



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y SOCIALES SOBRE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

**RESISTENCIA EMANCIPATORIA AL BIPODER: VIDA,  
SUJECCIÓN, SUBVERSIÓN**

**TESIS**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA:

**HOMERO DANIEL VÁZQUEZ CARMONA**

TUTORA PRINCIPAL:

**DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COMITÉ TUTOR:

**DRA. MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO**  
**DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ**  
**DR. BILY LÓPEZ GONZÁLEZ**  
**DR. EDUARDO SEBASTIÁN LOMELÍ BRAVO**

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2023



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.

## ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Nota preliminar concerniente a la forma de citar a Spinoza, Nietzsche y Freud.....	2
Introducción.....	4
Capítulo 1. Vivir y querer vivir: La vida del biopoder y su resistencia.....	20
1. Vida y resistencia.....	20
2. Nietzsche, la vida y la voluntad de poder.....	33
3. La vida del biopoder en Foucault.....	51
3.1 Heterotopías: lugares de biopoder y resistencias.....	53
3.2 El ejercicio del poder y la repetición.....	58
3.3 Apropiación del instante.....	60
4. Vida, vulnerabilidad y resistencia.....	63
4.1 Voluntad de poder y vivir bien.....	64
4.2 Biopolítica e iterabilidad.....	66
5. De la vida al sujeto. En búsqueda de la resistencia emancipatoria.....	70
Capítulo 2. El sujeto de Butler.....	75
1. Sujeto.....	75
2. La mala conciencia.....	79
3. Individuación.....	92
4. Interpelación, ambivalencia y psique.....	98
5. Hacia una resistencia emancipatoria.....	113
Capítulo 3. De la resistencia a la emancipación: Hacia un sujeto crítico.....	116
1. ¿La resistencia emancipa?.....	116
2. El sujeto crítico: desujeción o subjetivación.....	119
3. El activismo político.....	131
4. El yo psicoanalizado.....	145
5. El sujeto crítico y la resistencia como emancipación.....	153
Conclusiones.....	157
Bibliografía.....	175
Notas al final.....	182

## Agradecimientos

Esta tesis fue posible gracias al diálogo y aprendizaje con muchísimos maestros, colegas, y amigos, a quienes les tengo un sincero, enorme y profundo cariño. Quiero especialmente agradecer a mi directora de tesis, Rosaura, a mi comité Mariantonia y Zenia, y a mis lectores Bily y Sebastián, por estar, por ser quienes son y, especialmente, por inspirar a pensar.

Felizmente y por tercera ocasión en mi vida, estoy infinitamente agradecido con la Universidad Nacional Autónoma de México, a quien le debo mi formación profesional.

Asimismo, esta tesis se realizó con el apoyo de los programas institucionales:

- Programa de Doctorado en Filosofía de la Ciencia de la UNAM.
- Programa de Becas para Estudios de Posgrado CONACyT.
- Proyectos PAPIIT-UNAM:
  - IN402721: Violencia, subjetividad y trauma colectivo.
  - IG400718: Medio y especie: ecología y evolución desde la filosofía natural.
  - IN403117: Filosofía y psicoanálisis como fronteras críticas de lo político.

Hubo dos espacios académicos fundamentales para la realización de esta tesis tanto por los debates como por las ideas, así como por la creatividad y las preguntas que me lanzaron hacia diversos senderos, a quienes por supuesto también quiero agradecer. Uno de ellos es el Seminario de investigación que coordina Rosaura y, al mismo tiempo, el grupo de investigación-creación Arte+Ciencia, que coordina Mariantonia. Además de a ellas, le agradezco a toda la gente bonita que participa en ambos espacios.

Finalmente quiero agradecer a mi madre, a mi padre y a mi hermano, por su amoroso acompañamiento.

¡Gracias bonites!

Nota preliminar concerniente a la forma de citar a Spinoza, Nietzsche y Freud.

Hay ocasiones en que los estilos canónicos de citación, por ser tan generales, no permiten hacer justicia a las obras originales. En el presente trabajo seguí el formato de estilo Chicago con algunas excepciones, particularmente con Spinoza, Nietzsche y Freud. Las citas de estos autores las hice con base en los estilos canónicos de Spinoza y Nietzsche, mientras que para las citas de Freud, conservé el año de publicación original junto con el de edición, esto porque su obra cambió a lo largo de los años, como se verá cuando mencione a la pulsión de autoconservación, a la melancolía y el superyó.

Aunque son pocas y breves las referencias a Spinoza, para citarlo me remití a la sigla y las abreviaturas correspondientes:

- E: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Oscar Cohan, Gredos.
- 1, 2, 3, 4, 5: Parte I, Parte II, Parte II, Parte IV, Parte V.
- D1, D2... : Definición I, Definición II.
- Exp: Explicación
- A1, A2, A3...: Axioma I, Axioma II, Axioma III
- P1, P2, P3...: Proposición I, Proposición II, Proposición III...
- Dem: Demostración
- C: Corolario
- S: Escolio
- Ap: Apéndice
- L1, L2, L3...: Lema I, Lema II, Lema III...
- Post1, Post2, Post3: Postulado I, Postulado II, Postulado III...
- Pref: Prefacio
- Cap 1, Cap 2, Cap 3: Capítulo 1, Capítulo 2...

En el caso de Nietzsche, me remití a las siglas consagradas internacionalmente por obra de los *Nietzsche-Studien*, en su aceptación castellana. En la presente tesis se trabajaron:

- CI: *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Traducción de José Mardomingo Sierra. Gredos
- GC: *La ciencia jovial*. Traducción de Germán Cano. Gredos.

- GM: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
- MBM: *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial.
- ZA: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial.
- FP II: *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Edición de Diego Sánchez Meca, et ál. TécnoS.
- FP III: *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*. Edición de Diego Sánchez Meca, et ál. TécnoS.
- FP IV: *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Edición de Diego Sánchez Meca, et ál. TécnoS.

## Introducción

En mi tesis de maestría trabajé el concepto de resistencia tanto en Freud como en Foucault, para analizar la propuesta de Butler sobre las oportunidades de resistencia del sujeto. Poco tiempo después de defenderla me encontré con un artículo de Kevin B. Anderson, sociólogo marxista profesor de la Universidad de California, intitulado: *Resistance versus Emancipation: Foucault, Marcuse, Marx and the Present Moment*,<sup>1</sup> en donde sostiene que la resistencia en Foucault no es emancipatoria, sentido contrario al que había analizado en mi tesis de maestría. Explícitamente, sobre la resistencia en Foucault, comenta que: “Kellner<sup>2</sup> y sus colegas continúan la crítica en la que S. Žižek dice que tal concepto de resistencia no da lugar a la postura radical de la reestructuración del orden simbólico hegemónico, consumado en su totalidad”.<sup>3</sup> De manera que la crítica viene desde Žižek, especialmente en el marco del diálogo que sostuvo con Butler y Laclau, publicado con el título *Contingencia, hegemonía y universalidad*.<sup>4</sup> En su texto, Žižek está respondiendo a una crítica de Butler quien observa que él describe paradójicos mecanismos de la ideología sin elaborar de qué manera se puede perturbar dichos mecanismos.<sup>5</sup> A la crítica de Butler, Žižek responde citando *Mecanismos psíquicos del poder* donde ella menciona que la resistencia del psicoanálisis podría llevar a un impasse, pero que en Foucault encuentra otro modo de resistencia más productiva.<sup>6</sup> Žižek toma la cita y por un lado, defiende que entienden de manera distinta a Lacan mientras que por el otro, menciona que el problema con Foucault es que la resistencia podría estar: “atrapada de antemano en el juego del poder al cual se opone”.<sup>7</sup>

Una de las cuestiones que trabajaré en la presente tesis es la relevancia que tiene lo que para Žižek pareciera ser “estar atrapado”, abordándolo desde otro lugar que es el devenir en resistencia. Como defenderé desde el primer capítulo, es fundamental que del poder surja la

---

<sup>1</sup> Kevin Anderson, “Resistance versus Emancipation: Foucault, Marcuse, Marx and the Present Moment”, *Logos*, no. 12 (2013), <http://logosjournal.com/2013/anderson/> (Consultado el 10 de abril de 2022).

<sup>2</sup> Está refiriendo a la Introducción que escribieron Douglas Kellner, Clayton Pierce y Tyson Lewis para la compilación de textos sobre Marcuse que publicaron bajo el título de *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*.

<sup>3</sup> K. Anderson, *Resistance versus emancipation*.

<sup>4</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, traducción de Cristina Sardoy y Graciela Homs (Buenos Aires: FCE, 2011).

<sup>5</sup> Slavoj Žižek, “Da capo senza fine” en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, traducción de Cristina Sardoy y Graciela Homs (Buenos Aires: FCE, 2011), 215-61.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 222.

resistencia y que no necesariamente tendería a repetir o enrocar al poder al que se podría oponer. Interpretación con la que de antemano marco distancia ante Žižek.

Ahora bien, no voy a defender a Foucault de sus críticos marxistas. Es verdad que Marx, al menos en *Los manuscritos de París*, busca una emancipación política y económica.<sup>8</sup> Más puntualmente, Marx examina las relaciones capitalistas y su superación, no la emancipación por sí misma sino al interior del sistema capital. Foucault, por su parte, al menos en su trabajo sobre el biopoder, analiza modos de administración de la vida por medio de una biopolítica de la población y una anatomopolítica del cuerpo. Con ello en mente, frente a Žižek y Anderson, quizá me gustaría saber si estarían pensando en la emancipación solamente desde el capitalismo o, de manera más amplia, ante modos de administración de la vida. Adicionalmente, estos autores ¿tendrían una propuesta de sistema político y económico emancipatorio, que no administre a la vida como lo hace el biopoder? Es posible que más bien la discusión y el reproche a Foucault se esté llevando por diferentes arenas que no necesariamente están señalando lo mismo. El análisis de Foucault está concentrado en la vida. Para decirlo de otra manera, me parece que el trabajo de Marx es fundamental para entender el sistema capital, para proponer una lucha de clases, para pensar en una emancipación política y económica, y también para crear una imaginación política en búsqueda de otros mundos posibles. Pero Foucault no está retomando el pensamiento de Marx, lo que él denuncia es un modo de administración y gestión de lo vivo, y aunque señala que el biopoder pudo gestarse por el sistema capital,<sup>9</sup> de fondo su discusión es por la vida y su valoración política.

Respaldo la mirada de Foucault y la magnifico en nuestra contemporaneidad como una tarea fundamental para la filosofía de la ciencia. Para decirlo más francamente, el problema de la vida, que científicamente lo ha abordado la biología, no se encuentra exento de interpretaciones que, a juzgar por el último siglo y medio, también han tenido importantes costos políticos. Desde el “darwinismo social” de Herbert Spencer -que nada tiene que ver con la teoría de Charles Darwin-, hasta los movimientos anti-trans actuales, el discurso de la ciencia biológica ha sido descontextualizado y empleado como argumentación subyacente

---

<sup>8</sup> Cf. Karl Marx, *Manuscritos de París*, traducción de José María Ripalda (Madrid: Gredos, 2014)

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú (México: Siglo XXI, 2005a), 170



a políticas de exclusión y exterminio. La más reciente joya de la corona determinista que se alimenta de descontextualizar a la verdad biológica del quehacer científico fue el descubrimiento del ADN, mismo que sirvió de base para justificar genéticamente cualquier cantidad de fenómenos de lo vivo, desde el fenotipo hasta los comportamientos de los mamíferos. Frente a ello, no obstante, el quehacer científico de la biología ha demostrado, desde estudios epigenéticos como los de Maurizio Meloni,<sup>10</sup> Margaret Lock con Gisli Palsson,<sup>11</sup> o Erik L. Peterson,<sup>12</sup> que la expresión genética depende más del ambiente que del organismo portador. Lo que significa que la verdad de la ciencia biológica se encuentra más ligada con el azar y la contingencia que con la determinación. Situación que convenientemente omiten sectores raciales para justificar políticas genocidas. Por ello, los empleos políticos de la verdad de la ciencia, particularmente en este caso la biológica, es un tema de preocupación fundamental para la filosofía de la ciencia y, en la línea que abrió Foucault, se puede ir más allá del quehacer científico problematizando ontológicamente a la vida y sus relaciones con la política, es decir, el *bíos* del biopoder y de la biopolítica.

En cuanto a la vida y la política, retomo ahora otra crítica a Foucault, bajo la pluma de Jean Luc Nancy, que pone en discusión a la biopolítica. En *La creación del mundo o la mundialización*,<sup>13</sup> atribuye la autoría a Foucault, pero indica que el concepto alberga diversos significados con lo que pierde estabilidad. Nancy resuelve que no se trata de una política de o sobre la vida sino “la esfera de la política coexistente con la esfera de la vida”.<sup>14</sup> Lo que no queda claro es qué cabe en cada esfera. Cómo es que se forma la diferencia entre la política y la vida, de modo tal que pudieran ser esferas independientes cuya relación fuera coexistente. Uno de los objetivos de Nancy en su texto es denunciar la extensión de la biopolítica por diversos autores, tras Foucault, cuyo fruto terminó por cambiar al concepto bajo la misma palabra, refiriéndose a que la política –en las interpretaciones que discute– quedó reducida al Estado.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Maurizio Meloni, *Political Biology. Science and Social Values in Human Heredity from Eugenics to Epigenetics* (Londres: Palgrave Macmillan, 2016).

<sup>11</sup> Margaret Lock y Gisli Palsson, *Can Science Resolve the Nature/Nurture Debate?* (Londres: Polity Press, 2016).

<sup>12</sup> Erik L. Peterson, *The Life Organic. The Theoretical Biology Club and the Roots of Epigenetics* (EUA: University of Pittsburgh Press, 2016).

<sup>13</sup> Jean Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation* (Paris: Éditions Galilée, 2002), 137.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 138. Traducción propia.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 139.

Tras rechazar las interpretaciones postfoucaultianas, Nancy afina aún más su crítica señalando que “es evidente que dicha “vida natural”, desde su producción hasta su conservación, sus necesidades y representaciones, ya sea la vida humana, animal, vegetal o viral, es ahora inseparable de un conjunto de condiciones que llamamos “técnicas”.<sup>16</sup> De manera extraña, continúa señalando que eso se ha de llamar “ecotecnia”, para referir a la intervención humana en la naturaleza. Consiguientemente, para Nancy, la biopolítica puede ser posible en tanto se defina como una “gestión técnica de la vida”.<sup>17</sup> Y desde aquí, entonces, ya no cabe interpretar a la biopolítica separando vida y política, de hecho sostiene que:

Ni la vida (como forma de vida) ni la política (como forma de coexistencia) es lo que la palabra “biopolítica” significa involuntariamente... más bien, ambos están ahora sujetos a lo que prevalece conjuntamente en la eco-tecnología (...). Pero entonces el peligro de la palabra se revela en que parece permitir dos formas de interpretación, cada una de las cuales mantiene subrepticamente un significado intacto de los términos.<sup>18</sup>

La crítica es clara pero ¿otro concepto para hablar de lo que quería significar biopolítica? ¿Y qué querría significar biopolítica? Coincido con la mirada de Nancy en cuestión de la extensión y probable abuso de la biopolítica, además del error de reducir la política al Estado. Pero no estoy de acuerdo con la creación de un nuevo concepto que, al final, parece que Nancy lo vuelve una especie de actualización *libre de impurezas*. Por otra parte, sí parece que hay ruido en la conjunción de *bíos* y *polis*, donde podría haber cabida a múltiples interpretaciones ante las que cabe cuestionar qué cabe en la biopolítica. En el tenor de la crítica de Nancy, encuentro dos problemas en las interpretaciones posteriores a Foucault, que me parecen fundamentales para comprender a la biopolítica y a la resistencia. El primero de ellos es el lugar que ocupa la resistencia y, el segundo de ellos, de qué manera se conceptualiza a la vida. Es verdad, por otra parte, que Nancy tiene en mente en su crítica a Agamben y a Esposito, pero no a Butler, quien entre los autores posteriores a Foucault sí considera tanto a la vida como a la resistencia, además de que no reduce la política al Estado. Cuando Foucault propone la tesis del biopoder, se apoya sobre una distinción en el ejercicio del poder, que conviene recuperar para pensar en perspectiva a Agamben y Esposito frente a Butler. Antecede al biopoder el ejercicio del poder soberano cuya potencia se concentraba

---

<sup>16</sup> Ibid., 140. Traducción propia.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid., 141. Traducción propia.

en la figura del monarca. Foucault señala que este poder fue remplazado por uno disciplinario que consiste en formar, es positivo, incita y produce.<sup>19</sup> El producto de este poder es el sujeto que, de hecho, no se encuentra en Agamben ni Esposito quienes, además, no dan el salto hacia el poder disciplinario sino que, más pronunciadamente Agamben, colocan sus interpretaciones en el poder soberano. En cambio Butler sí analiza el biopoder, o la administración de lo vivo, desde el poder disciplinario, y va más lejos de él y de Foucault yendo hasta la autorregulación del sujeto:

[La sujeción] se trata un tipo de poder que no sólo *actúa* unilateralmente *sobre* un individuo determinado como forma de dominación, sino que también *activa* o forma al sujeto. De ahí que la sujeción no sea simplemente la dominación del sujeto ni su producción, sino que designe cierta restricción *en* la producción.<sup>20</sup>

De manera que lleva al sujeto, producto del poder disciplinario, hasta su propia regulación, es decir, hasta su autosometimiento, que es reflexivo en el sentido de que inaugura al sujeto en el deseo de reconocimiento, y en ese autosometimiento, se encuentra la posibilidad de resistencia, lectura radicalmente opuesta a la de Agamben y Esposito.

