. Podría suponerse que asuntos tales como el de la autonomía o el de la madurez que para Kant constituyen su ontología del presente para Foucault constituirían problematizaciones que habría que atender mediante una genealogía crítica¹²; en este sentido Foucault no sigue a Kant y, por lo tanto, no asume acríticamente los valores del liberalismo político ligado tradicionalmente a la autonomía y a los derechos del individuo. En realidad, Foucault no aborda el tema de la madurez como contenido de su ontología del presente, pero sí combina las dos raíces kantianas, la de la crítica (entendida como puesta en consideración de los límites) y la de la atención a nuestro presente (por medio de una ontología histórica de nosotros mismos). Nuestro autor hace compatibles ambos aspectos mediante una puesta en cuestión de los límites, pero considerándolos como históricamente determinados.

Para Foucault, **a diferencia de Kant, la crítica sí se juega “en lo que emprendemos con más o menos coraje”, si esto conduce a la madurez o no es un asunto que Foucault no decide, no al menos en esos términos:**

No sé si alguna vez llegaremos a ser mayores de edad. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la Aufklärung no nos ha hecho mayores de edad, y de que no lo somos aún (Foucault 1999a, 351).

¹² Ver más adelante en este mismo capítulo el tema de la analítica foucaultiana.

Lo que, por otra parte, no reduce la importancia del concepto de crítica y su relación con nuestra actualidad en cuanto que producto histórico; un punto y seguido después Foucault afirma:

Me parece, sin embargo, que se puede dar un sentido a esta interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado reflexionando sobre la Aufklärung. Asimismo me parece que tal es incluso una manera de filosofar que no ha carecido de importancia ni de eficacia en los dos últimos siglos (Foucault 1999a, 351).

Ahora bien, en QEC que es un texto de 1978, Foucault señala “[...] es el procedimiento de análisis lo que me parece que, en el fondo, quedó comprometido con el alejamiento de la Aufklärung, en el retiro de la Crítica en relación con la **Aufklärung operado por Kant**” (Foucault 1995, 12). De acuerdo con Foucault, Kant fundó así una desviación que dio lugar a un movimiento de apolitización: un retiro de la crítica del ámbito de la razón pública para llevarlo al lugar de una analítica detallada, científica incluso, pero más o menos desligada de la problemática política y social. El positivismo y la corriente analítica anglosajona serían así sus consecuencias.

No obstante, esto no es lo que puede leerse en CCF donde, como ya se mostró, Foucault reconoce una comunicación específica entre la crítica y la autonomía (por más que esta conexión sea algo serpentina), avanzando así respecto del análisis sobre Kant. Al final de CCF, Foucault manifiesta cómo, tras las confusiones que se producen entre la autonomía del individuo y el poder soberano de Federico II según se plantean en *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, es posible, en *El conflicto de las facultades*, observar una reivindicación de la autonomía sin intrusión de la autoridad:

La molestia manifiestamente sentida por Kant al recurrir al rey de Prusia como agente de la Aufklärung explica —en parte, claro está— el hecho de que el agente de la Aufklärung, el proceso mismo de la Aufklärung, se transfiera, en el texto del que les hablaba la hora anterior —el texto de 1798—, a la revolución. O, más exactamente, no del todo a la revolución, sino a ese fenómeno general que se produce en torno de ella, y que va a ser el entusiasmo revolucionario. El entusiasmo revolucionario como agente de la Aufklärung es en el texto de 1798 el sustituto o el sucesor de lo que era el rey de Prusia en el texto de 1784 (Foucault 2009, 56).

También en QEI se expresa esta relación más ilustrada entre crítica y autonomía:

[Para Kant] Un uso ilegítimo de la razón es el que hace nacer, con la ilusión, el dogmatismo y la heteronomía; en cambio, cuando el uso legítimo de la razón ha sido claramente definido en sus principios se puede asegurar su autonomía. La Crítica es, en cierto modo, el libro de a bordo de la razón que ha llegado a ser mayor de edad en la Aufklärung; e inversamente, es la edad de la Crítica (Foucault 1999a, 341).

No obstante, sí existe alguna relación de Foucault con el tema de la autonomía ya que la crítica de los límites de nuestra experiencia y la transgresión de los límites mismos, requiere algún grado de decisión autónoma. Ahora bien, no desde una autonomía trascendental, determinada por límites incuestionables, sino aquella que es posible derivar de un trabajo práctico con los límites históricos que determinan las condiciones de nuestro presente tal y como se visualizan a través de la crítica. Este aspecto concreto de la transgresión, a su vez, sólo tendrá sentido por medio de una ética de transformación, asunto que se tratará en el capítulo 2 de esta tesis. Ética y madurez, como se verá en el capítulo 2, no están separadas.

Cómo procede la crítica

Sin embargo, la crítica para Foucault no procede de cualquier manera, analizando los límites como única condición. En cambio, la crítica se produce a través de unos métodos, de analíticas o estrategias particulares: problematización, genealogía y arqueología. Estos métodos son la sustancia misma de la crítica y ésta no tiene contenido sino porque se realiza como ellos lo hacen. En otras palabras: el concepto de crítica aislado de la matriz metodológica en la que está embebido, pierde toda agudeza analítica y corre el riesgo de quedar mal comprendido y de convertirse en pura negatividad o en capricho.

El concepto de crítica en Foucault no puede aislarse de los métodos que emplea. La producción teórica foucaultiana adquiere pleno sentido cuando se entiende como problematizaciones específicas que se hacen manifiestas por medios genealógicos y arqueológicos. Su obra no puede ser entendida como un conjunto de teorías aisladas, diversas y de origen misterioso, sobre las prisiones, la locura y la sexualidad, sino como exposiciones distintas de un mismo desarrollo analítico (en evolución; nada en Foucault es estático)¹³. Su trabajo no es la producción de

¹³ Hablar de "método" o "analítica" en Foucault tiene sus riesgos. Debe sobrentenderse que no se hace referencia a ninguna sucesión procedimental científica o estricta. Se trata más bien de un enfoque filosófico, que parte del *ethos* de la modernidad (en cuanto que se pregunta por el presente) y tiene como producto una ontología posible.

teorías sino la mostración de realidades expuestas a través de prácticas de investigación crítica.

El trabajo de Foucault en sus textos más tardíos muestra claramente una integral, una conjunción de los tres aspectos, la verdad¹⁴ (y el correspondiente saber), el poder y el comportamiento ético de los individuos, lograda a través de métodos genealógico-arqueológicos. No muestra una sucesión de conceptos rectores o una **aplicación independiente de cada una de las tres categorías dichas: "Foucault, filósofo del poder", por ejemplo.**

El filósofo francés se pregunta por las herramientas teóricas y prácticas necesarias para poder responder al desafío de una ontología del presente ¿Cómo debe iniciarse la interrogación a la historia? ¿qué es lo que le permite orientarse en un medio tan complejo como el de lo que somos?

El trabajo de Foucault puede entenderse, inicialmente, como de problematización, pero esto no de cualquier manera. La problematización se constituye a partir de nuestra condición presente y buceando en profundidad; dice Colin Koopman:

[...] **[Se trata de los] problemas cuya picazón** es impenetrable, cuyos remedios están siempre más allá de nuestro alcance y cuya articulación misma requiere de un severo trabajo de pensamiento. Estos problemas sumergidos son aquellos que nos condicionan sin nuestro pleno entendimiento de por qué o cómo. Son problemas profundos en el sentido de que se alojan en el interior profundo de todos nosotros como condiciones históricas de posibilidad de nuestros actuales modos de hacer, ser y pensar. Sin embargo, a pesar de su profundidad, estos problemas están también justo en la superficie en la medida en que nos condicionan en cada una de nuestras acciones, de nuestras cualidades, de nuestros pensamientos, en cada tristeza y en cada sonrisa (Koopman 2013a, 1).

Foucault nos dice en una entrevista que apareció publicada en 1984 y que se recoge en un libro en 1988:

La noción común a todo el trabajo que he realizado desde *Historia de la Locura* es la de problematización, aunque deba decirse que nunca he determinado esta noción suficientemente. Pero uno siempre encuentra lo que es esencial después del suceso; las cosas más generales son las que aparecen al final. Esto es la redención y la recompensa para todo aquel trabajo en que las cuestiones teóricas son elaboradas sobre la base de un campo empírico

¹⁴ Como "Juegos de verdad": "[...] **no es el descubrimiento de cosas verdaderas, sino la producción de reglas de acuerdo con las cuales la validez de lo que un sujeto pueda decir depende de cómo se haya construido lo que se estima como verdadero y lo que se estima como falso**" (Foucault, 1998, 460), estos juegos de verdad, integrados en los discursos de saberes particulares, se corresponden de manera general a lo que Foucault ha llamado "saber", mismo que implica determinados aparatos de verificación.

particular. En *Historia de la Locura* la pregunta fue cómo y por qué, en un momento dado, la locura fue problematizada a través de ciertas prácticas institucionales y de ciertos aparatos de conocimiento. Similarmente, en *Vigilar y Castigar*, traté de analizar los cambios en la problematización de las relaciones entre el crimen y el castigo a través de prácticas penales e instituciones penitenciarias, en las postrimerías del siglo dieciocho y el temprano siglo diecinueve ¿cómo se problematiza ahora la actividad sexual? [...] [La problematización] es la totalidad de las prácticas discursivas y no discursivas que introduce algo [en el sentido de alguna cosa, algún tema o cuestión] dentro del juego de lo verdadero y lo falso y lo constituye como un objeto para el pensamiento (sea en la forma de una reflexión moral, de **conocimiento científico o de análisis político**)”.

La problematización no significa la representación de un objeto preexistente, tampoco la creación por el discurso de un objeto que no existe. Es la totalidad de prácticas discursivas y no discursivas que introducen algo dentro del juego de **lo verdadero y lo falso**¹⁵ y lo constituyen en objeto de pensamiento (sea en la forma de una reflexión moral, conocimiento científico, análisis político, etc.) (Foucault 1988, 257).

Se deduce de esta larga cita que problematizar es el medio de situar “algo” histórico en un campo interrogativo, para atender a las condiciones de su aparición, articulando los elementos que se presentan como esenciales después del suceso. También es notable que la problematización se entienda como **identificación y articulación de conjuntos de prácticas en “objetos de pensamiento”** determinados, es decir, la problematización no procede organizando cualesquiera cosas en una amalgama poco comprensible, sino que pone en relación prácticas concretas.

En otro texto, aparecido inicialmente en 1983, *Uso de los placeres y técnicas de sí*, Foucault presenta una descripción más en torno a la problematización:

En lugar de buscar los interdictos básicos que se ocultan o se manifiestan en las exigencias de la austeridad sexual, hay que ver a partir de qué zona de la experiencia y bajo qué formas se problematizó el comportamiento sexual hasta convertirse en objeto de inquietud, elemento para la reflexión y materia de **estilización**. [...] **¿Por qué la inserción o la interferencia de la actividad sexual** en esas relaciones se tornaron objeto de inquietud, debate y reflexión? ¿por qué los ejes de la experiencia cotidiana dieron lugar a un pensamiento que buscaba el enrarecimiento del comportamiento sexual, su moderación, su formalización, y la definición de un estilo austero en la práctica de los placeres? ¿De qué manera se concibió el comportamiento sexual, en la medida en que implicaba esos diferentes tipos de relaciones, como dominio de la experiencia moral? (Foucault 2013, 178-178).

¹⁵ Énfasis añadido.

En torno a este mismo tema, y en particular respecto de la cita anterior de Foucault 1988, p. 287, Colin Koopman señala:

Foucault **no reclama que “mi trabajo *ahora* es acerca de la problematización” cuando de hecho dijo “mi trabajo *siempre* ha sido acerca de la problematización.” La problematización no es alguna tercera forma de investigación que uno pueda tomar al lado de la arqueología y la genealogía, es más bien una orientación metodológica que las conjuga por completo a ambas (Koopman 2013a, 46)¹⁶.**

En estas descripciones la problematización se entiende como aquella que realizan los individuos, que existen en el presente de que se trate, respecto de algún conjunto de prácticas que les resultan discutibles, que les desasosiegan y en relación con las cuales es posible proceder **a partir de una perspectiva histórica**.

En *The concern for truth* (262), escribe Foucault: “Parto de un problema expresado en los términos comunes al día de hoy y trato de elaborar su genealogía. Genealogía significa que comienzo mi análisis a partir de una pregunta planteada en el presente” (262).

Así que la problematización es de la actualidad y parte de una pregunta genealógica, que deberá articular las problematizaciones del pasado para dar lugar a una plena exposición de la problematización presente.

En la “práctica” de la problematización se acude al pasado, para observar cómo “algo” se constituyó como un problema para sus contemporáneos, cómo fue tratado por ellos. El abordaje histórico que implica Foucault en su aproximación histórico-filosófica no tiene por objetivo la historia (que se aborda como tal por los historiadores) sino el presente, se trata esencialmente de aproximaciones al presente por medio de la historia; tal acercamiento permite derivar los gestos que pueden ser útiles ahora.

No en el sentido de regresar al pasado o repetirlo. Cuando a nuestro autor se le pregunta en una entrevista “¿Piensa que los griegos ofrecen una alternativa plausible y atractiva?” él responde:

¡No! *No los estoy viendo como una alternativa; no se puede encontrar la solución de un problema en la solución de otro problema que otra gente alcanzó en otro momento.* Veá, lo que procuro no es la historia de las

¹⁶ Koopman reconoce, en esta misma página de su texto (46), que el uso por Foucault del término “problematización” aparece tan tarde como 1978, pero describe cómo tal concepto, de hecho, está en uso desde mucho antes.

soluciones, y ésta es la razón por la cual no acepto la palabra "alternativa". Me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de las **problematiques**. Mi opinión no es que todas son malas, sino que todas son peligrosas, que no es exactamente lo mismo que malas. Si todo es peligroso, entonces siempre tendremos algo que hacer. Así, mi posición conduce, no a la apatía, sino a un hiperactivismo pesimista (Foucault 2001b, 264)¹⁷.

Así la referencia a situaciones del pasado, incluso a los griegos antiguos, nos remite a nuestro presente, pero ahora desde una perspectiva histórica renovada, precisamente porque está articulada diferentemente:

Entre las invenciones culturales de la humanidad, existe un tesoro de artificios, técnicas, ideas, procedimientos y otras cosas más, que no puede ser exactamente reactivado, pero que al menos constituye, o ayuda a constituir, cierto punto de vista de lo que puede ser más útil como instrumento para el análisis de aquello que está ocurriendo en este momento - y cambiarlo. No debemos hacer la elección entre nuestro mundo y el mundo de los griegos. Pero dado que no podemos ver muy bien que los principios de nuestra ética han procedido en algún momento de una estética de la existencia, pienso que una especie de análisis histórico puede ser útil (Foucault 2001b, 269).

Hacer las situaciones inteligibles y criticables, es decir, determinables. Encontrar en los hechos históricos sus condiciones de posibilidad para estar así en posición de referir nuestras propias condiciones de posibilidad, tomando aquellas como referencia efectiva, precisamente en cuanto que realizadas y, como tal, fijadas, definitivamente corroboradas. En palabras de Colin Koopman:

Su objetivo [el de Foucault] al escribir acerca de las prisiones no fue meramente armar una crítica del sistema de la prisión, aunque esto también era parte de ello. Su objetivo queda mejor descrito como el de proveer a los [que realizan] las prácticas, incluyendo a los prisioneros mismos, con las herramientas que pudieran necesitar para comenzar a pensar acerca de los modos en que el sistema de la prisión es problemático y por lo tanto susceptible de mejora. Estas herramientas, tal como lo entendió Foucault, estaban dadas en el material de las consideraciones empíricas sobre la emergencia de las prisiones (Koopman 2013a, 143).

La problematización articula las condiciones de posibilidad de un determinado problema, ocurrido en el pasado; pero tal articulación sirve precisamente para articular también la problematización de nuestro presente. El conjunto de estrategias y prácticas desplegadas en el pasado y que operan —todavía, lo que nos remite a la estabilidad de lo contingente— en el presente, constituyen las problematizaciones de nuestra actualidad. Mirar nuestro presente a través de la

¹⁷ Las cursivas son del autor de esta tesis.

problematización permite determinar los lugares en los que se negocian los cambios y se interactúa de modo efectivo con lo real existente.

Sin embargo, se debe tener presente que la relación de los hechos pasados con el presente no se establece de forma lineal y consecuente, sino más bien de modo contingente:

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es al contrario mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos—, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente (Foucault 1979b, 13).

La potencia de la problematización se despliega plenamente en dos capacidades: por una parte permite reconocer la contingencia de lo real, que las experiencias de nuestro presente se han constituido de un modo no natural y no necesario sino posible y que, por lo tanto, pueden ser cambiadas; por otra parte, la problematización genealógica nos muestra cómo es que lo contingente constituido se ha organizado, cuáles han sido los procesos de su establecimiento y, por lo tanto, de qué manera pueden ser modificados, mantenidos, transgredidos, etcétera. Son estas capacidades las que dan pie al diseño de nuevas prácticas, logradas a través de nuevas formas de pensamiento. Respecto de esto último, Foucault en una entrevista de 1984, *Polémica, política y problematizaciones*:

Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de las representaciones que sustentan un comportamiento; es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar. El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es, mas bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de reaccionar; dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus 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 1999c, 359).

Y un poco más adelante, en esta misma entrevista, Foucault nos proporciona una nueva definición de problematización, algo así como una problematización-pensamiento:

Esta elaboración de un tema en cuestión, esta transformación de un conjunto de obstáculos y de dificultades en problemas a los que las diversas soluciones buscarán aportar una respuesta, es lo que constituye el punto de problematización y el trabajo específico del pensamiento (360).

Es relevante entender la problematización como lo que es, un trabajo del pensamiento que nos permite tomar posición y distancia con respecto a lo que se hace y que nos proporciona los elementos de conocimiento para cambiarlo.

La problematización así entendida es una orientación, una forma abstracta y general. Bajo las definiciones presentadas un número indeterminado de problematizaciones serían posibles. Su formulación más concreta, aquella que se remite a prácticas y estrategias, se aproxima a estos elementos, pero ni expone en qué consisten ni en qué consiste su articulación. Es por ello que es necesario tratar más precisamente de una **problematización genealógica**, lo que llena de sentido a la forma abstracta.

La genealogía entendida como “[...] práctica de una crítica histórico-filosófica del presente” (Koopman 2013a, 5) y también como “[...] un singular esfuerzo para examinar cómo la crítica filosófica puede implicar en su órbita a la investigación histórica” (6), es pues un trabajo fundado en la crítica filosófica que requiere necesariamente del trabajo histórico. En este sentido, la genealogía foucaultiana tendría como especificidad, nuevamente en palabras de Koopman, “[...] la práctica de la crítica en la forma de una problematización histórica del presente” (2).

El trabajo de la genealogía es eminentemente histórico, no es suficiente la **intervención filosófica, se requiere de la historia: “La genealogía es un documental gris, meticuloso y paciente. Opera en un campo de pergaminos enredados y confusos, en documentos que han sido rayados y recopiados muchas veces” (Foucault 1979b, 8). El trabajo genealógico es concreto:**

la genealogía [tiene] una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Foucault 1979b, 7-8).

Sobre la relación entre genealogía y contingencia nos dice Koopman:

La genealogía articula extrañas singularidades modelando conceptos que hacen visibles las ligas, los ensamblajes y las redes, poniendo especial atención a su coherencia general. El objetivo, en parte, es ayudarnos a ver como esa coherencia está compuesta de modo contingente, ya que la historia de una cosa como la sexualidad nos muestra con seguridad que cualquier coherencia que la sexualidad tenga todavía para nosotros no es una imposición inevitable tanto como algo que construimos para, o desplegamos en, nosotros mismos (Koopman 2013a, 4).

La problematización se hace concreta a través de la genealogía y la genealogía — al igual que la problematización— considera el pasado en cuanto que desemboca en el presente; dice Koopman:

La genealogía articula, o hace declarables y visibles, esto es, conceptualmente disponibles, las problematizaciones de nuestro presente. La genealogía supone la articulación de aquello que comprende una problematización singular derivada de una multiplicidad de elementos que de otro modo estarían dispersos. Este proyecto de articulación facilita un mejor entendimiento de aquellas condiciones de posibilidad que nos constriñen y habilitan el día de hoy, ahora mismo, en nuestro presente. Las genealogías están, en todos los casos, dirigidas al día de hoy, a pesar de ser ostensiblemente historias acerca del pasado. El presente, [entendido] como la diferencia que el día de hoy hace con respecto a quienes somos, es una idea organizadora clave para la genealogía en el trabajo de todos los genealogistas. Como tales, las genealogías funcionan como historias críticas del presente. Las genealogías comienzan con el presente para rastrear las condiciones [que dan lugar] a la emergencia del presente en el que estamos presentes (Koopman 2013a, 24).

O en otra forma: **“El propósito de la singular concepción de Foucault acerca de la genealogía como problematización es manifestar las condiciones constitutivas y regulativas del presente como un material para el pensamiento y la acción sobre los que necesitaríamos trabajar si es que hemos de transformar el presente” (18).**

Así, la genealogía tiene el objetivo preciso de organizar y determinar los problemas, de constituir una problematización que atienda a las condiciones de profundidad y superficie que los caracterizan y que exponga precisamente esas **“condiciones históricas de posibilidad de nuestros actuales modos de hacer, ser y pensar”**. La genealogía, en la medida en que realiza un trabajo tanto histórico como crítico, presenta, desarrolla y expone las problematizaciones que nos constituyen desde vectores de conocimiento, de poder y de comportamiento que interactúan y se refuerzan unos a otros y que dan lugar a prácticas específicas.

Se ha dicho antes que el proyecto de Foucault es integral (ver página 19) y que para entenderlo es necesario que la crítica se ejerza a través de la genealogía y la problematización (como métodos); pues bien, es necesario incluir en este cuadro

integrador al método más “anterior” desarrollado por Foucault, el de la arqueología ¿cuáles son las relaciones entre arqueología y genealogía?

La arqueología para Foucault, en palabras de Martin Packer:

Una “arqueología del conocimiento” es una investigación que examina los artefactos desenterrados en una excavación, pero el tipo de artefactos de que se trata no son huesos, alfarería o trabajos sobre el metal, sino lo que los **pueblos dijeron y escribieron en el pasado: sus “afirmaciones”** [...] Foucault estaba interesado no en las cosas comúnmente dichas o escritas sino en **“actos de habla serios” (Dreyfus & Rabinow, 1982), pronunciamientos hechos por figuras de autoridad en posiciones de poder” (Packer 2011, 345).**

Se destaca el carácter de búsqueda casi detectivesca, de escudriñamiento, de indagación, casi diríase de rebusca consciente de elementos perdidos en la historia. En este sentido, tanto la arqueología como la genealogía tienen un cierto **carácter anamnésico, de restitución de lo perdido: “saberes sometidos” (Foucault 2001c, 22)** llama Foucault a esto extraviado, en las conferencias agrupadas en *Defender la sociedad*. En la primera conferencia del conjunto aludido, Foucault traza las líneas de integración de la arqueología y la genealogía: ambas rastrean en el pasado hasta llegar a los saberes sometidos, ambas están interesadas en **ellos ¿cómo se diferencian? Dice Foucault: “la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas. Esto, para restituir el proyecto de conjunto” (24). Un poco antes indica: “Llamemos, si ustedes quieren, genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (22).**

Con base en lo dicho por nuestro autor, una diferencia destacable es el enfoque dado a lo histórico; ambas aproximaciones se vuelven al pasado, pero mientras que la primera (la arqueología) —aplicando aquí una metáfora espacial—, excava, se orienta principalmente al eje vertical, la segunda, reúne las partes, las integra en una visión horizontal de conjunto que va desde el inicio de las investigaciones arqueológicas hasta su fin y que desemboca en el presente.

Es de notarse también en estas citas que Foucault emplea la palabra táctica para referirse a la genealogía. Es tentador suponer que si la genealogía es la táctica, la problematización sería la estrategia y que, de nuevo, es posible apreciar aquí la notable integral que guarda la analítica foucaultiana, que agrupa a la

problematización, la genealogía y la arqueología en un solo procedimiento *abierto*¹⁸ poderoso.

Otra nota relativa, todavía, a la genealogía: no es suficiente con conocer el pasado olvidado e integrar todos los olvidos en una totalidad genealógica, esa que va armando pacientemente nuestros antecedentes, es necesario que lo que se va descubriendo e integrando sea asunto de la crítica, en los términos dichos con anterioridad en este capítulo. Por ello, convendría tener presente que la genealogía no es sólo genealogía sin más, sino genealogía crítica.

Volviendo a la arqueología, se puede abundar que ésta se aboca al análisis de los **discursos considerando que estos son productores de verdad, ya que “Por «verdad» hay que entender un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados” (Foucault 1999d, 55). Los enunciados, como conjunto, los discursos.** La arqueología es pues la arqueología de las prácticas discursivas.

Para Foucault, sin embargo, estos “actos de habla serios” que constituyen un discurso, operan según un conjunto de reglas que los hacen posibles: como sucede con una gramática, los discursos que la arqueología “desentierra”, no toman cualquier forma, sino la que determinan las reglas de su operación. Así, estos discursos no asumen para Foucault un carácter histórico, sino que quedan plenamente resueltos por el conjunto de las reglas que se les aplican, de modo sincrónico y sin causas históricas que los expliquen. Dicen Dreyfus y Rabinow:

[...] **en esta descripción del poder causal de las reglas de las** formaciones discursivas, Foucault, ilegítimamente, hipostasió las regularidades formales observadas que describen las formaciones discursivas en condiciones de la existencia de estas formaciones.

La falta de claridad de Foucault en lo concerniente a la cuestión de la eficacia causal muestra que el arqueólogo jamás se planteó este problema de modo prioritario. La fuerte afirmación de que el discurso *está regido* por reglas contradice el proyecto del arqueólogo. Como una cantidad importante de fenomenólogos, al acotar referencia y sentido, sólo necesita describir los cambios de las prácticas discursivas, con su referente aparente (*referentiel*) y su sentido aparente (plétora de comentarios), que emerge con estas prácticas. Desde un estudio que se sitúa fuera de los significados serios y de las afirmaciones de verdad de las ciencias estudiadas, no se podrían reclamar significados serios y poderes explicativos por sí mismos. Más bien, para ser consistentes, esto tendría que ser lo que Foucault estuviese tratando de

¹⁸ A “procedimiento” se le agrega muy deliberadamente el calificativo “abierto”, Foucault no elaboró recetas, sino horizontes.

recordarnos, es decir, nada más que "una descripción pura de los hechos del discurso" (Dreyfus y Rabinow 2001, 111).

La cita anterior se encuentra en el apartado del libro de Dreyfus y Rabinow intitulado **"El fracaso metodológico de la arqueología"**. **No es que el "fracaso metodológico" lo sea de modo absoluto. En su campo de aplicación, no histórico,** sin referencia al cambio y al tiempo, la descripción puede ser legítima y profunda. Pero, no es metodológicamente suficiente para dar cuenta del desarrollo. La arqueología refiere los contenidos del discurso, los analiza, los saca a la luz. Dice Foucault: "[La descripción arqueológica] permite captar los discursos en *la ley de su devenir efectivo*, debe poder dar cuenta del hecho de que tal discurso, *en un momento dado*, puede acoger y utilizar, o por el contrario excluir, olvidar o desconocer, tal o cual estructura formal" (Foucault 1979a, 217)¹⁹. Así, **la arqueología, permite captar los discursos en cuanto que "devienen", se suceden como las cuentas de un rosario (de ahí la noción de episteme, de la episteme clásica, por ejemplo); pero eso sí, uno por uno, cada discurso "en un momento dado". Ante estas circunstancias, se preguntan Dreyfus y Rabinow: "¿Existe algún indicio no tematizado que perturba la temprana metodología [arqueológica] de Foucault?", se responden seguidamente: "[...] en esta etapa [Foucault] se encuentra dedicado a considerar que las prácticas discursivas son autónomas y determinan su propio contexto, [...] es incapaz de advertir el poder regulador que parece gobernar las prácticas discursivas desde fuera de las prácticas mismas"** (112). Así:

[...] a pesar de que las influencias no discursivas en la forma de prácticas sociales e institucionales, habilidades y prácticas pedagógicas y de los modelos concretos irrumpen constantemente en el análisis de Foucault [...] **[éste]** debe situar el poder productivo revelado por el discurso [...] **[como siendo la causa de]** las regularidades de estas mismas prácticas. El resultado es esta extraña noción de regularidades que se regulan a sí mismas. Debido²⁰ a que la regularidad de las prácticas discursivas parece ser el resultado de que son gobernadas, determinadas y controladas, al mismo tiempo que se asume que son autónomas, el arqueólogo debe atribuir eficacia causal a las mismas reglas que describen la sistematicidad de estas prácticas [discursivas] (112-113).