Ahora, la provocadora lectura de Nancy permite abrir el problema con preguntas como ¿Qué significa el *bíos* de biopolítica? ¿Qué significa *vida*? ¿qué es una vida en la biopolítica? ¿qué es *vida* en biopolítica?

Así, mi primer problema es ¿qué significa la vida en biopolítica? Y ¿cómo a partir del concepto de vida es posible resistir? Incluyendo ¿qué clase de resistencia cabe en la biopolítica? Acentúo el problema en el *bíos* y no en la *polis* no por otra cosa que asumir que la cualidad de lo político -irreducible al Estado- se encuentra en el modo colectivo de representar a la vida. Desde ahí, la biopolítica vendría a señalar que en la relación de unos con los otros, mediada por formas de representarse a la vida, es lo que hace que se sostengan algunos modos de vida, con vida, mientras que otros pueden ser “desechables”. Ahora, aunque el concepto de biopolítica ha gozado de popularidad, no puede olvidarse que es un polo de un fenómeno más amplio en donde se relacionan los cuerpos y las ideas: el biopoder.

---

<sup>19</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 167.

<sup>20</sup> Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, traducción de Jacqueline Cruz (Universidad de Valencia: Cátedra, 2011), 96.

De manera que para poder comprender a la vida de la biopolítica, me parece fundamental dar un paso previo y entender el *bíos* del *biopoder* que enlaza tanto a la biopolítica como a la anatomopolítica. De ahí que en el conjunto de esta tesis, la discusión se desplazará de la biopolítica al biopoder.

Ahora, en la denuncia de Nancy ¿cómo se ha reducido la biopolítica al Estado? Asimismo ¿qué clase de concepto de vida presentan estas propuestas que critica Nancy? Además ¿puede plantearse alguna resistencia desde esos modos de representarse a la vida? Y, finalmente ¿esa resistencia, recordando las críticas marxistas, puede ser emancipatoria? Como señalaba, Nancy tiene en mente a Agamben y Esposito. Retomar algunos de sus planetamientos me parece afortunado para perfilar desde dónde en el presente trabajo se discute a la vida, a la resistencia y también al sujeto.

Agamben se presenta a sí mismo como continuador del planteamiento biopolítico de Foucault pero en zonas que considera abandonadas, especialmente el campo de concentración y la política del siglo XX.<sup>21</sup> Lo primero que va a hacer es interpretar una distinción, del griego antiguo, sobre la vida que la diferencia entre *bíos* y *zoe* para anclar su propuesta de *nuda vida* y poder soberano. Por nuda vida Agamben entiende: “la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insaclicable del homo sacer. Una figura del derecho romano, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión.”<sup>22</sup> En este núcleo, introducirá a la *excepción*, propiamente a un *Estado de excepción*, que expone a la vida ante la violencia y a la fuerza del poder soberano con base en la cualificación de la vida. Una cualificación proveniente del poder soberano, desde donde se producirá el cuerpo biopolítico sobre el que se ejerce.

Ahora, cuando Agamben recupera el poder soberano ¿lo lee en los mismos términos que Foucault, a saber como hacer morir y dejar vivir? Esto es relevante porque en ese ejercicio de poder parece recaer la interpretación de Agamben. Una soberanía que produce al cuerpo biopolítico. Pero, ¿no precisamente la idea de un poder disciplinario era una rearticulación

---

<sup>21</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: Pre-Textos, 2010a), 13.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 18.

del ejercicio del poder? ¿Acaso Agamben estaría dando un paso atrás y recuperando la fuerza del poder soberano? Puede arrojar mayor claridad cómo él mismo presenta su investigación:

La presente investigación [Nuda vida] se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario -aunque oculto- del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.* La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana.<sup>23</sup>

Aunado a la extensión hacia la antigüedad del cuerpo biopolítico, llama la atención que Agamben apela a un *modelo* y no a una *estrategia*, específicamente lo llama *modelo biopolítico del poder*.<sup>24</sup> Las estrategias y las tecnologías, especialmente de poder en sentido foucaultiano, remiten a situaciones particulares, a momentos históricos precisos; la noción de *modelo* puede ir más allá de esos momentos y se conjuga con la antigüedad que Agamben le atribuye a la biopolítica. Un modo aparentemente eterno e inmutable de la política, no un momento histórico dado. Recurrir a modelo e incluso apelar a la antigüedad como momento de surgimiento del cuerpo biopolítico, podría sugerir que en Agamben se encuentre un esencialismo político.

Ahora, si el peso de la interpretación de Agamben cae en el poder soberano ¿cómo interpreta él a la soberanía? Es importante recordar que de ella derivará el *Estado de excepción* y consecuentemente la *nuda vida*. En su *Homo Sacer I*, apela más a Carl Schmitt que a Foucault para indagar en la soberanía. Para Schmitt lo fundamental de la soberanía es reinstaurar, sin costo de riesgo, el orden normal de la política cuando algún acontecimiento desestabiliza al sistema político.

Schmitt inicia su *Teología política* definiendo al soberano como aquél que decide sobre el estado de excepción.<sup>25</sup> Dicho ejercicio tiene lugar no en la situación normal del derecho sino en circunstancias extraordinarias. Ante estas situaciones, el ejercicio de la soberanía

---

<sup>23</sup> Ibid., 15-16. *Cursivas en el original.*

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Carl Schmitt, *Teología política*, traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez (Madrid: Trotta, 2009), 13.

suspende el Estado de derecho, genera un Estado de excepción e impone el orden que a juicio del soberano debe instaurarse. Planteando desde aquí a la soberanía, ¿cuál podría ser el recurso, no ya para la emancipación, sino mínimamente para una resistencia? De entrada, el planteamiento va justamente en contra de cualquier resistencia.

Ahora, cuando Agamben reinterpreta la tesis de Schmitt para pensar en esos términos a la normalidad establecida por la ley, sin considerar el momento histórico y geográfico de su tesis, queda la impresión de que se fuerza tanto a la soberanía como a la ley para que sirvan de sombra al campo de concentración y entonces justificar una serie de premisas.<sup>26</sup> Primero, que la norma de la ley precariza a los sujetos porque los arroja a la *nuda vida*; segundo, al interpretar a la biopolítica en términos de arcaica soberanía, que la biopolítica es una especie de condición política de la humanidad, *su* historia pero no *una* historia. Desde estas premisas ¿cómo la vida y la política se relacionan? Agamben continúa:

Si la excepción es la estructura de la soberanía, ésta no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión. Sirviéndonos de una indicación de J.-L. Nancy, llamamos *bando* (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseñanza del soberano) a esa potencia (en el sentido propio de *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dýnamis mé energein*, potencia de pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden.<sup>27</sup>

Esta idea de bando, en la dinámica de exterior e interior, de pertenencia o abandono, parece una salida extrema que con un juego de palabras termina por justificar el Estado de excepción que proyecta la ley. Y ahí inserta a la noción de *homo sacer* como: “aquél cuya vida es sagrada pero que su homicidio no constituye ningún delito.”<sup>28</sup> Es sagrada con relación a

---

<sup>26</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer* I, 40-41.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 43-4. *Cursivas en el original.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, 108.

la pertenencia al bando. No es delito en tanto puede abandonarse. Queda expuesta a la muerte por voluntad del soberano. Y de ahí viene la *nuda vida*:

Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter de la doble exclusión en que se encuentra apesado y de la violencia a que se halla expuesto. (...) Podemos anticipar a este respecto una primera hipótesis: restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apesada en el bando soberano y conserva así la memoria de exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política.<sup>29</sup>

El *homo sacer*, como producción biopolítica del Estado, no tiene escapatoria alguna que no sea el sometimiento o la muerte. Su ordenamiento se funda en la base de la inclusión de la vida humana, moldeada sobre su potencial exclusión. ¿Es posible resistir en este modo de pensar a la vida? ¿cómo podría tener lugar alguna emancipación? En el planteamiento no se ve alguna oportunidad de resistencia o de emancipación, es más, tampoco de crítica, reflexión o posicionamiento. Lo que más bien parece haber es un proyecto de homologación de modelos políticos, agravado al no encontrar distinciones esenciales, como por ejemplo: “Desde entonces [la Alemania nazi], la creación deliberada de un estado de excepción permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) ha pasado a ser una de las prácticas esenciales de los Estado contemporáneos, incluidos los denominados democráticos.”<sup>30</sup>

En resumen, la biopolítica para Agamben es la permanente, constante y esencial construcción de la vulnerabilidad a la que se somete cualquier sujeto en nombre de la ley. No queda, con Agamben, nada del análisis del poder soberano, tampoco de la disciplina, ni de la resistencia o mínimamente de la administración de cuerpos y poblaciones. Mi postura es contraria. Que el *homo sacer* sea vulnerable no tiene porqué significar que quede reducido a *nuda vida*, en todo caso, se encuentra expuesto políticamente y desde ahí puede asumir esa posición o bien, podría luchar, volverlo desafiante o iniciar una revuelta. Pero ello no aparece en Agamben pues en su propuesta no hay lugar para la resistencia. ¿Ello se deberá al modo

---

<sup>29</sup> Ibid. *Cursivas en el original*.

<sup>30</sup> G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, traducción de Antonio Gimeno Cuspiera (Valencia: Pre.textos, 2010b), 11.

en que plantea a la vida como *nuda vida*? Agamben justifica la división de *bíos* y *zoé* de la siguiente forma:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo.<sup>31</sup>

¿Es válida esta separación de *vida*? Es decir, ¿hay vida no cualificada? Por lo menos, para Foucault, no parece ser así y ello salpica toda la producción del planteamiento biopolítico. Explícitamente Foucault afirma: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.”<sup>32</sup> La clave de lectura entre *bíos* y *zoé* se encuentra en el *además* de Foucault. No son distinguibles *zoé* y *bíos*, sino que *bíos* ya implica a *zoé*. Adicionalmente, Foucault está señalando una alteración, la inversión entre *bíos* y *polis*, pero no una conexión o semejanza entre la Antigüedad y la Modernidad. La tesis de Foucault es, justamente, la relación entre la historia y la vida biológica, más específicamente:

Si la cuestión del hombre fue planteada -en su especificidad de ser viviente y en su especificidad en relación con los seres vivientes-, debe buscarse la razón en el nuevo modo de relación entre la historia y la vida: en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y poder.<sup>33</sup>

Ahí se justifica, adicionalmente, los cortes históricos por la forma en que de distintas maneras se tejen las relaciones de saber y poder; esto mismo ya rompe con un esencialismo pues se encuentran localizados históricamente y, con ello, implícitamente se expone que hubo, o hay, alteraciones por donde, por lo menos, habría oportunidad de resistencia. Dicho sea de paso, que cuando Foucault se interesa por la biopolítica, se debe a su interés de comprender cómo es que se ha gestionado históricamente a la vida biológica. Lo que ya no

---

<sup>31</sup> G. Agamben, *Homo sace Ir*, 9. *Cursivas en el original*.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 173.

<sup>33</sup> *Ibid.*



queda claro es, para Foucault, ¿qué es la vida? ¿cómo interpretar el *bíos* de biopoder y/o el de biopolítica? Problema en el que me detendré en el principio del primer capítulo.

Ahora, Esposito por su parte, también busca trabajar el concepto de biopolítica de Foucault aunque, de igual modo que Agamben, lo lleva a otras zonas. De acuerdo con Esposito, cuando Foucault expone la tesis de la biopolítica, suele permutar a la biopolítica con el biopoder. Asimismo, considera que Foucault no termina de aclarar si la biopolítica es una política de la vida o sobre la vida. En cuanto al primer aspecto, a manera de aclaración, en la exposición de la *Clase del 17 de marzo*,<sup>34</sup> sí podría parecer la permutación que Esposito encuentra aunque, no obstante, en *Historia de la sexualidad 1*,<sup>35</sup> Foucault es muy preciso en distinguir que la biopolítica es un brazo del biopoder, mientras que el otro es la anatomopolítica. En cuanto a la segunda cuestión, esta indeterminación de la preposición que le lleva a cuestionar si la biopolítica es una política de o sobre la vida, le proporciona una superficie en donde las puede conectar y asegurar que no podría suceder que por un lado estuviera la vida y por el otro la política, sino que son coincidentes; es decir, la vida y la política no pueden disociarse, sino que se implican, en ese sentido la vida es siempre política y la política siempre es en lo vivo. Ambos aspectos, el *bíos* en biopolítica y biopoder además de la implicación entre vida y política, son aprovechados por Esposito para hacer su planteamiento biopolítico desde donde, contrario a Agamben, no será la política quien someta a la vida sino que la vida misma, en su actividad política, podría ir en contra de ella misma. Esto significa que puede ocurrir que en el momento en que se protege a la vida, podrían incorporarse mecanismos que se vuelvan en contra de la vida misma: “Mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que la niega, pero según una ley que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización. El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de los propios confines. Al contrario, incluyéndolo dentro de estos”.<sup>36</sup>

De manera que, para Esposito, la vida tiene la capacidad de protegerse a sí o de aniquilarse, dándose la aniquilación bajo una exacerbación de los mecanismos que emplea para protegerse. Estas dos posibilidades de la vida y la política son, para Esposito, comprensibles

---

<sup>34</sup> M. Foucault, “Clase del 17 de marzo de 1976” en *Defender la sociedad*, traducción de Horacio Pons (México: FCE, 2006), 217-237.

<sup>35</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*.

<sup>36</sup> Roberto Esposito, *Immunitas. Producción y negación de la vida*, traducción de Luciano Padilla López, (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 17.

a partir del análisis de dos conceptos latinos: *communitas* e *immunitas*. Ambos comparten como raíz común *munus*, situación que aprovecha para afirmar que el *munus* atraviesa todo el espectro político y es a partir de ello que se ordena todo el campo de la política. Su argumento es que se habría de comenzar por saber qué es aquello que nos une, lo que tenemos en común y nos da forma de comunidad. Con dicha empresa, abaliza etimológicamente la categoría de *comunidad* en su significación latina *communitas*, compuesta por *cum* y *munus*, donde *cum* refiere a lo común y *munus* a un *don* pero también a un *deber* o a una *falta*. De su análisis concluye:

Communitas es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido”.<sup>37</sup>

En este planteamiento ¿hay posibilidad de resistencia? ¿El *munus* es, como pasó con Agamben y la soberanía, un modelo? Lo que va pareciendo es que Esposito toma como una especie de fuente al *munus*, concepto al que le dará dos vías de salida, primero bajo la forma de comunidad y, posteriormente, como opuesto, el concepto de inmunidad, entendiendo por él una especie de categoría interpretativa de aquello que queda exento de la deuda en común, del don compartido o de la falta comunitaria, para subrayar aquello que no tiene a su cargo ninguna obligación. En la inmunidad ¿se podría hablar de resistencia o, más bien, ella está anulada del horizonte en tanto que se debe a una exacerbación de los mecanismos de conservación que podrían volverse en contra de la vida?

La inmunización es un mecanismo de respuesta que protege ante el peligro o, dicho de otro modo, de una contaminación latente que podría amenazar a lo común y que requiere de su control. Es de observarse que mientras que la comunidad, desde este horizonte, se reúne con base en el don o la carencia común, la inmunidad no se presenta como su opuesto sino como el complemento que cierra a la comunidad, la inmuniza, la protege de otras comunidades.

---

<sup>37</sup> R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto, (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 29-30.

Siguiendo la línea de Esposito, una comunidad existe por una ausencia común que atrapa a sus individuos y esta comunidad, a su vez, requiere de mecanismos que la protejan y la defiendan de riesgos. Y, así, en la medida en que se exacerbe la inmunización, ella se volvería en contra de la comunidad que pretendía proteger, volviéndose autoinmunitaria, llevando a la comunidad a ir en contra de sí misma. Para Esposito, este mecanismo es característico de la modernidad desde donde ha habido fenómenos autoinmunitarios que amenazan a la vida. En ese sentido, lo propio de la política moderna, para Esposito, es la protección de la comunidad ante amenazas externas, aun cuando esta protección ponga en peligro a la comunidad que protege.

De forma que para Esposito, la protección y la negación de la vida llegan a coincidir: “la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder”.<sup>38</sup> Lo interesante aquí es, por un lado, si hay oportunidad de resistencia ya que no se habla de alguna alteración o cambio sino de exacerbación de mecanismos de protección. Asimismo, la resistencia, que iría en el sentido de construir alguna diferencia, no parece asemejarse a una especie de control sobre la inmunización o de evitar la autoinmunización pues estas dos vías son una acentuación de la defensa de la vida. ¿O la inmunización es equivalente a la resistencia? En ese caso ¿un exceso de resistencia podría diluir la comunidad? Puede resultar curioso que al plantear a la autoinmunidad, se llegue a la negación de la vida ¿cómo sucede esta negación? ¿la aniquilación tiene el sentido de la muerte? Al recurrir a los ejemplos de la Alemania nazi, al igual que lo hizo Agamben, en efecto tendría ese sentido pero ¿es esa la única forma de negar a la vida? O ¿cómo entiende Esposito esa negación? Hay dos preguntas interesantes de Esposito, cuando expone su planteamiento inmunitario que pueden dar luz a esto: “¿Por qué la biopolítica amenaza continuamente con volverse tanatopolítica? (...) ¿Por qué un poder que funciona asegurando la vida, protegiéndola, incrementándola, manifiesta tan gran potencial de muerte?”<sup>39</sup>. Como se ve en las preguntas, la vida se plantea como presencia y, necesariamente por ese camino, se le opone a la muerte. La negación de la vida, por otro lado, no es necesariamente la muerte sino que puede darse en otras prácticas como la mortificación, la culpa, la melancolía, el desasosiego. Ahora, si para Esposito la vida

---

<sup>38</sup> R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, traducción de Carlo R. Molinar Marotto (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 74.

<sup>39</sup> R. Esposito, *Bíos*, 65.

y la política no pueden disociarse, entonces la sentencia de muerte podría ser un ejemplo de esta inmunización en el sentido de que hay una decisión sobre la vida con base en recursos políticos. Pero en ese caso el temor, la culpa y la mortificación forman parte de la vida en comunidad y, aunque puedan afectar a la vida, no serían su negación. Por lo que el tema con Esposito sí va por políticas que atacan y destruyen a la vida, llevándola a la muerte. ¿Eso querría señalar Foucault con el *bíos*? ¿No hay otros modos de conceptualizar a la vida? Si se pensara en la voluntad de poder como un querer a la vida ¿no termina la vida siendo más compleja que un mecanismo inmunitario de la comunidad? La inmunidad puede derivar en un exceso de protección que daría lugar, para Esposito, en una biopolítica negativa a la que le opone una afirmativa que sería el mecanismo de sostener a la vida con vida.<sup>40</sup> Pero, de nueva cuenta, arraigado a la política entendida como Estado.

Hasta aquí, se puede regresar con la crítica de Nancy para señalar que el problema no es solamente la reducción de la política al Estado en estos planteamientos, sino que hay problemas más fuertes como las oportunidades de resistencia y la posibilidad de emancipación en la resistencia. Por otro lado, el *bíos* de las biopolíticas de Agamben y Esposito se juegan en dicotomías entre *zoé* y *bíos* o biopolíticas *negativa* y *afirmativa*. Con claras distinciones aunque quepa la duda de lo que cabe en cada concepto. Estas nociones terminarían por darle la razón a los críticos marxistas en el sentido de no hallar oportunidades de emancipación e, incluso, fortalecerían la interpretación de Žižek en cuanto a que no hay modo de resistencia emancipatoria sino que se está atrapado en lo que se opone. Pues la presente tesis tiene por objetivo marcar distancia de todas estas interpretaciones. No coincido con los marxistas en que no halla alguna emancipación desde el biopoder sino que sostengo que una lectura a los ejercicios de poder desde el devenir, la iterabilidad y la performatividad justamente abren el espacio de la emancipación. No respaldo la interpretación de Žižek pues sí me parece fundamental en el ejercicio de poder encontrar el modo de devenir resistencia, es decir el proceso y no el resultado que es en donde Žižek se está concentrando, más específicamente en la oposición que sí puede ser fundamental para la resistencia pero es uno de los posibles resultados. Coincido con Nancy en que no se puede reducir la política al Estado pero marco mi distancia en cuanto que se requiera ahora pensar

---

<sup>40</sup> R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 18.

en la ecotécnica pues a mí me parece fundamental entender el *bíos* del biopoder antes de pasar a otras especificidades. La propuesta de Agamben no puede ser respaldada en la medida en que no hay oportunidad de resistencia, mientras que la de Esposito, aunque mencione una biopolítica afirmativa, sigue manteniéndose atada a una roca común que es el *munus*, dándole a la vida una interpretación cercana a la de Agamben desde donde los cortes históricos no parecen relevantes.

El encuadre desde donde sostengo que es posible encontrar una resistencia emancipatoria en Foucault tiene como antecedente a Nietzsche, particularmente a la crítica que realizó sobre el concepto de vida aprehendido epistemológicamente en *Más allá del bien y del mal*. El análisis de la crítica, pone en perspectiva otros modos de vivir, afirmando a la vida desde la vida. Por otro lado, me resulta fundamental cómo Butler interpretó tanto a Nietzsche como a Foucault, abriendo el camino a la resistencia, gesto que le fue criticado por Žižek quien no es capaz de leer la resistencia en Foucault. En el horizonte de lectura de Butler, la resistencia es siempre posible. La vida, también para Butler, es en principio política y de ahí que pueda pensar en vidas habitables, llorables, precarias y no llorables, para que a partir de su análisis se abra el horizonte de subversión y cohabitabilidad.

En consecuencia, me propongo encontrar una resistencia emancipatoria al biopoder partiendo de comprender cómo en el biopoder se conceptualiza a la vida. Ello me lleva a retroceder antes de Foucault y revisar cómo Nietzsche crítica modelos epistemológicos de representar a la vida, contraponiéndoles la voluntad de poder y desde ahí, entonces, comenzaré a leer el biopoder como devenir. Este trabajo, que corresponde al primer capítulo, recupera las concepciones de la vida de Butler para que de la mano con Foucault, se pueda encontrar el carácter emancipatorio de la resistencia.

El sujeto es un lugar ineludible en donde se materializa el biopoder, la vida y la resistencia. Por ello, en el segundo capítulo, cuestiono las posibilidades de resistencia del sujeto y el carácter emancipatorio de la resistencia, además de los recursos a la mano para poder ejercer una resistencia emancipatoria. Con esta revisión, trato de extender las tesis de Foucault y Butler para aterrizarlas en un sujeto que sea capaz de resistir emancipatoriamente al biopoder.

Finalmente, tras la revisión del sujeto, en el tercer capítulo articulo dos ejes desde donde podría la resistencia ser emancipatoria y con esas zonas, construir una resistencia ante el biopoder desde el biopoder mismo. Es decir, no huyendo de encontrarse atrapado en lo que se opone sino dando lugar a la resistencia emancipatoria desde los resultados del biopoder.

## Capítulo 1.

### Vivir y querer vivir: La vida del biopoder y su resistencia

*El progreso, en realidad, es el más serio y complejo artículo ofrecido en la tómbola de supersticiones de nuestra época. La irracional creencia decimonónica en el progreso ilimitado ha encontrado una aceptación universal principalmente por obra del sorprendente desarrollo de las ciencias naturales, que, desde el comienzo de la Edad Moderna, han sido ciencias “universales” y que, por eso, podían mirar hacia adelante y contemplar una tarea inacabable en la exploración de la inmensidad del Universo.*

Arendt: Sobre la violencia.

#### 1. Vida y resistencia.

Este capítulo se debe a una provocación que encontré en Deleuze cuando, por un lado, en su libro *Nietzsche y la filosofía* sugiere que Nietzsche pensó la vida y, por el otro lado, en su libro *Foucault*, refiere exactamente lo mismo de Foucault. No pretendo indagar qué significaría la vida para Deleuze y si en cada caso es lo mismo o habría alguna diferencia, sino que me propongo en un primer momento seguir su conexión y tratar de pensar juntos, alrededor de la vida, a Nietzsche con Foucault. Para ser más preciso, la afirmación que Deleuze hace sobre Nietzsche, y que me gustaría conectar con Foucault es: “En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, [Nietzsche busca] establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder activo de la vida”.<sup>41</sup> Por su parte, en el libro sobre Foucault, Deleuze menciona: “cuando el poder toma así la vida por objeto y objetivo, la resistencia al poder ya invoca la vida y la vuelve contra el poder. (...) La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida”.<sup>42</sup> Encuentro en ambas afirmaciones una figura en común que es la vuelta, por el lado de Nietzsche, una inversión del pensamiento a la vida, de tal forma que se vuelca el pensamiento para colocarlo al servicio de la vida,<sup>1</sup> como estrategia de afirmación de la vida. Por el lado de

---

<sup>41</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal (Barcelona: Anagrama, 2018), 143.

<sup>42</sup> G. Deleuze, *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 2010), 122.

Foucault, hay en la vida una resistencia que se vuelve contra el poder cuando éste pretende administrarla. Con base en esto, las primeras dos preguntas que elaboro son: ¿qué significa que el pensamiento se ponga al servicio de la vida? Y ¿en qué sentido se afirmaría que vivir es resistir?

Además de la vuelta, se puede encontrar una denuncia en común que va en el sentido de rescatar a la vida de un pensamiento que trata de controlarla, y que logra aprehender y delimitar a la vida en telarañas de conceptos. En este sentido, la vida es algo más de lo que se le ha conceptualizado y, quizá por este acotamiento, la vida es resistencia o, dicho de otra forma, posiblemente para vivir -en medio de categorías de pensamiento que acotan a lo vivo- es necesario resistir. En esta perspectiva, quisiera empatar el control de la vida por el pensamiento con la producción política de la vulnerabilidad, a partir de Butler, pues el control de lo vivo no solamente es una inocente conceptualización de la vida sino que, además, tiene connotaciones políticas que generan que haya vidas habitables y vidas precarias. En este horizonte de politización de la vida, es donde me parece que puede tener lugar la resistencia por la vida.

Al poner de relieve a la resistencia, me estoy concentrando en la vuelta que se ve, en común, con Nietzsche, Foucault y también con Butler, como se verá más adelante. Pero surge una duda adicional: ¿en qué medida la resistencia puede ser emancipatoria? Es decir, entiendo que la resistencia es posible a través de una vuelta sobre el pensamiento, el poder o el sujeto; lo que no termina de quedar claro es si la resistencia siempre es emancipatoria o solamente lo es en ciertas circunstancias.

La emancipación la interpreto a partir de Nietzsche, como demostraré más adelante, entendiéndola por ella una fuerza creadora que es capaz de subvertir lo que pudiera estar destruido o ser destructible para sí. Una resistencia emancipatoria, en ese sentido, sería aquella que pudiera ir más allá de aquello sobre lo que resiste; podría crear o construir algo nuevo sobre el horizonte de la resistencia. Aunque es verdad que sobre la emancipación ya Marx discutía, el tipo de resistencia emancipatoria no puede ser de corte marxista, sino una más radical. Para Marx la emancipación es la superación de la alienación humana derivada de las relaciones sociales capitalistas. Y así, la emancipación buscaría la igualdad política de



los trabajadores,<sup>43</sup> además de una igualdad económica bajo el sistema comunista.<sup>44</sup> En primer lugar, no es una igualdad lo que persigo detrás de una resistencia emancipatoria, aunque ese pueda ser uno de los felices resultados pero, considerando una democracia radical, que respaldo, habría que ser más extremos y no apelar por la igualdad sino por la coexistencia en la diferencia. Desde luego que tengo en mente a Mouffe y Laclau cuando apelo a una democracia radical cuyo objetivo es “multiplicar los espacios políticos e impedir que el poder sea concentrado en un punto”.<sup>45</sup> En concordancia, tampoco persigo la emancipación desde el marxismo porque mi problema es cómo políticamente se administra a la vida y ante esta administración cómo es posible resistir haciendo de la vida una fuerza capaz de la generar espacios políticos que multipliquen modalidades de habitar con los otros. En concreto, persigo la resistencia al biopoder y aunque el capitalismo fue clave para la formación del biopoder,<sup>46</sup> no me parece que en el comunismo pueda encontrarse una resistencia emancipatoria opositora sino otro modelo de administración política de la vida, que tampoco es poca cosa, especialmente porque sí es una resistencia emancipatoria pero contra el capitalismo. De ahí también que respalde una democracia radical en el eje de un proyecto socialista como radicalización de la democracia, partiendo de su premisa fundamental que es discutir los esencialismos marxistas.

Así que, por ahora, uno de mis principales problemas es comprender la resistencia al biopoder y, por ello, es que antes de hacerlo juzgo necesario entender a qué se refiere la vida, el *bíos*, del biopoder. Tema que discutiré en el presente capítulo. He de reconocer que Nietzsche cuando piensa a la vida no habla de resistencia. Foucault apenas la menciona,<sup>ii</sup> pero Butler sí la teoriza propiamente. En Nietzsche, lo que se puede encontrar es al superhombre como un más allá del último hombre,<sup>47</sup> así como al anticristo como un más allá de Cristo. Esta figura del más allá, articulada como “anti”, me parece fundamental para pensar a la resistencia desde Nietzsche. En el *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, se explica que el *Anticristo* se presenta como una figura enfrentada a Cristo (contra Cristo), pero que también ocupa el lugar de Cristo y está en el lugar de Cristo,

---

<sup>43</sup> Cf. Karl Marx, *Manuscritos de París*, traducción de José María Ripalda (Madrid: Gredos, 2014), 229.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 260.

<sup>45</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, versión española de Ernesto Laclau (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 223.

<sup>46</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú (México: Siglo XXI, 2005a), 170.

<sup>47</sup> *Za*, Prólogo de Zaratustra, §5, 40-42.

permitiendo el prefijo “anti” ambos significados.<sup>48</sup> Empatando este “más allá” al superhombre, considero que si los prefijos “súper” de superhombre y el de “anti” en Anticristo se plantearan como un más allá de su sufijo (hombre y Cristo, respectivamente), podría tal vez pensarse de esa forma la resistencia en la vida para Nietzsche, como un más allá de lo que el pensamiento pretende normar y regular de lo vivo.