Ahora bien, si la arqueología presenta estas limitaciones también reclama la **expansión metodológica que ocurre con la genealogía. No se "supera" o elimina a** la arqueología, se la integra en un campo de exploración más amplio. Colin Koopman: **"La arqueología se constituyó por una concepción singular de la discontinuidad temporal y por una singular atención enfocada al domino del saber,**

¹⁹ Las cursivas son del autor de esta tesis.

²⁰ A partir de este punto y seguido y hasta el final de la cita la traducción del inglés es del autor de esta tesis.

de este modo, la genealogía expandía la visión para batallar con múltiples **temporalidades y diversos vectores de la práctica” (31).**

Las problematizaciones constituidas con este andamiaje analítico se volvieron **mucho más poderosas. Nuevamente Koopman: “Al expandir así su enfoque analítico, la antigua metodología de la arqueología fue reinscrita dentro de la novedosa metodología de la genealogía” (35). Reinscrita, no superada, reinscrita,** no eliminada. La riqueza de la expansión metodológica lograda por esta reinscripción afectó a todo el aparato analítico foucaultiano; dice Koopman:

[...] el primer cambio metodológico crucial que implicó la expansión de la arqueología en la genealogía, fue el de una reorientación analítica desde el enfoque en una aislada episteme profunda hasta un tratamiento de las relaciones sostenidas entre dos vectores que interactúan profundamente en términos de saber-poder. Es de crucial importancia notar que en este sentido son totalmente posibles otras combinaciones de vectores que incidan en prácticas: poder y ética, saber y ética, los tres tomados de una sola vez y claro combinaciones que impliquen tipos de vectores que Foucault mismo no analizó, tales como, por ejemplo, digamos, estética y poder. De hecho en el trabajo de sus últimos años mostró explícitamente cómo el método genealógico es desplegable cuando se usa con el propósito de analizar en toda su extensión, intercalados, los tres vectores del poder, el saber y las relaciones éticas del sí mismo consigo mismo. Durante todo este trabajo tardío, Foucault recalcó con claridad que ninguna de estas tres formas es básica con respecto a las otras dos. Su énfasis se mantuvo en su coproducción (38).

Así que no se trata sólo de ampliar la arqueología mediante la genealogía, sino de encontrar en este despliegue mayor también el incremento en la posible articulación de otros conceptos que se inscriban en los primeros, en las analíticas arqueológica y genealógica, en este caso los de las tres categorías foucaultianas: saber/poder/sí mismo. **Dice Foucault a propósito de los “vectores” de la verdad y del poder: “La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, al «régimen» de verdad” (Foucault 1999d, 55).**

El conjunto de la analítica foucaultiana constituido por una problematización que se vuelve concreta a través del análisis genealógico y arqueológico, explica no sólo que el presente se ha constituido contingentemente y que es susceptible de ser transformado, sino también cómo ha llegado a ser cómo es, qué medios se han empleado para darle lugar y, por lo tanto, qué medios podrían emplearse para cambiarlo.

Crítica y gubernamentalidad

La crítica genealógica foucaultiana puede referirse tanto a los sistemas de pensamiento como a nuestras prácticas objetivas. Ahora bien, entre los posibles ámbitos de la crítica, existe uno privilegiado, el de la gubernamentalidad. La gubernamentalidad puede entenderse en dos acepciones: 1) conducción de las conductas en un sentido general; y 2) como ejercicio del poder por parte del Estado (particularmente del Estado moderno) sobre la sociedad y que incluye tanto la dirección de los sujetos como su formación, el Estado produce subjetividad. En QEC Foucault se refiere a la gubernamentalidad como arte de gobernar, surgido como tal en los siglos XV y XVI²¹, que tiene como respuesta por parte de los gobernados una cierta oposición, no un anarquismo fundamental, sino **un rechazo a ser gobernados “así, de este modo”, de un cierto modo inaceptable, injurioso**. Tal rechazo a una cierta forma de ser gobernados corresponde a la actitud crítica.

Sin embargo, en todos los casos, se debe contar, además de con el poder, con la existencia de su crítica. Determinadamente, Foucault manifiesta en uno de los primeros párrafos de su conferencia que **“Hay muchísimos caminos para hacer la historia de esta actitud crítica” (2), y a continuación adopta en esta tarea uno de ellos, el de la descripción de la confrontación entre la actitud crítica y la gubernamentalidad**.

Foucault identifica el siglo XV como origen de una explosión de gubernamentalidad, como el punto cronológico a partir del cual se inició en **occidente un proceso complejo de gobierno de los seres humanos: “¿Cómo gobernar? [...] Pregunta fundamental cuya respuesta ha sido la multiplicación de todos los artes de gobernar —arte pedagógico, arte político, arte económico— y de todas las instituciones de gobierno, en el amplio sentido que la palabra gobierno tenía en esa época” (3)**.

El gobierno, entendido en los términos que Foucault expone, en realidad se refiere a un amplio conjunto de medios para controlar la conducta, medios que no sólo corresponden al Estado. En otro texto, Foucault aclara:

[...las prácticas del gobierno] son, por una parte, prácticas múltiples, porque mucha gente gobierna: el padre de familia, el superior de un convento, el

²¹ Y que incluye instituciones **diversas**: “[...] arte de gobernar en dominios variados tales cómo gobernar los niños, los pobres y los mendigos, una familia, una casa, los ejércitos, las ciudades, los Estados, su propio cuerpo, su propio espíritu” (QEC, 3).

pedagogo y el maestro con relación al niño o al discípulo. Hay, pues, muchos gobiernos respecto de los cuales el del príncipe gobernando su Estado no es más que una de las modalidades; y por otra parte, todos esos gobiernos son interiores a la sociedad misma o al Estado. En el interior del Estado es donde el padre de familia gobernará a su familia, donde el superior de un convento gobernará a su convento. Se dan, por tanto, a la vez, pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de prácticas de gobierno respecto al Estado,...

Por supuesto, entre todas esas formas de gobierno entrecruzándose, entreverándose en el interior de la sociedad, en el interior del Estado, hay una forma muy particular de gobierno que es la que se trata precisamente de identificar: dicha forma particular es la que se aplicará al Estado entero (Foucault 1999b, 180).

Ahora bien, aunque Foucault entiende muy bien que entre las diversas formas de gobierno, estatales y **no, hay: "una continuidad esencial" (Foucault 1999b, 181)**, en los documentos que estudiamos en este capítulo (QEC, CCF y QEI) y en aquellos que Foucault dedica a lo político, se pone especial atención a la gubernamentalidad, entendida como gobierno por parte del Estado. Foucault se pregunta:

Ahora bien, esta "gubernamentalización", que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XV, creo que no puede ser disociada de la cuestión relativa a la pregunta **"¿cómo no ser gobernado? [...] "¿cómo no ser gobernado de este modo, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos; no así, no para eso, no por ellos?" Entonces, si se le otorga la amplitud e inserción histórica que creo le corresponde a ese movimiento de gubernamentalización, tanto de la sociedad como de los individuos, parece que se pudiera colocar, aproximadamente, del lado de esta última pregunta lo que llamaría la actitud crítica** (Foucault 1995, 3).

La **pregunta misma "¿cómo no ser gobernado de este modo...?" puede ser** respondida precisamente porque hay una ontología histórica de nosotros mismos, que se pregunta esencialmente por ese presente en el que somos gobernados así, de este modo. Si bien nuestro autor **aclara "No quiero decir con ello que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una suerte de cara-a-cara, la afirmación contraria: «no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados en absoluto»" (3), entendemos que se refiere a una suerte de resistencia a la imposición actual, a alguna forma de gobierno que no resulte aceptable. Nos dice Foucault: "Propondría entonces, como primera definición de la crítica esta caracterización general: el arte de no ser gobernado de una cierta manera" (3); de la manera que la crítica genealógica de nuestro presente expone y que se evidencia a sí misma como inadmisibile.**

Vemos pues una nueva e interesante aproximación a la crítica, que sería tanto una consideración acerca de los límites que nos determinan en nuestra condición presente como la resistencia a una imposición. En realidad, estas dos vertientes son dos modos de ver lo mismo: la determinación de nuestros límites nos muestra lo que debemos transgredir o la inaceptabilidad de una experiencia nos lleva a determinar los límites que nos será patente transgredir. Y es que todo comienza **con una experiencia (ver más abajo el apartado “¿Por qué es necesaria la crítica?”)**. En QEI:

“[...] esta actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental. Quiero decir que este trabajo efectuado en los límites de nosotros mismos debe, por un lado, abrir un dominio de investigaciones históricas y, por otro, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio” (348).

A partir de aquí, nuestra vivencia de los límites, que son visibles por la ontología del presente y que se sienten en el cuerpo como la inaceptabilidad de un gobierno, de una formación política, nos impulsará a actuar para negar (resistir dirá Foucault), aquello que hemos determinado y que vivimos como inaceptable.

Para Foucault el *ethos* de la Aufklärung, la disposición a usar el propio entendimiento, será en realidad el origen de la crítica. A su vez, el *ethos* de la Aufklärung existirá como concurrente y opuesto a un sometimiento intolerable, constituyendo así el arte de no ser gobernado de esa cierta manera inaceptable.

La gubernamentalidad es una forma de racionalización del antagonismo de las fuerzas, es una manera de administración del poder y de sus correspondientes resistencias. Para estas últimas, para las resistencias, el ejercicio de la crítica en el marco de una determinada gubernamentalidad, se corresponderá con el momento en que dicho juego de fuerzas entre el poder y la resistencia demande precisamente la oposición al poder. No se extenderá esta explicación aquí, queda pendiente su desarrollo más amplio para el capítulo 4 de esta tesis.

CAPÍTULO II. EL SUJETO

En este capítulo se desarrollarán los siguientes aspectos:

1. Se abordará la concepción del sujeto para Foucault, el mismo que en el capítulo anterior se consideró como capaz de una potencia crítica. Se **expondrá el concepto de "modos de subjetivación" a fin de dejar sentado** que los sujetos pueden ser producidos de distintas maneras, que no son esenciales.
2. Una vez sentado que los sujetos pueden ser históricamente modificados, tanto en su formación como en su expresión una vez formados, se inquiere sobre lo que el sujeto es. Se concluye que el sujeto no es esencial ni unificado ni invariante. Es una construcción cultural y contingente, una forma históricamente determinada, que está mediada por el cuerpo y que a su vez lo afecta, aunque no es exactamente conmensurable con él.
3. A continuación se muestra que el sujeto es formado por el poder, pero no es sólo una reproducción inerte del poder que lo formó. Se explica que el sujeto es capaz de agencia, es decir, su carácter formal no impide la manifestación de un sentido y una dirección para sus saberes y sus acciones. El sujeto es capaz de agencia y es capaz de producirse a sí mismo como sujeto nuevo, distinto. Se presentan tres explicaciones sobre la agencia en el sujeto, pretendidamente complementarias, la del propio Michel Foucault, la de Judith Butler y la de Paul Patton.
4. Finalmente, el sujeto agente no existe aislado, sino que su agencia implica interacción con los discursos, con el poder, con otros sujetos y consigo mismo, de tal manera que este conjunto de relaciones constituye la experiencia y, más concretamente, implica el surgimiento de campos de experiencia que el sujeto habita y modifica. El sujeto concebido en un campo de experiencia es el sujeto en interrelación con el poder y el saber, y el sujeto que se forma y se modifica precisamente en dicha interrelación.

El objetivo del capítulo es presentar la concepción del sujeto para Foucault, del mismo que será el que actúe en relación con la verdad, en las relaciones de poder y que podrá ejercer la crítica. El sujeto para nuestro autor se aleja del sujeto autónomo del humanismo, que es la forma usual de concebir al sujeto desde hace varios siglos y hasta el presente. Comprender las formas en las que se existe el sujeto para Foucault y en las que es capaz de agencia, a pesar de no tratarse de un sujeto esencial, tiene consecuencias muy importantes para la comprensión de la crítica y de la práctica ética y política. Asimismo, se presentarán otras dos

interpretaciones alternativas para explicar la subjetividad y la agencia en Foucault, la de Judith Butler y la de Paul Patton. La primera difiere en importantes aspectos respecto del filósofo francés, particularmente en lo que se refiere a la proposición de una aproximación psíquica al sujeto que Foucault no aceptó. El segundo, por el contrario, propone una concepción foucaultiana del sujeto que en esta tesis se considera como muy acertada: se aproxima a la subjetividad desarrollada por Foucault descubriendo, de la mano de Nietzsche, una aproximación afectiva, orientadora, portadora de sentido, a la agencia del sujeto; este último acercamiento será de gran importancia cuando consideremos el tema poder-resistencia en el capítulo 4 de esta tesis.

Los modos de subjetivación

Como pudo leerse en el capítulo anterior en los textos foucaultianos que tratamos se ha desarrollado un concepto de crítica a partir de la raíz kantiana de la misma. No obstante, hay en la aproximación del filósofo francés una diferencia sustancial con el Kant de las *Críticas*²²: el concepto de sujeto. Para la crítica kantiana el sujeto es trascendental y los límites a los que se haya sometido son infranqueables; para el francés en cambio no hay sujeto trascendental, éste no tiene sustancialidad y es definitivamente histórico.

En los textos de Foucault con los que tratamos principalmente en esta tesis y que, *grosso modo*, corresponden al período que va de 1978 en adelante, el sujeto es tanto el producto de la actividad social y política que lo configura, como un producto de **su auto constitución. El sujeto no está "dado", es construido y auto construido. Por ello es posible tratar de "modos de subjetivación", es decir, es posible asumir que el sujeto se va produciendo a través de la historia de diferentes maneras; en "Foucault" por Maurice Florence:**

El problema es determinar qué debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatus debe tener, qué posición debe ocupar en la realidad o en lo imaginario, a fin de que sea un sujeto legítimo para ésta o aquella forma de conocer (*connaissance*). En pocas palabras, es cuestión de determinar el **modo de su "subjetivación", porque esto último no es, obviamente, lo mismo si se trata del conocimiento relacionado con la exégesis de un texto sagrado, o con la historia natural de la observación o con el análisis del comportamiento de un enfermo mental. Pero es también, y al mismo tiempo, cuestión a**

²² No será esta la única diferencia, pero quizá sí la más importante para los fines de esta tesis. Por otra parte, que la filosofía de la historia de Kant implica un giro distinto al de las categorías trascendentales de las que se trata en las *Críticas*, fue algo bien considerado por Foucault.

determinar bajo qué condiciones algo puede ser objeto de un conocimiento posible (*connaissance*), cómo pudo haber sido problematizado como un objeto a conocer, a qué procedimiento selectivo (*procédure de découpage*) ha podido ser sometida aquella parte [de la subjetividad] que se entiende como pertinente. Así, es cuestión de determinar [simultáneamente] su modo de objetivación, el cual también depende del tipo de conocimiento (*savoir*) que esté implicado (Foucault 1998, 459-460).

Así, el sujeto determinado es el resultado de modos de subjetivación específicos, que también son históricos. Los modos de subjetivación dan cuenta de los sujetos funcionales.

Como ya se dijo, está implicado que estos modos de subjetivación no ocurren sólo como lo que un exterior más o menos determinado hace sobre un interior subjetivo, del mismo modo que un sello imprimiría sus características sobre la cera absolutamente pasiva a la que se aplica. Los modos de subjetivación ocurren también por las acciones que el sujeto realiza sobre sí mismo:

Michel Foucault ha emprendido ahora, siempre en el marco del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como un objeto para sí mismo: el surgimiento de procedimientos por medio de los cuales el sujeto se observa a sí mismo, se analiza a sí mismo, se interpreta a sí mismo, se reconoce a sí mismo como el dominio de un conocimiento posible. En pocas palabras, **esto se refiere a la historia de la "subjetividad", si lo que se quiere decir con ello tiene que ver con la manera como el sujeto se experimenta a sí mismo en un juego de verdad en el que se relaciona consigo mismo** (Foucault 1998, 461).

O, en un texto de Paul Patton:

A nivel individual el poder de una persona para hacer o ser ciertas cosas será **también el resultado de cierta "economía", que comprende las relaciones consigo mismo, las relaciones con otros y las relaciones con formas del discurso y con modalidades del pensamiento que se consideran verdaderas** (Patton 1994, 65).

Lo dicho nos muestra que los sujetos se pueden constituir y autoconstituir diferentemente, en el marco de los juegos de verdad que determinan para cada caso lo verdadero y lo falso. El sujeto puede hacerse de distintos modos. Pero ¿qué es el sujeto? ¿qué es la subjetividad en cuanto que expresión de ciertas potencias, que está en posibilidades de producir y auto producirse? ¿en qué consiste tal subjetividad según los textos que se revisaron?

El sujeto

En una conocida cita de *El sujeto y el poder* se afirma:

Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos (Foucault 2001a, 241).

Es claro aquí el interés que se despliega en el tema del sujeto y que es capaz de subsumir a la temática del poder. Pero ¿qué es el sujeto en los textos más tardíos del filósofo francés?

Foucault rechazó el humanismo porque instauraba “lo humano” como esencia, como sustancia determinada y autoexistente. No importa si nos referimos al marxismo, al personalismo o al existencialismo, ni siquiera si se trata del estalinismo o del nacionalsocialismo, se dice en QEI (346), todos estos **“programas” humanistas tienen una versión más o menos específica** de lo que es el hombre en sus fundamentos, esencialmente. Foucault se percata de que una determinada concepción del hombre (como lo es la del humanismo), no puede ser sino un producto, algo constituido históricamente por disciplinas determinadas; en este contexto, el programa teórico del humanismo sólo revela un conjunto de condiciones de posibilidad determinado, un conjunto de límites que definen a un sujeto histórico y con los cuales hay que tratar, esto, y no la revelación de una esencia. El sujeto no puede igualarse con el conjunto de universales antropológicos del humanismo.

Pero tampoco con aquellos que corresponden a los del sujeto constituyente (**trascendental**) kantiano: **“Uno debe también invertir el proceder filosófico que asciende hasta el sujeto constituyente al que se le pide que dé cuenta de cualquier objeto de conocimiento en general” (Foucault 1998, 462). Es decir, si se “mira” a su “interior”, el sujeto no cuenta con un ensamblaje permanente de categorías trascendentales a partir de las cuales se determinen, se constituyan, los objetos de la experiencia²³.**

Uno tiene que eximirse del sujeto constituyente, liberarse del sujeto mismo, es decir, alcanzar el análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto **dentro de un marco histórico [...] una forma de la historia que pueda referir la constitución de los saberes, discursos y jurisdicciones de los objetos etc.**, sin

²³ En conjunción con los datos aportados por los sentidos, desde luego.

tener que hacer referencia a un sujeto que sea trascendental respecto del campo de sucesos o que se mantenga en una vacía igualdad a lo largo del curso de la historia (Foucault 1980, 117).

En resumen, el sujeto no es una entidad fundada por una esencia y sus consecuencias (la propuesta humanista) y tampoco se define por un aparato trascendental capaz de constituir su propio mundo objetivo (el sujeto constituyente).

La subjetividad es una producción histórica, variable del discurso y de las prácticas sociales, es una entidad contingente y construida, no conforma una unidad invariante, sino que es el producto de fuerzas en constante cambio. Su variabilidad debe entenderse en principio como infinita, sujeta a las circunstancias y avatares de lo social en general y a las prácticas de los sujetos mismos que son tanto determinados por ellas como sus determinantes. Nos dice *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, **tratando sobre el sujeto: "No, no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma"** (Foucault 1999e, 403). Es en la subjetividad que es posible la inteligibilidad de lo individual: sólo el sujeto puede narrarse a sí mismo. El sujeto es pues una formación cultural compleja, no una fuente, no un origen, pero, desde luego, tampoco algo ilusorio o ficcional. El sujeto es muy real, es operativo, actúa en el mundo, no es algo necesariamente falso y es capaz de mostrar cierta consistencia. Nos dice el texto firmado por Maurice Florence:

[...] Rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no implica actuar como si el sujeto no existiera, *haciendo de él una abstracción en nombre de la objetividad pura*. Este rechazo tiene como objetivo generar los procesos que son característicos de una experiencia en la que el sujeto y el objeto "se forman y se transforman" cada uno en relación con y en los términos del otro (Foucault 1998, 462)²⁴.

Lo dicho hasta aquí no implica necesariamente que el sujeto deba entenderse como sólo individual. Lo subjetivo, la subjetividad, en cuanto que tiene correspondencia con las prácticas sociales y los discursos, en cuanto que corresponde al campo de lo simbólico, también abarca cualquier organización colectiva imaginable. Que el sujeto no tenga su fundamento en sí, que no sea fundamental o esencial, implica que es siempre social (y en alguna medida, no necesariamente relevante, biológico/antropológico, ver más abajo). Así, el par individual/colectivo debe entenderse como el producto de una visión esencialista de lo humano, una dualidad donde el individuo se asume como independiente y

²⁴ Cursivas añadidas.

distinto de lo colectivo y como fuente y origen de sí mismo. Por el contrario, el sujeto implica desde siempre lo social, el ámbito del lenguaje y lo simbólico así como el de las prácticas instituidas (institucionales incluso), aunque para casos determinados su expresión y su transformación se manifiesten en lo individual. Butler:

Parece justo culpar a Foucault por no dar explícitamente mayor cabida al otro en su consideración de la ética. Tal vez esto se deba a que la escena diádica del yo y el otro no puede describir en forma adecuada el funcionamiento social de la normatividad que condiciona tanto la productividad del sujeto como el **intercambio intersubjetivo [...] probablemente hayamos pasado por alto que el ser mismo del yo depende no sólo de la existencia de ese otro en su singularidad [...] sino también de la dimensión social de la normatividad que rige la escena del reconocimiento** (Butler 2012, 39).

O, más adelante en el mismo texto, interpretando el sentido de la *parrhesia* en Foucault: **"Tengo una relación conmigo misma, pero la tengo en el contexto de una interpelación a otro. De modo que la relación se revela, pero también [...] se hace pública, se lleva al ámbito de la apariencia, se constituye como manifestación social"** (177).

Por ello, el "sujeto", cuando se ve como entidad fija es más bien una apariencia, implica más bien una **"subjetividad constituida históricamente"**, como expresión de procesos de formación que ocurren permanentemente a escala social y que son resultado de los discursos y las prácticas sociales. La capacidad de agencia de la subjetividad, su posibilidad de volverse sobre sí misma y cuestionarse a sí misma, no está limitada al individuo sino que también, en cuanto que subjetividad, se produce también en grupos y comunidades. Y, no obstante, la subjetividad se manifiesta sólo como sujetos concretos, corporizados, que constituyen por sí mismos saberes y poderes en acción, que se transforman con la historia. Como nos lo dirá un texto de 1973, *La verdad y las formas jurídicas*:

Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella (Foucault 1996, 8).

O un poco más adelante en el mismo texto: **"Esto es, en mi opinión, lo que debe llevarse cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales"** (9).

El sujeto no es autónomo en un sentido absoluto, tampoco es atomístico en cuanto que componente fundamental de algo mayor con lo cual se encuentra en una posición dualista. Para los textos de los últimos años de producción del filósofo francés, los saberes, en cuanto que elaboraciones sociales, conforman a los sujetos y a los sujetos del conocimiento y de la representación. A su vez, estos saberes son el resultado de los juegos de verdad y de poder y de las relaciones estratégicas que se establecen entre sus componentes; los sujetos son expresiones del discurso y del poder:

No debe concebirse al individuo como una suerte de núcleo elemental, un átomo primitivo, un material inerte y múltiple al que el poder accede para someter o contra el que ocurre que golpea, y al hacerlo domina y aplasta a los individuos. De hecho, es ya uno de los efectos primarios del poder que ciertos cuerpos, ciertos gestos, ciertos discursos, ciertos deseos, lleguen a identificarse y constituirse como individuos. El individuo, así es, no es el *vis-à-vis* del poder; es, así lo creo, uno de sus efectos primarios. El individuo es un efecto del poder (Foucault 1980, 98).

Pero ¿acaso el sujeto no tiene una explicación fundamental en el cuerpo? ¿existen constantes antropológicas que lo expliquen? Para el Foucault que se refiere al sujeto, éste no está definitivamente fijado ni delimitado por condiciones antropológicas, no al menos aquellas que no sean estrictamente defendibles frente a una posición radicalmente escéptica:

[...] un escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos. Esto no significa que debemos rechazarlos a todos desde el comienzo, una vez y para siempre, sino que no debemos aceptar nada de este orden que no sea estrictamente indispensable. Cada aspecto de nuestro conocimiento que se nos presenta con un carácter de validez universal, con respecto a la naturaleza humana o a las categorías que debemos aplicar al sujeto, debe ser evaluado y analizado, rechazar los universales de "enfermedad", "delincuencia", o "sexualidad", no significa que estas opciones estén vacías, o que sean quimeras inventadas para apoyar una causa dudosa. Sin embargo, sí significa mucho más que simplemente observar que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias. Implica preguntarnos a nosotros mismos acerca de las condiciones que nos permiten, de acuerdo con las reglas para enunciar verdades o falsedades, reconocer al sujeto como un enfermo mental o que permiten al sujeto reconocer la parte más esencial de sí mismo, las modalidades de su deseo sexual. La primera regla metodológica para este tipo de trabajo es, por lo tanto, la siguiente: evitar lo más posible los universales de la antropología (y por supuesto aquellos de un humanismo que valorizaría los derechos, privilegios y naturaleza de un ser humano, como la verdad inmediata y eterna de un sujeto), para poder investigar su constitución histórica (Foucault 1998, 461-462).

En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, se puede leer respecto del cuerpo:

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo (Foucault 1979, 14-15).

O, un poco más adelante en este mismo texto (de 1971):

Pensamos en todo caso que el cuerpo, por su lado, no tiene más leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. De nuevo error; el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos — alimentos o valores, hábitos alimentarios y leyes morales todo junto; se proporciona resistencias. La historia «efectiva» se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre — ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos (19).

Es decir, en este texto es posible entender que el cuerpo es una cierta superficie de inscripción de la historia, pero no sólo eso, el cuerpo no es determinante de la subjetividad, pero sí la condiciona parcialmente, es el espacio de su aparición y, como tal, es conformado (construido o destruido), por la historia. No es posible encontrar sólo en el cuerpo la explicación de la subjetividad, pero ésta no se produce sin el cuerpo ni deja de implicar una relación con él.

Nos dice Judith Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*: **“Para Foucault el proceso de subjetivación se realiza sobre todo a través del cuerpo” (95), por lo que eventualmente “El ideal normativo que, por así decir, se inculca en el preso es una forma de identidad psíquica, o lo que Foucault denomina «alma»” (97), que tiene un efecto de dominio sobre el cuerpo y que conduce a que tal alma (la subjetividad) se vuelva “prisión del cuerpo” (97).**

Es importante notar el papel que se asigna al cuerpo como componente fundamental de la subjetivación de tal manera que no es posible restarle importancia, no hay subjetividades sin cuerpos de los que depende y a los que conforma en lo más material y viviente. Pero al cuerpo tampoco se le puede dotar del poder de subjetivar, aunque no se le resten tampoco sus posibilidades de condicionar los procesos de subjetivación: una mano es una mano y no se podrá transformar en un pie, es necesario reconocerle al cuerpo su dimensión propia, aunque no es en él donde encontraremos el motivo de las diferencias entre los sujetos humanos, definidos por los procesos sociales de subjetivación, ya sea los que se realizan por medio de la norma o los que se deben a las prácticas de sí.

Si es que consideráramos a los sujetos como invariantes, sea debido al cuerpo y **sus circunstancias "antropológicas", sea a través de alguna disposición** trascendental en el sujeto, en QEI se nos recuerda que las estructuras invariantes se someten también a la crítica, precisamente a fin de determinar lo que puede ser cambiado, es decir, que tales invariantes podrían no ser ajenas a la historia y tal vez sean modificables:

[...] la crítica se ejercerá no ya en la búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituimos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos **y decimos**. [...] **[Esta crítica, arqueológica y genealógica]** no pretenderá extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que buscará tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, **como otros tantos acontecimientos históricos [...]** **[y] no deducirá de la forma** de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos (Foucault 1999a, 348).

Este será pues el lugar del cuerpo, aunque siempre son posibles otras interpretaciones, por ejemplo, Dreyfus y Rabinow encuentran más bien elusiva la posición foucaultiana respecto de la maleabilidad histórica y simbólica del cuerpo: **"A pesar de sus brillantes análisis sobre el cuerpo como el lugar donde las prácticas sociales más diminutas y locales se vinculan con la organización del poder a gran escala [...], Foucault continúa elusivo acerca de que tan maleable es realmente el cuerpo humano"** (Dreyfus y Rabinow 2001, 140).

Ahora bien, si Foucault ha aseverado que el sujeto es un producto del poder de la verdad y del poder de las prácticas con las que tiene relación, también ha explicado que donde hay poder hay resistencia. Por eso, el sujeto no es sólo efecto del poder, es también el producto de sus propias resistencias y del ejercicio de su propio poder sobre sí:

Entonces, la resistencia al gobierno de los otros y la práctica del gobierno de sí, representan dos niveles diferenciados e interrelacionados de una *política del arte de vivir*. El primero se ubica en el contexto de la *situación estratégica*, como el punto de reacción que supone toda relación de poder. El segundo implica una ampliación del espacio de lucha política al territorio del *éthos* (Castro 2006, 66).

Entre otras cosas, este párrafo implica que no obstante que el sujeto es producido por el poder es capaz de agencia, y esta dimensión no se deriva inmediatamente de la explicación del sujeto como constituido por el poder. En este último sentido, se habrá dado cuenta de cómo fue formado, pero no se habrá explicado cómo es

que el sujeto, para decirlo de manera coloquial, “toma decisiones” o “ejerce su voluntad” o, en los términos de la cita anterior, cómo es que resiste y se gobierna a sí mismo. Si el sujeto es producido por el discurso y el poder ¿de qué manera es capaz de agencia? Judith Butler se pregunta esto mismo en los siguientes términos:

¿Cómo es posible que el sujeto, al cual se considera condición e instrumento de la potencia [agencia], sea al mismo tiempo efecto de la subordinación, entendida ésta como privación de la potencia [agencia]? Si la subordinación es la condición de posibilidad de la potencia [agencia], ¿cómo podemos concebir ésta en oposición a las fuerzas de la subordinación? (21)²⁵.

Es posible colegir de los textos de nuestro autor que existe la libertad y, como consecuencia, el poder y la resistencia, y que ninguna de estas nociones analíticas tiene existencia fuera de las prácticas y los saberes, pero que manifiestan dinámicas concretas que operan en dichas prácticas y saberes. En los textos consultados es posible entender que las dinámicas de la libertad, del poder y de la resistencia se originan y se condicionan mutuamente, dando así cuenta de un proceso complejo donde el ejercicio del poder no puede separarse de la existencia de la libertad ni de su acción, ya sea como resistencia o como constitutiva del *ethos*, individual y colectivo. Es debido al suceder de dicho proceso complejo que se puede decir que el sujeto posee agencia, es decir, capacidad de decisión y acción.

En *El sujeto y el poder* se afirma: “El poder se ejerce únicamente sobre ‘sujetos libres’ y sólo en la medida que son libres”²⁶. Dado que el poder no es algo que exista por sí mismo sino que es relacional —como “relaciones de poder” (Foucault 2001a, 252), como la práctica “en que ciertas acciones modifican otras” (252), o “[...], lo que define las relaciones de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros. En cambio, actúa sobre sus acciones:

²⁵ Desde luego el concepto de “subordinación” queda relacionado directamente con la idea de que el sujeto sea “fundamentalmente constituido”, porque el poder que lo constituye, al constituirlo, necesariamente lo subordina.

²⁶ La traducción está tomada del artículo que aparece en la bibliografía como *Castro 2006*. Es igualmente interesante esta misma cita ampliada del texto en inglés: Power is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free. By this we mean individual or collective subjects who are faced with a field of possibilities in which several ways of behaving, several reactions and diverse compartments may be realized (Dreyfus y Rabinow. *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1983).

una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden **suscitarse en el presente y en el futuro” (253)**—, su ejercicio necesariamente supone el poder de su contraparte; el poder ocurre en la relación y todas las partes de dicha relación ejercen poder unas sobre las otras. Quien intenta modificar la conducta de otro ejerce el poder, quien recibe tal fuerza ejerce otra forma de poder: la resistencia. En el juego del poder, el poder genera resistencia, es decir, un contrapoder, pero tal contrapoder genera también una contraresistencia en un sujeto que ahora tratará de confrontar al contrapoder de la resistencia misma. Ambos, el poder y la resistencia tienen su razón de ser en la libertad; no es posible ejercer el poder sobre otros si no hay la libertad para hacerlo, tampoco es posible resistir sin la agencia para hacerlo.

De nuevo: el sujeto produce contrapoder. Y esto lo hace a partir de una particular dinámica de la subjetividad. El sujeto, en cuanto que constituido por el poder, es **“sujetado” por él, es decir, es producido por él, y actúa como “sujeto” determinado; pero también el sujeto cuando se encuentra “ligado a su propia identidad por conciencia y autoconocimiento” (245)**, es un sujeto relacionado con su propia potencia, con su agencia. Es en este último caso que resiste, es decir, que es capaz de oponerse al poder que lo determinó en primera instancia.

La interacción y la mutua implicación del poder y la resistencia existen y se reflejan en la práctica de gobierno como estrategia, tanto para la constitución, dirección y el control de los sujetos, como para la impugnación del poder y la resistencia; los sujetos no producen su liberación, producen su desujeción, se desubjetivan como los sujetos producidos que han sido hasta ese momento, cambian su ser determinado.

El ejercicio del poder podría realizarse como práctica de gobierno de tal manera que se cuente con el consentimiento de los gobernados; no obstante, tal consentimiento no está garantizado y los que son gobernados se resisten, **“estrategizan”, en un sentido amplio lo que hacen es “procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación” (Foucault 1999e, 412)**. Es así que en QEC se pretende una agencia y una **capacidad para la desujeción y la desubjetivación cuando se pregunta: “¿cómo no ser gobernado de este modo, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos; no así, no para eso, no por ellos?” (Foucault 1995, 3)**.

Los sujetos son capaces tanto de poder como de resistencia porque son libres, su posicionamiento estratégico en relación con el poder constituye precisamente las **"prácticas de libertad"**.

[...] la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física).

Por esta razón las relaciones entre el poder y el rechazo a someterse de la libertad no pueden separarse. El problema crucial del poder no es el de la servidumbre voluntaria (¿cómo podríamos procurar ser esclavos?). El verdadero centro de las relaciones de poder es la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. Antes que hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un "agonismo", de una relación que es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha; menos una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados que una permanente provocación (Foucault 2001a, 254).

En los textos de Foucault que se revisaron para esta tesis, y que se han venido presentando a lo largo de la misma, el problema de la agencia se trata como uno para el que se asume que el sujeto está dotado, precisamente porque está en posibilidades de ejercer aquella dimensión del poder que existe como momento de su constitución: lo que se expresa en el sujeto como poder es su propia contextura, por lo tanto dicha expresión es inevitable, ya sea que actúe como poder y dominación sobre otros sujetos, ya sea que se imponga un gobierno a sí mismo o sea que lo manifieste como contrapoder, como resistencia.

Así, la manifestación del poder que resiste en el sujeto es lo que podría llamarse su agencia, y ocurre siempre como caso presente frente a un poder externo o interiorizado acriticamente, que lo constituye, y que busca controlar su discurso y sus prácticas.

Tal capacidad de agencia, cuando ocurre como manifestación de un contrapoder, puede entenderse también como libertad. Por su parte, la pretensión de las relaciones de poder que se imponen al sujeto es la de reducir al mínimo la expresión de dicho contrapoder, de dicha agencia. Las relaciones de poder que actúan sobre las acciones del sujeto, buscan que éste responda apegándose a sus determinaciones, pero tal acción del poder también es expresión de la constitución del sujeto que ejerce el poder, es decir, también es una forma que toma la libertad. Por su parte, la resistencia del sujeto, nacida de su propio momento de poder, de su libertad, rechaza tal imposición cuando no corresponde con sus propios requerimientos y, en última instancia, tampoco con su supervivencia.

Cuando esto ocurre, cuando no hay tal correspondencia, tenemos el rechazo frente al poder, frente al gobierno, y se producen las acciones del sujeto conducentes a minimizar el control que se ejerce sobre él, pero sobre todo la dominación que consiste en congelar, en fijar, unas determinadas formas de las relaciones de poder a fin de extraer ventajas (políticas y económicas) para los sujetos (que desde luego incluyen instituciones y organizaciones de todo tipo) que detentan tal dominación.

El establecimiento de relaciones de dominación impide los cambios que el sujeto, como libre que es, asume como necesarios, **supone una "congelación" de las relaciones existentes**, en las que quien ejerce el dominio obtiene ventajas a las cuales no está en posibilidades de renunciar; entonces, la agencia, que se expresa todo el tiempo ya que es la potencia del sujeto, busca superar tal dominio mediante prácticas de liberación. Desde luego, como ya se dijo, la agencia se expresa también en interacción con el poder (no sólo en relación con el dominio), **negociando "agonísticamente" los elementos necesarios que permitirán reducir al máximo sea el poder, sea el dominio**, en cuanto que se opongan a la libertad del sujeto, es decir, a su campo de experiencia y a su expresión consecuente.

La conclusión de lo anterior y la respuesta a la pregunta planteada más arriba por Butler (página 21 de *Mecanismos psíquicos del poder*) podría resumirse en lo dicho por el texto *Sexo, poder y política de la identidad*, que corresponde a una entrevista realizada en 1982:

[...] siempre tenemos la posibilidad de cambiar la situación, [...] **tal** posibilidad existe siempre. No podemos colocarnos al margen de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación. No he querido decir; por tanto, que estamos siempre entrampados, antes bien, al contrario, que somos siempre libres (Foucault 1999f, 422).

Judith Butler en su libro *Mecanismos psíquicos del poder*, aborda también la constitución y operación del sujeto, pero lo hace desde una perspectiva psicoanalítica tal que se diferencia de la propuesta por Foucault. Butler trata el tema de la subjetivación y acepta que ésta ocurre en el medio de un espacio simbólico que crea a los sujetos interpelándolos. Si bien este último concepto fue desarrollado por Louis Althusser, Butler lo asume como propio de Foucault ya que el sujeto para este último es constituido por el discurso, principalmente el jurídico-normativo, que **"interpela" al individuo produciendo su subjetividad**.

No obstante, Butler añade algo que Foucault no acepta, ya que para la filósofa estadounidense, en el proceso de subjetivación juega un papel importante el aparato psíquico del individuo que le conduce, en una primera instancia, a aceptar la sumisión al poder, mientras que en un segundo momento, desde el interior de dicha sumisión al poder, se produce la resistencia al mismo. El poder engendra las condiciones para su superación en la resistencia.

En *Mecanismos* se acepta que el problema que plantea la subjetividad en cuanto que formada por el discurso y por el poder es el siguiente: si el sujeto es constituido por el poder ¿cómo es posible que esta constitución implique agencia? Un sujeto por completo determinado sólo podría expresar sus determinaciones y, no obstante, es posible asegurar que los sujetos son capaces de expresar un poder propio, una agencia y, por lo tanto eventualmente, una resistencia.

El sujeto es producido, constituido y, por lo tanto, subordinado a las condiciones de su constitución. Si se preguntara, buscando más precisión, por tales condiciones habría que comenzar por reconocer que el sujeto no existe con antelación a su constitución, motivo por el cual no es muy certero preguntar por aquello que subordina al sujeto, sino entender que la subordinación es por sí misma la subjetivación, la constitución del sujeto implica su sumisión. Ahora bien, tal subjetivación/subordinación no es reconocida por el sujeto, que se asume a sí mismo como causa y expresión de su propia subjetividad y que en este momento, sin embargo, no sería más que la expresión del poder. Así, el sujeto no reconoce su subordinación ya que esta ha sido **“rigurosamente reprimida” (17)**. No obstante, aunque el sujeto no reconozca su subordinación, depende de ella para ser y por lo tanto, no está en posibilidades de desafiarla.

Tal situación, nos dice la Introducción, implica que el sujeto se vuelve particularmente vulnerable al poder: desconoce, es inconsciente, del poder que lo formó y que le hace ser lo que es y no puede apartarse de él sin poner en riesgo su propia existencia; al mismo tiempo se asume a sí mismo como agente absoluto. La subordinación existe pero es negada, opera pero se la desconoce. El sujeto está conformado por un miedo supremo a confrontar su subordinación ya que esto lo amenaza con su disolución como ser social. Hasta aquí no hay verdadera agencia.

Que el sujeto deba mantener la represión y la subordinación, nos dice la Introducción, es la condición para una vida recortada, melancólica, incapaz de alcanzar toda la potencia del deseo que su misma existencia imprime en él ¿por qué? porque alcanzarla supondría para tal sujeto su destrucción. Pero ¿qué sucede

con el sujeto en cuanto que se considera a sí mismo autónomo? ¿qué sucede con su agencia? ¿la hay o no la hay del todo?

De acuerdo con la explicación dada, la agencia del sujeto no es otra cosa que la que es útil para su propia represión, es el modo como, de manera inconsciente, el sujeto alcanza su supervivencia negándose a sí mismo. Ahora bien, esto refrenda la versión de que la subjetividad es sólo una forma de sumisión a una estructura indeterminada y respecto de la cual es imposible escapar ¿acaso el sujeto que se considera a sí mismo agente se engaña y nada más?

La respuesta de Butler tiene un carácter materialista. El poder no permanece intacto a lo largo de su devenir, impermeable al transcurrir de la vida del sujeto, de la historia; el sujeto que es producto del poder y que actúa con base en él, **constituye un momento "anterior" respecto del mismo sujeto que ejerce** una acción tiempo después, en un segundo momento, y que ha modificado dicho ejercicio parcialmente. En *Mecanismos*: **"Para que puedan persistir las condiciones del poder han de ser reiteradas: el sujeto es precisamente el lugar de la reiteración, que nunca es una repetición meramente mecánica"**²⁷ (27). Y también:

Para Foucault, el sujeto producido a través del sometimiento no es producido instantáneamente en su totalidad (lo cual no quiere decir que sea producido de nuevo una y otra vez). Existe por tanto la posibilidad de una repetición que no consolide la unidad disociada del sujeto, sino que multiplique efectos que socavan la fuerza de la normalización (106).

En el mismo tenor se afirma en la Introducción:

La agencia no puede derivarse lógicamente de sus condiciones [...] no se puede asumir una continuidad entre a) lo que hace posible al poder y b) los tipos de posibilidades que asume el poder. Si, al actuar, el sujeto conserva las condiciones de su emergencia, ello no significa que toda su agencia se mantenga ligada a ellas ni que estas permanezcan idénticas en todas las operaciones de la misma. El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y en seguida convertirlo en propio; el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción (23)

Tenemos aquí una explicación del sujeto que reconoce como fuente de su variabilidad (y por lo tanto de su desujeción) su propio devenir, el hecho de que tal sujeto se modifica a través de su reiteración, no es un producto terminado y sin posibilidad **de transformación, sino que, como cualquier "sistema" en el universo,**

²⁷ Énfasis añadido.

es un proceso abierto que debe iterarse para existir y que en la iteración cambia; **Butler: “[...] el sujeto foucaultiano nunca se constituye plenamente en el sometimiento, sino que se constituye repetidamente en él, y es en la posibilidad de una repetición que repita en contra de su origen donde el sometimiento puede adquirir su involuntario poder habilitador” (107)**

El sujeto y el poder en realidad no se distinguen como entidades independientes, no es clarificador proponer que el poder crea al sujeto que posteriormente ejerce transitivamente ese poder, porque caeríamos en explicaciones metafísicas del poder mismo como entidad trascendental, externa y plenamente causal. El poder que forma al sujeto no puede ser por completo externo a la subjetividad, si lo fuera, cuando preguntáramos ¿quién ejerce el poder formador?, la única respuesta **posible sería más bien un “Qué” y ese “Qué” tendría que ser “el poder mismo”** con todas las implicaciones teológicas que esto supone. Sin embargo, una explicación inmanente, no trascendental, no admitiría sino que la persistencia de una subjetividad es la presencia del poder mismo, y que éste último puede cambiar conforme se reitera. Una explicación limitada, que se refiera a la interacción entre sujetos ya constituidos, es posible: un sujeto, en principio, puede formar a otro, pero lo que no hay es que el poder siendo una entidad no subjetiva y sustancial forme una subjetividad. En última instancia el poder no es algo que se posea o no, que se alcance o no, es esencialmente una práctica que forma al sujeto, que lo constituye.

Así que la única diferencia que podríamos encontrar entre el poder “formador” del sujeto y el poder que el sujeto ejerce es fundamentalmente la que ocurre por su necesaria reiteración: “la reiteración, que nunca es una repetición meramente mecánica” nos ha dicho Butler un poco más arriba. Así “[...] la sujeción es al mismo tiempo subordinación y devenir del sujeto” (24). Cuando el sujeto ejerce el poder que es inherente a su propia subordinación, está ya constituido como agente.

La reiteración resignifica, es capaz de cambiar el ámbito simbólico que ocurre como el sujeto mismo. *Mecanismos* nos recuerda que Foucault se apoya en el Nietzsche de la *Genealogía de la Moral* y su **“cadena de signos” que supone que los usos originales de un signo pueden cambiar radicalmente conforme se emplea, entonces nuevos usos aparecen y el signo se vuelve a significar: “[...] cualquier cosa que exista, habiendo llegado a ser de algún modo, es reinterpretada una y otra vez hacia nuevos fines, apropiada, transformada y redirigida por algún poder superior [...].” (Nietzsche 1967, 77).**

El poder constituye al sujeto, es formador del mismo, y cuando es ejercido por el propio sujeto en **“su dimensión temporal presente”**, aparece con un nuevo ropaje, el de la agencia: el sujeto actúa, ejerce el poder que lo constituye y al que transforma en su manifestación concreta. Nos dice Butler:

El poder [...] se manifiesta, por tanto, en dos modalidades temporales sin común medida entre sí: en primer lugar, como algo que es siempre anterior al sujeto, está fuera de él y en funcionamiento desde el principio; en segundo lugar, como efecto voluntario del sujeto. Esta segunda modalidad encierra al menos dos series de significados: como efecto voluntario del sujeto, el sometimiento es una subordinación que el sujeto se provoca a sí mismo; al mismo tiempo, si produce al sujeto y éste es condición previa de la potencia [agencia], entonces el sometimiento es el proceso por el cual el sujeto se convierte en garante de su propia resistencia y oposición (25).

Es en la “segunda serie de significados” a los que se refiere Butler que es posible hablar de libertad a través del sometimiento. La potencia del sometimiento, aquella que es necesaria para conseguir la producción de un sujeto subyugado (y que en principio somete a las potencias del cuerpo), es la misma potencia necesaria para su liberación. Es la potencia que, modificada a lo largo de sus reiteraciones, cambia en un sentido nuevo que se manifiesta como libertad. Esta última la ejerce el sujeto que resiste, que es el sujeto de la agencia y el sujeto de la voluntad.

Desde luego, tal causa de la agencia es profundamente ambivalente, paradójica, **porque “[el sujeto] emerge simultáneamente como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una forma de potencia [agencia] radicalmente condicionada” (25). Que la potencia del sujeto esté “radicalmente condicionada” es** precisamente lo que sostiene la práctica ética, primero porque en ese condicionamiento radical está la potencia de la subordinación y, por lo tanto, la potencia de la agencia que se produciría como tal por medio de la práctica ética; y segundo porque también en ese radical condicionamiento se haya el marco normativo del cual parte toda resistencia, el fundamento de una relación **“agonística”, tal como lo se refirió en una cita anterior “Foucault 2001a, 254”**. Tal agonística, debiera considerarse también como éticamente producida o producible.

Así, lo que aquí nos presenta Butler es el hecho *cuasi* físico de la iteración, el hecho de que el sujeto para poder ser tal ha de persistir repitiéndose, pero que la **repetición debe, “por algún poder superior” dice Nietzsche²⁸**, producir variaciones que modifican las condiciones originales de la subordinación y dan lugar a un

²⁸ Que aquí es sólo una llamada de atención sobre la multiplicidad de determinaciones que están en juego, no se trata de recurrir a Dios.

sujeto diferente que en el ejercicio de su poder manifiesta agencia, la posibilidad de cambiar a otros sujetos y de cambiarse a sí mismo. Butler:

La paradoja temporal del sujeto es tal que forzosamente debemos abandonar la perspectiva de un sujeto ya formado para poder dar cuenta de nuestro **propio devenir. Ese "devenir" no es un asunto sencillo ni continuo, sino una práctica** incómoda, llena de riesgos, impuesta pero incompleta, flotando en el horizonte del ser social (41)²⁹.

Con lo dicho hasta ahora el sujeto puede verse como un momento particular del devenir del poder que en tal devenir deviene agencia. En cuanto tal, eventualmente, el sujeto no podrá no ejercer el poder o el contrapoder, no podrá evitar conducir las acciones de otros o resistir a su conducción. El mero existir del sujeto como iteración de una forma anterior, su devenir, supone una resignificación, una modificación de su constitución y tanto una subordinación (asociada a su origen) como una necesaria resistencia (asociada a su variabilidad).

Ahora bien ¿es esto suficiente para explicar la agencia? "En tanto que agencia del sujeto, el poder asume su dimensión temporal presente" (24), es decir, la agencia se nos presenta como el producto de la variabilidad temporal del sujeto, como la expresión del poder en él. Pero esto no puede ser todo si es que pretendemos que tal variación del sujeto tenga una cierta dirección y sentido, de modo que pueda dar cuenta de una acción en el campo político ¿cómo podría un sujeto que está al mismo tiempo comprometido con su subordinación y habilitado por su agencia orientarse en un contexto³⁰?

La iterabilidad de la subjetividad no es sólo una repetición sin orientación, maquinal, sino que se produce con direcciones y sentidos posibles, nunca por completo determinados, que no se agotan, pero con los que el sujeto se encuentra relacionado. La cuestión pasa a ser ahora ¿cómo se produce esta orientación? ¿qué clase de orientación? Respuesta: La que le permita al sujeto la persistencia en su ser, misma que muchas veces no coincide con la persistencia de su subordinación:

El sujeto está obligado a repetir las normas que lo han producido, pero esa repetición crea un ámbito de riesgo porque, si no consigue restituir las normas **"correctamente", se verá sujeto a sanciones posteriores y sentirá amenazadas** las condiciones imperantes de existencia. Y, sin embargo, sin una repetición

²⁹ Énfasis añadido.

³⁰ Dice Jaques Derrida: [...] un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien [...] no está nunca asegurada o saturada su determinación" (Derrida 1994, 351). Se refiere aquí al contexto semiótico, que nos es posible asociar con el tema de la subjetividad.

que ponga en peligro la vida —en su organización actual—, ¿cómo podemos empezar a imaginar la contingencia de su organización y a reconfigurar performativamente los contornos de las condiciones de vida? (40).

Así que el sujeto responderá a las dos condiciones que lo constituyen: su subordinación y su agencia (su resistencia) y responderá a una o a otra en relación con su situación respecto de su supervivencia.

Nos dice *Mecanismos* en la Introducción que tomar en cuenta este carácter ambivalente del sujeto es lo que permite una acción política más efectiva, despojada de **las pretensiones de cualquier “posición de sujeto” (40)**, un desplantarse del sujeto en su supuesta autonomía como si se tratara de una esencia; ni los sujetos son esencialmente revolucionarios, ni son esencialmente subordinados, son más bien sujetos de prácticas concretas que son capaces de determinar desde su libertad. Al final de la Introducción Butler se pregunta **“¿Podemos afirmar que la complicidad es la base de la potencia [agencia] política y aun así insistir en que ésta puede hacer algo más que reiterar las condiciones de su subordinación?” Se propone en esta tesis que esta pregunta tendría que ser una afirmación.**

Así, Butler nos explica la agencia, pero al mismo tiempo postula una entidad psíquica que es inicialmente reprimida y que posteriormente entra en un proceso de des-represión, cuando las condiciones de su devenir y las condiciones del sujeto en un contexto dado implican el problema de su supervivencia. Reprimido o liberado el sujeto así concebido supone una esencialidad psíquica que Foucault no postuló y no aceptó. El sujeto para Foucault tiene un origen distinto para su agencia. No obstante, la aproximación de Butler, es por demás interesante y permite entender algo que no es inmediatamente visible en Foucault: el hecho de que se pueda dar una dirección y un sentido a las decisiones que adopta el sujeto agencialmente dotado. Esta posibilidad de dirección y sentido para el sujeto, dentro del marco foucaultiano, es descrita bajo otra instancia teórica por Paul Patton. Veamos a continuación.

Otra lectura de la subjetividad que a la postre resulta también convergente en su reconocimiento de la agencia, pero hace una lectura de Foucault distinta a la de Butler, es la que realiza Paul Patton de la Universidad de Sydney, en un artículo de 1994, aparecido en la *Political Theory Newsletter*, y ya citado con anterioridad en este capítulo (Patton 1994). Para Patton, en un apretado resumen, la explicación

de la agencia en Foucault, depende de lo que él llama una concepción tenue del sujeto que implica entenderlo como dotado de una cualidad distintiva: es un **"sujeto de poder"**. Cuando Foucault define al poder, en el *El sujeto y el poder*, como **"[...] acción sobre las acciones de otros"** (Foucault 2001a, 254), nos indica que los sujetos que ejercen ese poder (y desde luego no hay poder sin sujetos que lo ejerzan), poseen al menos la capacidad de usarlo, de influir sobre las acciones de otros. Así que, según Patton, en Foucault sí hay una definición del sujeto, una determinación implícita, que lo considera dotado con ciertas capacidades mínimas, como por ejemplo, su aptitud para resistir a la dominación o para gozar de los placeres; el sujeto no constituye una masa inerte sobre la que se puede realizar cualquier acción, y el hecho de que se le deba someter a disciplina así lo prueba al reiterar e imponer una conducta que no se da de suyo. El sujeto humano es así, sin un gran despliegue de atributos, un sujeto de poder capaz de actuar sobre las acciones de otros. Desde luego, no se trata de una determinación humanista o trascendental del sujeto, pero sí una que permite afirmarlo.

El texto de Patton, *Foucault's Subject of Power*, propone que el filósofo francés asume tácitamente a Nietzsche en su concepción última del sujeto, porque las **capacidades del "sujeto de poder" foucaultiano integran las dimensiones interpretativa —el ser humano "interpreta" bajo códigos morales o discursivos su posición en una red de poder determinada— y afectiva —que es el resultado de una capacidad de autoreflexión del ser humano y que depende de los sentimientos que se asocian a un incremento o a una disminución del poder subjetivo y donde el sujeto tiende a incrementar su poder y siente aversión a su disminución—** que Nietzsche emplea para describir la voluntad de poder, de tal carácter esta última que señala en *Aurora*: **"Casi puede decirse que el descubrimiento paulatino de los medios para satisfacer esa inclinación [el sentimiento de poder] constituye la historia de la cultura"** (Nietzsche 1994, 48). Patton nos recuerda (70, citando a Mark Warren) que esta voluntad de poder debe ser entendida como la experiencia humana de la agencia, y también añade que no se trata de una condición *a priori*³¹, sino de una dimensión histórica (añado: por momentos casi biológica) de la experiencia humana.

Pero ¿por qué es que Patton asume que Foucault "integra" dichas dimensiones presentadas por Nietzsche? Porque el "sujeto de poder", ese que está dotado de "ciertas capacidades", el sujeto tenue, cuenta entre ellas con la de resistencia a la dominación, con una vocación de autonomía que no requiere justificación sino que

³¹ Por lo que se deja de lado toda pretensión de asumir la voluntad de poder y al "sujeto de poder" en un sentido trascendental o metafísico.

es evidente en el ejercicio de la libertad y es además una capacidad que lleva implícita la de autoreflexión necesaria para "interpretar" y para "sentir". Nos dice Patton que la detallada descripción de la sexualidad entre los griegos en *El uso de los placeres*, es de hecho una demostración de la elección interpretativa y afectiva, de la agencia en acto. También podríamos sumar como respuesta a la anterior pregunta, el reconocimiento que hace Foucault a la voluntad de poder nietzscheana (con sus elementos "interpretativos" y "afectivos"), en relación con su propia ontología del antagonismo de las fuerzas (ver capítulo 4 de esta tesis), y que está reconocida al menos en parte en su texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1979b).