En este sentido, resistir a la vida desde la vida no trataría de oponerle a la vida a un posible contrario, aunque pueda culminar en una oposición. Es decir, que no es la simple elección entre dos bandos enfrentados ni tampoco una confrontación de distintas perspectivas, pese a que eso pudiera ser el resultado. Es un más allá de la vida en y por la vida misma. Es decir, si hay pensamientos que tratan de organizar y acotar a la vida, la resistencia tiene lugar, justamente, en ese intento de determinación. Mas, ¿cómo se podría introducir la resistencia de la vida en la vida misma? Hay que ser enfáticos en que si se plantea dicotómicamente, se corre el riesgo de reducir a la vida nuevamente. Para un más allá de la vida en la vida, es necesario pensarla -como iré trabajando en el presente capítulo- como devenir. Y así, este más allá que podría tomarse de los prefijos *anti* o *súper* de Nietzsche, significaría que algo deviene en su superación, deviene en otra cosa de lo que era, y adicionalmente quiere decir que la resistencia de la vida por la vida surge en un eje de temporalidad. ¿Cuál es el modo de ser del tiempo de la resistencia? Esto lo responderé tras analizar el modo de ser de la vida para Nietzsche, pero por ahora, como recurso paralelo de este planteamiento, encuentro en Arendt una propuesta que se acerca a aterrizar lo que señalo y que permite situar en dónde se debe de poner la discusión de la vida como resistencia:

La mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual, con una reconocible historia desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica. Esta vida individual se distingue de todas las demás por el curso rectilíneo de su movimiento que, por decirlo así, corta el movimiento circular de la vida biológica. La mortalidad es, pues, seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en orden cíclico.<sup>49</sup>

Arendt está contrastando, en su texto, a la teología griega con la existencia humana. Lo que importa rescatar de esta cita es esta figura rectilínea de la experiencia del tiempo en la

---

<sup>48</sup> Christian Niemeyer (Ed.), *Diccionario Nietzsche. Concepto, obras, influencias y lugares*, traducción de Germán Cano (Madrid: Biblioteca Nueva, 2012), 45.

<sup>49</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, (Barcelona: Paidós, 2005), 44.

existencia humana para que, con base en ella, se le contraste otro modo de ser del tiempo que se derivará de la discusión con Nietzsche sobre la voluntad de poder y el eterno retorno. Para ser más claros, Nietzsche afirma que la vida no puede reducirse al pensamiento de la fisiología sino que ella misma es voluntad de poder.<sup>50</sup> Más adelante defenderé que una de las formas en que el eterno retorno y la voluntad de poder se piensan en la filosofía contemporánea, por lo menos desde Derrida y con Butler, es la iterabilidad. Con el eterno retorno y la iterabilidad me propongo plantear un modo de ser de la resistencia por la vida que va más allá de lo que se trata de controlar como vida.

Para la segunda parte de este capítulo, me gustaría discutir el concepto de vida con el que trabaja Foucault y tratar de identificar si hay, o no, una temporalidad como la que se puede discutir con Nietzsche. En principio hay varios problemas en este objetivo. El primero es que no es tanto la temporalidad sino el espacio donde Foucault discute a la vida y, en ese sentido, el concepto de heterotopía, como lugar de materialización en cada caso del discurso, va a permitir repensar a la resistencia en y por la vida. Por otro lado, el concepto de vida en Foucault puede ser muy ambiguo. Esto se puede deber a varios factores como, por ejemplo, que Foucault precisa un ejercicio de poder históricamente local. Otra posibilidad es que demuestre la ambigüedad del concepto ante un biopoder que regula desde ciertas nociones y una resistencia que se activa con base en otras perspectivas de la vida.<sup>51</sup> Una posibilidad más puede ser, considerando cómo el concepto de vida va cambiando en sus libros, que se enfrente a un significante cuyo significado varía permanentemente. Quiero decir con esto que en el trabajo de Foucault se puede encontrar que el concepto de vida aparece, por lo menos, de tres maneras irreductibles: *biología*, *biopoder* y *alethés bíos*. En cuanto a la primera, Foucault se encuentra atento a los ejercicios de poder que tuvieron lugar entre los siglos XVII y XIX, considerando que antes del siglo XIX la biología y la vida no existían formalmente como hoy las conocemos, sino que es hasta el siglo XIX cuando toma relevancia la noción de *función*, no para hablar de un orden de las cosas sino para vincular lazos de coexistencia entre órganos de un mismo organismo.<sup>52</sup> Con esta perspectiva, Foucault analiza las condiciones epistémicas que permitieron dar lugar a la biología. Una segunda formulación de la vida, a través del concepto de *biopoder*, abandera una naciente

---

<sup>50</sup> *MBM*, 1, §13, 44.

<sup>51</sup> Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 175-6.

<sup>52</sup> Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, (México: Siglo XXI, 2005b), 217-294.

serie de políticas sobre la vida biológica. Pone de relevancia que el ser humano es un ser viviente sometido a procesos biológicos y que el control de sus procesos puede resultar favorable para la gubernamentalidad.<sup>53</sup> Una tercera forma, bajo la noción de *alethés bíos*, se encuentra en lo que se ha llamado “el último Foucault”, y aparece como un conjunto de estrategias para hacerse de una vida verdadera, bajo la noción de un sujeto que es efecto de relaciones de saber y de poder, que trata de apropiarse de su existencia a través de ser capaz de decir la verdad, de hacer su vida *verdadera* y de darle la vuelta a los discursos que han trabajado para someterle.<sup>54</sup> En esta tesis voy a trabajar solamente con la segunda formulación dado que lo que me interesa conocer es cómo puede ser que la vida sea regulada políticamente y, a partir de ello, de qué manera pueden abrirse los caminos de la resistencia emancipatoria.

En cuanto a la resistencia y a la vida en el biopoder, en *Derecho de muerte y poder sobre la vida*,<sup>55</sup> capítulo que cierra el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault expone la tesis del biopoder y asegura que sobre aquello en donde un poder se ejerce, están las mismas condiciones de su resistencia.<sup>56</sup> Tratándose del biopoder, hay entonces un poder que se ejerce sobre la vida y al mismo tiempo hay resistencias en esa *vida*. ¿De qué manera el biopoder da lugar a la resistencia *de la vida*? Dejando por ahora pendiente ¿cómo entender a eso que en el biopoder se llama *vida*?

Hay que tener presente que, siguiendo a Foucault, a partir del siglo XVII se consolidó un poder cuyo propósito ha sido administrar a la vida.<sup>57</sup> Un poder con dos polos, uno anatomopolítico y otro biopolítico, orientados a disciplinar el cuerpo y regular a la población. Como consecuencia de este poder, surge una sociedad de normalización que gestiona, jerarquiza, calcula y transforma a la vida humana produciendo al sujeto cuya vida es invadida por estrategias de normalización.

Considerando, de acuerdo con Foucault, que en donde se ejerce el poder hay resistencia,<sup>58</sup> se daría por supuesto que un biopoder *sobre* la vida activa resistencias *en* la vida. Para ser

---

<sup>53</sup> Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 170.

<sup>54</sup> Cf. M. Foucault, *El coraje de la verdad*, traducción de Horacio Pons, (Buenos Aires: FCE, 2010c), 231-242.

<sup>55</sup> M. Foucault, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú (México: Siglo XXI, 2005a), 161-194.

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, 175.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, 168.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, 175.

más claros, que los mecanismos de poder que se ejercen para gestionar a la *vida* resultan insuficientes para dominarla, siendo que la *vida* no puede terminar de adecuarse por discursos de normalización, evidenciando otros modos de ser, ajenos o distintos a los discursos de poder. En cuanto a la *vida* como centro del biopoder y su resistencia, Foucault explícitamente ejemplifica esta diferencia:

Y contra este poder aún nuevo en el Siglo XIX, **las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía** –es decir, en la vida del hombre en tanto ser viviente. Desde el siglo pasado [Siglo XIX], las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder (...) **lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida**, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. (...) la vida como objeto político **fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla**. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El “derecho” a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades (...) este “derecho” tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía.<sup>59</sup>

Con los subrayados quiero destacar dos planteamientos alrededor de la resistencia al biopoder. Por un lado, el momento en que Foucault apunta hacia el poder sobre la vida activando su resistencia. Por otro lado, la resistencia por la vida, nuevamente, como “vuelta contra el sistema que la controla”.<sup>60</sup> Esto es, ahí mismo donde el poder sujeta a los individuos, se activan los mecanismos de resistencia dándole una vuelta a los mecanismos de poder. En el específico caso del biopoder, donde se encuentra la normalización de la vida se hallan, también, las oportunidades de resistir en contra de dicha normalización. No obstante, de esta noción de resistencia surgen tres preguntas que no quedan claras en Foucault: ¿De qué manera esta vuelta inaugura, si es que lo hace, a la resistencia? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de esta vuelta? ¿Siempre es posible la vuelta o solamente lo es dadas algunas circunstancias?

Ahora bien, en la cita se aprecia que Foucault acota a la vida “como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de

---

<sup>59</sup> Ibid., 175-6. Subrayado mío.

<sup>60</sup> Ibid. 175.

lo posible”,<sup>61</sup> y a su vez, interpreta a la resistencia por la vida como: “el “derecho” a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades”.<sup>62</sup> Si ambas definiciones se contrastan para tratar de identificar qué significa la vida y su resistencia para Foucault, queda ambigua la referencia sobre ella. Es decir, ¿cabe en la vida nociones meramente antropológicas o incluyen existenciales? En principio parecen meramente antropológicas pero si se tiene en mente lo que trabajó Foucault después del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, cuando analiza una ética de la existencia, pareciera ser que, entonces, en la misma resistencia ingresan estrategias existenciales para organizar una ética de vida.<sup>63</sup> Por otro lado, en la misma noción de vida de Foucault, si refiere a un poder sobre la vida, ¿éste se acota a la vida humana o se amplía a otros modos de vida? Una primera opción implicaría que podría haber un más allá de lo humano que fuera ajeno a estrategias de saber y de poder; la segunda opción señalaría que todo el mundo circundante del ser humano, incluida la naturaleza, se encuentra mediado por estrategias de saber y de poder. Entre ambas opciones ¿cómo podría tener lugar la resistencia? Desde la primera opción, ¿cabría en lo más allá de lo humano? Desde la segunda, ¿se nutriría con diversos, complejos, y hasta contradictorios modos de vida?

Antes de secundar el camino de Foucault hacia una ética de la existencia, y previo a aceptar de forma inmediata ya sea algo más allá de lo humano o una amplitud y diversidad de modos de vida, habría que atender en específico la elaboración del concepto de biopoder y sus implicaciones ya que se puede sospechar que hayan distintos destinos de la resistencia al biopoder (por no mencionar que difícilmente se puede trazar un *algo más allá de lo humano* o un *todo humano*). De esta manera ahora sí se debe revisar qué significa la vida en el biopoder, con la finalidad de identificar si en ese significado hay indicios para comprender la vuelta del poder sobre la vida, hacia una resistencia en nombre de la vida. . Alrededor de esta vuelta pueden haber dos posibilidades. Una puede ser que el poder no termina de normar completamente -ruta que, de hecho, trabaja Butler-;<sup>64</sup> otra podría ser, incluso complementaria, que hay una resistencia inactiva antes del poder que desafía a la normación en tanto que no se puede someter-planteamiento que se puede discutir desde algunos

---

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid. 175-6.

<sup>63</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, traducción de Horacio Pons (Buenos Aires: FCE, 2009b). O bien, M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler (México: Siglo XXI, 2009a)

<sup>64</sup> Cf. Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*.

postulados del psicoanálisis, especialmente las resistencias de la psique-. Algunas cuestiones que, no obstante, no quedan claras es si esta resistencia es emancipatoria, si hay resistencias que no sean emancipatorias, o si toda resistencia es, por sí misma, emancipatoria. . .

Regresando, nuevamente, sobre los caminos que recorrió Foucault, no niego que la relación de sí consigo sea un punto de anclaje de resistencia, mas ¿qué cabe en un “sí mismo”? Para situar brevemente el sí mismo, cabe recordar que siguiendo a Foucault, el proceso de subjetivación se compone por la relación que establece el sujeto con distintas prácticas de saber, ejercicios de poder en los que se teje con los otros, discursos de verdad que se validan histórica y localmente, constituyendo a un sujeto que se toma a sí como objeto de su conocimiento.<sup>65</sup> En palabras llanas, los recursos discursivos que se apropia un sujeto para identificarse a sí como sujeto. Ahora, ante una amplia gama de discursos sobre el sí mismo, proliferación de técnicas y correlativamente cuantiosas prácticas, ¿Cuál es el alcance y el límite del sí mismo? Considero que entre la resistencia implícita en el ejercicio del poder y la relación de sí consigo -a pesar de lo problemático que es definir el sí mismo-, podría haber mecanismos intermedios que permitieran caminar de una resistencia al poder hasta una apropiación de sí mismo, y que abren una amplitud de posibilidades para efectuar una relación consigo u otro tipo de resultados, por ejemplo, una desujeción.

Sin llegar hasta el sí mismo, por ahora hay dos cuestiones abiertas con relación a la resistencia al biopoder. La primera de ellas es cómo se conceptualiza a la vida desde el biopoder, lo que cabe dentro de esta conceptualización y lo que va más allá de ella, si es que no es onniabarcante. La segunda de ellas es de qué manera podría suceder que desde el ejercicio de poder se active la resistencia y si ella es emancipatoria.

Y de nueva cuenta, similar a lo que mencioné de Nietzsche pero ya no en la conceptualización de la vida sino desde el poder del biopoder, habría que señalar que resistir al poder desde el poder no trata de oponerle al poder un posible contrario, aunque una vuelta pueda culminar en una oposición. No es la elección entre dos bandos enfrentados ni tampoco una confrontación de distintas perspectivas, pese a que pudiera ser eso el resultado. Es un más allá del poder en el poder mismo. Es decir, si el poder es formativo y productivo, la resistencia tendría lugar, justamente, en esa formación y producción. En ocasiones se ha

---

<sup>65</sup> Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, 37.

llegado a emplear metáforas como la inmunidad,<sup>iii</sup> refiriendo a la introducción por el poder de su contrario, en semejanza a una inoculación. Mas, ¿cómo podría el poder introducir su resistencia en el poder mismo? De nuevo, plantearlo dicotómicamente corre el riesgo de reducir los mecanismos de poder a sus resultados. Para un más allá del poder, es necesario pensarlo, otra vez, -como iré trabajando en el presente capítulo- como devenir. Colocar a los ejercicios de poder en ejes de temporalidad que mientras se repiten devienen otra cosa. De la misma forma que el eterno retorno de la voluntad de poder y que la iterabilidad. En ese eje es donde se puede comprender a la resistencia como inherente al poder, incluyendo que alguno de sus resultados pueda ser el cuidado de sí, o la desujeción o la subjetivación -que discutiré en el tercer capítulo-. Ahora, ¿cómo entender al poder como devenir? Y más específicamente, sobre el objeto del biopoder -que es la vida-, ¿cómo entender al biopoder y su devenir en vida?, ¿qué formas tiene el devenir de la vida del biopoder? Y ¿Cómo se logra la apropiación de la vida en el marco del biopoder? Son algunas de las preguntas que trabajaré en este capítulo.

Para ir poco a poco, apropiarse de la vida desde un más allá de la vida podría comprenderse con Nietzsche. Para ser más exacto, tanto en el Zarathustra como en *Más allá del bien y del mal* además de en *La genealogía de la moral*, hay críticas hacia un modo de conceptualizar a la vida, sometida a la cultura. Tanto lo que critica Nietzsche como la propia crítica pueden reflejar dos maneras de interpretar a la vida que si se contrastan, ofrecen semánticas distintas y opuestas. Tal vez, desde ahí, se podría revisar el concepto de biopoder e indagar la referencia desde esta distinción sobre la resistencia al biopoder e, incluso, cómo es que un modo de pensar a la vida puede devenir en su propia resistencia. El análisis de la vida como voluntad de poder y el eterno retorno brindarán el espacio de discusión al respecto.