Así, la pretendida apropiación de los conceptos nietzscheanos por Foucault permite equiparar al sujeto foucaultiano con la categoría de Deseo en Deleuze, donde la dimensión afectiva de éste último concepto queda subsanada en Foucault por la dimensión, igualmente afectiva, de la voluntad de poder y de la necesidad de su incremento. Desde luego, introducir a este "sujeto de poder" que Patton nos propone como admitido por Foucault, despeja en buena medida el problema que se atribuye a una "indeterminación" de la elección para un sujeto que no es el sujeto trascendental ni el del humanismo y que, dada una falta de definición, sería incapaz de diferenciar las acciones positivas, creadoras, de las acciones opresivas o que hacen daño. Por el contrario, un sujeto dotado de una discriminación afectiva, como el de Nietzsche (y el de Foucault), es capaz de elección determinada.

Una consideración adicional: tal elección no es la que se deriva de las normas (Foucault se negó a establecer códigos), no es su equivalente, no establece imperativos, pero provee de criterios inmanentes y de referencias para la orientación de la acción. t

Con la aproximación al sujeto aquí esbozada es posible saldar cuentas con dos temáticas teóricas que preocuparon a Foucault. Por una parte con la posición economicista del marxismo ortodoxo, la determinación en última instancia de la superestructura por la estructura, frente a la que desarrolla más bien un poder diseminado y ubicuo expresado a través de una subjetividad capaz de afectar a su distribución y ejercicio por medio de acciones estratégicas; en este contexto el poder del estado es una concentración contingente, aunque también un producto histórico del despliegue del poder, no su origen ni su fuente única. Por otra parte salda cuentas también con todos los modelos liberales del sujeto jurídico que

tienen como punto de partida una concepción autónoma del mismo, un fondo humanista o el carácter contractualista del gobierno y de la vida social.

En lugar de tales perspectivas teóricas en los textos foucaultianos tardíos se nos propone entender al sujeto como juego de poder con una historia en despliegue, en un campo de relaciones estratégicas respecto del cual podrá ejercer una dimensión ética.

El campo de experiencia

En algunas citas presentadas en el capítulo 1 de esta tesis³² destaca la referencia a la **"experiencia"**. La experiencia trata de la práctica con los límites en cuanto que hecha por un sujeto. Pero los límites en cuestión no **son algo "exterior", "natural"**, una materia con la que un sujeto trascendental y autónomo entra en contacto y a la que modifica con su accionar. Es decir: la experiencia para Foucault no es un contacto directo con una sustancialidad metafísica o esencial con la que un sujeto también esencial, un sujeto cartesiano digamos³³, interactúa para conocerla o **disponer de ella. La experiencia en Foucault es en realidad un "campo de experiencia", que está determinado históricamente por relaciones de poder, que está en continua producción, y que incluye tanto al sujeto que conoce como al objeto conocido: sólo es posible una experiencia para un sujeto históricamente determinado y su experiencia ocurre respecto de un "objeto" también históricamente determinado.** Ambos, tanto el sujeto como el objeto se constituyen mutuamente y lo hacen a través de una trama de relaciones de poder que los precede y a la que ellos mismos dan forma al producirse en la interacción. Es esta constitución mutua, determinada por el poder, y que está ocurriendo continuamente, la que puede llamarse experiencia. Nos dice Maurice Florence:

Los discursos de la enfermedad mental, la delincuencia o la sexualidad dicen lo que el sujeto es sólo en un cierto, particular juego de verdad; pero estos juegos no se imponen al sujeto desde el exterior, de acuerdo con una causalidad necesaria o una determinación estructural. Más bien abren un campo de experiencia en el que tanto el sujeto como el objeto se constituyen sólo bajo ciertas condiciones simultáneas, en las que se modifican uno al otro

³² (Foucault 2009, 39) y en (Foucault 1999a, 349).

³³ Aquí se podría hacer referencia, quizá más propiamente, al **"sujeto trascendental kantiano"**, sólo que éste como expone el propio Kant, no trata con una materia **"esencial"** exterior, sino que **"proyecta"** su subjetividad en relación con el mundo nouménico de la cosa en sí. En este párrafo en cambio, mas que tratar del cotejo entre el sentido kantiano y el foucaultiano de **"experiencia"**, se pretende considerar este último concepto como **"generalmente se entiende"** cuando se hace un uso común (para nuestra cultura y en el presente) del término **"experiencia"**.

constantemente y así modifican el campo de experiencia mismo (Foucault 1998, 462).

Ahora bien, en los términos en que hemos tratado a la crítica en el capítulo 1 de esta tesis, este campo de experiencias se presenta por la interacción entre el sujeto y sus condiciones de posibilidad. La experiencia es la interacción con tales condiciones de posibilidad y es por ello que éstas no pueden comprenderse más que en términos de dicha correlación. Sólo por medio de la práctica ocurre la experiencia, sólo por medio de los contenidos del discurso y a través de las prácticas es posible comprender la necesidad (o no) de la transformación de los límites normativos históricos, así como la de la auto transformación que se requiere para transgredirlos. De nuevo: el campo de experiencia implica prácticas, prácticas con el discurso, prácticas con la acción; con las prácticas la experiencia involucra necesariamente al cuerpo, es decir, el campo de experiencia, supone una materialidad. No es posible entender ni transgredir un límite más que en términos de su operatividad material. El tratamiento sólo teórico es inocuo, puede ser muy sofisticado y versado, pero no lleva al cambio de las condiciones efectivamente existentes, no produce efectos materiales. En lugar de sólo teoría es posible acudir a una acción, la que ocurre como la expresión de un *ethos*, de un *Homo politicus* que cambia las condiciones de posibilidad realmente existentes porque experimenta con ellas y así está en posibilidades de conservarlas, reforzarlas o transgredirlas. La crítica muestra y evidencia el proceso de creación de los límites y su operación, y la experiencia con dichos límites es la que modifica su materialidad.

Otra precisión para enriquecer el concepto “campo de experiencia”: en *El uso de los placeres* se refiere que “[...] entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de **subjetividad**” (Foucault 2011, 10) y en *Polémica, política y problematizaciones* (Foucault 1999c), se nos dice: “[...] los tres elementos fundamentales de toda experiencia [son]: un juego de verdad, relaciones de poder y formas de relación **con uno mismo y con los otros**” (359). Ahora bien, estos tres elementos están en relación constante unos con otros, puede ser que para una situación dada alguno de ellos predomine, pero siempre cuando se presenta uno de los elementos “los otros dos elementos [están] presentes [...] y [...] cada cual se ha visto afectado por la transformación de los otros dos” (idem).

Hasta este punto, se han presentado los elementos que permiten tener una concepción del sujeto en los textos de Foucault más orientados al tema del sujeto y que corresponden a su producción final. El sujeto en este contexto es muy

CAPÍTULO III. LA ÉTICA

En este capítulo se desarrollarán los siguientes aspectos:

1. La agencia del sujeto es posible desde la libertad y la libertad es en sí misma la práctica de una reflexión crítica. A su vez, esto último es para Foucault la ética. Se expondrá la concepción de la ética para nuestro autor, iniciando con una diferenciación entre ética y moral.
2. Se traza una diferencia entre liberación y libertad. La liberación es el producto de una concepción trascendental del sujeto que busca liberar su ser esencial de una represión. La lucha contra la represión sólo produce identificaciones fuertes de los sujetos que los hace susceptibles de ser normalizados por el poder. Evitar la normalización implica modificar la concepción del sujeto al superar la concepción trascendental del mismo.
3. Un sujeto no trascendental sino histórico, y que por lo tanto no defiende un núcleo esencial reprimido por el poder, sustituye las formas identitarias por procesos de autotransformación que impiden la cooptación y la normalización por el poder. La autotransformación se convierte en la forma auténtica de la resistencia y en la verdadera operación de la ética. El sujeto no identitario que es capaz de producirse a sí mismo es el verdadero sujeto de una práctica ética.
4. Las prácticas de libertad son las prácticas de sí y son por lo tanto las que constituyen a la ética como una práctica. El sujeto manifiesta la ética como prácticas de sí. El trabajo de la ética consiste en definir y realizar las prácticas de sí, es decir, las prácticas de libertad.

En este capítulo se expondrá la práctica de la libertad y la práctica de la ética como práctica de libertad. Se diferenciara entre prácticas de liberación y prácticas de libertad, y se reconocerán las prácticas de sí como formas concretas de la práctica ética.

El sujeto moral

La operación de los modos de subjetivación (ver página 34) —es decir, de los procesos de formación de los sujetos que son el resultado tanto de los efectos de poder que se ejercen sobre el individuo como de las acciones que el sujeto realiza sobre sí mismo, de manera que se autoconstituye— implica que dicho sujeto es capaz de un modo particular de autoconstitución: como sujeto moral.

En la Introducción a *El uso de los placeres*, Foucault nos refiere tres posibles **empleos del término "moral"**: 1) como "[...] conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc." (Foucault 2011, 31); 2) "Pero por 'moral' entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen [...] El estudio de este aspecto de la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a este nivel de fenómenos 'moralidad de los comportamientos'" (31-32); 3) finalmente, Foucault identifica una tercera acepción del término "Pero hay algo más todavía: la manera en que uno debe 'conducirse' -es decir la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código" (32).

Si la moral en el sentido 1) está determinada por el poder que se ejerce **sobre** el sujeto a través de prescripciones diversas, y en el sentido 2) sólo puede entenderse también en relación con el código, la moral en el sentido 3) corresponde a las acciones que el sujeto lleva a cabo sobre sí mismo como ejercicio de su potencia. Ciertamente, la moral en el sentido tercero está también relacionada con el código, pero no para limitarse a su cumplimiento (o a su violación), sino para relacionarse con él de forma crítica. Así, en este tercer uso el sujeto se autodetermina, pero no de cualquier manera. El sujeto que el poder forma siempre puede relacionarse consigo mismo para cumplir con los objetivos de ese mismo poder, en subordinación. Pero la autoformación ética ocurre sólo cuando las prescripciones del código moral han sido sometidas a la crítica, haciendo posible pensar de otra manera. Foucault:

Pero, ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño (Foucault 2011, 15).

Complementa Judith Butler:

La experiencia moral tiene que ver con la transformación de sí provocada por una forma de conocimiento que es ajena al de uno mismo. Y esta forma de experiencia moral será diferente de la sumisión a un mandato (Butler 2002, 216).

Así, de forma introductoria entendamos por ética la autodeterminación crítica que hace el sujeto de sus relaciones con el discurso, con los otros y consigo mismo.

Es importante reiterar que el sujeto que así se auto constituye no lo hace sin referencia a las acciones que sobre él ejercen los códigos, reglas y normas; tampoco lo hace sin atender a sus propias prácticas (las que están consideradas en el "uso 2) de los comportamientos", antes referido), por el contrario, se forma a sí mismo siempre en un intercambio, en una relación estratégica y crítica, con las otras dos dimensiones antes dichas.

De aquí podría deducirse que Foucault distingue entre las morales que proceden por medio de un código y respecto de las cuales los sujetos responden obedeciendo de modos más o menos exitosos (empleos 1 y 2 del término "moral") y las morales que el sujeto produce y que son mediadas por la práctica ético-crítica. Mientras que los sujetos que responden a las vertientes 1 y 2 del término corresponden a los sujetos sometidos, los que actúan del modo considerado en el caso 3 se construyen a sí mismos y lo hacen "realizando una investigación sobre las experiencias morales" (Butler, 216).

Para la moral que se produce en el tercer caso, aún si el sujeto ejecuta normas o principios de comportamiento (las diversas "prácticas de sí" serían un caso paradigmático), éstos no son imposiciones indiferentes al tiempo o a las circunstancias (como podrían serlo las reglas de un código), sino que dependen del presente relacional del sujeto con otras prácticas y discursos históricamente determinados. De acuerdo con Patxi Lanceros: "[se trata de] la búsqueda de la *forma* (frente al sometimiento a la norma) que el sujeto se da a sí mismo, a su vida y a su conducta" (Lanceros 1996, 188), o más adelante "El sujeto no es una sustancia, es una forma: consecuentemente es posibilidad de transformación, de metamorfosis", se trata del "individuo en perpetua constitución" (190). El sujeto moral plausible para esta *Introducción al Uso de los Placeres* es el que realiza acciones con carácter ético.

Es pertinente la pregunta ¿por qué razón nuestro autor rechaza la moral basada en el código y prefiere una ética crítica de autotransformación?

El problema es que el poder constituye al sujeto en el sometimiento, que se refrenda como autosometimiento cuando dicho sujeto se produce a sí mismo en

pleno acuerdo con las prescripciones de la norma; el sujeto que simplemente se somete no puede ser ético, así sea que se realice a sí mismo en tal subordinación. El sujeto ético en cambio se manifiesta como resistencia crítica a la imposición, **asumiendo esas formas de pensar que le son "extrañas", aquellas que lo conducen** a la desubjetivación, que deberá entenderse como desujetación, como superación de su formación.

Es en esta operación de reflexión, de crítica, donde el sujeto da lugar al espacio ético propiamente dicho, en el cual se juega la interacción entre las normas sociales y la experiencia del sujeto respecto de ellas y en el que el sujeto da lugar a su propia autoformación. El sujeto se relaciona con el poder transformándose de modo reflexivo en relación con sus demandas y actuando sobre sí en el sentido de su crítica.

Esta particular condición del sujeto, que es a la vez el que obedece y se autoconstriñe a las condiciones que se le imponen, pero también el que puede autoconstituirse reflexivamente y transgredir dichas condiciones, dificulta para el sujeto mismo una diferenciación inmediata que le indique en qué situaciones ocurre la obediencia y en cuáles la transgresión; puede ser evidente sólo en algunos casos. Por esto la crítica es central para la ética, no hay ética posible sin crítica que la acompañe.

Porque Foucault considera de modo central la posibilidad de autoformación ética del sujeto, no está en posibilidades de admitir la determinación de la conducta moral a través de un código, sino que sólo a través de una práctica ético-crítica de autotransformación. En diversas entrevistas, nuestro autor nos recuerda:

Escucha, escucha...¡Qué difícil es! ¡No soy un profeta; no soy un organizador; no quiero decirle a la gente qué debe hacer. No voy a decirles "Esto es bueno para ti, esto es malo para ti! Trato de analizar una situación real con sus diversas complejidades, con el fin de permitir el rechazo, la curiosidad, la innovación (Foucault 1988b, 13; esta entrevista fue realizada en 1980).

Respecto de los "códigos" políticos que se plasman en un programa:

[...] los programas políticos siempre, o casi siempre, han conducido, bien sea al abuso, o bien a una dominación política por parte de un bloque, ya sea de los técnicos, de los burócratas u otros [...] carecer de programa puede ser, a la vez, útil, muy original y muy creativo, si esto no significa no tener verdadera reflexión sobre lo que pasa o no cuidarse de lo que es imposible (Foucault 1999f, 428).

En otra entrevista: "La gente debe elaborar su propia ética, tomando como punto de partida el análisis histórico, el análisis sociológico y todo lo demás que podamos

proveerles³⁴ [...] toda red prescriptiva debe ser elaborada y transformada por la gente misma” (Foucault 1997, 132).

Esta posición antinormativa explícita de Foucault, deriva pues de su reconocimiento del sujeto como momento posible de la decisión, de la agencia y de la moral. Se trata del sujeto de la “voluntad originaria” de la que nos habla Butler en su *¿Qué es la crítica?* y que ella misma tomó del propio Foucault en su texto homónimo (citado en esta tesis como “Foucault (1995) *Crítica y Aufklärung*”) ³⁵:

Cualquier cosa que sea aquello en lo que uno se basa cuando resiste a la gubernamentalización, será «como una libertad originaria» y algo «que sería [como] la práctica histórica de la revuelta» (el énfasis es mío) [...] Foucault encuentra un modo de decir «libertad originaria», y supongo que le produce mucho placer pronunciar estas palabras, placer y miedo...[...] este acto de habla, que es el que por un momento pone de relieve la frase «libertad originaria» destacándola de las políticas epistémicas en las que vive, es el que también ejecuta una cierta desujeción del sujeto dentro de la política de la verdad” (Butler 2002, 224).

Libertad/Liberación

Ahora bien, ¿por qué Foucault se interesa por esta particular dimensión autorreflexiva del sujeto? ¿por qué esta tiene para él gran importancia de modo que desplaza su atención hacia la ética renegando, así sea parcialmente, del código? Podría afirmarse, circularmente, que esta posibilidad de autorreflexión es el fundamento de la práctica ética, pero esto no haría más que desplazar la pregunta: ¿por qué entonces es la ética particularmente relevante para nuestro autor?

De manera oblicua podría preguntarse también: ¿por qué fue que Foucault en los textos de los años 80’s se enfocó tan claramente en el tema de la ética, cuando sus anteriores consideraciones le habían llevado al tratamiento del poder y de la gubernamentalidad?

³⁴ “Proveerles” ¿quiénes? Los historiadores, los sociólogos, los “intelectuales” en general, se propone en esta tesis. Esto abona alguna información a lo que podría denominarse en palabras del propio Foucault “el papel del intelectual”.

³⁵ Sin embargo, es necesario tratar con cuidado esta noción de “voluntad originaria”. Si se llega a asumir como capacidad interna propia del sujeto y no como una manifestación histórica de la práctica de su libertad, entonces se habrá adoptado la posición precisamente contraria a la de la ontología foucaultiana del sujeto.

Estas preguntas pueden responderse si se acepta el planteamiento de Colin Koopman, también admitido por otros (Rodrigo Castro, por ejemplo)³⁶, en el sentido de que Foucault confrontó con su aproximación a la ética una problematización característica de la modernidad, con la que se había involucrado **tempranamente, y a la que Koopman denomina como de "incompatibilidad recíproca" entre poder y libertad. Dice Koopman: "Foucault reivindica el hecho de que es la modernidad la que produce libertad emancipatoria y poder disciplinario como dos aspectos recíprocos pero incompatibles de nuestra existencia" (Koopman 2013, 170).** Alrededor de esta problematización nos dice Foucault en las conferencias de 1974-1975 en el College de France:

En el fondo el remplazo del modelo de la lepra por el modelo de la peste corresponde a un proceso histórico muy importante que, en una palabra, yo **llamaría la invención de las tecnologías positivas de poder [...]** Pasamos de una tecnología de poder que expulsa, excluye, prohíbe, margina y reprime, a un poder que es por fin un poder positivo, un poder que fabrica, que observa, un poder que sabe y se multiplica a partir de sus propios efectos (Foucault 2007a, 55).

Como se ve, la finalidad de estas nuevas tecnologías no es la de eliminar lo que antes se reprimía y se pretendía excluir del todo, eliminar realmente, sino la de **mantener ambos polos en tensión de modo tal que para sostener la "normalidad"** como un discurso productivo, es necesario mantener también los reductos de lo **"anormal", contra los cuales se contrasta lo normal y de los cuales depende para su función.** Koopman:

La posición de Foucault, en términos generales, es que la libertad y el poder se encuentran en una relación de incompatibilidad recíproca en la que ambos se implican y se contraponen mutuamente de tal modo que ninguno es capaz de **derrocar al otro [...]** Pensamos que el poder opera con el modelo de la soberanía, así que practicamos la libertad en términos de liberación. Pero de hecho el poder opera con mayor frecuencia bajo un modelo disciplinario, y cuando lo hace carecemos de los conceptos y prácticas de libertad que podrían resistir efectivamente estas formas de poder (Koopman 2013, 171).

¿Qué quiere decir Koopman cuando señala que **"practicamos la libertad en términos de liberación"**? Quiere decir que suponemos, equivocadamente, que somos el objeto de una represión tal que nos impide ser libres y que luchamos para conseguir la libertad oponiéndonos a dicha represión. Pero esto no es verdad. **El mantenimiento de esta lucha contra la "opresión", conserva la opresión en lugar**

³⁶ Desde luego, hay otros autores que cita Koopman y que abonan en el mismo sentido. No es la pretensión de esta tesis la de ser exhaustiva en este sentido, motivo por el cual se remite a Koopman (2013, capítulos 5 y 6).

de superarla porque sostiene la noción equivocada del sujeto como dotado de una naturaleza humana y este oscurecimiento nos conduce —si seguimos los desarrollos que ya hemos hecho en el apartado anterior **“El sujeto moral”**— a los sujetos morales en el sentido antes referido con los números 1 y 2³⁷, mismos que no son capaces de autoconstitución porque no reconocen para sí una práctica ética susceptible de negociar con las normas.

A su vez, esta incapacidad de práctica ética en el sentido de Foucault, limitará el **ejercicio de la libertad (atención: de la “libertad” no de la “liberación”)**. Para comprender mejor este último punto ver más abajo el apartado **“Libertad y Ética”**. Nos dice Foucault:

Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo (Foucault 1999a, 394).

Así, **en lugar de buscar el ejercicio de esa “naturaleza o fondo humano”, en lugar de “liberación”, son necesarias determinadas prácticas específicas: prácticas de libertad, prácticas de austeridad, artes de la existencia,** que se emplazan para llevar a cabo la interacción con unas normas dadas con las que se establecen relaciones específicas para cambiarlas, transgredirlas, aceptarlas con modificaciones, integrarlas, o de plano rechazarlas. Las prácticas libremente determinadas no pretenden acabar con el poder, sino superarlo respecto de su actual despliegue a través de mediaciones concretas. Donde la liberación pretende hacer *tabula rasa*, las prácticas reflexionadas aceptan parcialmente o recomponen según sea el caso, la interacción del sujeto con las normas.

Ahora bien, hay que reconocer que la liberación también resulta necesaria bajo **ciertas condiciones, cuando los “juegos de poder” han pasado a ser prácticas de “dominio”**. Veamos: Foucault distingue por una parte entre el poder que se ejerce por medio de relaciones estratégicas entre los sujetos y que coincide con la **realización de prácticas de libertad, es decir, lo que llamó con otro nombre “juegos**

³⁷ Atención: sostener un sujeto como dotado de una naturaleza humana, nos conduce a los sujetos morales 1 y 2 porque un fondo humano determinado, sustancial, antropológico, puede, y en cierto sentido debe, ser sometido a reglas; puede y debe responder, por ejemplo, a un imperativo categórico como el de Kant.

de poder”: “[...] juegos estratégicos que hacen, que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que estos responden, a su vez, intentando no dejarse determinar en su conducta o procurando determinar la conducta de aquéllos” (Foucault 1999a, 413), y, por otra parte, estados de dominación en los que “las relaciones de poder están fijadas de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de la libertad es extremadamente limitado” (405); cuando lo que hay son estados de dominación y no juegos de poder, entonces la liberación tiene sentido, entonces sí se hace necesario acabar con la estructura específica de dominación, y no interactuar con ella. Pero, para todas las otras situaciones en las que el poder no se ha transformado en dominación (y que son mayoría en la mayor parte del tiempo y del espacio), las prácticas de libertad son las que garantizan con su ejercicio que los estados de dominación no se concreten:

Esto es precisamente no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse; considero que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros. El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación (Foucault 1999a, 412)³⁸.

Para Rodrigo Castro, en un corto artículo titulado *Microfísica de la libertad: Foucault y lo político*, también coincide en aseverar que el poder no sólo reprime sino que también produce, en principio es productor del deseo mismo de liberación que de este modo no abandona nunca los ámbitos trazados por el poder mismo. Cuando se cree estar liberándose sólo se están reforzando las cadenas del control. Nos dice Castro:

Este rechazo a la idea de liberación se explicaría por el hecho de que ésta parece sugerir la eliminación de un obstáculo que impide la acción y coarta una esencia dormida frente a la represión del poder. Es decir, tras esta noción se afirma, según Foucault, la existencia de una naturaleza o de un fondo humano que subyace por debajo de procesos históricos, económicos y sociales, como una entidad aprisionada o alienada por el poder. Esta interpretación deriva en una simplificación de la tarea de la libertad, ya que supone que basta sólo con eliminar las represiones para que el hombre alcance su sentido pleno y se reconcilie con su propia naturaleza (Castro 2006, 51).

³⁸ Notar aquí la clara referencia a Habermas: “El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente”.

Respecto de las prácticas de libertad:

De tal modo que no se trata de negar la existencia de la liberación, sino de cuestionar el contenido que se le atribuye y que la define como la realización plena de la libertad. Entre la práctica de la liberación y las prácticas de libertad hay una brecha, que demuestra la mayor importancia de estas últimas y la imposibilidad de entenderlas como elementos equivalentes. Cuando un pueblo se libera de su opresor, simplemente abre el espacio para enfrentar un dilema tal vez mayor: definir las prácticas de libertad que permitan articular formas válidas y aceptables de existencia individual y colectiva. El gran tema de la sublevación no agota por sí mismo el gran trabajo de la libertad (52).

Si se ha de mantener y sostener una relación efectiva con el poder, que impida la producción de situaciones de dominación, habrá que efectuar las debidas prácticas de libertad, aquellas que son producto de la autorreflexión del sujeto y que lo conducen a autoconstituirse de un modo por medio del cual interactúa con las normas y con las condiciones de posibilidad de su actualidad. En una conferencia de 1983, impartida en la Universidad de Berkeley, Estados Unidos, Foucault nos **dice: "El problema, entonces, no es el de liberarse, no es el de liberar al yo, sino el de considerar cómo puede ser posible elaborar nuevos tipos, nuevas clases de relaciones con nosotros mismos" (Foucault, 1983, en el minuto 1:05:14 de la grabación de la conferencia).**

Desde luego, esto nos remite al capítulo 1 de esta tesis y al tema de la crítica, precisamente ella, que lidia con los límites, con las normas, con las condiciones de posibilidad. Estamos pues ante prácticas de libertad que no serán posibles sino **como prácticas "crítico-experimentales" (Koopman 174), con las que el sujeto inevitablemente producirá una transformación de sí mismo.**

Judith Butler, refiriéndose al papel de Antígona en la tragedia griega, nos señala como la subversión de ella no es liberacionista sino crítica:

No lo llamo "liberación". Es una "subversión crítica", una "resignificación radical". No se relaciona con la fantasía de trascender del todo el poder, aunque trabaja con la práctica y con la esperanza de volver a jugar el poder, de re escenificarlo una y otra vez en formas nuevas y productivas (Butler 2000, 741).

Para concluir este apartado: dada esta incompatibilidad recíproca entre poder y libertad, tal que oculta más bien un juego fraudulento que se establece como lucha definitiva y mortal entre poder y liberación, el despliegue de la práctica ética en Foucault no puede ser el de una reivindicación heroica de la liberación respecto de un poder opresor. Una lectura de esta índole ignoraría el corazón de una importante problematización de la modernidad que ha sido el resultado de la

genealogía crítica. Foucault no propone como ética ninguna disposición al combate heroico que estamos acostumbrados a entender, cine pop y televisión mediante, como la lucha eterna del bien contra el mal. Luego ¿qué clase de práctica ética nos propone nuestro autor?

Libertad y ética

Antes de responder a la última pregunta planteada, se requiere de algunas precisiones. Si bien nos hemos referido a las prácticas de libertad ¿cuál es la relación entre las prácticas de libertad y la libertad misma? ¿cuál es la relación entre las prácticas de libertad y la ética?

En primer lugar, la libertad no puede ser definida en cuanto que sea un objeto determinado. La autorreflexión del sujeto no crea algo así como la libertad, es más bien **su producto. La libertad, al igual que el poder, sólo ocurre como “práctica”, como “prácticas de libertad”**. Nos dice Foucault en una entrevista de 1982 titulada *Espacio, saber, poder*:

La libertad es una práctica [...] La libertad del hombre no puede ser asegurada por las instituciones y las leyes que pretenden garantizarla. Por esto es que casi todas estas leyes e instituciones son muy capaces de volverse contra ella. No porque sean ambiguas sino porque la “libertad” es algo que debe usarse (Foucault 1984, 245).

Y confirma en el mismo texto un poco más adelante: “Creo que no puede ser inherente a la estructura de las cosas garantizar el ejercicio de la libertad. La garantía de la libertad es la libertad” (245). Dice Koopman “La libertad para Foucault, debe permanecer indefinida, en el sentido de que debe ser algo que elaboremos por nosotros mismos en la práctica” (2013, 193). Así, la libertad es algo que debe usarse para que exista y sólo tiene lugar cuando se emplea, de ahí que, de nuevo, sea inteligible sólo como práctica, como prácticas de libertad.

Nos dice Foucault “La libertad es la condición ontológica de la ética” (Foucault 1999a, 396). Aquí podemos dar un paso más con nuestro autor. Efectivamente, si el sujeto ha de establecer con su conducta ética las relaciones que establece con el discurso, con los demás y consigo mismo, las posibilidades de tal conducta ética dependerán de la posibilidad de libertad, tal como queda fundamentada a su vez en las posibilidades de la auto reflexividad. Por eso, la libertad es la condición ontológica de la ética.