Ahora, si cruzo al eterno retorno de Nietzsche con las heterotopías de Foucault, como lo haré en la segunda parte de este capítulo, se puede pensar en la vida y su resistencia como lugares temporales. Coincidentemente este cruce se encuentra en la teoría del sujeto de Butler quien, por un lado, afirma que el sujeto es un espacio, un lugar, en donde se materializan discursos de normación y que, por otro lado, el sujeto se forma reiteradamente por la repetición -o iterabilidad- de las normas y es en esta repetición donde podría



revertirse la norma y activar a la resistencia.<sup>66</sup> Para mayor claridad, Butler sostiene que en la iterabilidad de la norma, en la repetición de los mecanismos de sujeción, puede encontrarse la posibilidad de resistencia y subversión.<sup>67</sup> De hecho, cuestionando la performatividad del acto de habla del lenguaje de odio, pregunta al respecto:

¿Podríamos entender el acto de habla de odio como menos eficaz, más propenso a la innovación y a la subversión, si tuviéramos en cuenta la vida temporal de la "estructura" que se dice que enuncia? Si tal estructura depende de su enunciación para su continuación, entonces debemos situar la pregunta por su continuidad en el lugar de la enunciación.<sup>68</sup>

De forma que la temporalidad es fundamental para encontrar las posibilidades de resistencia, subversión y emancipación. Así, si un modo de concebir al eterno retorno coincide con esta iterabilidad, entonces podrá ser posible comprender cómo es que la resistencia -en general y, también, al biopoder- deviene desde el poder mismo.

Aunque el tema del sujeto de Butler será el objetivo de discusión del siguiente capítulo, me interesa en este momento discutir con Butler cómo conceptualiza a la vida, de qué manera ella está mediada políticamente y cuál es el espacio para la resistencia, considerando por un lado una heterotopía que podría generar contaminaciones de discursos y, por otro lado, una performatividad que induce a valorar ciertas vidas mientras precariza a otras. Es verdad que la resistencia es un concepto fundamental para Butler, lo que en todo caso me interesa, y es una discusión que se prolongará hasta el tercer capítulo, es saber si la resistencia es siempre emancipadora, o cuándo lo es, o bajo qué condiciones, o si es diferente resistir y emancipar.

En el presente capítulo, tras discutir a la vida como devenir en resistencia, la iterabilidad y las heterotopías, me concentraré finalmente en discutir las tesis de Butler sobre la vida y la política analizando su postura:

Los humanos deseamos vivir, y hacerlo bien, en el marco de una organización social de la vida, de regímenes biopolíticos que a veces definen nuestras propias vidas como algo prescindible o desdeñable, o aún peor, que tratan de anular nuestras vidas. Si no podemos persistir sin ciertas formas sociales de la vida, y si las únicas a nuestra disposición son las que trabajan contra la

---

<sup>66</sup> Cf. J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*.

<sup>67</sup> J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, traducción de Javier Saez y Beatriz Preciado (Madrid: Síntesis, 2009b), 42.

<sup>68</sup> *Ibid.*

posibilidad de nuestra existencia, nos hallamos en un trance difícil, si no imposible de solucionar. En otras palabras, como cuerpos, somos vulnerables a los demás y a las instituciones, y esta vulnerabilidad constituye uno de los aspectos de la modalidad social merced a la cual los cuerpos persisten. El hecho de que tú y yo seamos vulnerables nos implica en un problema político de mayor alcance que afecta a la igualdad y la desigualdad, ya que la vulnerabilidad se puede proyectar y negar (categorías psicológicas), pero también se la puede explotar y manipular (categorías sociales y económicas) en el curso de la producción y naturalización de las formas de desigualdad social. Y a esto es a lo que me refiero cuando señalo que la vulnerabilidad está distribuida de manera desigual.<sup>69</sup>

Hay tres tesis que cruza Butler. Primero, el deseo de vivir y además de hacerlo bien; segundo, los regímenes biopolíticos que jerarquizan a las vidas y exponen a la vulnerabilidad. Y, en tercer lugar, la reproducción de la desigualdad social como condición de precariedad. En este marco, discutir a la resistencia con base en la heterotopía y la iterabilidad, podría poner a la emancipación en la perspectiva de una vida en resistencia. Lo que busco defender en el presente capítulo es, primero, que la vida está asociada con la resistencia en contra de los discursos que aspiran a administrar a la vida. En segundo lugar, que esta resistencia es temporalidad con base en el eterno retorno y que esta temporalidad es un modo de relación con la vida, una actitud ante ella, de modo tal que se vuelve en la base para la resistencia al biopoder. Y, finalmente, si la resistencia es siempre emancipatoria o si podría no serlo. Para tener mayor claridad e identificar a la resistencia alrededor de la vida, se debe considerar: ¿Cómo es la vida para Nietzsche y hacia dónde dirige su crítica? Una vez aclarado esto, habrá que entender ¿Cómo es que el eterno retorno puede devenir en resistencia, ofreciéndose ahí la fuerza para darse la vuelta en contra del poder? Pensar a la vida desde el eterno retorno, acompañado desde la resistencia, coloca a los conceptos de vida y resistencia en un eje de temporalidad. ¿Puede encontrarse, en Foucault cuando habla de la sujeción y resistencia, esta temporalidad? En principio pareciera ser que no pero una revisión a los mecanismos de sujeción podrían indicar lo contrario y, de hacerlo, ¿se podría fortalecer el planteamiento de un devenir resistente? Más allá de Foucault, Butler interpreta una temporalidad en los mecanismos de sujeción,<sup>70</sup> y desde ahí propone diferentes tipos de resistencias con base en distintas formas de concebir a la vida. Como se verá más adelante,

---

<sup>69</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, traducción de María José Viejo (Barcelona: Paidós, 2017), 211.

<sup>70</sup> Cf. J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*.

Butler distingue entre vida habitable, vida precaria y vida digna de duelo.; desde aquí, la vida se presenta para Butler cualificada y dicha cualificación viene de estrategias políticas. Con base en estas distinciones ¿cómo se puede resistir? Aunado a ello, si aceptamos con Butler que hay una formación iterable del sujeto ¿cómo pensar en la resistencia dentro de la iterabilidad? Y, con esta perspectiva, ¿Desde el eterno retorno se puede plantear una agencia que inaugure a la resistencia? ¿De qué manera resistir sería querer vivir? A la primera pregunta, con base en la cualificación de la vida ¿cómo se puede resistir?, habría que recurrir a la manera en que Butler lee la normación. Esto es, nunca jamás instalada de una vez por todas sino reinstalada y mantenida repetitivamente. Así, una vida habitable o una vida precaria, son el resultado de la repetición de normaciones que proporcionan condiciones de posibilidad de las vidas donde se reinstala la normación. el hecho de que sea repetitiva, deshace la posibilidad de eficiencia unilateral del poder como dominante, ingresando así la posibilidad de que en cada repetición pueda alterarse la norma. esto acentúa la necesidad de respuesta de la segunda pregunta que hacía, recordando ¿cómo pensar en la resistencia dentro de la iterabilidad? Se debe responder tomando en cuenta que si algo se repite es porque no es permanente, de modo que tiene que reafirmarse y, no obstante, siempre cabe la oportunidad de que esa repetición se realice en un contexto diferente, inaugurando otras posibilidades de significación con base en el contexto. Me parece paradigmático de esto el ejemplo que Butler emplea en *Lenguaje poder e identidad*<sup>71</sup> con relación a la palabra *queer* cuyo empleo solía ser peyorativo pero que al ser apropiada y resignificada por el colectivo LGBT se volvió en una bandera de orgullo, esto es subvertir los efectos de daño desde la resignificación. Más adelante me detendré en la iterabilidad y la lectura que hace Butler de ella desde Derrida, Por ahora cabe reconocer que es posible la resistencia a partir de la iterabilidad. Ahora, en la repetición y en la resistencia, me gustaría encontrar la emancipación pero también la agencia, eso me lleva a la tercera pregunta: desde el eterno retorno ¿se puede plantear una agencia que inaugure la resistencia? Mi respuesta es afirmativa pero se encuentra comprometida con las interpretaciones que sigo sobre Nietzsche. Por la línea de autores que he trazado, me apegaré a la interpretación francesa, de la segunda mitad del siglo XX, que resaltan en Nietzsche a un filósofo de la diferencia, marcando distancia con otras interpretaciones, particularmente la de Heidegger quien

---

<sup>71</sup> J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 35.

encontraría en Nietzsche al último metafísico. en consecuencia, seguiré una interpretación de Nietzsche como filósofo de la diferencia a partir del concepto del eterno retorno que después discutiré con la iterabilidad y la resistencia para, al final del capítulo, leer el concepto de agencia de Butler con base en Nietzsche.

## 2. Nietzsche, la vida y la voluntad de poder.

Quiero partir de cómo Nietzsche piensa a la vida a partir de lo “anti” como un *más allá* y como *en lugar de*, así como el “súper” en el sentido de superior, con miras a sostener una subversión. Esto quiere decir, pensar a la vida partiendo de una postura “antivida” que al colocarla en devenir, lleve a otro modo de pensar en la vida. Con ello, quiero encontrar una ocasión especial para pensar en la resistencia por la vida desde la vida, acompañando algunas reflexiones de Nietzsche para quien la vida no podría ser otra cosa que voluntad de poder. Para comenzar, en el §13 de la Primera Sección de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche postula:

Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza -la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto. -En suma, aquí, como en todas partes, ¡cuidado con los principios teleológicos *superfluos!* - como ese del instinto de autoconservación (lo debemos a la inconsecuencia de Spinoza-). Así lo ordena, en efecto, el método, el cual tiene que ser esencialmente economía de principios.<sup>72</sup>

Con base en esto, es prudente comprender: ¿por qué para Nietzsche la vida es voluntad de poder y no autoconservación? Lo que hace falta demostrar, en este sentido, es que la vida es un plus, un más allá, la subversión de esas “consecuencias indirectas y más frecuentes”.<sup>73</sup> La vida, desde aquí, no puede reducirse a la autoconservación pues eso para Nietzsche puede ser frecuente, pero no lo característico de la vida; más allá de ello, lo que distingue a la vida es una voluntad de poder. Ello es cardinal porque no es esta la única ocasión en que Nietzsche afirma esto, por ejemplo, se puede recordar que en el Zarathustra se encuentra esta

---

<sup>72</sup> MBM, 1, §13, 44. *Cursivas en el original.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

afirmación constantemente, muy específicamente que en donde hay vida, hay voluntad de poder.<sup>74</sup>

¿Qué es la vida como autoconservación? O ¿en qué sentido entender la autoconservación? Y, de verdad ¿es secundaria, indirecta y frecuente, como afirma Nietzsche? El psicoanálisis nació poco antes de que Nietzsche muriera. Aunque Freud siempre negó cualquier influencia nietzscheana, hay un concepto que tal vez se asemeje al planteamiento de Nietzsche, me refiero a la pulsión de autoconservación. En su primera formulación, se encuentra ligada a funciones corporales fundamentales para la conservación de la vida.<sup>75</sup> Su impulso tendería a satisfacer necesidades orgánicas y, principalmente, ante la demanda de satisfacción, su orientación va hacia una homeostasis. Con base en ello, discutiendo a la vida, podría suceder que la autoconservación justo sea un modo de pensar a la vida como homeostasis y no como potencia. Más adelante, Freud iguala las pulsiones de autoconservación con las pulsiones del yo,<sup>76</sup> y esto importa porque además a autoconservar se vuelven agente de represión al servicio del conflicto defensivo. Por lo que se podría especular que la autoconservación de la vida, leída con esta óptica, además de la homeostasis implicaría que el organismo también fuera en contra de sí coartando la fuerza de su vida redirigiendo la fuerza en su contra. En *Más allá del principio de placer*,<sup>77</sup> Freud afirma que las pulsiones de autoconservación se destinan a: “asegurar el camino hacia la muerte peculiar del organismo y a alejar otras posibilidades de regreso a lo inorgánico que no sean las inmanentes”,<sup>78</sup> culminando entonces, no solamente la homeostasis y la vuelta contra sí, en otra cosa que no sea justo la muerte. Por ello, desde aquí, la autoconservación no podría generar conexiones eróticas que abrieran horizontes y, en ese sentido, tampoco llevaría a la vida hasta su máxima potencia. ¿Tendría en Nietzsche este mismo sentido la autoconservación? Es decir, ¿por autoconservación hay que entender funciones fisiológicas básicas, cuya satisfacción no lleva a vivir bajo la fuerza de la voluntad de poder? En esa vía, estaría apelando a que no puede

---

<sup>74</sup> Cf. Za, 2, De la superación de sí mismo, 174.

<sup>75</sup> Cf. Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, En *Obras Completas Vol. VII. Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*, traducción de José Etcheverry, (Buenos Aires: Amorrortu, [1905] 1992), 109-224.

<sup>76</sup> Sigmund Freud, “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”, En *Obras Completas Vol. XI. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910)*, traducción de José Etcheverry, (Buenos Aires: Amorrortu, [1910] 1992), 205-216, 211.

<sup>77</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, En *Obras Completas Vol. XVIII. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, traducción de José Etcheverry, (Buenos Aires: Amorrortu, [1920] 1992), 1-62.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 39.

reducirse el pensamiento de la vida a estas necesidades, pareciendo ser este uno de los sentidos del §13. Pero, en efecto, ¿se da de suyo o bien, como lo formula Nietzsche: es indirecta y frecuente?

Si esto fuera así, ¿qué cabría en esa concepción de lo vivo que se reduce a la frecuencia de la fisiología? Si, por ejemplo, llegáramos a considerar que la vida dependiera de la política, es decir, que las mismas necesidades básicas y fisiológicas estuvieran condicionadas políticamente generando que haya seres humanos que puedan tenerlas satisfechas mientras que otros se encuentren bajo la carencia, se podría poner en duda no solamente que la satisfacción fisiológica sea frecuente sino que, contrario a lo que postula Nietzsche, de hecho sí sería cardinal y por ello tendrían razón los fisiólogos que piensan a la vida como autoconservación, considerando que la autoconservación no puede estar garantizada y que su carencia puede terminar con la vida.

Retomando por un momento el biopoder, uno de los señalamientos de Foucault es que se incide sobre el control de las necesidades básicas de las poblaciones, entendiendo por ellas cuestiones como la natalidad, mortandad, higiene, hambruna, sequías, cosechas, por mencionar algunas.<sup>79</sup> De aquí se podría decir que el biopoder actúa directamente en la conservación de la vida por tratarse de las necesidades fisiológicas que Nietzsche menciona. No obstante, Foucault se refiere al Estado francés que posiblemente, siguiendo las lecturas de Foucault, logró consolidar una gubernamentalidad, una razón de Estado, que controla la conservación de la vida. En América Latina no parece del todo que los Estados pudieran presumir de dicha racionalidad; el trinomio desigualdad-pobreza-desempleo podrían ser el caldo de cultivo para que la autoconservación, entendida como la satisfacción de las necesidades fisiológicas básicas con paradigma en el hambre, sea básicamente difícil. Las demandas de las poblaciones latinoamericanas no necesariamente van en el sentido de exigir cambios en la racionalidad del Estado sino que se demanda que haya Estado (que el Estado no desaparezca a su población; que el Estado garantice condiciones mínimas de habitabilidad; que el Estado no sea omiso con sus responsabilidades de gobierno). Y precisamente por estas demandas, bajo la sombra del trinomio de desigualdad-pobreza-desempleo, la autoconservación no puede ser en América Latina secundaria sino primordial.

---

<sup>79</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 168.

Hay comunidades donde el vivir mismo es un peligro. Hay sujetos cuya vida contantemente se encuentra en riesgo de muerte. Por ello, consideraría que ante la autoconservación, la estrategia de resistencia latinoamericana no podría ser la razón de Estado, como se puede encontrar en *Derecho de vida poder sobre la muerte*, sino otro tipo de estrategias que apunten hacia la cohabitabilidad.

Regresando con Nietzsche, bajo la autoconservación parece que no apela a una vida mediada políticamente, como sí podría derivarse del biopoder que se compone por estrategias de conservación de la vida, sino que directamente acusa a los fisiólogos de estar confundiendo los sentidos cardinales de la vida, siendo la autoconservación lo más frecuente pero no lo primordial porque lo principal sería la voluntad de poder. Entonces, donde colocaría su crítica es sobre los conocimientos fisiológicos sobre los procesos de la vida que parecieran ser primordiales y con ello estarían reduciendo a la vida a estos procesos, lo que también significa que estarían sometiendo la vida a su pensamiento. Lo que en ese sentido estaría buscando Nietzsche sería ir más allá de esta reducción de lo vivo porque, en efecto, la vida no puede comprenderse solamente en el sentido de la satisfacción de necesidades fisiológicas sino que tendría que haber algunos otros factores que dieran más potencia al acto de vivir. Por ello, el conocimiento de la vida no puede asumir que la vida sea exclusivamente dirigida por el hambre sino por otro motor ¿entraría ahí la voluntad de poder? ¿podría ser un deseo por vivir? ¿cómo entender esa extensión que multiplica los motores de la vida, en lugar de reducirlos a unos cuantos procesos?