Al finalizar la frase anterior Foucault continúa: “Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” o, un poco antes “¿qué es la ética sino la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?” (396). Se propone aquí que el término “reflexivo” es cavilación, consideración o ponderación que hace el sujeto libre y que, por otra parte, no puede sino referirse a la crítica y, en su pleno despliegue teórico, a la crítica genealógica que es a la vez una ontología del presente y una crítica de los discursos. La ética, como libertad reflexiva, implica a las prácticas de libertad como su expresión frente al poder y a los procesos de liberación, como su respuesta al dominio.

Es conveniente una última consideración con relación al concepto de resistencia. A este respecto nos dice nuestro autor:

[...] en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad —de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución— no existirían en absoluto relaciones de poder (Foucault 1999a, 405).

También, en el mismo texto un poco más abajo, relacionando la resistencia con la dominación y no sólo con el poder:

En estos casos de dominación —económica, social, institucional o sexual el problema es, en efecto, saber dónde se formará la resistencia. ¿Va a tener lugar, por ejemplo, en una clase obrera que resistirá la dominación política — en el sindicato, en el partido— y bajo qué forma —la huelga, la huelga general, la revolución, la lucha parlamentaria—? En tal situación de dominación, es preciso responder a todas estas cuestiones de una forma específica, en función del tipo y de la forma precisa de dominación (406).

En realidad, la resistencia es consecuencia de la relación que se establece entre el poder y la libertad. Porque hay libertad, hay poder, ambos son ontológicamente correlativos:

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 (405).

Rodrigo Castro nos recuerda, citando a Foucault:

[...] la libertad aparece como condición de **existencia del poder, es decir, “(...) debe existir la libertad para que el poder se ejerza (...)”**. Si el poder sólo se

ejerce sobre aquel que aún tiene cierta posibilidad de elección, debe concluirse que la libertad es el principio objetivo del poder³⁹ (Castro 2006, 55-56).

Se establece así una relación de tensión entre la libertad/resistencia por una parte y el poder/dominación por otra. Pero hay un problema, porque semejante relación estructural no permite salida alguna. Como en una versión caricaturizada de la relación ecológica entre el depredador y la presa, donde la evolución garantiza que la presa desarrollará capacidades para huir y el depredador para capturarla, y así *ad infinitum*, la libertad generará poder que generará resistencia que generará más poder y luego más resistencia.

Es posible superar esta condición de dependencia recíproca entre ambos extremos a partir de algún elemento tercero y exterior. Butler nos ha propuesto que es el cuerpo y sus despliegues pulsionales; el propio Foucault sugeriría, quizá, el *bios* referido en sus cursos en el Colegio de Francia *El coraje de la verdad* de 1983-1984. También es posible acudir a la consideración de Deleuze que pone en la resistencia misma la condición de elemento tercero, uno que secunda a la libertad:

[...] la fuerza dispone de un potencial con relación al diagrama en el que está incluida, o de un tercer poder que se presenta como capacidad de «resistencia». En efecto, un diagrama de las fuerzas presenta, al lado (o más bien «frente a frente») de las singularidades de poder que corresponden a esas relaciones, las singularidades de resistencia, esos «puntos, nudos, núcleos» que se efectúan a su vez en los estratos, a fin de hacer que en ellos el cambio sea posible. Es más, la última palabra del poder es que la resistencia es primera, en la medida en que las relaciones de poder se mantienen intactas en el diagrama, mientras que las resistencias están necesariamente en una relación directa con el afuera del que proceden los diagramas. Por eso un campo social, más que estrategizar, resiste, y el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia (Deleuze 1987, 119).

Seguramente el tema da para más. Para los fines de esta tesis es suficiente con lo que se ha referido. Dicho lo anterior, estamos en posibilidad de explorar qué clase de práctica ética nos propone nuestro autor.

Las prácticas éticas

Si la “ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”, pero la libertad, y por lo tanto sus manifestaciones, sólo es real como práctica, entonces sólo podremos

³⁹ La cita de Foucault corresponde a su texto *El sujeto y el poder*, cuya edición en esta tesis ha sido citada como (Foucault 2001a, 254). Conviene aclarar que la traducción es ligeramente distinta (sin que afecte al contenido) en la versión de Castro (Ed. UNAM, México, 1988) y en la que se ha citado.

toparnos con la ética como una práctica, más aún, sólo como una práctica de libertad.

La ética es una acción del sujeto, es la manifestación de la libertad del sujeto, y en cuanto que manifestación podría ser un discurso, pero principalmente debe entenderse como práctica, incluso si la práctica es la del discurso.

La práctica ética no lo es como si tal práctica pudiera ser ética o ser no ética, la práctica misma del sujeto ya es ética, a condición de que sea la práctica de su libertad, de que sea la práctica reflexiva, y por lo tanto crítica, de su libertad. Como en toda ética, la ética que nos proponen los textos foucaultianos consultados es electiva, depende de la decisión y, por lo tanto de la capacidad de agencia del sujeto y no existe sin ella. En tal sentido, no es posible considerar como éticas a las prácticas surgidas de la mera determinación del sujeto en cuanto que constituido. Estas prácticas sólo reflejarían lo que se ha impuesto al sujeto al formarlo y que él reproduce con mayor o menor conciencia, pero no corresponden a un ejercicio de la crítica, del ejercicio de su libertad.

La realización ética en cuanto que práctica siempre es autotransformadora porque implica que el sujeto no reproduce simplemente su formación, iterándola una y otra vez para conservarla, sino que la modifica desde sí mismo y encuentra en su iteración la posibilidad material de su cambio.

Así, al sujeto que realiza una práctica ética le corresponde la determinación de la totalidad de sus prácticas, es él quien las define y quien las lleva a cabo. Desde luego, esto no significa que las produzca de modo solipsista, el sujeto libre sólo tiene sentido como tal en relación, en un contexto que le afecta y respecto del cual necesariamente asume un conocimiento, una crítica.

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *éthos* de la libertad es también una **manera de ocuparse de los otros [...]** El *éthos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado -bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad-. Y además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí (Foucault 1999e, 399-400).

Como el sujeto no es un ente esencial, su constitución social lo hace interactuante, aunque las formas particulares que pueda tomar le permitan imaginarse en

autonomía plena. Esta interacción necesaria incluye la participación en las reinventiones tanto de lo social como de lo político.

Ya que la libertad es una práctica y que las prácticas también son constituidas, entonces la libertad no es tampoco una entidad prístina a partir de la cual se determina todo lo demás. En este sentido no hay una libertad pura en sí misma de la que podamos derivar prácticas posibles. Entonces, ya que la libertad es también constituida, será la práctica ético-crítica la que le dé su contenido específico. Ya que la resistencia está implícita en los mecanismos de sujeción, las prácticas de libertad alcanzan a todos los sujetos, son posibles para todos, aunque no sean **para todos evidentes: "Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper —para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad" (Morey 1995, 44).**

La distinción antes mencionada (Pag. XX) entre prácticas de libertad y prácticas de liberación, que permite definir el ámbito de las primeras como el de las relaciones de poder y el de las segundas como las situaciones de dominio, podría hacer suponer que la práctica ética sería más bien exclusiva de aquellos casos en los que no hay dominio, donde sólo se juegan relaciones de poder. Los textos consultados no son muy claros al respecto, pero se puede colegir que el ejercicio de la ética es indistinto, sea en el caso de las relaciones de poder, sea en las de dominio, sea en las prácticas de libertad o en las de liberación. Esto es así porque la práctica ética y las prácticas en general, sean de libertad sean de liberación, tienen su fundamento en la **posibilidad de libertad del sujeto: "No he querido decir, por tanto, que estamos siempre atrapados, antes bien, al contrario, que *somos siempre libres*. En fin, y dicho brevemente, que siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas" (Foucault 1999f, 422)⁴⁰.**

Lo dicho puede resumirse diciendo que la ética tal como aparece en los textos que se examinan 1) debe ser una práctica, sea de libertad, sea de liberación; 2) debe ser autotransformadora; 3) implica a los demás sujetos; y 4) es la manifestación **de una "verdadera"**⁴¹ libertad. Ahora bien, profundicemos en el carácter de práctica de la ética.

Nos dice *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (entrevista ocurrida en enero de 1984):

⁴⁰ Énfasis añadido.

⁴¹ El término "**verdadero**" se emplea aquí para establecer una diferencia entre la libertad como práctica ética y la libertad que se entiende a partir de las tecnologías disciplinarias y liberales de gobierno como la ausencia total de represión, como la eliminación utópica del poder.

[...] **¿tiene algún sentido decir «liberemos nuestra sexualidad»?** ¿El problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de la libertad mediante las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? Me parece que este problema ético, el de la definición de las prácticas de libertad, es mucho más importante que la afirmación, un poco repetitiva, de que hay que liberar la sexualidad o el deseo (Foucault 1999e, 395).

Así que **el problema ético consiste en definir las prácticas de libertad**, y ya que éstas son necesarias en toda práctica ética, el tema no puede reducirse sólo a la sexualidad. Ahora bien, las prácticas de libertad vienen a ser la libertad inherente al sujeto, de modo que todas las prácticas que el sujeto elige realizar desde su libertad, en **particular las prácticas “ascéticas” que el sujeto hace sobre sí mismo** a partir de sí, son posibles como prácticas de su libertad, como prácticas de libertad, y son también y al mismo tiempo, y precisamente porque son prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo, prácticas de sí. Es entonces que todo el **territorio que Foucault denominó “cuidado de sí”** —y que incluye todas las estrategias que exploró genealógicamente para relacionar al sí consigo y con todo contexto al que influyeran, por ejemplo, la estética de la existencia, la ética de los placeres, la vida filosófica y la *parrhesía*— constituye un amplio conjunto de prácticas ascéticas, de prácticas de libertad que, en cuanto que son reflexionadas a través de la crítica, son también éticas.

Pero la definición de las prácticas de libertad y de las prácticas de sí no es nunca un asunto de pura decisión aislada, Foucault no las determinó por un puro capricho personal. Tales prácticas no se llevan a cabo ni se definen desde el sujeto autónomo absoluto del humanismo. Continúa *La ética del cuidado...*:

[...] **me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa**, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social (404).

Las prácticas se definen pues respecto de la cultura, de los códigos morales existentes que toman en cuenta, pero que no necesariamente obedecen. Más aún, las prácticas deben implicar una relación positiva con los juegos de verdad, tal vez los que podrían tener lugar en los códigos, pero también cualesquiera otros:

Uno no puede cuidar de sí sin conocer. Por supuesto, el cuidado de sí es el conocimiento de sí -tal es el lado socrático-platónico de la cuestión-, pero también es el conocimiento de ciertas reglas de conducta o de principios que son, a la par, verdades y prescripciones. Cuidarse de sí es pertrecharse de

estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad (Foucault 1999e, 397-398).

Y, desde luego, sólo quien cuida bien de sí, lo que implica que se relaciona con los juegos de verdad presentes en su circunstancia, está en posibilidades de cuidar de otros, es decir, de practicar la política; refiriéndose a los antiguos griegos⁴² nos dice *La ética del cuidado de sí...: “[...] el cuidado de sí aparece como una condición pedagógica, ética y también ontológica para la constitución del buen gobernante. Constituirse como sujeto que gobierna implica haberse constituido como sujeto que tiene cuidado de sí” (407). Así pues, el sujeto se relaciona con la verdad, lleva a cabo el trabajo crítico-genalógico, si es que ha de llevar a cabo prácticas de sí y es desde las prácticas de sí, porque es capaz del cuidado de sí, que actúa políticamente, en relación con su comunidad.*

Desde luego, las prácticas presentadas en los diversos textos de nuestro autor no constituyen un catálogo de prácticas genéricas, intemporales, aplicables a todos los sujetos en todos los tiempos y en todas las geografías, son sólo los ejercicios posibles que Foucault derivó de su tiempo y su circunstancia. En una entrevista de 1978:

Lo que digo debe ser considerado como unas proposiciones, unas «ofertas de juego» a las que están invitadas a participar las personas a las que eso puede interesar; no son unas afirmaciones dogmáticas que hay que aceptar en bloque. Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos [producidos] en unos talleres históricos (Foucault 1982, 56-57).

Que determinadas prácticas tengan un mayor o menor alcance respecto del número de sujetos que se comprometen con ellas es un asunto que sucederá entre los sujetos de acuerdo con las circunstancias en las que se encuentren respecto de los juegos de poder, de tal manera que los conglomerados de gente que apoyen una cierta práctica se constituirán por sí mismos, no por el ordenamiento de algún catálogo de prácticas. En última instancia está en juego que sean los sujetos mismos los que reconozcan su libertad y se sientan atraídos por sus propias

⁴² Respecto del recurso de Foucault a los griegos antiguos, además de lo ya dicho en el capítulo 1 de esta tesis, es conveniente añadir aquí la siguiente cita: “[...] uno no debe, absolutamente, imponerse límites a sí mismo ni establecer de antemano algún tipo de programa que le permita afirmar: esta parte de los griegos sí la acepto; esta otra parte la rechazo. Toda la experiencia griega puede ser asumida evitando esto si se toman en cuenta en cada ocasión las diferencias de contexto y se indican aquellos aspectos de la experiencia que quizá pueden salvarse tanto como aquellos otros que, por el contrario, **deben abandonarse**” (Foucault 1990, 249).

posibilidades, de manera que sean ellos mismos quienes diseñen las prácticas de sí que les sean necesarias en consideración de su propio marco socio histórico. Ninguna de estas prácticas podría tener como objetivo la superación definitiva del poder, sin poder no hay libertad; pero no obstante, todas ellas tienen un objetivo político que tiene como esencia la minimización de los estados de dominación.

¿Cómo lo hacen, cómo logran los sujetos minimizar dichos estados de dominación por medio de las prácticas de sí? Practicando con sus posibles transformaciones; todas las prácticas de sí pueden considerarse como prácticas de transgresión. La transformación y la transgresión sin embargo, no implican trascendencia, un pasar y dejar atrás el ser actual con todas sus imperfecciones para asumir un ser nuevo, mejor, más avanzado o un poco más perfecto, esto no es lo que suponen. En vez de ello, conllevan una diferenciación respecto de lo que transgreden por medio de su posible integración/desintegración. La transgresión misma puede considerarse como la forma que asume la resistencia que entonces adquiere un carácter positivo. Nos dice el *Prefacio a la transgresión*⁴³:

El límite y la transgresión se deben uno a otra la densidad de su ser: inexistencia de un límite que no pudiera ser franqueado en absoluto; vanidad a su vez de una transgresión que no franqueara más que un límite de ilusión o de **sombra [...] Ahora bien, ese punto, ese extraño cruce de seres que no existen fuera de él, sino que intercambian en él totalmente lo que son [...] el límite se abre violentamente sobre lo ilimitado, se encuentra repentinamente arrastrado por el contenido de lo que niega, y consumado por esa plenitud extraña que le invade hasta el corazón. La transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo lleva a despertarse en su desaparición inminente, a encontrarse en lo que excluye (más exactamente tal vez a reconocerse allí por vez primera), a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida. (Foucault 1999g, 167).**

Así, las prácticas de sí no pretenden superaciones de carácter absoluto, sino avances más o menos trabajosos y que también son gozosos, que continuamente restituyen los espacios de poder, tan continuamente como continua sea la práctica que lo hace.

Si la ética que nos presenta Foucault es una ética de transformación es porque también lo es de una transgresión que implica el trabajo sobre el campo de experiencia de nuestro presente, sobre nuestro presente *éthos*. De ahí que se requiera la fundamentación en la crítica para la producción de un *éthos* posible. **Viene a cuento la siguiente cita de QEI: “[...] el hilo que nos puede ligar de esta**

⁴³ Este texto fue publicado por Foucault muy tempranamente, en 1963. No parece que su contenido haya sido rechazado en posteriores textos de nuestro autor.

manera a la Aufklärung no es la fidelidad a elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *éthos* filosófico que se **podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico** (Foucault 1999a, 345), y la siguiente: **"Caracterizaría, por tanto, el *éthos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres"** (349). Tal trabajo tendríamos que concebirlo como el que realiza la ética, como una práctica, como una práctica de sí.

¿Y cómo sería ahora, según nuestro autor, la "ontología crítica de nosotros mismos"? ¿qué nos muestra nuestro presente, la "crítica permanente de nuestro ser histórico"? ¿cómo orientar hoy las prácticas de sí?

La gubernamentalización neoliberal (examinada en el conjunto de conferencias de 1978-1979 *Nacimiento de la biopolítica*), supone **"No una individualización uniformadora, identificadora, jerarquizante [es decir, disciplinaria], sino una ambientalidad abierta a los albuces y los fenómenos transversales"** (Foucault 2012, 304). O también:

[...] **tenemos [...] la imagen, la idea o el tema-programa** de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los **individuos, sino de tipo ambiental [...] (302-303).**

Esta nueva técnica de gobierno se entrelaza con la biopolítica que, de acuerdo con una explicación más temprana (1976) dada en *La voluntad de saber*:

[una consecuencia] del desarrollo del bio-poder es la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley [...] **la ley funciona siempre más como una norma y la institución judicial se integra más en un *continuum* de aparatos [...] cuyas funciones son sobre todo reguladoras** (Foucault 2014, 174).

Esta nueva gubernamentalización neoliberal normalizadora impone el gobierno del mercado y de la competencia, la empresarialización de la vida, los sujetos llegan a ser **"empresarios de sí mismos", desplegando así un evidente trabajo de sí sobre sí, una práctica de sí, para constituirse como empresa competitiva individual "que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental"**. El Estado pasa a formar parte de los controles normalizadores destinados a dar curso

a los requerimientos del mercado. Esto liberaliza las interacciones sociales y vuelve normativos a los controles políticos asociados a las instituciones, implicando la acción individual de los sujetos como la forma en que se les reconoce. Así, debido a que se atomizan las prácticas de los individuos de modos que se ajustan a la diaria negociación con el mercado, se vuelve necesario plantearse las posibles prácticas de libertad en el marco de una ética que explore genealógicamente los problemas de la práctica colectiva, de la interacción entre gobierno de los otros y gobierno de sí y que pueda dar cuenta tanto del poder como de la dominación para determinar las prácticas de libertad y de liberación que son necesarias.

La ética crítica está confrontada con la dinámica de esta gubernamentalidad neoliberal y las prácticas de libertad tienen que ser pensadas por los sujetos que están ante estas prácticas concretas de gobierno. La vertiente política de la ética se vuelve evidentemente necesaria, precisamente porque se confronta con un gobierno del mercado que ejerce poderes y acciones de dominio determinadas, que incluyen relaciones de explotación:

Por lo general, se puede decir que hay tres tipos de luchas: una contra la forma de dominación (étnica, social y religiosa); otra contra las formas de explotación que separan al individuo de lo que produce; y una tercera contra lo que liga al individuo a sí mismo y lo somete a otros en esta forma (lucha contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión) (Foucault 2001a, 245).

El neoliberalismo es una práctica de gobierno para la que no parece haber contraparte. No hay otra técnica de poder efectiva. Respecto de la alternativa socialista nos dice *El nacimiento de la biopolítica* **“Racionalidad histórica, racionalidad económica, racionalidad administrativa: podemos reconocer todas ellas en el socialismo [...] Pero creo que no hay gubernamentalidad socialista autónoma” (118). Queda pues por crear una alternativa: “[...] definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política” (Foucault 1999e, 394-395).**

CAPÍTULO IV. LA POLÍTICA

En este capítulo se desarrollarán los siguientes aspectos:

1. El sujeto entendido como no trascendental sino histórico y contingente, y que es capaz de una práctica ético-crítica, posibilita una práctica política emancipadora. Dicho sujeto, caracterizado antes, se contemplará ahora, desde la perspectiva de la ontología foucaultiana, como un producto del antagonismo de las fuerzas, por tal motivo, en una primera instancia, se realizará una aproximación a tal ontología.
2. En el proceso de la explicación ontológica, será necesario desarrollar los conceptos de micropolítica, macropolítica y práctica política.
3. Se cotejarán dos modelos distintos para la práctica política: el modelo tradicional de la hegemonía y el modelo ontológico del antagonismo de las fuerzas de Foucault. Se mostrará cómo es que el segundo explica mejor los avatares de la práctica política, precisamente porque es un modelo materialista, mientras que el modelo hegemónico se impone de modo general y abstracto.
4. La ontología del antagonismo de las fuerzas que no propone conceptos políticos omniabarcantes, requiere del concepto de singularidad para dar cuenta de las prácticas políticas con alcance estructural, sistémico. Se expondrá el concepto de singularidad en conjunción con la ontología del antagonismo de las fuerzas.
5. Finalmente, se mostrará la operación de la analítica foucaultiana en la producción de una genealogía de la práctica política mediante el caso ejemplar de los cursos de 1979 impartidos por Foucault en el *Collège de France, Nacimiento de la biopolítica*.

El objetivo de este capítulo será el de integrar los elementos presentados en los tres capítulos anteriores al proponer una ontología del antagonismo de las fuerzas que, a su vez, permita explicar la operación de la analítica foucaultiana y atribuir a nuestro autor una aproximación propia (compartida en buena medida con Gilles Deleuze) respecto de la práctica política. A su vez, esta interpretación acerca del trabajo de nuestro autor, nos permitirá un cotejo clarificador respecto de las prácticas políticas antagonistas, que se basan en un modelo hegemónico de la política.

El antagonismo de las fuerzas

A todo lo largo de su producción Foucault se confrontó de un modo u otro, con la **política y particularmente en algunos de sus cursos de la segunda mitad de los 70's** —*Defender la sociedad, Seguridad, Territorio, Población y Nacimiento de la Biopolítica*—, trató temas directamente relacionados con la gubernamentalidad y con el Estado.

Para nuestro autor la política no es algo esencial o trascendental, es más bien un **“campo” constituido por prácticas específicas y complejas que puede contemplarse** a través de sus dimensiones más primarias como interacciones entre poder y resistencia. Para explicar tales interacciones nuestro autor desarrolla modelos o hipótesis acerca de su operación. Dará cuenta de las relaciones de poder y de resistencia en términos de una lucha o antagonismo de fuerzas, mismo que explicará mediante dos hipótesis sucesivas: la de la guerra y la de la gubernamentalidad. En *Defender la sociedad* se describe la hipótesis de la guerra en los siguientes términos:

[...] las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y **por la guerra** [...] En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta **en los cuerpos de unos y otros** [...] Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones. (Foucault 2001, 29).

Bajo esta hipótesis general, se distinguen otras dos que complementan el modelo de operación del poder que nuestro autor tiene en este momento:

[...] nos encontramos, de inmediato, frente a dos hipótesis macizas: **por un lado, el mecanismo del poder sería la represión —hipótesis, si ustedes quieren, que yo llamaría, cómodamente, hipótesis de Reich— y, en segundo lugar, el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, hipótesis que llamaría, también en este caso por comodidad, hipótesis de Nietzsche.** Estas dos hipótesis no son inconciliables; al contrario: parecen incluso encadenarse con bastante verosimilitud (30).

Con el modelo de la guerra descrito se pretende hacer frente a otras dos concepciones ontológicas distintas, la concepción contractualista, que asume el poder político como resultado de un acuerdo de orden jurídico y la visión del marxismo ortodoxo que afirma la determinación en última instancia del poder por la economía. Respecto de la primera, la hipótesis de la guerra sustituye a la

preeminencia del contrato: en lugar del acuerdo jurídico la guerra simple y llanamente implica una confrontación y un ganador. Por lo que se refiere a la segunda, el texto nos recuerda que es imposible asignar a la economía un papel totalizador, ella es también una construcción histórica y mantiene una relación de **interdependencia con el poder: “[...] la indisociabilidad de la economía y lo político no sería del orden de la subordinación funcional y tampoco del isomorfismo formal, sino de otro orden que, precisamente, hay que poner de manifiesto” (27), y un poco más adelante, “el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo” (28). En QEI se hace clara la separación entre los aspectos técnicos de la economía y los aspectos políticos del poder, de tal manera que se rompe la suposición de que existe una continuidad de ejercicio del poder desde la economía hasta la política y que es la economía la que gobierna el proceso:**

Se ha podido ver qué formas de relaciones de poder se transmitían a través de tecnologías diversas (ya se trate de producciones con fines económicos, de instituciones para regulaciones sociales, de técnicas de comunicación): las disciplinas a la par colectivas e individuales, los procedimientos de normalización ejercidos en nombre del poder del Estado, de las exigencias de la sociedad o de sectores de la población, constituyen ejemplos al respecto. Así pues, el reto (*enjeu*) es: ¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades [económicas, por ejemplo] y la intensificación de las relaciones de poder? (QEI, 349-350).

Si bien estas dos concepciones, la del contrato y la del economicismo, son distintas, se asemejan en que consideran al poder como algo que se puede poseer o ceder y en el hecho de que lo consideran concentrado en una entidad que lo tiene y que es capaz de reprimir a los que no lo poseen. En el fondo ambas se fundamentan en una concepción del sujeto como autónomo y esencial: el sujeto jurídico y el sujeto soberano que puede tomar el poder para sí, el poder del Estado, por ejemplo, y a partir de ahí imponer una norma a la sociedad. En su **lugar, la hipótesis de la guerra entiende al poder como una práctica: “[...] el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto” (28), y se asume como disperso en toda la sociedad, una perpetua lucha de todos contra todos, donde “todos”, y esto es muy importante, no son sujetos identitarios y esenciales, sino subjetividades históricas y contingentes, es decir sujetos constituidos por fuerzas, esas mismas que se expresan como enfrentamientos a todo lo largo y ancho de un campo social. El enfrentamiento no es entre individuos, sino entre sujetos producto de las fuerzas.**

En un texto unos años anterior a *Defender la Sociedad*, se trata también el antagonismo de las fuerzas como guerra. En *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (1971), se da cuenta de una realidad material, la de la aparición de una singularidad, de una emergencia, que es el resultado indudable del antagonismo de las fuerzas:

La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento (Foucault 1979, 15)

Y apenas un poco más adelante:

La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia. Lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd* [genealogía] del concepto de bueno no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles; es más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros; es el espacio que los reparte y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras [...] la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien —como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos— un no lugar, una pura distancia, el hecho [de] que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio (16).

Así, es plausible que la “voluntad de poder” nietzscheana (que implica necesariamente el antagonismo de las fuerzas; “hipótesis de Nietzsche”, se nos dice antes) sea la que fundamente al poder, la libertad y la agencia⁴⁴, y que sea aquello cuya dinámica se manifiesta como el antagonismo poder/resistencia.

No obstante, ya hacia el final de la Clase del 7 de enero de 1976, en *Defender la sociedad*, Foucault expresa dudas respecto de la aproximación al antagonismo de las fuerzas como poder/represión, y de su consecuente modelo de la guerra:

Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque en un montón de

⁴⁴ Temas previamente tratados en esta tesis, ver el capítulo 2 de esta tesis.

puntos todavía está insuficientemente elaborado —diría, incluso, que carece por completo de elaboración— y también porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse. En todo caso, hay que observarlas con detenimiento o, si lo prefieren, observar con detenimiento la hipótesis de que los mecanismos de poder serían esencialmente mecanismos de represión y la hipótesis de que, bajo el poder político, lo que retumba y funciona es, en esencia y ante todo, una relación belicosa (30).

Nuestro autor da paso a su velada sugerencia y, a partir de los cursos en el *Collège de France* de los años 1978 y 1979, denominados *Seguridad, Territorio, Población y Nacimiento de la Biopolítica*, introduce un nuevo concepto, el de **“gubernamentalidad”** que, a la postre resulta ser un nuevo modelo para la descripción de la operación de las relaciones de fuerza que ahora, antes que estar basadas en la represión, lo están en **“la ‘aceptación’ y el ‘consenso’ de los sujetos, consenso que no es necesariamente un producto ‘automático’ de la dominación ni de la disciplina”**⁴⁵ (Lemke 2006, 8).

De acuerdo con Lemke, asumir el antagonismo de las fuerzas bajo la hipótesis Nietzsche no permitió explicar adecuadamente el modo como se sistematizan y se vuelven subjetivas las relaciones de poder: 1) no es posible dar cuenta de la **compleja estructura del Estado, ya que una “microfísica del poder” no aclara “[...] cómo se codifican y se centralizan las relaciones de poder en la forma del Estado y cómo éste participa en la estructuración y reproducción de las relaciones de poder”** (8); 2) por otra parte, se vislumbró un conflicto al asumir que los sujetos son capaces de resistencia y lucha, pero que al mismo tiempo son producto de las relaciones de poder y por lo tanto no inmediatamente libres para pelear, por lo que habría que buscar un modelo que permitiera dar cuenta de los dos hechos: del sujeto en cuanto que formado y del sujeto con capacidad de confrontación.