Podemos entonces recordar a Deleuze, la cita con la que inicié este capítulo, en donde asegura que Nietzsche se opone a la reducción de la vida por parte del pensamiento de lo vivo. Esto es, la vida no puede reducirse a la epistemología de la vida que se construye desde la fisiología porque la vida es más que estos encuadres epistemológicos. De otra forma, si la vida fuera únicamente lo que desde la fisiología se piensa, el esquema es muy simple y no alcanza a comprender a la vida; el esquema sería que en “condiciones normales” los órganos de los que depende la vida funcionan o, de lo contrario, se muere. Con este esquema, desde luego que se puede sentir la reducción de la vida a sus procesos y encuadrar la crítica de Nietzsche como un más allá de ese pensamiento. Ahora, desde la consideración del biopoder, quizá podría parecer que la postura podría ser la misma y que la vida no puede reducirse a lo que un biopoder tendería a normar y regular sino que la vida va más allá de estas

normaciones y regulaciones. En conjunto, la vida no puede ser reducida a su pensamiento, ya sea epistemológico o político, sino que tiene que pensarse ontológicamente.

De esta forma, la autoconservación queda en un nivel epistemológico que brinda una forma de interpretar a la vida con base en procesos orgánicos y mecanismos fisiológicos. Ahora, para pensar a la vida ontológicamente con Nietzsche, se podría seguir dos estrategias. La primera sería evaluar ¿qué dice ese conocimiento de la vida?, que sería propio hacerlo desde una filosofía de la biología; la segunda es atender al más allá desde la voluntad de poder, que es el objetivo que me propongo. Para ello, quisiera proponer una distinción entre *mejoría* y *superación*.

De acuerdo con la Real Academia Española,<sup>80</sup> la mejoría tiene cuatro usos: primero, un alivio en una dolencia, padecimiento o enfermedad; en segundo lugar, ventaja o superioridad de algo respecto de otra cosa; asimismo, aumento o medro de algo; y, finalmente, ventaja o mejora que deja un testador además de la legítima. De los cuatro casos, me gustaría rescatar la segunda acepción puesto que hay una medida de valor con respecto a la cual se puede comprobar que hay una mejoría. En cambio la superación, que la RAE define como acción y efecto de superar, tiene los usos y significados de: ser superior a alguien; también de vencer obstáculos o dificultades; además de rebasar, dejar atrás o exceder un límite; y, finalmente, de hacer algo mejor que en otras ocasiones. De estas cuatro acepciones, conviene rescatar que la superación implica compromiso, acción y actitudes límites. En la superación, contrario a la mejoría, la referencia a superar es uno mismo. Dicho de otra forma, uno puede mejorar con base en una medida, o bien, uno puede superarse con base en sí mismo.

Con la diferencia entre mejoría y superación, retomo el prefijo “anti” para proponer que Nietzsche piensa a la vida como *antivida* partiendo de la perspectiva de que lo vivo pudiera ser reducido a su epistemología y, en ese sentido, ser *antivida* significaría pensar a la vida más allá del pensamiento de lo vivo, es decir que desde su potencia y con su fuerza. La autoconservación se quedaría, precisamente, en el nivel de la mejoría de la vida que paradójicamente es una negación de la vida, lo que al mismo tiempo significa que la

---

<sup>80</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [11 de abril de 2022].



autoconservación no estaría al nivel de la superación. No obstante, para hacer justicia a la radicalización de Nietzsche, me parece conveniente pensar a esta superación como subversión, en el sentido de trastornar, alterar, crear algo nuevo frente a lo que mejora, también en el sentido de una revuelta cuya fuerza genera otro modo de ser. Desde esta perspectiva, empato el llamado de Nietzsche para pensar a la vida como subversión.

Posiblemente estoy aceptando muy rápido la distinción entre mejoría y superación, llevándola hasta la subversión, además de enlazarlas muy de prisa con la autoconservación y la voluntad de poder, respectivamente. Por lo que me propongo detenerme un poco más en la mejoría y la autoconservación antes de abordar porqué para Nietzsche la vida es voluntad de poder. Mi objetivo es argumentar que puede ser posible que surjan resistencias con base en la mejoría o en las oposiciones, pero una resistencia que puede emancipar y no solamente oponer, estaría más cercana a la subversión. De esta forma, si el *anti* de Nietzsche se entiende como *subversión*, entonces el planteamiento sería alterar y trastornar la concepción de la vida que la autoconservación presupone. Para ello, quiero analizar qué encuadra Nietzsche bajo la noción de autoconservación, donde se estaría vinculando la fisiología con la vida y, especialmente, con las funciones orgánicas de lo vivo. En esa línea, para Nietzsche:

— la utilidad de un órgano *no* explica su surgimiento, ¡al contrario! (...) — ¿qué es, en última instancia, «útil»? Hay que preguntar ¿útil en referencia a *qué*? P. ej. lo que es útil para la *duración* del individuo, podría ser desfavorable para su fortaleza y su esplendor; lo que conserva al individuo podría al mismo tiempo fijarlo y detenerlo en la evolución. Por otra parte, una *carencia*, una *degeneración* puede ser de la mayor utilidad en la medida en que actúa como *stimulans* de otros órganos. Del mismo modo, una *situación crítica* puede ser condición de existencia al reducir al individuo a la medida en la que se *contiene* y no se desperdicia.<sup>81</sup>

Puede verse de qué manera es que la conservación se apoya sobre la utilidad de los órganos y ello detiene y fija a un organismo, en el sentido en que no le genera mayor problema que la autoconservación con base en la utilidad y funcionamiento del órgano. Ante ello, se sobreentiende que una situación crítica es condición de existencia en la medida en que

---

<sup>81</sup> *FP 1886-1887*, 7[25], 216. *Cursivas en el original.*

exigiría que, más allá de la autoconservación, el organismo se superara a sí para sostenerse con vida, dicho de otra manera:

lo esencial en el proceso vital es precisamente esa enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior y que *aprovecha, explota* las «circunstancias exteriores»... — que las *nuevas* formas configuradas desde el interior *no* son formadas para un fin, pero que en la lucha de las partes una forma nueva no estará mucho tiempo sin una relación a una utilidad parcial y que entonces, de acuerdo con el *uso*, se conformará de manera cada vez más perfecta.<sup>82</sup>

Frente a la posibilidad de crear nuevas configuraciones de la vida dadas las situaciones críticas, ¿en qué se convierte la vida en tanto autoconservación? O más extensamente ¿qué forma obtiene la vida si se la piensa en términos de utilidad y funcionamiento? Si la vida se materializa en el órgano y él en un medio, la configuración resultante es la autoconservación que medianamente conserva a la vida pero no la lleva a su potencia. Porque la utilidad conserva pero no favorece a la fuerza, al crecimiento, a crear formas nuevas desde el interior de lo vivo. Recordando el §13 de *Más allá del bien y del mal*, los fisiólogos de los que habla Nietzsche no alcanzan a ver la complejidad de la vida por sus compromisos epistemológicos. Pero ¿cómo, entonces, sí entender a la vida? Un ser vivo, apuntaba Nietzsche, quiere “*dar libre curso* a su fuerza -la vida misma es voluntad de poder”.<sup>83</sup> Para comprender esta postura, cabe recordar que en el Zarathustra, Nietzsche afirma: “yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo y por ello perece”<sup>84</sup>. Si a ello se le asocia que algo vivo quiere dar libre curso a su fuerza, asociación que se valida entre el elevarse y querer vivir desde la fuerza, lo fuerte tendría entonces el sentido de un más allá. Frente a la autoconservación, la fuerza iría por crear otros modos de vida. Ahora ¿de qué manera se puede entender a la vida como creación, subversión y elevación? ¿Cómo modifica a la noción de vida este modo de plantearla? O ¿qué sería un más allá de la autoconservación? Desde aquí, debe quedar claro que la vida no podría ser mejoría sino subversión. No podría ser sobrevivencia sino azarosidad. No debería ser normalidad sino singularidad. Y esto porque no es igual valorar la norma que la excepción, de la misma forma que no es igual dejarse formar por el influjo externo que tomarse a sí mismo para subvertir las condiciones que acotan a lo vivo, apostando por la fuerza creativa de sí. La diferencia entre “mejoría” y “subversión” se vuelve

---

<sup>82</sup> *FP 1886-1887*, 7[25], 216. *Cursivas en el original*.

<sup>83</sup> *MBM*, 1, §13, 44.

<sup>84</sup> *Za*, 1, Del camino del creador, 108.

así en una clave para entender a la vida desde otro modo de plantearla, cercana a la voluntad de poder. La vida en términos de mejoría presupone una serie de referencias que miden o valoran la adecuación a ellas, mientras que en términos de subversión se toma a lo vivo como referencia para subvertir dichas referencias. Para acompañar esta interpretación con Nietzsche:

La grandeza de un «progreso» *se mide*, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre —eso *sería* un progreso... (...) Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas.<sup>85</sup>

La noción de progreso, empatado con la mejoría y sus medidas de valor, es fundamental. De otra forma, para que la primera interpretación de la vida pueda ser superada, habría que plantearse una forma de conceptualizarla más allá de la progresividad que, además, es medible, por lo que se articula en términos cuantificables. Habría que apelar a una vida que se sostenga desde otro tipo de vinculación con el devenir y que se plantee en términos cualificantes. En otras palabras, buscar no un refinamiento cuantitativo que mida la progresividad y que estuviera al servicio de la mejoría, sino un refinamiento cualitativo que refiera a una transformación efectiva y que se empatara con la subversión. Considero que en esta vía va la crítica de Nietzsche y que, además, de ahí se puede derivar una posterior resistencia al biopoder tomando en cuenta que: “el aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación menesterosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, - donde se lucha, se lucha por el *poder*...”.<sup>86</sup> A partir de aquí, en un contraste entre “la situación menesterosa” propia de la autoconservación y de la “lucha por el poder” del lado de la voluntad de poder, se podría ir juntando los conceptos que irían de cada lado. La autoconservación se compone por la progresión, la utilidad fisiológica y tiene como actividad paradigmática a la satisfacción del hambre. Un más allá de este planteamiento consideraría a la fuerza, la exuberancia, la riqueza de la vida. De manera que si el pensamiento de la vida, ante el que se quiere subordinar lo vivo, parte de una concepción

---

<sup>85</sup> GM, 2, §12, 101. *Cursivas en el original.*

<sup>86</sup> CI, 9, §14, 206. *Cursivas en el original.*

de carencia, la resistencia a este modo de pensar a la vida tendría que ir en una subversión de estos planteamientos.

Ahora, considerando el biopoder ¿podría suceder lo mismo con la política, permitiendo encontrar en la resistencia un más allá de esa vida del biopoder? O, antes, ¿se podría encontrar en el biopoder la mejoría y la autoconservación? Considerando que el producto del biopoder es el sujeto que se regula con base en una normalidad ¿la normación y la regulación podrían estar al nivel de la autoconservación? La respuesta es afirmativa pues lo que el biopoder realiza es promover la vida desde parámetros medibles y cuantificables; entonces, se podría extender la crítica de Nietzsche sobre la vida reducida epistemológicamente hacia una crítica a la vida reducida políticamente. Aunado a ello, se puede reforzar tomando en cuenta que el sujeto es un producto de mecanismos de aculturación, socialización e interiorización de valores que permiten que se mida frente a valores morales. De esta forma, el sujeto interioriza la regulación de la norma y se mide con ella. En ese sentido, la superación que podría tener el sujeto en su sujeción es la referencia ante la que se sujeta y se mide, por lo que no podría superarse, en estricto sentido, mas que en su sujeción; es decir, su superación se da en el sometimiento a una medida que no es, desde luego, el sentido de la subversión sino que precisamente tiene la forma de la mejoría. Por lo que el sujeto no podría superarse a sí en su sujeción sino, tan solo, mejorar en su sujeción. Ser mejor sujeto, en esta línea, es lo mismo que decir que mejor conservado dentro de los parámetros de la sujeción y del biopoder.

Con este empate entre la epistemología y la política de la vida, ante la diferencia entre mejoría y sujeción, quiero ahora regresar a la vida como voluntad de poder que sería una vida más allá del funcionamiento fisiológico y de la sujeción normativa. Para ello, quiero recordar la cita de Arendt porque apoya para poner en perspectiva a la mejoría y la subversión:

La mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual, con una reconocible historia desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica. Esta vida individual se distingue de todas las demás por el curso rectilíneo de su movimiento que, por decirlo así, corta

el movimiento circular de la vida biológica. La mortalidad es, pues, seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en orden cíclico.<sup>87</sup>

Al movimiento rectilíneo de la vida que observa Arendt me gustaría ponerlo en conjunción con el progreso y la autoconservación, para señalar que Arendt está mencionando un modo de relacionarse con la temporalidad, dada la mortalidad del hombre, que se experimenta como una sucesión rectilínea. Desde la crítica de Nietzsche, en efecto, la autoconservación va en el sentido de la sucesión y por ello es que el progreso puede ser medido y la vida autoconservarse. Pero, por otro lado, no se trata de oponer simplemente otro modo de relacionarse con la vida, que abriera paso a la resistencia, como si de una diferencia radical se tratara sino que habría que hacer devenirla desde la misma determinación de lo vivo. Es decir, si la vida se ha pensado epistemológica y políticamente como autoconservación, ¿cómo desde ese modo de pensarla se podría abrir paso a una alteración, a una resistencia? Si se plantea en términos de temporalidad y la vida se piensa comprometida con el progreso, ¿cómo desprender del progreso un momento que devenga en su resistencia? Es decir, dar lugar a la subversión y con ello a la voluntad de poder. Supongamos que en el curso rectilíneo que se vive como un progreso, hubiera la oportunidad de tomar un instante como un nivel de ese progreso y ahí tratar de irrumpir el movimiento lineal, ese sería un nivel.

La distancia entre el *nivel* y el *progreso* que quiero plantear, es equivalente a la que hay entre *subversión* y *mejoría*; y en conjunto se juegan dos modalidades de interpretar a la vida en tanto temporalidad. Para abordarlo de otra forma, ¿cómo ha de ser el modo temporal de la vida que abra paso a la subversión y, a su vez, a una vida en cuanto voluntad de poder? O ¿bajo qué otra modalidad temporal puede interpretarse a la vida más allá de la progresión, de un curso rectilíneo, de la mejoría y de la causalidad? El *nivel* se desprende de la progresión, lo mismo que la subversión de la mejoría e, igualmente, la vida en tanto exhuberancia es una interpretación que va más allá de la vida en cuanto carencia y hambre. ¿Cómo interpretar, entonces, el nivel?

Antes de continuar sobre el *nivel*, quiero hacer hincapié que estoy buscando en Nietzsche, a través de su crítica a la forma de conceptualizar a la vida, alguna modalidad para pensar en la resistencia *en* y *ante* el biopoder, incluyendo la forma que podría tener o tomar esta

---

<sup>87</sup> H. Arendt, *La condición humana*, 44.

resistencia, donde la clave se encuentra en cómo interpretar a la vida que refiere el biopoder. Como he ido siguiendo, donde pueden empatarse es en un modo de plantear la temporalidad en ejes de causa-efecto, continuidad y progresión. Nietzsche propiamente no tiene una teoría sobre el tiempo pero sí una hipótesis de la temporalidad bajo la formulación del eterno retorno que, posiblemente, podría permitir entender a la vida como voluntad de poder y, al mismo tiempo, sembrar las semillas para una resistencia alrededor de la vida. Ahora, ¿cómo es que el nivel podría dar lugar a la resistencia en el eterno retorno? Se debe analizar con cuidado qué es lo que retorna eternamente.