Mediante la aproximación de la gubernamentalidad se dio cuenta del fenómeno del Estado y se integró la microfísica del poder en un campo más amplio; al mismo tiempo se superó la concepción de los procesos de subjetivación como debidos sólo al mero disciplinamiento de los cuerpos y se dio paso a las tecnologías del yo, incluyendo entre ellas a la que después sería la perspectiva ética de las prácticas de sí. Respecto de este último punto, en 1980, en unas conferencias impartidas en el Dartmouth College, E.U., se expone lo siguiente respecto de la relación entre el gobierno y las técnicas de sí:

⁴⁵ ¿Podría haber aquí alguna resonancia del concepto de hegemonía gramsciano? Pregunta aventurada y no sustentada ¿leyó Foucault a Gramsci?

Creo que si uno quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, tiene que tomar en cuenta no sólo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí. Digamos: tiene que tomar en consideración la interacción entre esos dos tipos de técnicas, técnicas de dominación y técnicas de sí. Tiene que tomar en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de los individuos unos sobre otros tienen que recurrir a procesos mediante los cuales el individuo actúa sobre sí mismo. Y a la inversa, tiene que tomar en consideración los puntos en donde las técnicas del yo están integradas en estructuras de coerción y dominación. El punto de contacto, donde los individuos son conducidos por otros, está ligado a la forma en que se conducen a sí mismos, es lo que podríamos llamar, creo, gobierno. Gobernar a la gente en el amplio sentido de la palabra, gobernar a la gente no es una manera de forzarla a hacer lo que quiere quien gobierna; es siempre un versátil equilibrio con complementariedades y conflictos entre las técnicas que aseguran la coerción y los procesos a través de los cuales el sí mismo se construye o modifica a sí mismo (Foucault 1993, 203).

En las *Técnicas de sí* (conferencia de 1982 en la Universidad de Vermont) se refiere:

Llamo «gubernamentalidad» a la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo. Tal vez he insistido demasiado en las técnicas de dominación y de poder. Me intereso cada vez más en la interacción que se opera entre uno mismo y los demás, y en las técnicas de dominación individual, en el modo de acción que un individuo ejerce sobre sí mismo a través de las técnicas de sí (Foucault 1999h, 445-446).

Podría argumentarse que el paso de Foucault al modelo del gobierno dependió de su propia confrontación con los hechos de la política y el poder en su propio tiempo, particularmente con la arremetida del neoliberalismo. De acuerdo con Lemke, tal encuentro le llevó a su desplazamiento hasta la gubernamentalidad y a refinar su concepto sobre esta última para poder dar cuenta de aspectos estratégicos del gobierno: en primer lugar, para Foucault, el Estado mismo es una **“tecnología de gobierno” que permite definir y redefinir permanentemente lo que cae dentro de la competencia del Estado y lo que cae fuera de ella;** en segundo lugar entendió las tecnologías neoliberales de gobierno como una transformación particular de lo social, incluyendo los efectos que la gubernamentalidad neoliberal tiene en términos de autoregulación y dominación; finalmente, superó la visión de la economía y la política como resultado de leyes económicas objetivas, para entenderlas como transformaciones de las relaciones sociales de poder.

Los elementos aportados hasta aquí, nos permiten comprender que se ha planteado una ontología del antagonismo de las fuerzas, primero bajo el modelo de la guerra, segundo bajo el de la gubernamentalidad, y que tal ontología permite

comprender el espacio propio de la práctica política, precisamente en cuanto que práctica y en términos de las contraposiciones entre poder y resistencia.

Micropolítica, macropolítica y práctica política

La ontología de las relaciones de fuerza implica las interacciones que se establecen entre el poder y la resistencia en general y entre el poder y la resistencia en un marco definido por la gubernamentalidad. Esta última debe entenderse como la interacción entre poder y resistencia establecida entre el Estado y los sujetos particulares que conforman la sociedad. Si bien es cierto que la noción de gobierno es más amplia que la que lo limita a las relaciones dichas —se puede hablar de **gobierno “donde el padre de familia gobernará a su familia, donde el superior de un convento gobernará a su convento” Foucault 1999b, 180—**, caso que Foucault denominó como **“problemática del gobierno en general” (176)**, también es verdad que Foucault eventualmente lo limitó al ámbito de lo político denominándolo como **“el gobierno del Estado, lo que llamaríamos, si les parece, el gobierno bajo su forma política” (176)**.

En un primer momento, la práctica política se refiere exclusivamente a la gubernamentalidad entendida en este último sentido, es decir, a las interacciones entre el Estado y la sociedad. No obstante, no se debe perder de vista que la gubernamentalidad es sólo un caso especial, por medio del cual se explican las relaciones poder-resistencia. Por tal motivo, es posible considerar a la práctica política como la que es relativa a todas las relaciones poder-resistencia, no sólo a las que corresponden a la interacción entre Estado y sociedad. Así, en un segundo momento, todo el conjunto de las interacciones entre poder y resistencia pueden ser contempladas como formando parte de dicha práctica política. Asumir que la práctica política se encuentra en las interacciones poder-resistencia implica que **“todo es político”**.

Estas aseveraciones deben ser justificadas. Para ello, es necesario emplazar dos nociones nuevas, la de macropolítica (para referirse al plano del Estado, las instituciones, las organizaciones de la sociedad civil, pero también los sujetos) y la de micropolítica (para referirse al antagonismo de las fuerzas anterior al momento de su concreción en instituciones, estratificaciones y organizaciones, sean del Estado, de la sociedad civil, o de la subjetividad)⁴⁶. Desde ahora conviene hacer

⁴⁶ Estos conceptos son más bien de origen deleuziano, se verá en el desarrollo que es pertinente aplicarlos a la temática que aquí se trata.

una aclaración: estas nociones permiten concebir un dominio de lo real que no se limita a las concreciones evidentes del Estado, la sociedad civil, o los sujetos actuantes en ella. Por el contrario, gracias a la concepción de lo micropolítico es posible entender la dinámica y la emergencia de las formas aparentemente fijas del campo macropolítico (el Estado, la sociedad civil o los sujetos) que se conjuntan y se estabilizan parcialmente en estructuras materiales y modos de conocimiento y de discurso, pero que no dejan de ser determinadas por lo micropolítico en cuanto que fuerzas constituyentes que a su vez pueden ser hegemonizadas, capturadas, por los aparatos macropolíticos.

Así, no es que lo micropolítico sea necesariamente pequeño o local, sino que se refiere a las fuerzas que antagonizan, a lo no formado, que procede del afuera, aquello que origina plegamientos en la totalidad inmanente, carente de trascendencia alguna. Estos pliegues que constituyen formas concretas, relativamente fijas, que cuentan con un interior procedente del exterior, son los que comprenden el campo de lo macropolítico. Lo micropolítico es el espacio de las fuerzas que dan lugar en el sujeto a la ética y a las prácticas de sí, mientras que lo macropolítico corresponde a las formas de lo social, a la gubernamentalidad política, a las organizaciones de la sociedad civil y a los sujetos propios de tal poder, donde las relaciones de fuerza se concretan, se fijan, y eventualmente se hegemonizan. Así, tanto lo micropolítico como su contraparte pueden referirse a la totalidad social, pero abordan aspectos distintos de ésta. Lo que corresponde al nivel micropolítico debe contemplarse —en los términos elaborados por Deleuze— como lo **virtual**, potencial; en el nivel macropolítico, esto virtual toma formas organizativas y jerárquicas, de carácter individual o institucional, realizadas, **actuales**. Desde luego, esto implica una continuidad donde lo virtual se convierte en actual y viceversa. Nos dice *La voluntad de saber*:

Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las **refuerza, las invierte [...] las estrategias**, por último, que las tornan efectivas y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la **formulación de la ley, en las hegemonías sociales [...] Hay que ser nominalista**, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (112-113).

Destaca en esta cita la referencia explícita al nivel de organización macropolítico que supone un “tomar forma” en los aparatos estatales, en la Ley y en las

hegemonías sociales; aunque la expresión de estas formas a nivel micropolítico no rebasen el modo de "las luchas y los enfrentamientos incesantes", mismos que se tornan "efectivos" (actuales, diría Deleuze) cuando cristalizan en las diversas formas "formas" macropolíticas.

Es relevante notar la continuidad entre los dos niveles. No puede ser de otro modo. No hay motivo que impida a lo micro dar lugar a lo macro ni a lo macro intervenir en los ámbitos de lo micro. La distinción entre lo micro y lo macro permite referirse a cada uno de los ámbitos dichos, pero no los escinde; por el contrario, la ontología de las relaciones de fuerza nos lleva a considerarlos como distinciones analíticas de una totalidad que supone su continuidad, si bien dicha continuidad debe ser concebida como determinada y diferenciada y debe implicar las relaciones concretas de la constitución de cada campo en sí mismo, tanto como las relaciones entre ellos. Las distinciones no deben ocultar la completa inmanencia, la cooptenencia, entre ambos campos. La micro y la macro política dan cuenta de la misma práctica política en cuanto que ontología de las relaciones de fuerza, ya sea que se manifieste como movimiento de las fuerzas, o ya sea que se corresponda con las formas, con los plegamientos concretos. Entre ambos, entre el afuera de las relaciones de fuerza por una parte y el plegamiento de las **mismas relaciones de fuerza que "se mantienen intactas"** (Deleuze 1987, 119), relativamente fijas, entre ellos decimos, es que se producen las interacciones poder-resistencia. Así, el poder se refiere a lo fijo, la resistencia a lo móvil; el poder es el plegamiento (la forma), la resistencia es el afuera, lo no formado, el caos de lo nuevo y lo no determinado. Esto permite establecer una diferenciación entre los pliegues que producen interioridades y exterioridades dentro del mismo campo de inmanencia, de tal suerte que las interioridades y exterioridades creadas por dichos pliegues, permiten una interacción diferencial entre los dos ámbitos, entre la interioridad del pliegue y la exterioridad del espacio inmanente total.

Conviene reiterar: a pesar de la radical inmanencia que unifica ambos planos, será posible detectar entre ellos la diferencia que permite su interacción: las excedencias de las fuerzas sobre las formas. La distinción entre los niveles micro y macropolítico se hará efectiva, en términos deleuzianos, por una variación en las intensidades, por las disyunciones que se establecen entre las fuerzas del afuera y las del plegamiento, distinciones que lo serán de intensidades y de excesos. Pero, es conveniente añadir, las disyunciones, las diferencias, las incompatibilidades, no son exteriores entre sí, forman parte de un campo inmanente total, razón por la cual sólo es posible hablar, más que de disyunciones solamente, de una síntesis

disyuntiva, de una síntesis que comprende tanto al campo total como a los procesos de diferenciación que se conceptualizan como pliegues.

Nos dice el **"Foucault" de Deleuze: "El adentro [macropolítico] como operación del afuera [micropolítico]: a lo largo de toda su obra, Foucault parece estar obsesionado por ese tema de un adentro que sólo sería el pliegue del afuera, como si el navío fuese un pliegue del mar" (Deleuze 1987, 129). O, más adelante:**

Es como si las relaciones del afuera se plegasen, se curvasen para hacer un doblez y dejar que surja una relación consigo mismo, que se constituya un **adentro que se abre y se desarrolla según una dimensión propia [...] hasta el extremo de que la relación consigo mismo deviene «principio de regulación interna» con relación a los poderes constituyentes de la política, de la familia, de la elocuencia y de los juegos, incluso de la virtud [...] [Los griegos para Foucault]** Han plegado el afuera, con ejercicios prácticos. Los griegos son el prime doblez. Lo propio del afuera es la fuerza, puesto que la fuerza es esencialmente relación con otras fuerzas: en sí misma es inseparable del poder de afectar a otras fuerzas (espontaneidad) y de ser, a su vez, afectada por otras (receptividad). De ahí que surja *una relación de la fuerza consigo misma, un poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí por sí misma* (132).

Así, de acuerdo con Deleuze lector de Foucault, en la inmanencia del antagonismo de las fuerzas, la fuerza se distancia de otra fuerza, no por una diferencia de esencia, sino por un plegamiento. Ocurre una interioridad no porque haya un afuera respecto del cual tal interioridad se posicione, sino porque hay un pliegue que genera tal ámbito interior. A partir de tal pliegue se pueden explicar los procesos de confrontación en la inmanencia como enlaces disyuntivos, donde a pesar de que existe una continuidad hay también una diferencia.

Para Foucault, las interacciones entre poder y resistencia se manifiestan a través de los sujetos que ejercen el poder y de los sujetos que resisten, pero éstos no son los sujetos esenciales del humanismo liberal, sino concreciones formales, diferenciaciones temporales, es decir, pliegues del campo total inmanente que responden a distintas dinámicas de las fuerzas. Unos sujetos, los del poder, son pliegues o formas continuas, fijadas, otros sujetos, los de la resistencia, se avienen a las dinámicas de las fuerzas, cambian, son móviles, no están constituidos, responden de modo directo a las intimaciones del afuera. Hay, sin embargo, una distinción importante, un cierto desbalance o falta de proporcionalidad entre el poder y la resistencia⁴⁷, en cuanto que la segunda se encamina a minimizar los

⁴⁷ Desequilibrio que (contra las versiones que ven en el trabajo foucaultiano la ausencia de una dirección positiva y normativa para la práctica política), abona a un sentido posible para la agencia y para la afectividad y que, por lo tanto, contribuye también a impedir las especulaciones relativas a la existencia de una dimensión tautológica para las interacciones entre el poder y la resistencia.

estados de dominación a través de una práctica ético-crítica, mientras que la primera tiende a aumentarlos y actúa sin un marco de análisis autotransformador, más bien pretende la reproducción sostenida del *statu quo*. Si esto es verdad, la resistencia debe concebirse como más fundamental, de modo que el poder sea más próximo a la concreción, a la fijeza y, que, en términos generales, sea posible asumir que es el nivel macropolítico el que se asocia más al poder que domina y no pretende cambiar, y el micropolítico, molecular y cuántico, el que es más propio de la resistencia como invención y cambio. Bajo este esquema, lo macropolítico tiende a la dominación, mientras que lo micropolítico tiende al ejercicio de la libertad y la autotransformación. No que no pueda suceder algo distinto, incluso opuesto, pero es el campo de lo micropolítico lo que se encuentra más en contacto con el cambio de sentido y dirección de las fuerzas. Cuando el poder que forma el poder es el mismo poder que forma la resistencia, la diferencia puede estar en el momento ético-crítico, pero no sólo.

Recordemos aquí el apartado del capítulo 2 en el que Paul Patton nos explica la cercanía del sujeto foucaultiano con la voluntad de poder nietzscheana. Esta posible dimensión del sujeto para Foucault permitiría dotar a este último de una capacidad de elección, de afectividad, tales que permitieran una elección, una dirección y un sentido. De tal manera que la voluntad de poder en el sujeto constituye también una diferencia entre el poder y la resistencia. En las relaciones de poder, los involucrados han renunciado al ejercicio micropolítico de la voluntad de poder. Por su parte, en la resistencia, el contacto con el afuera se manifiesta como la afectividad plena, desplegada, de la voluntad de poder. Así, el poder no es equivalente a la resistencia, sino distinto. La política, fundamentada en las práctica política de las relaciones poder-resistencia, enfrentaría así dos niveles distintos: el gestor (el del poder) frente al inventivo (el de la resistencia). No son sujetos físicos, entidades unificadas e invariables los que aquí se encuentran, se trata de fuerzas más o menos esclerotizadas, más o menos fluidas.

Se trataría de la operación de toda verdadera práctica política que no sea una producción debida a la sola iteración mecánica inherente al mero transcurrir del tiempo y a las potencias de una inevitable dinámica física. Algo así parece sugerir una cita de Foucault presentada ya en el capítulo 2 de esta tesis y proveniente de *El sujeto y el poder*: “[...] **la libertad puede aparecer** como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la **determinación física**)”

(Foucault 2001a, 254). También podría citarse lo dicho en la entrevista de 1984, *Sexo, poder y política de la identidad*:

[...] siempre tenemos la posibilidad de cambiar la situación, [...] tal posibilidad existe siempre. No podemos colocarnos al margen de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación [...] si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término «resistencia» es la palabra más importante, la palabra-clave de esta dinámica (Foucault 1999f, 422-423).

Con palabras parecidas, Deleuze (previamente citado en el capítulo 3 de esta tesis):

[...] la fuerza dispone de un potencial con relación al diagrama en el que está incluida, o de un tercer poder que se presenta como capacidad de «resistencia». En efecto, un diagrama de las fuerzas presenta, al lado (o más bien «frente a frente») de las singularidades de poder que corresponden a esas relaciones, las singularidades de resistencia, esos «puntos, nudos, núcleos» que se efectúan a su vez en los estratos, a fin de hacer que en ellos el cambio sea posible. Es más, la última palabra del poder es que la resistencia es primera, en la medida en que las relaciones de poder se mantienen intactas en el diagrama, mientras que las resistencias están necesariamente en una relación directa con el afuera del que proceden los diagramas. Por eso un campo social, más que estrategizar, resiste, y el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia (Deleuze 1987, 119).

La disyunción en la inmanencia, los plegamientos y las consecuentes interacciones entre poder y resistencia, se manifiestan así, en última instancia, como prácticas de libertad (resistencia) y prácticas de dominio (ejercicios del poder que evitan cambios en un estado determinado de dominio o explotación). Pero, de acuerdo con lo citado arriba, no en un equilibrio perfecto, no como equivalentes absolutos, y tautológicos. Al menos, para Deleuze e implícitamente para Foucault (ver arriba la nota 6 a pie de página), hay algún factor de desequilibrio. Es posible que en **Deleuze y Guattari corresponda al “Deseo”⁴⁸**, que se reflejaría en el flujo de cuantos, inasible y capaz de escapar de la segmentariedad del poder; en Foucault, se propone en esta tesis, es implícitamente la voluntad de poder.

⁴⁸ Es posible referirse al concepto de “Deseo” en Deleuze y Guattari sin tener que postularlo como trascendental. Pero este es otro tema.

Las nociones de micro y macropolítica permiten ampliar el ámbito de “lo político” al espacio del sujeto y de sus relaciones consigo mismo y también al de las relaciones intersubjetivas. No porque el sujeto posea alguna identidad esencial, sino porque manifiesta los procesos fundamentales de su constitución, sea que estos provengan de la dimensión micropolítica o de su contraparte. El sujeto para nuestro autor no es la fuente de una racionalidad ni de una ética trascendental. No se trata en modo alguno del sujeto liberal que es un elector racional. No obstante, el sujeto como forma es operativo y su desplazamiento de un lugar esencial de sujeto no implica su desaparición. Porque el sujeto es libre, actúa sobre sí las prácticas de sí y crea su vida como una obra de arte; al hacerlo manifiesta una posición política resultado del equilibrio entre lo micro y lo macropolítico que lo constituyen.

Ahora se puede entender que lo micropolítico no limita su influencia al ámbito de lo local, lo pequeño, que es tan reducido que resulta insignificante; ni tampoco lo macropolítico afecta sólo a los planos generales y por lo tanto no tiene necesidad de volverse hacia lo particular. No hay en última instancia separación entre los dos niveles, sino que lo molar y lo molecular, como en la química de donde estos términos proceden, son más bien categorías analíticas de hechos continuos. Los planos en cuestión forman una continuidad unívoca que se pliega sobre sí misma y da lugar a los sujetos y a sus interacciones, al poder y a la resistencia. No hay un lugar privilegiado donde hincar el diente de lo político, hacerlo en un plano significa ignorar al otro, como quien al apretar un globo cree eliminar el aire cuando lo que sucede es que se ha corrido hacia todos los demás puntos del sistema.

Esta inmanencia plegada y diferenciada obliga a establecer distintos espacios de abordaje sobre lo político, las resistencias son posibles en todas partes e igual de ubicuo es el poder. Algunas interacciones serán de carácter virtual, otras actuales en las que se manifestarán los discursos y prácticas específicas, a los que habrá que dirigirse con análisis genealógicos apropiados. Es así que nuestro autor rechaza explícitamente, el uso de categorías muy extendidas, pero de las que no se haya hecho su genealogía:

[...] esta idea particular sobre la “totalidad social” deriva de un contexto utópico [...] surge en occidente, dentro de este desarrollo histórico altamente individualizado que culmina en el capitalismo. Hablar de la “totalidad social” aparte de la única forma que ha tenido, es transformar nuestro pasado en un sueño. Fácilmente creemos que lo menos que podemos esperar de experiencias, acciones y estrategias es que tomen en consideración la **“totalidad social” [...]** Pero creo que esto es pedir demasiado, que significa

imponer condiciones imposibles a nuestras acciones porque esta noción funciona de modo que prohíbe la actualización, el éxito y la prolongación de **estos proyectos. La "totalidad social" es precisamente aquello que no debe ser considerado, excepto como algo para ser destruido.** Así, sólo podemos esperar que no vuelva a existir nunca más (Foucault 1977, 232-233).

No hay puntos nodales *a priori*, marcadores de certeza que sean ahistóricos y explicativos por sí mismos, el Estado, la clase, la base económica, lo que queda es más bien el trabajo genealógico con dichas categorías para entender su emergencia y su proveniencia, lo que a su vez será el reflejo del antagonismo de las fuerzas, de las intensidades expresadas en formas organizadas y estratificadas que conciernen, todas, al ámbito de lo político, sea de lo micro o de lo macropolítico.

La voluntad de saber hace un claro reconocimiento a la continuidad entre lo micro y lo macropolítico⁴⁹:

Ningún "foco local", ningún "esquema de transformación" podría funcionar sin inscribirse al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoyara en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje. De unas a otras, ninguna discontinuidad como en dos niveles diferentes (uno microscópico y el otro macroscópico), pero tampoco homogeneidad (como si uno fuese la proyección aumentada o la miniaturización del otro); más bien hay que pensar en el doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace funcionar (Foucault 2014, 121).

A notar aquí la relación entre tácticas y estrategias, de modo que las primeras parecen más cercanas al plano micropolítico y las segundas al macropolítico, mientras que mantienen su interacción.

Hegemonía

Hasta ahora se ha mostrado que la ontología foucaultiana sustenta una continuidad entre lo micro y lo macropolítico, misma que descansa en la mutua inmanencia de estas dos dimensiones. Esta ontología se distancia de aquella que postula un sujeto trascendental y esencial, el sujeto del humanismo, del marxismo

⁴⁹ Foucault llama a esta formulación "Regla del doble condicionamiento" y mantiene la reserva, característica de su analítica, de que se trata no de un imperativo metodológico sino de una "prescripción de prudencia" (junto con otras tres "reglas" más que también enuncia en las páginas 119 a 125 de la *Voluntad de saber*).

ortodoxo y de algunas líneas del postmarxismo, que es considerado (implícitamente) por la izquierda política más tradicional como central para la práctica política efectiva, entendida esta última como una macropolítica de las interacciones entre la sociedad civil y el Estado.

Dicha izquierda tradicional se preocupa por asegurar una estrategia efectiva para el cambio social, entendiendo que éste sólo es posible si se asumen como fundamentales y casi únicos los cambios universales, sistémicos y estructurales de la sociedad en su conjunto, producidos a partir de una comprensión de las leyes que gobiernan la acumulación del capital, la dinámica de las clases sociales y finalmente la transformación del conjunto de las dinámicas económicas en cuanto que determinantes en última instancia de toda la vida social.

No es posible aquí abarcar la complejidad de este enfoque de la política (que desde luego tiene muchas vertientes, no todas susceptibles de esquematizarse en la forma dicha), pero es posible dar una breve descripción de uno de los conceptos que emplea, que se refiere al cambio sistémico y en relación con el cual es posible establecer un diálogo en el que el otro interlocutor sea la concepción de la práctica política para Foucault, tal como fue presentada en el apartado anterior. El concepto en cuestión es el de hegemonía.

El objetivo de establecer dicho diálogo es el de sugerir que es posible abordar también desde la práctica política foucaultiana el cambio social estructural al que se refiere el concepto de hegemonía y que la introducción del concepto de singularidad de Foucault es necesaria para hacer factible tal posibilidad. Para ello, en este apartado, se acudirá a la exposición que hace del concepto de hegemonía Santiago Castro-Gómez en su libro *Revoluciones sin sujeto*⁵⁰.

De acuerdo con Castro-Gómez la hegemonía es una forma de poder que ejerce algún sujeto político preponderante⁵¹ empleando principalmente medios no coercitivos (aunque no los excluya del todo), que son más bien morales y culturales y que le permitan tener el liderazgo de la sociedad en su conjunto induciendo una visión del mundo acorde con sus intereses, sea que estos se manifiesten como intereses de clase (Gramsci) o que sean los intereses políticos **comunes a un conjunto de sujetos particulares que representa el "significante**

⁵⁰ No obstante, debe ser claro que lo que sigue es una mera esquematización de carácter muy general que pretende destacar sólo el concepto de hegemonía, de ninguna manera hace justicia a la complejidad de las teorías que se referirán y que son mundos teóricos completos por sí mismos.

⁵¹ Mismo que para Antonio Gramsci es una clase social dominante, mientras que para Ernesto Laclau y Chantal Mouffe es un sujeto político al que denominan "significante vacío" y que es capaz de articular y finalmente satisfacer las demandas de una gran diversidad de sujetos particulares.

vacío” en cuanto que sujeto político hegemónico (Laclau y Mouffe). La hegemonía que ejerce un determinado sujeto político hegemónico sobre el resto de la sociedad, se realiza en los discursos y en los cuerpos, determinando así las condiciones de la experiencia que es posible (Castro-Gómez 294-296).

Dicho sujeto político hegemónico puede ser, según sea la teoría a la que se haga referencia, una clase social (para Gramsci el proletariado; para **Slavoj Žižek** el *lumpemproletariat de las grandes ciudades*); un **“significante vacío” en cuanto que** representante de un conjunto de sujetos particulares específicos que se agrupan en torno a él y que resulta ser siempre un producto contingente, podría tratarse, por ejemplo, de un partido político (Laclau y Mouffe); la *Multitud* como totalidad social global que implica intenciones hegemónicas frente al *Imperio* (Hardt y Negri); o la sociedad civil articulada de manera productiva con un partido de izquierda democrático (Castro-Gómez, 394-395). Lo importante en cualquier caso es que el sujeto político hegemónico determina para la sociedad en su conjunto un sentido común, unos valores y unas prácticas posibles, ejerciendo la dirección de la sociedad principalmente por el consenso que logra en la totalidad. Así, la **hegemonía no es tanto un “dominio” como una “preeminencia” sobre los saberes y** los cuerpos, realizada a través de prácticas de gobierno y de autogobierno de los sujetos y que incluye los hábitos, los comportamientos, los modos de vida en general. La hegemonía permea a toda la sociedad, aunque quien la ejerce sea sólo un sujeto político colectivo particular (al que de aquí en adelante denominaremos **“sujeto político hegemónico”**) **porque, no obstante su limitación, dicho sujeto es** capaz de producir un determinado sentido común.

Desde luego, la hegemonía se establece a través de aparatos formales, el Estado y las instituciones políticas en general, pero también las organizaciones de la sociedad civil, las escuelas, las asociaciones de empresarios, etcétera, que implican una cierta organización del sujeto político hegemónico en instituciones o aparatos de jerarquización que pudieran considerarse como centrales, en el sentido de que alcanzan, al conjunto de la sociedad. Para Gramsci, la totalidad de estos aparatos de hegemonía constituyen un bloque histórico y como no está limitado al Estado queda implicado que el gobierno es más amplio que este último y que sólo así, a través de una diversidad de instituciones y prácticas, que tocan a los sujetos individuales tanto como a la vida cultural y familiar (por ejemplo), es posible constituir una hegemonía efectiva.

Conviene reiterar que la hegemonía no se limita al aparato del Estado, aunque lo incluye, tiene, en última instancia, la capacidad de ordenar el saber, el discurso y los cuerpos, delimitando las prácticas posibles, y lo hace no sólo por medio del

gobierno, sino también a través del autogobierno de los sujetos que componen la sociedad y que se dirigen a sí mismos en términos del sentido común hegemónico.