Me parece que una provocación de Nietzsche, que puede dar lugar a situar el eterno retorno, es una formulación hipotética que arroja hacia un abismo. De cumplirse esta hipótesis, que entraría en contradicción con su forma de replantear a la vida, simplemente no habría oportunidad de una voluntad de poder. Dicha hipótesis se encuentra en *La ciencia jovial* donde formula:

¿Qué pasaría si un día, o una noche, un demonio te siguiera hasta tu más solitaria soledad y te dijera: “Esta vida, tal como la estás viviendo y la has vivido, la deberás vivir una vez más e incontables veces (...)”? Si este pensamiento llega a dominarte, te transformaría y quizá te aplastaría; la pregunta, para todos y para cada cual, “¿quieres tú esto una vez más y aún incontables veces?”, yacería como el peso más grande sobre tus acciones.<sup>88</sup>

Se puede especular que la repetición de todo lo que es, como lo es, dándose una y otra vez en igualdad de condiciones y resultados, además de abrir cuestionamientos sobre el libre albedrío, el azar, la propia voluntad y la determinación, trastocaría el sentido de la vida pues como todo estaría dado y se repite igual, no habría posibilidad de introducir algún cambio. Pero si esto fuera así, como anteriormente señalaba, mostraría una contradicción en Nietzsche pues la vida no podría ser voluntad de poder e, incluso, tampoco se podría reducir a la autoconservación puesto que de antemano se encontraría determinada.

La provocación se cumple con el peso que la hipótesis genera, en el mismo nivel de especulación. Con ello quiero decir que, siguiendo la provocación y permitiendo por un momento la especulación (antes de comprender qué es lo que eternamente retorna), se podría decir que si hay un retorno eterno que insistiera como lo mismo, sería entonces en la

---

<sup>88</sup> GC, 4, §341, 531.

misma repetición, sobre el peso que carga, que tendría que haber bajo el peso de la hipótesis una angustia que tratara de desafiar a la repetición. Considero que con este desafío, podría intentarse una resistencia que rompiera con la repetición de lo hipotéticamente mismo y trabajara en búsqueda de alguna alteración que transformara lo que se repite. Para aterrizarlo en el biopoder, se podría decir que si lo que se repite son los mecanismos de control sobre la vida que, al tiempo que lo repiten, le imprimen la forma del pensamiento a lo vivo, podría suceder que en esta repetición pudiera tener lugar algún cuestionamiento alrededor de la vida que terminaría por abrir un camino para la diferencia. Antes de seguir por ahí y terminar por afirmar rápidamente a la angustia como motor de resistencia ante la repetición de lo mismo, cabría avanzar sobre la hipótesis del eterno retorno preguntando ¿qué es lo que retorna eternamente? y eso ¿qué significa?

A la sombra de la progresividad y autoconservación, se puede derivar una formulación de temporalidad donde cabría un más allá. La idea de eternidad es un presente permanente que no admite ni un pasado ni un futuro sino eternidad. Que en el siempre presente, eterno presente, algo retorne tiene que ver con que eternamente hay algo que puede estar abierto a su manifestación y ello es lo que retorna. Para decirlo más despacio, supongamos que la progresividad, en la medida en que se entienda como un aumento correlativo con el paso del tiempo, parece reflejar una imagen del tiempo lineal y causal. Similar a cómo Arendt interpreta la experiencia de la vida humana, la experiencia del tiempo se vivenciaría de manera lineal. Para pensar en un más allá de esa linealidad tendría que desprenderse de la misma vivencia del tiempo. En ese caso, habría que analizar con cuidado el eterno retorno y preguntar sobre su relación con la voluntad de poder. Dicho de otra forma ¿la voluntad de poder inaugura otra dimensión de temporalidad? ¿De qué manera? ¿En qué sentido la vida, en tanto voluntad de poder, puede resignificarse desde otro modo de temporalidad? Antes del Zarathustra, Nietzsche meditaba sobre esta idea, por ejemplo en sus fragmentos de 1881:

El mundo de las fuerzas no disminuye; de lo contrario se habría debilitado y habría perecido en el tiempo infinito. El mundo de las fuerzas no se detiene; de lo contrario habría llegado al estancamiento y el reloj de la existencia se habría detenido (...) Sea cual sea el estado que este mundo *puede* alcanzar, tiene que haberlo alcanzado ya, y no una vez sino infinitas veces. Por ejemplo, este instante: estaba ya aquí la vez anterior y muchas otras veces y regresará otras

tantas, con todas las fuerzas distribuidas exactamente como ahora; lo mismo ocurre con el instante que generó éste y con el que será hijo del instante actual.<sup>89</sup>

Me parece que el ejemplo de Nietzsche es, de hecho, paradigmático para entender a la vida como voluntad de poder. El ejemplo que emplea, *el instante*, es precisamente lo que puede aprehenderse en el tiempo y, además, que regrese con todas las fuerzas distribuidas puede entenderse como aquello que eternamente retorna para que en el instante pueda jugarse una continuidad o una oportunidad de transformación. Así, si el todo retornara eternamente en el instante, introduciendo una pesadez ante la continuación de lo que se ha vivido y su repetición eterna, esto mismo podría ser también su contrario y entonces en el instante eternamente retornaría la oportunidad de transformación. En contraste con la experiencia de un curso rectilíneo de donde se podía desprender un nivel, el instante es exactamente ese nivel. Para radicalizar esta propuesta, me gustaría seguir la interpretación de Deleuze<sup>iv</sup> pues en ella podría encontrarse cómo es que el instante abre paso a la alteración:

*No es lo mismo lo que retorna, no es lo semejante lo que retorna, sino que lo Mismo es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Diferente, lo semejante es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Disímil. La repetición en el eterno retorno es lo mismo, pero en tanto se dice únicamente de la diferencia y de lo diferente.<sup>90</sup>*

Si se contrasta la interpretación de Deleuze con la provocación de Nietzsche, parecería que habría una contradicción porque para Deleuze lo que estaría retornando sería la diferencia mientras que, como se veía con la hipótesis del demonio en Nietzsche, lo que se repetiría sería la vida tal y como se está viviendo incontables veces. Sin embargo, el planteamiento de Nietzsche iba por una provocación que precisamente invitaba a introducir en la repetición una diferencia, interpretación que se podría empatar con la de Deleuze y añadir, considerando “el mundo de las fuerzas” que se citaba arriba, que son las infinitas formas posibles que puede alcanzar el mundo lo que se encuentra de frente al retornar. En un eje de temporalidad, el instante se convierte así en la condición de posibilidad de que continúe una repetición o de que se le introduzca una alteración. Esto quiere decir que lo que retorna es, precisamente, las condiciones de posibilidad de la transformación. Entonces, de ser así,

---

<sup>89</sup> FP 1881, 11[148], 790. *Cursivas en el original.*

<sup>90</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 441. *Cursivas en el original.*



el instante adquiere una forma, que no es una o solamente el presente que se vive, ni tampoco la repetición en cadena de cada vivencia al infinito, sino la decisión de continuación o de alteración.

La afirmación de Deleuze, específicamente que la repetición sea lo mismo pero en tanto se diga de lo diferente o de la diferencia, puede igualarse con la iterabilidad de Derrida.<sup>v</sup> Un signo para ser signo debe ser repetible y citable. Pero en cada ocasión de su repetición se expone a la alteración de su significado. Con esta perspectiva, puedo perfilar una modalidad del devenir en resistencia. Localizado en el biopoder, se emplean mecanismos para normar y regular a la vida, que se repiten –como más adelante mostraré– en cada contexto. Pero en esta repetición puede exponerse el modo de pensar a la vida del biopoder a su alterabilidad y, en ese esquema, dar lugar a su devenir en resistencia.

Dicho de otra forma, si permanentemente se repiten las mismas normas para gestionar a la vida, la repetición de las condiciones de la diferencia causaría que aquello en donde se pretende normar a la vida pueda haber un espacio para cuestionar tanto a la normación como a la noción de vida que la norma promueve y, bajo ese cuestionamiento, se abriría alguna oportunidad de resistencia. En este sentido, el modo de conceptualizar a la vida se encontraría en devenir y precisamente en ese devenir es que se encuentran las condiciones de posibilidad de la resistencia y de la alteración. Esta interpretación también puede ser respaldada por Deleuze quien afirma que: “Es porque nada es igual, porque todo se baña en su diferencia, en su desemejanza y su desigualdad, hasta consigo, que todo retorna. O más bien, nada retorna. Lo que no retorna es lo que niega el eterno retorno, lo que no soporta la prueba.”.<sup>91</sup> Y la prueba es precisamente la alteración o, para decirlo de otro modo, es porque el mundo de las fuerzas eternamente se está reformando, que no hay posibilidad de que algo sea eterno ni idéntico a sí mismo sino que todo se encuentra en proceso de devenir otro. En esta alteración podría suceder que la normación cambie y se altere o bien, desaparezca, destinos provocados por la resistencia que consistiría en la apropiación del instante en donde se repite el discurso. Desde ahí, la resistencia tendría una función afirmativa en el sentido de que:

---

<sup>91</sup> Ibid., 363.

Lo Negativo no vuelve. Lo Idéntico no vuelve. Lo Mismo y lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto, no vuelven. Sólo la afirmación retorna, es decir lo Diferente, lo Disímil (...) El eterno retorno afirma la diferencia, afirma la desemejanza y lo disperso, el azar, lo múltiple y el devenir.<sup>92</sup>

Estas afirmaciones del eterno retorno, que tienen lugar en el instante, pueden ser de apoyo para entender a la vida como la piensa Nietzsche. La voluntad de poder tendría que ser equivalente a la afirmación de la vida. Con esto, la vida como voluntad de poder significaría que en cada instante se ha de afirmar a la vida en sus diferencias, en sus desemejanzas, en el azar y lo múltiple, en el devenir. En contraste, la vida como autoconservación protege a la vida en sus necesidades básicas, pero no la afirma, no la lleva a su potencia creadora, sino que solo sostiene con vida. Por ello es una actividad de segundo rango para Nietzsche.

Y así, solo la vida en cuanto voluntad de poder es capaz de hacerse cargo del azar para crear y vivir en la diferencia. Es en este sentido que la autoconservación sería una actividad mediana. Haciendo de nuevo una extensión al biopoder, recordando que la autoconservación sería el objetivo de las normas que regulan y norman a lo vivo, el biopoder no pretende llevar a la vida a su máximo esplendor y a su creación sino que sus mecanismos se orientan a controlar la vida. La resistencia al biopoder consistiría en sacar a la vida de los discursos de regulación y normación para llevarla hacia el azar y la creación. Así, el biopoder, en tanto que promotor de la autoconservación, sería una “forma media” en el tenor de la cita que viene a continuación, y la resistencia sería un acto que llevaría a la vida a algo superior, que aquí he estado articulando como *subversión*:

Corresponde al eterno retorno operar la verdadera selección, porque elimina, por el contrario, las formas medias y desentraña “la forma superior de todo lo que es”. (...) La forma superior no es la forma infinita, sino más bien el eterno informal del eterno retorno mismo a través de la metamorfosis y de las transformaciones. El eterno retorno “hace” la diferencia porque crea la forma superior. (...) El genio del eterno retorno no está en la memoria, sino en el derroche, en el olvido que se vuelve activo.<sup>93</sup>

De forma que el eterno retorno es querer la diferencia, porque la diferencia afirma la vida y quiere a la vida en tanto pueda querer vivir eso algo vivo. Con ello, puede entenderse que

---

<sup>92</sup> Ibid., 439-40.

<sup>93</sup> Ibid., 99.

para Nietzsche ahí coinciden vida, instante y voluntad de poder. En esta línea, por ejemplo, es que en *La canción del noctámbulo* el instante aparece como condición de posibilidad del querer, y también de la voluntad de poder en tanto que se afirma en el querer mismo frente a la dominación o al deber:

En ese instante se ha vuelto perfecto mi mundo, la medianoche es también mediodía.. . (...) - ¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola vez*, habéis dicho en alguna ocasión «!tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante! ¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva (...) ¡Cantadme ahora vosotros la canción cuyo título es *Otra vez*, cuyo sentido es «¡Por toda la eternidad!»».94

La vida como voluntad de poder es, así, un querer activo que afirma a la vida aprehendiendo el instante para introducir en él una transformación que, en caso de que fuera verdadera la hipótesis del demonio, hiciera que se deseara la repetición de la vida porque en cada instante se ha afirmado a la vida. Esta es una forma de plantear a la resistencia de la vida como voluntad de poder que se aproximaría a una emancipación, entendiendo a la emancipación como la oportunidad de afirmar a la vida a través de lo múltiple y no de lo uniforme, como se esperaría desde el biopoder, o bien, de otra forma:

El eterno retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*. Y en este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. (...) No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple.95

La afirmación en lo diverso y en lo múltiple sería una resistencia emancipatoria porque además de afirmar a la vida, la abriría a la posibilidad de crear tantas configuraciones como sean posibles. Para ser más claro, siguiendo con el biopoder, si la regulación y la normación son los mecanismos de control de la vida, entonces una resistencia emancipatoria no iría solamente por la crítica a los discursos de normación y regulación sino que también consideraría estrategias para poder habitar en y desde diferentes mundos y formas posibles. En el devenir, en la diferencia, en la multiplicidad, es donde toma sentido el eterno retorno cuyo retornar eterno es el instante que abre las condiciones de la transformación, de cambios

---

<sup>94</sup> ZA, 4, La canción del noctámbulo, 435-6. *Cursivas en el original.*

<sup>95</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 72.

y movimientos. Eso es el *anti* de Nietzsche al pensar en la vida. No una autoconservación, sino un querer: Querer vivir. Afirmar la vida en cada instante. Abrir paso a lo dionisiaco:

Pues sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco, se expresa el *hecho fundamental* del instinto helénico: su «voluntad de vivir». ¿*Qué* se garantizaba el heleno con esos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro prometido y consagrado en el pasado; el triunfante sí a la vida por encima de la muerte y del cambio; la *verdadera* vida como la pervivencia global mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. (...) Para que haya el eterno placer de la creación, para que la voluntad de vivir se afirme eternamente a sí misma, *tiene que* haber también eternamente la «tortura de la parturienta» (...) El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y más duros; la voluntad de vivir, que en el *sacrificio* de sus más altos tipos se alegra de su propia inagotabilidad: a *esto* es a lo que yo llamaba dionisiaco, *esto* es lo que adiviné como el puente hacia la psicología del poeta trágico.<sup>96</sup>

La metáfora de la “tortura de parturienta” se puede ligar con el nivel y el instante e interpretar que la vida como voluntad de poder puede hacer nacer algo nuevo y distinto. Así, el instante puede entenderse, no ya como un cruce entre pasado y futuro de un tiempo progresivo cuya secuenciación se articule en términos de necesidad y destino determinado, sino como un momento de cruce en donde cabe siempre la oportunidad de decisión, de libertad, de juego y de reconfiguración. El instante es, así, el momento de la voluntad de poder que tiene abierto el horizonte para decir sí a la vida, porque no hay una cadena de acontecimientos cuyo transcurrir se traduzca en progresividad y necesidad; lo que hay es en cada momento la oportunidad siempre abierta de crear algo nuevo. Una vida interpretada desde la temporalidad del eterno retorno es, entonces, una vida con la fuerza de crear. La voluntad de poder, vinculada con la temporalidad, da lugar a una vida que, recordando el §13 de *Más allá del bien y del mal*, quiere -y puede- “dar libre curso a su fuerza”.<sup>97</sup>

Entonces, decir “sí” a la vida, regresando con el eterno retorno, es querer que se jueguen distintas posibilidades, lo que implícitamente trae consigo una resistencia emancipatoria en contra del mantenimiento de configuraciones permanentes, más allá e la autoconservación, más allá de racionalidades políticas, y en el caso del biopoder, abriría un espacio para imaginar y realizar formas de cohabitabilidad posibles al margen de regulaciones y

---

<sup>96</sup> *CI*, Lo que debo a los antiguos, §4 y §5, 238-9.

<sup>97</sup> *MBM*, 1, §13, 44.

normaciones. La vida como voluntad de poder y la resistencia emancipatoria ante el biopoder son un querer vivir por querer lo aún no abierto, lo posible, lo futuro.