Hay dos elementos esenciales implicados en una visión hegemónica de la política:

- 1) El de la especificidad del momento político como exclusivo de una práctica hegemónica, es decir, que la política se entiende como un ámbito separado que sólo puede ser abordado proyectando y subordinando las demandas particulares a una categorización universal, la del sujeto político hegemónico. De este modo, lo político no depende del agenciamiento de los sujetos en general, sino de los sujetos en cuanto que vanguardia política hegemónica, en cuanto que sea posible integrarlos en categorías universales abstractas, tales como las de democracia, partido, sociedad e incluso, el concepto mismo de hegemonía. La política por lo tanto no se encuentra en los flujos poco definidos y virtuales de los niveles cuánticos o moleculares, sino en los niveles actuales, molares, respecto de los cuales los otros dos deben guardar subordinación. Así, bajo esta perspectiva, el plano micropolítico queda fuera de la práctica política⁵². En lugar del reconocimiento de una inmanencia y una continuidad entre lo micro y lo macropolítico, una visión hegemónica de la política diría que las prácticas éticas y la crítica asociada con ellas, no son políticas. Así, Castro-Gómez **afirma: “[...] la verdad** es que no hay en Foucault un intento serio de pensar los actos de subjetivación política *como tales [...] el filósofo prefiere* dedicarse a estudiar las técnicas de sí en un nivel ético y estético. Con ello pierde la oportunidad de construir una *teoría de la política* sobre la base del **antagonismo” (250); y**
- 2) Para una concepción hegemónica debe existir como es obvio un sujeto sobredeterminante del campo político, el sujeto político hegemónico, la entidad colectiva capaz de liderar el cambio estructural y que asume la representación de las demandas de los particulares en resistencia. Aun cuando, como es el caso para Laclau y Mouffe, el sujeto político hegemónico no esté previamente determinado, el proceso de disputa por la hegemonía lo definirá perfectamente, de tal manera que tal sujeto será el que posea un liderazgo universal incuestionable.

Ninguno de los dos supuestos anteriores puede ser asumido por Foucault: 1) ni la política es el campo exclusivo de la macropolítica: ya que si así fuera habría que

⁵² De nuevo, con muchas matizaciones necesarias. Fue precisamente Gramsci quien incluyó la vida cotidiana, aunque lo hiciera en el marco de categorías tales como la de lucha de clases o sociedad civil.

dejar sin efecto la ontología política de la lucha de fuerzas tal como se presentó con anterioridad y con ello tendría que buscarse una nueva explicación a los procesos constitutivos de las instituciones, del Estado, de los sujetos y de todas las actualidades organizativas y jerárquicas de dichos planos; ni 2) existen sujetos que esencialmente porten el poder y lo posean, así sea históricamente: para ello habría que ignorar que tales sujetos son también constituidos por relaciones de fuerza que constituyen relaciones de poder complejas, multivariadas y siempre cambiantes; el poder es una práctica, no es una institución que se pueda ganar o perder. Para Castro-Gómez, si bien es posible mantener las particularidades de los sujetos particulares, su papel político se reduce a demandar con sus luchas una representación por parte del verdadero actor político, el sujeto político hegemónico (Castro-Gómez, 393). En cambio, para Foucault, estos sujetos particulares son directamente políticos, no requieren de la mediación de un sujeto hegemónico.

Ya que el sujeto político hegemónico concentra el poder, entonces el sujeto político es una especie de profesional de la política, una entidad igual o muy parecida a un partido político o al Estado. Además, para el ejercicio de la política bajo esas condiciones, se requiere de un programa político, derivado de una teoría política, **que puede formularse en consulta con "la sociedad", pero que depende principalmente de los expertos, "intelectuales orgánicos" del sujeto político hegemónico**, capaces de elaborarlo. Así, el modelo hegemónico implica una construcción deliberada, vanguardista de la acción política; tal política de vanguardias ignorará con facilidad las fuerzas y los intereses de los niveles micropolíticos, que podrán o no integrarse en el **"programa" y tendrá la posibilidad de actuar dogmáticamente**, a partir de unos principios, de una teoría. Atención aquí: no es que un programa político deba tener su origen en el sujeto político hegemónico necesariamente, es que tendrá su origen en él para una práctica hegemónica de la política.

En el caso de la propuesta foucaultiana, la construcción de una dimensión política no pasa por una planificación global que se haya producido de modo exterior al conjunto social y cuyo diseño y ejecución dependa de los poderes hegemónicos y coercitivos de un sujeto político hegemónico. Donde la postura hegemónica dice sujeto político hegemónico, la posición foucaultiana dirá que todos los sujetos son políticos y que si alguno de ellos ha de destacar y tomar algún mando, incluso una hegemonía, esto dependerá de la dinámica misma de las relaciones de poder y no partirá de un saber totalizador que constituya una hegemonía tradicional. Donde la posición hegemónica dice teoría política, Foucault dirá genealogías histórico-filosóficas que les permitan a los sujetos la instrumentación de las transgresiones

que les sean necesarias. Donde para Castro-Gómez se trata de construir la liberación política universal, para Foucault se trata de diseñar y ejecutar prácticas de libertad informadas por la ética y realizadas por los sujetos críticos mismos.

No obstante, y a pesar de lo dicho anteriormente, considérese la siguiente afirmación de Castro-Gómez:

Renunciar a la universalidad es el mayor error [...] pues una vez perdido el recurso a la dimensión universal, toda política emancipatoria resultaría imposible. Lo único que queda es la confrontación salvaje de las fuerzas, en la que se impondrá siempre el más fuerte o el más inescrupuloso. No se trata, pues, de escoger entre universalismo y particularidad, sino de entender el juego político entre las dos dimensiones (Castro-Gómez 2015, 272).

¿Es posible ignorar la demanda de universalismo, de totalidad, que formula aquí Castro-Gómez? Veamos de qué se trata. Desde la posición de Castro-Gómez la dimensión universal corresponde a un momento necesario de la continuidad entre lo micro y lo macropolítico. Si, como ya se ha visto en los apartados anteriores, las prácticas de libertad de los sujetos mantienen un flujo ininterrumpido con el plano macropolítico, de tal manera que se actualizan el Estado, las instituciones, etcétera, debe haber un momento complementario, en el que dichas organizaciones macropolíticas incidan en el nivel micropolítico, como de hecho lo hacen. Cuando esta incidencia del nivel macropolítico produce cambios estructurales, de carácter sistémico, tales que se modifica el conjunto de las relaciones sociales, en mayor o menor grado, es que se habla de la dimensión universal de la política.

Estas modificaciones del nivel sistémico serían lo que se corresponde gruesamente **con el tradicional término de “revolución” que, desde el modelo hegemónico de la política, implica un imaginario complejo dominado por la idea de ruptura más o menos radical, idealmente muy radical, a fin de permitir la instauración de mundos nuevos.** Habrá que admitir que este tipo de alcance universal ocurre también de hecho y que cierto tipo de modificaciones estructurales requieren de una intervención de carácter macropolítico: de nuevo, como ejemplo, la necesidad de superar relaciones de explotación que afectan a la totalidad y que pueden verse explícitas en las prácticas del capitalismo contemporáneo.

Para un modelo hegemónico de la política, el universalismo, es decir el alcance estructural o sistémico de tal política, le es inherente, se desprende de un modo muy natural de su planteamiento del sujeto político hegemónico como sujeto trascendental. El sujeto hegemónico impondrá por consenso y por coerción sus prácticas y valores a toda la sociedad y tendrá la posibilidad, la obligación, de

modificar la estructura total. De este modo, cualquier disputa por la hegemonía supondrá una disputa por el conjunto del ser social, por su estructura y funciones, por su organización y estratificaciones, por las prácticas y los destinos de los sujetos particulares. Por el contrario, una práctica no hegemónica, una que no construya un sujeto político hegemónico, en este caso la práctica política de Foucault tal como se ha venido exponiendo ¿se encontrará centrada en los sujetos particulares, de tal manera que no lograra una dimensión universal? De acuerdo con Castro-Gómez, esto es precisamente lo que ocurre en los planteamientos de nuestro autor. Así, Foucault habría renunciado a una de las formas más características de la acción política a partir del plano macropolítico, una acción consecuente y necesaria.

Si nuestro autor reconoce un ámbito macropolítico y admite, como no puede por menos que ser, que debido a la continuidad entre los planos micro y macropolítico las dinámicas de uno de ellos se extienden al otro, pero, no obstante, no considera como posible ninguna práctica que apunte al cambio sistémico ni asume explícitamente la hegemonía de un sujeto político que la porte, entonces, desde la perspectiva de Castro-Gómez se comete **un "error". Y desde luego sería un error** porque los cambios sistémicos, como parecen serlo, son necesarios. No se puede excluir la macropolítica de la realidad, aunque sus formaciones sean más aparentes que reales, porque no obstante su apariencia concretan acciones prácticas y efectivas de las que hay que dar cuenta.

A diferencia de los modelos hegemónicos, nuestro autor, desde el plano determinante de la micropolítica, está en posibilidad de no acudir a las prácticas que se promuevan desde programas dogmáticos de acción, pero no puede renunciar a las prácticas de libertad y de liberación que sean el producto del juego de fuerzas materiales que mantienen una continuidad con las segmentariedades fijas del plano macro y que podrían eventualmente apuntar a modificaciones de conjunto.

Desde luego, siempre sería posible limitarse deliberadamente a un antagonismo de fuerzas local, reducido al puro choque inmediato, pero no es este el abordaje que adopta Foucault, pues reconoce la posibilidad de articulación y condensación de resistencias:

Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento.

¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles. Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder (Foucault 2014, 117).

No obstante, persiste una pregunta: si Foucault no adopta un modelo hegemónico de la práctica política, pero no ha negado las prácticas políticas de alcance sistémico ¿cómo las aborda? ¿cómo es que tienen lugar dentro de su ontología?

Lo nominal y lo abstracto

Comencemos por una afirmación que rechazaremos inmediatamente después: siempre que se pretenda un cambio estructural, sistémico, se requiere la producción de un sujeto político organizado, que pertenezca al ámbito macropolítico y que pueda producir los cambios de conjunto necesarios. Para el modelo hegemónico de la política tal sujeto capaz de exclusiones y de constitución de un campo de lucha amigo/enemigo, es el sujeto político hegemónico, que debe ser construido y que por medio de su organización y su programa es capaz de presidir el conjunto de las transformaciones.

Ahora bien, esta postulación para nuestro autor, la del sujeto político hegemónico, no es posible. Veamos por qué.

Foucault contempla una continuidad y una interacción constante entre los ámbitos micro y macropolíticos. No obstante, y esta es la apuesta de esta tesis, ambos planos no son equivalentes. Como ya se sugirió en el **apartado "Micropolítica, macropolítica y práctica política"**, hay un desbalance entre ellos, de tal manera que resulta determinante el plano micropolítico donde, si empleamos los conceptos de Deleuze, las relaciones más finas ocurren como interacciones en un nivel cuántico o molecular. No se repetirán aquí los argumentos presentados en las páginas mencionadas, pero, si son correctos, entonces la producción de lo macropolítico **dependerá esencialmente de las acciones de los sujetos particulares inmediatamente conectados con el ámbito de las fuerzas.**

De esta manera, cuando Foucault publica sus dos últimos tomos sobre la historia de la sexualidad, en un aparente cambio de dirección desde los temas del poder hacia los del sujeto, cosa que sorprende a Castro-Gómez (pag. 250 de su libro, citado antes), no hace sino referirse al ámbito micropolítico que es determinante y en cuanto que está relacionado con la vida pública, política, de la sociedad griega antigua (para los usos a que haya lugar).

Porque es ontológicamente posible producir las actualizaciones del nivel macropolítico a partir de las prácticas micropolíticas, la ética-crítica como práctica de la libertad destaca como fulcro de la práctica política en general. Tal práctica se sustenta en la genealogía como el momento del reconocimiento de las emergencias y las proveniencias de los saberes sometidos y de las prácticas posibles. Como integración de la arqueología que había identificado como *epistemes* a unas ciertas unidades históricas, discontinuas unas de otras, la genealogía da cuenta de nuestro presente de tal manera que podemos caracterizarlo como una producción histórica singular y sobre la que es posible operar. De este modo, las prácticas de lo micropolítico, crítica y éticamente informadas, producidas por un sinnúmero de interacciones cuánticas y moleculares, son el fundamento de las actualizaciones de lo macropolítico, de la sociedad civil y del Estado.

Ahora bien ¿cuál es el sujeto político de carácter macropolítico que puede producirse a partir de las interacciones cuánticas y moleculares? ¿el sujeto político macropolítico que podría hegemonizar las relaciones sociales y determinar el destino de una sociedad, el portador de la universalización de lo político? Foucault no lo responde, no quiere hacerlo, pero tampoco puede; la respuesta a esta pregunta depende del proceso histórico mismo, del antagonismo de las fuerzas. Una ontología del antagonismo de las fuerzas no puede asegurar qué es lo que ha de producirse en el plano macropolítico, menos aún que se ha de producir un sujeto político hegemónico tal como lo pretenden, por ejemplo, Laclau y Mouffe, y, por lo tanto, no puede responder a los dilemas macropolíticos de transformación sistémica con alguna fórmula, por compleja que sea, de carácter teórico, abstracto

No es que Foucault haya renunciado a la dimensión universal de la política, las segmentariedades de lo macropolítico podrían incidir en la totalidad sistémica modificándola, esto nuestro autor no lo ha negado, pero no se puede pedir a una ontología del antagonismo de las fuerzas que cierre el campo de la práctica política de las interacciones entre poder y resistencia, postulando la necesidad abstracta de un sujeto político hegemónico para el que se identifiquen modos concretos de producción (por ejemplo, cómo se forma o constituye un partido político que sea

un sujeto político hegemónico) y tareas y obligaciones programáticas y para el que se pretenda que alcanzará algún tipo de ruptura revolucionaria y la instauración de una sociedad radicalmente nueva. Para una analítica como la de Foucault, tal ruptura y dicho imaginario post revolucionario son ilusiones que no pueden asegurar su cumplimiento. Desde luego, la historia parece dar la razón a nuestro autor cuando la posterioridad de cualquier revolución ha sido 1) el fracaso de la aplicación del modelo y del imaginario postrevolucionario y 2) la continuidad de muchas de las formas políticas y sociales anteriores, incluyendo en ellas relaciones de explotación y de dominación de todo tipo y a todos los niveles.

Un abordaje universal de la política por parte de un sujeto político macropolítico es una consecuencia en cierto modo imprevisible, no una construcción. Depende de las interacciones micropolíticas, y en ellas, depende de los modos y grados de clarificación política que ocurran entre los sujetos de la práctica política en cuanto que interacciones entre poder y resistencia. A su vez, esto último tendrá una relación, que Foucault pone como central con el trabajo crítico de clarificación genealógica de nuestro presente, es decir, con la elaboración de una ontología histórica de nosotros mismos y con la medida en que a partir de ella, sea posible también una práctica ética como práctica de la libertad.

Tampoco es que nuestro autor haya negado las posibilidades de la revolución, pero no se la ha propuesto como objetivo. Esto sería poner el carro antes que los caballos ¿quién demanda la revolución? ¿una vanguardia que construye un pueblo? ¿Y dónde están aquí los sujetos que fueron formando **al "pueblo"** desde sus prácticas y desde sus saberes, desde los antagonismos micropolíticos de las fuerzas?

La genealogía no hace aparecer las revoluciones, hace aparecer los saberes y las prácticas sometidos, precisamente para que éstos puedan rehacer un camino en cuanto que saberes y en cuanto que prácticas, no en cuanto que teorías revolucionarias. Así que la revolución será o no será, pero no cabe al genealogista pronosticarla, ni proponer los modos y los caminos por los que sucederá. Su tarea será mostrar, de modo histórico-filosófico, de modo crítico, nuestro ser presente, a fin de evidenciar los contenidos de poder de los saberes y las prácticas, y dejar a los sujetos que se relacionan con tales genealogías del presente, la tarea de decidir por sí mismos, en la actitud adulta de la Aufklärung, el modo como actuarán ante ellas.

Para estar en posibilidades de proponer un sujeto político hegemónico, capaz de universalizar la acción política, con frecuencia se emplean otros universales,

posiblemente osificados, que pueden hacerse intervenir sin especificar mayormente su contenido histórico ni genealógico, sin tomar en consideración sus **procesos de cambio o su actualidad, por ejemplo "la clase", "el Estado", "la sociedad"**. Para Foucault, en lugar de teorizar con ellos y proponer las formas que debieran tomar sus interacciones o cómo debieran desplegarse sus contenidos, hay que tratar de entender las segmentariedades, los flujos, los planos macro y micropolíticos, desde los que son posibles.

Castro-Gómez afirma, al final de su libro y en una serie de cierres conclusivos, **cosas tales como "Necesitamos una sociedad civil independiente, en la que no sólo sea posible, levantar demandas críticas al Estado, sino también *transvalorar los valores que se despliegan en el mundo de la vida*" (394); un poco antes ha afirmado:**

No es posible combatir [...] las desigualdades existentes sin asumir hegemónicamente el control del sistema político y sus instancias de representación. Tal sería la función de un partido de izquierda democrática. Creo que los procesos de construcción de hegemonías de izquierda en América Latina durante los últimos años han demostrado este punto hasta la saciedad. Sólo con reclamos anarquistas y desarticulados rechazos "anti-sistema" es imposible construir un nuevo orden" (394).

Es posible que aquello demostrado "hasta la saciedad" se refiera implícitamente, entre otras cosas, a los logros tenidos por los llamados "gobiernos de izquierda progresista" sudamericanos. No obstante, sin un análisis más cuidadoso, que explique cuáles fueron los procesos micropolíticos que se produjeron en correlación con el surgimiento de tales Estados progresistas (y aquí parece que al menos el caso boliviano es notable), afirmar después que sólo "con reclamos anarquistas" no es posible construir un "nuevo orden", es una generalización poco explicativa, que es precisamente lo que el filósofo francés procuraría evitar. Esto para no hacer referencia al mencionado "nuevo orden" o a la "asunción hegemónica del control del sistema político", enunciados ambos de una generalidad que se sostiene en universales sin desarrollo analítico, genealógico, histórico. En contraste, y alejado de "reclamos anarquistas", en sus cursos de los años 1977-1979, Foucault abordó las dinámicas de carácter sistémico, como problematizaciones del presente, de modo genealógico e histórico; evidenció prácticas capitalistas concretas de carácter macro y micropolítico que siguen siendo vigentes y discutidas como fundamento para la comprensión del Estado neoliberal y que sugieren posibles cursos de acción.

Para nuestro autor, la lucha política puede abordarse desde un saber genealógico y un poder práctico y ético. Esta última, una práctica desde la ética, pareciera una consecuencia inevitable del nivel molecular, virtual, de los sujetos. Desde tales espacios micropolíticos las interacciones entre ellos suceden en buena medida con base en las determinaciones de las segmentariedades duras y su modificación por la apelación a la ética implica una demanda a la crítica y a la libertad en el medio mismo de la subjetivación. Para Foucault, sin una posición de carácter ético, la práctica política desde lo virtual, desde los cuantos y los flujos, no se vuelve directamente operativa, o lo es pero sólo para reproducir sin distanciamiento las determinaciones del nivel macropolítico; en cambio, una práctica ético-crítica reconoce y modifica las relaciones entre lo micro y lo macropolítico, y también las relaciones intersubjetivas que le corresponden.

La singularidad

Todo lo dicho apunta al mismo hecho: las formas que adopte la práctica política, en los distintos planos de su expresión, no pueden ser prescritas, sino que se acogen a la singularidad, al acontecimiento, resultado del antagonismo de las fuerzas. Pero entonces, podría ser que Castro-Gómez tuviera razón cuando señala: **“Lo único que queda es la confrontación salvaje de las fuerzas, en la que se impondrá siempre el más fuerte o el más inescrupuloso” (272).** Que no le sea posible a la ontología foucaultiana plantear un sujeto político hegemónico ¿significa que el hecho político es único y singular, irrepetible, y que no hay posibilidad de ningún análisis que indique caminos para la acción, de tal manera que se supere la mencionada **“confrontación salvaje de las fuerzas”**? La respuesta evidente a esta pregunta es negativa. La analítica foucaultiana es prueba suficiente: mucho se dice en ella de la práctica política, y las genealogías desarrolladas por nuestro autor son profusas en caminos practicables.

¿Qué se quiere decir entonces con “acontecimiento”? ¿cómo es que se deberá entender el concepto en el marco de este capítulo de conclusiones? La singularidad ocurre porque se producen las fuerzas que le dan lugar, porque se conecten y se modifican las diferencias, los pliegues; las diferencias se conectan porque coalescen los flujos y las virtualidades en el nivel micropolítico que es determinante. Luego, las coalescencias de diferencias producen resultados mayores, por ejemplo, acontecimientos discursivos (el renacimiento, la Ilustración), o revoluciones, también desarrollos culturales:

Esos conjuntos (sistemas) no son analizados como suerte de universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones. Está claro que buena cantidad de elementos aceptados, buena cantidad de condiciones de aceptabilidad, pueden tener tras de sí una larga carrera. Pero, lo que se trata de comprender con el análisis de esas positivities son, de algún modo, singularidades puras; ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie. Singularidad, como la locura en el mundo occidental moderno; singularidad absoluta, como la sexualidad; singularidad absoluta, como el sistema jurídico-moral de nuestras punitivas [...] **si no quiere inclinarse ni hacia la filosofía de la historia ni hacia un análisis histórico**, debe mantenerse en el campo de inmanencia de las singularidades puras (15).

Ahora bien, que algo suceda como acontecimiento no tiene como corolario que sea el producto del puro e incontrolado azar. Pueden existir singularidades narrables, redes de causas y consecuencias explicativas de los hechos de la historia:

Se trata de establecer una red que dé cuenta de la singularidad como un efecto; por ello, la necesidad de la multiplicidad de relaciones, de la diferenciación entre tipos de relaciones, de la diferenciación entre formas de necesidad de encadenamientos, del desciframiento de interacciones y de acciones circulares y la necesidad de tener en cuenta el entrecruzamiento de procesos heterogéneos. No hay nada más extraño a este análisis que el rechazo de la causalidad. Pero lo que es importante es que, en tales análisis, no se trata de reducir el conjunto de fenómenos derivados a una causa, sino de hacer inteligible una positividad singular, precisamente, en lo que ella tiene de singular (OEC, 16).

Las filosofías de la historia también siguen principios de causalidad, pero de una causalidad metafísica no histórica. No es el caso de la causalidad de la que trata Foucault aquí, que se distingue por su materialidad:

[...] para comprender bien lo que los ha podido hacer aceptables [a los sistemas de saber-poder], es que justamente todo eso no estaba dado por sí mismo, no estaba inscrito en ningún *a priori*, no estaba contenido en ninguna anterioridad. Hay dos operaciones que son correlativas; a saber, desprender las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia (OEC 15).

Pero el pensamiento de nuestro autor pudiera parecer paradójico; apenas un año después de lo anterior, en 1979, nos dice en un artículo publicado en *Le Monde*: **“Las rebeliones pertenecen a la historia. Pero, en cierto sentido, escapan a ella [...] el hombre que se revela es finalmente inexplicable”** (Foucault 2001e, 449).

No obstante, la paradoja se disuelve al considerar la analítica foucaultiana: si la genealogía nos permite ver nuestro presente, transparentarlo, para poder

apreciarlo y descubrir en él las procedencias y las emergencias, seguramente lo entenderemos como causado, conectado, consecuente; al mismo tiempo, nada determina como absolutas a las emergencias y procedencias, ocurrieron porque ocurrieron, pero pudieron no haber ocurrido. Flota sobre la historia coherente una **infinitud de contingencias, así que "No hay nada más extraño a este análisis que el rechazo de la causalidad" y, al mismo tiempo, "el hombre que se revela es finalmente inexplicable"**. La realidad es caleidoscópica, puede explicarse y no. Pero este constante bordear dos hechos posibles, el consecuente y el contingente, es precisamente el que impide, por una parte, cerrar dogmáticamente una cadena de causalidades con el corolario inevitable: **el sujeto político hegemónico y "el nuevo orden"**; y el que, por otro lado, tampoco da lugar a **"desarticulados rechazos 'anti-sistema'"** o a que **"Lo único que quede sea la confrontación salvaje de las fuerzas"**.

Nuevamente es Foucault radicalmente nominalista, aunque haya rechazado el radicalismo: la realidad no se presenta ni como causalidades ni como azares absolutos, se desenvuelve de los dos modos, y la ontología del antagonismo de las fuerzas, llevada al análisis de los planos micro y macropolíticos, permite interpretarlo así.

¿Podría tal vez añadirse el siguiente aforismo?: nuestro presente es causado, se estudia genealógicamente, se le entiende y se le interpreta, pueden deducirse desde él pautas de acción; nuestro futuro es incierto, dependerá de nuestro presente, pero está siempre abierto, ocurrirá a su manera, no es posible prescribirle pautas de acción.

El presente, lleno de peligros, se llena, cuando se mira a través de una ética crítica, de alternativas para la acción, pero los horizontes de su futuro no alcanzan más allá de los resultados de dicha acción. Un ejemplo: en *Nacimiento de la Biopolítica*, Foucault responde a las demandas de una situación actual (la biopolítica, el neoliberalismo); problematiza a partir de tales condiciones, sin apartarse de un desarrollo genealógico en el que sea posible contemplar proveniencias y emergencias, y deja inscrito en los discursos de las conferencias multitud de caminos que ahora se siguen discutiendo, tanto por lo que aportan como por lo que les falta. Sin embargo, en vano buscaremos programas de acción definidos, sujetos responsables del futuro o teorías que se consideren como verdaderas mientras no se pruebe lo contrario: el avance es tentativo, se dibujan posibilidades, pero se dejan abiertas (es decir, no se comprometen con un **programa definido de futuro**): **"Nunca me he comportado como un profeta. Mis libros no le dicen a la gente qué hay que hacer"** (Foucault 1988a, 15).

La ontología, de nuevo: está todo abierto porque está todo en juego en un acto presente, actual e indeterminable, a saber: el antagonismo de las fuerzas. Porque todo depende (en última instancia) de un plano micropolítico en el que se juegan flujos virtuales, cuánticos, inaprensibles. Si acudimos a Deleuze: porque todo proviene de ese plano en el que se juega el deseo. Tal vez pueda añadirse: y el deseo es siempre un presente contextualizado y abierto y siempre es indeterminado.

Establezcamos pues la diferencia entre un modelo hegemónico de la política y el modelo de la política basado en la singularidad. En el primer modelo el sujeto político es construido y se encuentra previamente determinado, se sabe qué clase de sujeto se pretende y se promueve desde una cierta política de vanguardias: una suerte de intelectuales orgánicos (en el sentido de Gramsci) lo diseñan y lo promueven. Los objetivos de tal sujeto político son también claros: se pretende el logro de una serie de principios emancipadores que se expresen a través de la conformación de una sociedad particular, una democracia radical de izquierda, o una sociedad socialista, una sociedad sin clases, etcétera.

Por su parte, el modelo basado en el acontecimiento, no presenta en primer lugar ni objetivos ni formas de organización plausibles, no define un sujeto político posible o deseable y definitivamente no establece horizontes normativos ¿Qué es lo que sí hace? Lleva a cabo una analítica del poder y del discurso que culmina en unas genealogías, indispensables para entender el presente y estar en posibilidades de proponerse vías de acción. En principio no produce normatividades, pero sí prácticas éticas o prácticas políticas, mismas que pueden incluir la producción de norma cuando se reconoce su necesidad y su utilidad a partir de las prácticas mismas. Asume el análisis de las prácticas y los discursos a un nivel micropolítico, tanto como el de las instituciones y las jerarquizaciones y las prácticas del nivel macropolítico, motivo por el cual no rechaza el análisis económico o político, ni el reconocimiento de regularidades de carácter general.

Si, para concluir este apartado, quisiéramos confrontar ambos modelos, la comparación, tal vez, podría hacerse así:

- Uno de ellos es abierto, deja lugar para todas las posibilidades, el otro es más bien cerrado, diseña a los jugadores y al juego de tal manera que habrá que jugar sólo con ciertas reglas;
- El primero es procesual, no se atiene a objetos sino a prácticas y a procesos; el otro en cambio se fija en productos, en objetos, la sociedad civil, el partido político democrático de izquierda.

- Uno no cierra la incertidumbre, la deja abierta, es arriesgado, da lugar al temor, pero también a la esperanza, no ofrece ningún suelo firme, ninguna prescripción definitiva sobre la que asegurarse para actuar; el otro brinda certezas compulsivas, un plan, un programa definido de principio a fin.
- Finalmente, podría ser que el primero no diera muestras de la organización universalista necesaria para un cambio estructural, pero en realidad no niega la organización ni el discurso sobre las prácticas económicas, políticas y sociales de gran calado, sólo que no determina cómo hay que actuar para que tal organización se produzca; el segundo se orienta desde el principio a la revolución estructural, pero es muy probable que deje de lado el nivel micropolítico y al hacerlo repita el error de ignorar las conductas y las prácticas de los sujetos individuales o colectivos particulares, y con ello, ponga coto a la verdadera radicalidad del cambio.
- El primero es nominalista, materialista, no está dispuesto a hacer concesiones a marcadores de certeza que no lo son: la clase, la sociedad, etcétera; el segundo opera con frecuencia a partir de esos mismos conceptos dogmáticos que el primero niega, aún cuando, con frecuencia, explora dinámicas sociales importantes, materiales, que el primero tiende a excluir de su campo de visión, por ejemplo, nos dice Pablo López Álvarez: **“Foucault no piensa el neoliberalismo desde la perspectiva de la desigualdad económica y la dominación que implica, uno de los puntos ciegos tradicionales del relato neoliberal”** (López-Álvarez 2016, 244). Habría que **añadir a esto: “pero tampoco niega el pensarlo”, seguramente es posible** enriquecer una genealogía.

La analítica y la práctica política

A continuación, se presenta aquí un posible recorrido por algunos puntos sobresalientes de la propuesta analítica foucaultiana en el campo de sus aplicaciones políticas, para encontrar los elementos que nos permitan apreciar, no sólo sus componentes filosóficos y ontológicos, sino también sus aplicaciones prácticas, de carácter óntico. Para ello, se acudirá, como caso paradigmático, a los cursos que Foucault impartió en 1979 bajo el título genérico de *Nacimiento de la biopolítica*.

Dichos cursos se consideran ejemplares porque incluyen tanto aspectos metodológicos como de micro y macropolítica, si bien es cierto que el énfasis está en este último tema, que constituye así uno de los ejemplos relativos a dicho plano

más desarrollados por nuestro autor. Esta breve descripción se fundamentará en el artículo de Paul Patton *Foucault and Normative Political Philosophy: Liberal and Neo-Liberal Governmentality and Public Reason* (Patton 2010, pp. 204-221); se procurará mostrar los aspectos sobresalientes expuestos en dichas conferencias de modo que sea visible el trabajo analítico político de nuestro autor.

Partiremos de las siguientes observaciones: porque el proyecto de nuestro autor es materialista, no se acude como opción a ninguna determinación teórica y omniabarcante de los conceptos políticos, sino que se busca concretar su operatividad en imaginarios y prácticas efectivas, de modo analítico. No es posible acudir a elementos ajenos a los campos de experiencia que se trabajan ni a fórmulas teóricas o trascendentales. En ningún momento se deja de lado la investigación histórica.

Que la ética y la crítica no estén lejos del campo de la política no fue el resultado de alguna intuición o del voluntarismo, sino que se inscribe en marcos genealógicos y se sustenta en el trabajo analítico, particularmente por medio del concepto de gubernamentalidad. Si el poder se define como acciones sobre las acciones de otros, implicando así a los individuos mismos en el juego del poder, no se debe a un recurso liberal al sujeto sino al surgimiento del *Homo oeconomicus* y al reconocimiento de que el gobierno tiene ahora una nueva superficie de contacto **en la forma competitiva del "empresario de sí mismo", figura que juega con la ilusión que el sujeto se hace de su libertad mientras que es todo el tiempo gobernado, conducido a realizar las acciones que hace.** Esto reclama nuevas tareas genealógicas, desentrañar los mecanismos de individualización, de constitución de las subjetividades y de los modos cómo se inscriben en gubernamentalidades específicas, históricamente determinadas.

El trabajo genealógico crítico de nuestro autor. Éste constituye un modo poderoso de ponerse en contacto con los discursos y las prácticas de nuestro presente, con las características de su racionalidad y con el modo que adopta la gubernamentalidad.

¿Bajo qué principios generales se ubica el trabajo analítico de nuestro autor? Se proponen los siguientes:

- Nominalismo, materialismo. Rechazo de la trascendencia entendida como la formulación de categorías transhistóricas, incluyendo la del sujeto, particularmente la del sujeto. No es que se excluyan sistemáticamente las generalizaciones y las regularidades, los conceptos globales o de más amplio alcance, tanto temporal como espacialmente, sino que en ningún

caso se les confiere un papel universal y necesario, atemporal. La historia no es teleológica, es contingente, lo cual no significa que todo lo que en ella ocurre pase siempre como mero azar; tal vez sea así en algunos casos. La mayor parte de las veces es posible detectar procesos, antecedentes y consecuencias, sólo que ellas no proceden de modo universal y necesario, de modo ahistórico.

- El análisis como práctica. Considerar la analítica foucaultiana como una práctica que se va constituyendo en su propia acción. Si no se acude a la trascendencia no es sólo porque no se la considera material, sino porque tampoco se pretende formar una teoría esencial o abarcadora, no se busca topar con los principios generales o las leyes que guían el conjunto de la práctica social. Se trata en cambio de desarrollar un campo crítico genealógico que de cuenta de nuestro presente y permita la acción ética y política. El papel del intelectual que Foucault vio como despojado de su pretensión de universalidad se corresponde con la intención de realizar la filosofía como crítica histórico-filosófica; como lo muestra Foucault, la investigación empírica es requerida.
- Una analítica no normativa que no es tampoco antinormativa. Las problematizaciones se refieren a campos de la experiencia para los que no es posible, al menos no inmediatamente, determinar normas. Un ejemplo en este sentido es el de la práctica de la sexualidad, que no puede calificarse como buena o mala o requerir de ella que responda a ciertas reglas de conducta. La problematización organiza campos complejos, cuya descripción puede sugerir acciones y respuestas, pero tales que no son susceptibles de normarse. No obstante, resulta de la mayor importancia notar que no hay nada en las problematizaciones del filósofo francés que implique necesariamente una posición antinormativa.
- Una resistencia no rupturista. Como se vio en los capítulos anteriores, Foucault hace énfasis en un aspecto particular de la lucha social (ver *El sujeto y el poder*, página 245), **la que se da "contra formas de subjetividad y de sumisión" y no contra formas de explotación y de dominación, lo que** tiene por consecuencia que se privilegien las prácticas de libertad y no las prácticas de liberación. A su vez, esto supone que la resistencia debe concebirse, no como una ruptura con lo existente, sino como una racionalidad alternativa que toma pie en la cultura política del presente. Como quedó claro en el capítulo 3, donde se cita el *Prefacio a la transgresión*, la resistencia de los gobernados se deriva de los propios elementos de gobierno que inciden sobre sus prácticas.

Siendo estos los principios ¿cómo operó en la práctica el abordaje de Foucault para el análisis de la práctica política? ¿cómo se conectó el campo de lo micropolítico y el de la subjetividad con el de la articulación más amplia de los particulares en la producción de un plano macropolítico, estructural? Veamos algunos puntos sobresalientes:

1. Estas conferencias muestran que el abordaje analítico de Foucault es capaz de dar cuenta de totalidades políticas complejas.
2. En el *Nacimiento de la Biopolítica*, se renuncia a un trabajo que emplee **categorías universales y posiblemente vacías, por ejemplo, "soberanía", "soberano", "el pueblo", "los sujetos políticos", "el Estado" o "la sociedad civil"**. En lugar de ello se analiza cómo es que la práctica de gobierno ha sido teorizada y descrita. Se prefiere el empleo de prácticas históricas específicas.
3. La aproximación no es esencialmente normativa, se emplea en cambio el concepto de gubernamentalidad que, de acuerdo con la cita que se presenta un poco más abajo (Foucault 2012, 218), resulta apropiada para diversas escalas de análisis. Sin embargo, sí es posible detectar elementos normativos, de lo que se deduce que tampoco es una posición decididamente antinormativa. Patton destaca que la aproximación decididamente empírica de Foucault le lleva hasta cuestiones normativas y jurídicas en relación con temas de legitimidad. En otro contexto, no se debe olvidar que fue en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* que Foucault afirmó elementos tales como: **"[...] procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación" (412) o "El problema más bien consiste en saber cómo se evitarán [...] los efectos de dominación [...] en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *ethos*, de práctica de sí y de libertad" (413). Como puede verse, si bien hay elementos no normativos, los normativos están también presentes.**
4. Uno de los objetos destacados en estas conferencias fue el de la fobia al Estado que exhiben las teorías neoliberales. En tal fobia, el Estado es concebido como un mecanismo de dominio expansivo e ilimitado y se le presenta también sin diferenciaciones, igualando aparatos estatales tan diversos como el Estado de Bienestar el Estado Fascista o el Estado Comunista Soviético. Foucault pondera negativamente que estos análisis **"permiten evitar pagar el precio de lo real y de lo actual" (220), es decir, que no se demuestren de modo material las concepciones dichas: hay una**

elisión de la actualidad; finalmente se pone de relieve que la posición neoliberal no efectúa nunca su propio análisis, no se pregunta de dónde procede su propia fobia al Estado. Se denomina a esta aproximación **“inflacionaria”**. Puede verse en este último juicio una cierta disposición normativa que desmiente la versión en el sentido de que su abordaje genealógico es meramente descriptivo sin cualificaciones.

5. **En sustitución del abordaje inflacionario, Foucault propone: “investigar el problema del Estado a partir de las prácticas de gubernamentalidad” (96).** Entonces, frente a la lectura inflacionaria, nuestro autor propone con bases históricas: que el Estado de bienestar no tiene la misma forma que el estado fascista, estalinista o nazi, y que los Estados totalitarios no implican un incremento sino una disminución del Estado. Asimismo, que los Estados totalitarios no son Estados liberales democráticos sino, por el contrario, **Estados de partido o Estados neoliberales; en palabras de Foucault: “no debemos engañarnos sobre la pertenencia al Estado de un proceso de fascistización que le es exógeno y que compete mucho más a su disminución y a su dislocación” (225). Desde luego, a diferencia del análisis neoliberal inflacionario, el de nuestro autor, “paga, en su investigación, el precio de lo real y lo actual” (220).**
6. En el Curso se realiza un análisis de la historia económica y social francesa **en el período de postguerra y se discute el denominado “impuesto negativo” (242 y ss.). Lo que se muestra con tal análisis es que la actualidad política es un asunto mucho más complejo de lo que se reconoce, tanto por los proponentes de la teoría del estado como por aquellos que, no habiendo analizado suficientemente (los neoliberales, se sobrentiende), no ven diferencia entre el liberalismo contemporáneo y sus formas clásicas de los siglos dieciocho y diecinueve.**
7. El motivo general del análisis que se realiza en el Curso es el de constituir una historia de nuestro presente, una genealogía histórica y crítica de nosotros mismos, y con ello encontrar puntos de resolución o de transformación de nuestra condición social. En este sentido, se han querido ver también los trabajos realizados en este Curso como un modo de repensar la orientación política y las estrategias de la izquierda francesa. Así, se plantea el tema de la **gubernamentalidad socialista “¿qué gubernamentalidad es posible como gubernamentalidad estricta, intrínseca, autónomamente socialista? [...] limitémonos a saber que si hay una gubernamentalidad efectivamente socialista, no está oculta en el interior del socialismo y sus textos. No se la puede deducir de ellos. Hay que inventarla” (120).**

8. Se hace en el Curso un análisis de la legitimidad de los modelos de gobierno y se presentan dos modelos: la teoría revolucionaria de los derechos humanos por una parte y la teoría radical del interés humano por la otra, ambas como formas de limitar el poder del Estado y definir su legitimidad. En este tema se evidencia que el análisis histórico de la gubernamentalidad puede explicitar los marcos de referencia normativos de la moderna razón pública neoliberal.
9. Destaca como resultado de conjunto cómo es que las tecnologías del gobierno neoliberal inciden sobre las subjetividades, organizando los cuerpos y disponiéndolos a su despliegue a través de saberes y prácticas específicas. La figura del *Homo oeconomicus*, del sujeto como **“empresario de sí mismo”** introduce una aproximación importante al tema del sujeto en estos trabajos.

Aún cuando algunos de los planteamientos hechos en *Nacimiento de la biopolítica* puedan ser cuestionados a la luz de las problemáticas actuales del modelo neoliberal, lo cierto es que el despliegue del trabajo realizado muestra que **“[Foucault] es implacablemente empírico en su aproximación a la naturaleza de la gubernamentalidad liberal y neoliberal”** (Pattón 2010, 215). Se añadirá que es también claramente político y que no abandona en el proceso los aspectos de la subjetividad y sus implicaciones éticas.

Es posible que en este curso Foucault estuviera probando las posibilidades de una modulación particular respecto del antagonismo de las fuerzas, una que le permitiera el paso de lo micro a lo macropolítico con facilidad. De ser el caso, se trataría de la noción de gubernamentalidad. Como lo explica nuestro autor:

Se trataba, por lo tanto, de someter a prueba esta noción de gubernamentalidad y, en segundo lugar, de ver de qué manera la grilla de la gubernamentalidad, que puede suponerse que es válida a la hora de analizar la conducta de los locos, los enfermos, los delincuentes, los niños, puede valer, asimismo, cuando la cuestión pasa por abordar fenómenos de una escala muy distinta, como, por ejemplo, una política económica, la administración de todo un cuerpo social, etc. lo que quería hacer —y esa fue la apuesta del análisis— era ver en qué medida se podía admitir que el análisis de los micropoderes o de los procedimientos de la gubernamentalidad no está, por definición, limitado a un ámbito preciso que se defina por un sector de la escala, pero debe considerarse como un mero punto de vista, un método de desciframiento que pueda ser válido para toda la escala, cualquiera sea su magnitud. En otras palabras, el análisis de los micropoderes no es una cuestión de escala ni de sector, es una cuestión de punto de vista (Foucault 2012, 218).

Aunque deba “considerarse como un mero punto de vista”, lo cierto es que la noción de gubernamentalidad representó para Foucault en este momento de su producción la superación del problema y la dicotomía que planteaba la relación entre los niveles micro y macro de la escala. Si antes de la noción de gubernamentalidad, no existía un modo claro de relacionar los dos polos, el desarrollo analítico que supone su definición dio lugar a elaboraciones detalladas de su interacción. Por ejemplo, fue posible tratar de ciertas tecnologías específicas a las que nuestro autor se refirió en la conferencia en Vermont de 1982:

Hay ahora otro campo de consideraciones que quisiera estudiar: el modo por el que, a través de cierta *tecnología política de los individuos*, hemos llegado a reconocernos a nosotros mismos como sociedad, como parte de una entidad social, como parte de una nación o un Estado. Me gustaría ahora brindarles una visión de conjunto, *no de las tecnologías del yo sino de las tecnología política de los individuos* (Foucault 2001d, 404)⁵³.

En esta misma línea, los últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad* podrían ser vistos como una genealogía de la interacción entre las técnicas de sí y las correspondientes acciones de los sujetos sobre sus cuerpos, con los aspectos morales, políticos y religiosos de su medio público.

En resumen, *Nacimiento de la biopolítica* es un ejemplo de genealogía que puede convertirse en práctica política. En tal sentido abona Pablo López Álvarez en su artículo *Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault* (2010), en el que se exponen diversas consecuencias del Curso y de la analítica foucaultiana en relación con asuntos de micro y macro política en cuestión dentro de la Francia contemporánea a dicho trabajo. Se remite al artículo para la exposición detallada. Concluye en dicho artículo López Álvarez:

[...] el desarrollo de estas posiciones ofrece una nueva riqueza de determinaciones a la negación política del presente, y dispone renovados indicadores tácticos (Foucault, 2006, 18) para la resistencia a los modos de gestión de la vida y de permisión de la muerte propios de la tecnología neoliberal de gobierno (18).

Se trata en todos los casos de prácticas políticas, incluso aquellas que se remiten directamente a la subjetividad. Sean de mayor o menor alcance, si se revisan en su intencionalidad, tal vez sea posible distinguir en ellas a las prácticas de libertad y cómo su posible resultado la reducción de los estados de dominación, una ampliación de la creatividad y de la potencia de la vida.

⁵³ Énfasis añadido.

COLOFÓN

Un par de elementos positivos:

- La perspectiva de Foucault acerca de la práctica política supone un modo de pensar distinto respecto de las maneras más tradicionales de abordarla y que son ciertamente actuales: aquellas que se fundan en una forma u otra en el sujeto trascendental, sea este el sujeto fundado en una carencia (de origen lacaniano o psicoanalítico, Žižek, Butler), sea el sujeto fundado en una significación vacía (el sujeto tradicional laclausiano). Frente a la pretensión de tener un control del proceso de cambio sistémico de una sociedad, de un país o de la totalidad del sistema-mundo (Wallerstein), comprendidos por medio de una teoría omniabarcante, Foucault nos propone una subjetividad inmanente y un proceder desde los eventos virtuales y desde las singularidades que constituyen y determinan el conjunto. Esto es: llevar a cabo una práctica política de carácter micropolítico, una práctica realmente revolucionaria, que no sólo modifique las estructuras institucionales y las subjetividades formales, sino también, y más fundamentalmente, las fuerzas que las constituyen. Desde luego, el recurso a un sujeto trascendental responde de modo claro e inmediato a las incertidumbres que causan las derivas actuales de la política, la economía y la cultura, pero siempre se podrá cuestionar si las respuestas que calman la angustia son las mejores. Foucault en cambio, nos sugiere un camino de práctica genealógica y ética que conduzca a una práctica política, camino **con menos "celeridad"**, pero más efectivo:

Dicha actitud filosófica se debe traducir en un trabajo de investigaciones diversas: tales investigaciones tienen su coherencia metodológica en el estudio a la par arqueológico y genealógico de prácticas consideradas simultáneamente como tipo tecnológico de racionalidad y juegos estratégicos de libertades; tienen, además, su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en las que han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Y tienen su coherencia práctica en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas. No sé si hoy en día hace falta decir que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; considero que siempre necesita el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad (QEI, 352).

- Lo que se ha propuesto en esta tesis como la ontología foucaultiana, con obvias raíces nietzscheanas, es lo que permite pensar en una práctica política que abarque todos los planos de la misma, macro y micropolíticos, pero para la cual la práctica micropolítica sea fundamental. Desde esta ontología primordial, se libera la potencia del sujeto a todas las escalas, tanto individuales como colectivas, y se vuelve central su agenciamiento, es decir, la potenciación de sus propios saberes y de sus propios poderes, los virtuales y los actuales.

Este proceso de agenciamiento podrá ser sabiamente ayudado, entre otras cosas, por la práctica genealógica, y expresado a través de un saber y una práctica ético-críticas y culmina como momento determinante en las prácticas de sí. Desde las prácticas de sí es posible subvertir el nivel político, precisamente porque desde ellas se opera sobre el plano de su constitución, **las prácticas de sí son el momento más "fluido" de la ontología foucaultiana**, lo que puede cambiarse desde el sujeto, y lo que sustenta la producción de todas las segmentariedades del momento macropolítico.

Frente a una despolitización y pasivización (sometimiento a una revolución pasiva en el sentido gramsciano del término) de los sujetos, su agenciamiento y el reconocimiento de su potencia, junto con un proceso de conexión y de relacionamiento con otros sujetos igualmente agenciados, serán las oportunidades para llevar a cabo cambios efectivos de transformación y de autotransformación. El reconocimiento por parte del sujeto de sus poderes inmediatos y de los que le es posible desarrollar le permitirán incidir en los espacios cerrados de la macropolítica, en las segmentariedades más afianzadas e inmóviles y, ulteriormente, en todas las distribuciones hechas por el poder macropolítico en términos de dominio.

Elementos para profundizar:

- *El Sujeto y el poder* y *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, presentan planteamientos interesantes acerca de la dominación y la explotación en cuanto que distintas del ejercicio del poder en cuanto que diferente de las otras dos; esta distinción da lugar también a dos tipos de prácticas, las prácticas de liberación, relativas a la explotación y a la dominación, y las prácticas de libertad, relacionadas con el poder. Si bien Foucault reconoce las distinciones, se inclina por asumir que en nuestra contemporaneidad, las relaciones de poder y las consecuentes prácticas de libertad, son las predominantes. Esto podría ser válido para las actuales

democracias europeas altamente institucionalizadas, pero es poco probable que ocurra en los mismos términos en las sociedades periféricas subordinadas o francamente colonizadas. A partir de una investigación histórico-filosófica (QEC: genealógica, arqueológica y estratégica) será posible profundizar también en estas relaciones de explotación y dominio para dar cuenta de la práctica política en países periféricos (México incluido).

- Que la analítica genealógica y que la ética crítica sean importantes piedras de toque de todo el planteamiento foucaultiano, hace indispensable una consideración sobre las prácticas culturales, sobre el papel de los intelectuales del que Foucault se preocupó y requiere de una profunda reflexión sobre los modos de educar y formar sujetos en las sociedades contemporáneas. Los modos en que se transfiere el conocimiento desde los espacios universitarios o académicas diverge de aquellos que operan cuando se emplean medios tecnológicos electrónicos. Tal vez sea necesario realizar planteamientos genealógicos, ahora relativos a los nuevos medios (Colin Koopman **se refiere al "Infopoder" como nueva tecnología de administración del poder**). En el tiempo y en las circunstancias en que Foucault escribió, el uso de medios electrónicos era poco relevante y es de suponerse que la importancia de la academia y el peso de las instituciones educativas en la sociedad francesa tenían una densidad específica muy superior a la actual ¿cómo apelar a una ética-crítica bajo las nuevas condiciones, cuando los procesos de formación de la subjetividad han sido ya por completo transformados?
- Valorar las posibilidades de la crítica y las de la constitución de una ciudadanía crítica y de las posibilidades de la resistencia, en relación con algunas poderosas dinámicas sociales actuales, asociadas con mecanismos definidos de gubernamentalidad, por ejemplo el neoliberalismo y la mercantilización de la vida o la desarticulación de las instituciones de los estados nación, particularmente en las sociedades no centrales y fuertemente subordinadas como México. Desde luego, este punto se relaciona con el punto anterior y lo expande bajo consideraciones de práctica política.
- Esta tesis ha pretendido despejar oscuridades teóricas, seguramente más profundas para quien la escribió que para otros, pero el reconocimiento de algunas posibilidades para la práctica política hace muy poco respecto de las estrategias que son necesarias en cada caso. Una cierta aproximación a la práctica es siempre fundamental, nada de lo expresado tiene sentido si no tiene lugar en el mundo de nuestra acción.

Bibliografía

De Michel Foucault

- Foucault Michel** (1977) *Revolutionary Action: "Until Now"*, en «Michel Foucault. Language, Counter-Memory, Practice», New York, E.U., Cornell University Press.
- (1979a) *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
 - (1979b) *Nietzsche, la genealogía, la historia* en «Microfísica del poder», Madrid, España, Las Ediciones de la Piqueta.
 - (1980) *Power/Knowledge*, E.U., Harvester Press.
 - (1982) *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* Barcelona, España, Editorial Anagrama.
 - (1983) *Conferencia "The Culture of the Self"* Conferencias Regent Abril 12 de 1983, Universidad de Berkeley, Estados Unidos. Archivo online escuchado el 02.08.2016 en la página web: <https://progressivegeographies.com/resources/foucault-resources/foucault-audio-and-video-recordings/>
 - (1984) *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.), Nueva York, Estados Unidos, Phanteon Books.
 - (1988a) *Michel Foucault. Politics Philosophy Culture*, Nueva York, Routledge.
 - (1988b) *Power, Moral Values and the Intellectual*, entrevista realizada por Michael Bess, Revista History of the Present 1-2, pp. 11-13.
 - (1990) *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture*, Estados Unidos, Routledge.
 - (1993) *About the beginning of the hermeneutics of the self. Two lectures at Dartmouth*, Political Theory Vol. 21, N° 2, mayo de 1993, 198-227.
 - (1995) *Crítica y Aufklärung. [¿"Qu'est-ce que la Critique?"]*, Revista de Filosofía Universidad de los Andes (8): 1-38.
 - (1997) *Entrevista, por Stephen Riggins*, en Paul Rabinow (ed.) «Michel Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth», New York, The New Press.
 - (1998) *Foucault* en James D. Faubion (ed.) «Essential works of Foucault Vol. II. Aesthetics, Method and Epistemology», New York, The New Press.
 - (1999a) *Qué es la Ilustración*, en Ángel Gabilondo «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III», Barcelona, Paidós.
 - (1999b) *La Gubernamentalidad*, en «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III», Barcelona, Paidós.
 - (1999c) *Polémica, política y problematizaciones*, en Ángel Gabilondo «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III», Barcelona, Paidós.

- (1999d) *Verdad y Poder* en Julia Varela y Fernando Álvarez Uría «Estrategias de poder. Obras Esenciales II», Barcelona, Paidós.
- (1999e) *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, en Ángel Gabilondo «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III», Barcelona, Paidós.
- (1999f) *Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad*, en Ángel Gabilondo «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III», Barcelona, Paidós.
- (1999g) *Prefacio a la transgresión*, en «Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales I», Barcelona, Paidós.
- (1999h) *Las técnicas de sí*, en Ángel Gabilondo «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III», Barcelona, Paidós.
- (2001a) *El sujeto y el poder* en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow «Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica», Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.
- (2001b) *Sobre la Genealogía de la Ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso*, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow «Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica», Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.
- (2001c) *Defender la Sociedad, Curso en el Collège de France 1975-1976*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- (2001d) *The political technology of individuals*, en «Essential Works of Foucault 1954-1984. Power» New York, E.U., The New Press.
- (2001e) *Useless to Revolt?*, en «Essential Works of Foucault 1954-1984. Power» New York, E.U., The New Press.
- (2006) *Seguridad, Territorio, Población, Curso en el Collège de France 1977-1978*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- (2009) *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France 1982-1983*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- (2007a) *Los Anormales, Curso en el Collège de France 1974-1975*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- (2007b) *Subjectivity and Truth (Howison Lecture at University of California at Berkeley, octubre de 1980) en Sylvere Lotringer (ed.) «The Politics of Truth» Los Ángeles E.U., Semiotext(e).*
- (2011) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres* México, D.F., Siglo XXI Editores.
- (2012) *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France 1978-1979*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- (2013) *Uso de los placeres y técnicas de sí*, en Edgardo Castro «Michel Foucault la inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto», Argentina, Siglo XXI Editores.
- (2014) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, D.F., Siglo XXI Editores.

De otros autores

Butler Judith (2000) *Changing the Subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification*
Entrevista con Gary A. Olson y Lynn Worsham en JAC 20, N° 4: 727-65.

– (2001) *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid España, Ediciones Cátedra.

– (2002) *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault*, traducción de Marcelo Expósito de un texto en inglés en David Ingram (ed.) «The Political: Readings in Continental Philosophy», Londres, Blackwell Publishers.

– (2012) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Argentina, Amorrortu.

Castro-Gómez Santiago (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la Crítica del Historicismo Posmoderno*, México, D.F., Akal.

Castro Orellana Rodrigo (2006) *Microfísica de la libertad: Foucault y lo político*, Revista de Filosofía N° 15 pp. 49-78 Chile ISSN: 0716-601-X.

Deleuze Gilles (1987) *Foucault*, Barcelona España, Paidós (Ibérica).

Derrida Jacques (1994) *Firma, Acontecimiento, Contexto* en «Márgenes de la Filosofía», Madrid, España, Ediciones Cátedra.

Dreyfus Huber L. y Paul Rabinow (2001) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.

Koopman Colin (2013) *Genealogy as critique. Foucault and the problems of modernity*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press.

Laclau Ernesto (2007) *Emancipation(s)*, New York, E.U. Verso.

Lanceros Patxi (1996) *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao España, Universidad de Deusto.

Lemke Thomas (2006) *"Marx sin comillas": Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo*, en «Marx y Foucault», Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.

López Álvarez Pablo (2010) *Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault*, en «Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo», Madrid, España, La Catarata.

– (2016) *Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros*, en Adán Salinas Araya «La actualidad de Michel Foucault», Madrid, España, Escolar y Mayo Editores S.L.

Nietzsche Friedrich (1967) *On the Genealogy of Morals*, Nueva York, E.U., Vintage Books.

– (1968) *The Will to Power*, New York, E.U. Vintage Books.

– (1994) *Aurora*, España, M.E. Editores.

Morey Miguel (1995) *Introducción*, en «Michel Foucault. Tecnologías del yo y otros textos afines», Barcelona, España, Paidós Ibérica.

Packer Martin (2011) *The science of qualitative research*, New York Cambridge University Press.

Patton Paul (1994) *Foucault 's Subject of Power*, revista «Political Theory Newsletter», 6, pp. 60-71.

– (2010) *Foucault and Normative Political Philosophy : Liberal and Neo-Liberal Governamentality and Public Reason* en «Foucault and Philosophy» Oxford, U.K., Blackwell Publishing.