El eterno retorno, en tanto resistencia al biopoder, querría decir que en un mundo donde se producen mecanismos para administrar a la vida, o bien ante políticas de autoconservación de la vida, se tiene que pensar en dirección de abrir la vida a lo posible, no a lo controlable. Se tienen que buscar luchas por la vida y no regulaciones sobre lo viviente. Es posible que la regulación se altere y, en ese caso, es necesario que su alteración replanete modos de vivir la vida. Finalmente ¿qué es el instante? El instante no puede pertenecer a una temporalidad lineal sucesiva y progresiva; no es un segmento del tiempo y tampoco una extirpación del acontecer de la temporalidad; no parte a la temporalidad en un antes y en un después, ni en un pasado o futuro. El instante es un círculo. Un círculo en donde se mezcla, se fusiona y se funde toda la vida. Un instante posterior es, nuevamente, un círculo que vuelve a fusionar a la vida entera, incluyendo al instante anterior. El instante en el eterno retorno es irrepitible, es siempre nuevo, es eternamente un nuevo comienzo. La vida como voluntad de poder es la vida del instante, es decir, la vida reiniciando siempre de nuevo, en cada instante, compuesta por todas las vivencias que reinician y que pueden formar nuevas e inéditas configuraciones.

Para que quede claro qué le añade el instante a la resistencia al biopoder hay que anteponer que la vida en cuanto voluntad de poder se mostró como un más allá de la autoconservación. El instante como un más allá de una interpretación temporal progresiva, como una crítica desde el presente que inaugura nuevos modos de habitabilidad. Si el biopoder norma y regula a la vida y estas normaciones son repetitivas, el instante es el espacio y el momento que inaugura una resistencia emancipatoria porque es creativa.

Poner el devenir en resistencia desde el biopoder requiere, ahora, demostrar en qué sentido es que los ejercicios de poder pueden ser repetitivos o iterables y, a partir de ahí, cómo es que se puede inaugurar la resistencia con base en la apropiación del instante.

### 3. La vida del biopoder en Foucault

Para abordar a la vida y a la resistencia en y del biopoder, considerando otros modos de vincularse con ella, es preciso recordar cómo Foucault apuntaló la relación entre vida y resistencia:

Y contra este poder aún nuevo en el Siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía -es decir, en la vida del hombre en tanto ser viviente. Desde el siglo pasado [Siglo XIX], las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder (...) lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. (...) la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El “derecho” a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades (...) este “derecho” tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía.<sup>98</sup>

Con base en esto, el *bio* del biopoder se concibe como una vida administrada por discursos de saber y prácticas de poder. De ser así, su resistencia se dirigiría hacia otros modos de vida posibles, que surgen o se despliegan desde el corazón mismo de un poder que administra la vida. En ese sentido, no se trata de una resistencia en las exterioridades del poder -que sería equivalente a oposiciones-, sino a una resistencia que surge desde el poder mismo, activado precisamente por el poder, de manera similar a como Nietzsche se posicionó ante la determinación de la vida desde la autoconservación. Lo que no queda claro con Foucault es cómo se activa la resistencia.

Considero que se puede empatar al biopoder con la autoconservación en el sentido de que una de sus ramas, la biopolítica, justamente regula procesos biológicos básicos -natalidad, mortandad, higiene, salud- en niveles colectivos generando condiciones para administrar la vida. Así pues, lo que en ese caso estaría haciendo Foucault es añadir una dimensión política sobre la autoconservación y esto significa que la autoconservación de la vida no está garantizada sino que hay condiciones políticas de posibilidad ante las que los individuos se

---

<sup>98</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 175-6.

deben de someter a riesgo de no garantizar su autoconservación. En otras palabras, el biopoder politiza las condiciones mínimas de la vida y para vivir en el biopoder es requisito el sometimiento a estas condiciones. El sometimiento implica poner a prueba a los individuos para conservarse con vida. Y aquí hay un cambio importante en el modo de conceptualizar a la vida pues ella queda, de entrada, cualificada y condicionada a los imperativos del biopoder.

Ahora bien, considero y probaré que los procesos de regulación y de normación, que son mecanismos de objetivación de la vida, podrían leerse desde la iterabilidad en búsqueda de una resistencia; por otro lado, parece que en esa repetición podrían leerse estrategias de subjetivación que pudieran hacer de la repetición un instante de apropiación y emancipación.

Adicionalmente, el lugar en donde el biopoder se materializa y que, a la vez, coincide con el lugar en donde la vida se manifiesta es mínimamente el cuerpo. Y aunque por el momento el cuerpo no es tema de investigación en esta tesis, cabe recordar que el otro brazo del biopoder es la anatomopolítica del cuerpo y que ello significa que hay discursos para adiestrar, corregir, incitar, producir y conducir los cuerpos; desde los gestos hasta las actividades pasando por la organización de horarios y prácticas. Por ello, en esta vía, quiero pensar en el cuerpo como un lugar y a partir de esta perspectiva, encontrar en ese lugar una resistencia emancipatoria ante el biopoder considerando la iterabilidad y el instante. De tal forma que me gustaría cruzar el espacio y la repetición como zonas o procesos estratégicos para una resistencia por la vida en el biopoder. Dicho de otra manera, partiendo de Foucault, me parece que leer a la vida y su resistencia desde la iterabilidad y del lugar de sujeción -el cuerpo-, puede abrir una oportunidad para pensar en una espaciotemporalidad de la resistencia. Abordaré en primer lugar el espacio desde la heterotopía y, posteriormente, la temporalidad desde la iterabilidad.

### 3.1 Heterotopías: lugares de biopoder y resistencias.

En *Espacios diferentes*,<sup>99</sup> Foucault propuso la posibilidad de hacer una “historia del espacio”, siendo el emplazamiento el presente de esa historia. Un emplazamiento, aclara: “se define por las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente es posible describirlos como series, árboles, cuadrículas”.<sup>100</sup> En un emplazamiento hay circulación de información, cuenta con sus formas de clasificación y, especialmente, pueden ser empleados como herramientas políticas:

Es también el problema de saber qué relaciones de vecindad, qué tipo de almacenamiento, de circulación, de localización, de clasificación de los elementos humanos se deben mantener preferentemente en tal o cual situación para alcanzar tal o cual fin. Estamos en la época en la que el espacio se nos da en forma de relaciones de emplazamiento.<sup>101</sup>

Para mayor claridad, emplazar es colocar en plaza. La plaza sería así el resultado de una planeación del espacio. Por lo que emplazar es colocar o situar en un espacio con funciones y actividades determinadas. La plaza, entonces, antecede a quien se emplaza o, de otra forma, no puede haber un emplazamiento si antes no hubo una determinación del espacio. De manera que en un emplazamiento se articulan dispositivos y técnicas de gobierno en una circunstancia presente.<sup>vi</sup> Pensar al cuerpo como el espacio en donde se materializa la vida y, a la vez, a la vida mediada políticamente por las estrategias del biopoder, quiere decir que el cuerpo es un emplazamiento en donde convergen diferentes discursos políticos que operan para condicionar su autoconservación o para exponerlo a arriesgar su vida. Para ser más claros, si la vida se materializa en el cuerpo y éste es un lugar que puede leerse como emplazamiento, en el cuerpo se manifiestan distintas formas de autoconservación política y de biopoder en función de su localidad. Un emplazamiento, a final de cuentas, es una red de discursos sociales que dan legibilidad y legitimidad a un espacio, extensivamente quisiera decir que a un cuerpo también. De forma que un cuerpo, o una vida, tiene valor diferenciado. Dicho de otro modo: un cuerpo o una vida pueden ser representadas histórica y localmente. Volviendo con Foucault y buscando la resistencia, su interés sobre los emplazamientos va a ir hacia los espacios del afuera, o utopías, y sobre las heterotopías, para reconocer el

---

<sup>99</sup> M. Foucault, “Espacios diferentes”, en *Obras esenciales*, traducción de Ángel Gabilondo (Madrid: Paidós, 2010e), 1059-1068.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 1062.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 1060.



ordenamiento de palabras y cosas en un espacio. Las utopías son emplazamientos sin lugar real.<sup>102</sup> Contraria a la utopía, las heterotopías son lugares reales efectivos, son:

Lugares diseñados en la misma institución de la sociedad, que son una especie de contraemplazamientos, una especie de utopías efectivamente realizadas en la que los emplazamientos reales, todos los demás emplazamientos reales que es posible encontrar en el interior de una cultura, están a la vez representados, impugandos e invertidos, son una especie de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables.<sup>103</sup>

La heterotopía se contrapone a una organización social. Aquí es el primer espacio en donde puede encontrarse una resistencia por la vida en el biopoder. Si en un cuerpo se materializa la vida y el cuerpo es un lugar heterotópico, entonces los mecanismos del biopoder que tenderían a regular y a normar al cuerpo -y a la vida- se encuentran en choque con diferentes modos de representación del cuerpo y de la vida. Ante esta diferencia y por ella misma es que el biopoder podría actuar como condición de posibilidad de autoconservación y, en ese sentido, como condicionante de la vida a costa del sometimiento al biopoder. Entre los principios que Foucault describe de las heterotopías,<sup>vii</sup> uno de ellos es un régimen de visibilidad que organiza espacios yuxtapuestos en un solo lugar.<sup>104</sup> Esta idea se puede explotar, en búsqueda de una resistencia emancipatoria ante el biopoder, si se interpreta con el psicoanálisis, particularmente con el trabajo del sueño y en especial con el concepto freudiano de condensación. De hecho, mi modo de interpretar a la heterotopía es similar a dicho concepto psicoanalítico. En *La interpretación de los sueños*, Freud describe a la condensación como un mecanismo que efectúa el trabajo del sueño.<sup>105</sup> En palabras simples, la condensación reúne varias cadenas asociativas. Esto lo identificó Freud al comparar el contenido manifiesto del sueño con el contenido latente que multiplica por creces el relato del sueño.<sup>106</sup> Tras analizar el sueño de la inyección de Irma, encuentra: “formación de nuevas unidades (personas de acumulación, productos mixtos) y la producción de elementos comunes intermediarios”.<sup>107</sup> Esto es una yuxtaposición de material inconsciente que se

---

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Ibid., 1062.

<sup>104</sup> Ibid. 1060.

<sup>105</sup> S. Freud, *La interpretación de los sueños*. En *Obras completas, vol IV. La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)*, traducción de José Etcheverri (Buenos Aires: Amorrortu, 1900/1992), 287.

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Ibid., 302.

unifica pero que al analizarse arroja múltiples cadenas asociativas. Una heterotopía no es un espacio vacío sino una red de relaciones que delimitan lugares. La condensación, que no es exclusiva del trabajo del sueño sino un mecanismo primordial del proceso primario, al reunir las cadenas asociativas en un instante puede dar lugar a sueños, chistes y síntomas; es fundamentalmente productiva porque su análisis arroja una riqueza de asociaciones. La interpretación del sueño, del chiste o del síntoma puede poner en evidencia las asociaciones que una psique ha formado. El desplazamiento, como el otro mecanismo del trabajo del sueño, ya sería una forma de alterar una significación inicial. En las heterotopías hay condensación de historias de palabras, cosas y circunstancias que componen el lugar. Y en ese sentido, tanto el sueño como la heterotopía, en cuanto que conjuntan historicidades de cadenas asociativas o de cosas y palabras, pueden volverse en zonas privilegiadas de transformación y de mutación dadas todas las posibles combinaciones de elementos yuxtapuestos. Con base en esto puede haber un borramiento siempre posible de límites y así exponerlos a alterar las significaciones, sea un sueño o la heterotopía.

Si la vida del biopoder se materializa en los cuerpos y ellos son heterotopías, significa que en cada cuerpo se pueden presentar relaciones de contigüidad entre asociaciones, palabras y cosas, que terminan por desafiar a la significación de las estrategias del biopoder, exponiéndolas a su alteración en cada intento de sometimiento y en cada búsqueda de autoconservación. La resistencia al biopoder surge en el mismo momento en que se trata de autoconservar a la vida a partir de ciertas referencias sobre lo vivo que recaen sobre el cuerpo. Quizá por ello es que Foucault señala que ahí mismo donde el poder está siendo ejercido para regular a la vida es que surge la resistencia al biopoder como un cuestionamiento, en principio, sobre el modo de representar a la vida, que si caen como emplazamientos, entonces, la heterotopía es una salida por medio de la imaginación para crear otras representaciones posibles:

*Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la “sintaxis” y no sólo la que construye las frases -aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas. (...) las*

heterotopías (...) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases.<sup>108</sup>

Las heterotopías rompen con la literalidad del lenguaje y con una correspondencia exacta y cerrada entre la palabra y la cosa, permitiendo múltiples alteraciones. Ahora, si el biopoder repetidamente está normando a la vida, las categorías lingüísticas que emplea para dar sentido a lo vivo podrían, desde las heterotopías, abrirse a distintas significaciones. Entonces, ahí en la heterotopía, habría una oportunidad de resistir ante el biopoder en tanto que una repetición podría tomar distintos sentidos. Para fortalecer esta interpretación, me gustaría ponderar a la significación frente a su estabilidad y, posteriormente, considerarla desde la iterabilidad. En *Nietzsche, la genealogía, la historia* la significación no es, para Foucault, solamente un azaroso accidente en el nudo de la palabra y la cosa, sino el resultado de arduas luchas y combates por zanjar a la verdad, como resultado de fuerzas, dominaciones, significaciones e interpretaciones que inauguran a la resistencia desde la genealogía:

Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo “razonable”, -del azar-.<sup>109</sup>

El azar con el que se ha construido indica que cualquier significación de cualquier signo es potencialmente contingente y que su estabilización se debe a situaciones extrañas que hacen que en algún momento, en cierto instante, en cierto lugar, un signo consolide de alguna forma su significación, aunque en tanto azaroso y contingente, nada asegura que su significación se sostenga inalterable en el tiempo. Dada la azarosidad, una significación puede abrir la resistencia con base en su apropiación:

Las diferentes emergencias que se pueden señalar no son las figuras sucesivas de una misma significación; son otros tantos efectos de sustituciones, de reemplazamientos y de desplazamientos, de conquistas disimuladas, de giros sistemáticos. Si interpretar fuera sacar

---

<sup>108</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, 3.

<sup>109</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, traducción de José Vázquez Pérez, (Valencia: Pre-textos, 2008), 18.

lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta y subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones.<sup>110</sup>

¿Cómo el devenir de la significación y de las interpretaciones se vuelven resistencia? Considerando las heterotopías, cuando algo no hace sentido y abre un espacio para la resignificación y la apropiación del significado. Y, de acuerdo con la heterotopía, un lugar está poblado por cadenas de significaciones, presentes pero con diferentes historias e historicidades convergentes. No obstante, un aspecto que no termina de quedar claro en Foucault es cómo sucede la apropiación o bien, en qué momento es que puede tener lugar la resistencia. Si se contrapone ahora la heterotopía con la iterabilidad de Derrida, preguntando ¿qué pasa si el biopoder autoconserva a la vida bajo representaciones generales que se materializan en diferentes contextos particulares? Podría discutir con Derrida que la actualización de un signo en un contexto, dada la iterabilidad, se expone a que su significación sea alterada y radicalmente cambiada. En cambio, con Foucault, pensando en la heterotopía, hay una sincronidad en el presente del espacio pero no es fácil advertir el proceso mediante el cual podría haber alguna apropiación o, incluso, cómo es que en la heterotopía un signo puede devenir en su diferencia.

Soy consciente de que estoy estableciendo una relación muy rápida entre la heterotopía y el contexto de la iterabilidad, aún cuando no he demostrado si puede haber repetición en las propuestas de Foucault. En cuanto al contexto, la discusión de Derrida iba en contra de los actos de habla de Austin, especialmente ante el presupuesto de que los contextos fueran cerrados y en consecuencia los significados de los signos fueran finitos.<sup>111</sup> En contraparte, Derrida sostiene que un contexto es abierto e infinito y por ello es que si un signo se repite en un contexto, en tanto que éste es abierto, puede alterar la significación del signo en función de todas las variaciones que se presenten de un contexto a otro. Para que las heterotopías puedan minar el lenguaje, empleando la metáfora de Foucault, se requiere justamente una apertura del lugar de significación que lleve a sus posibles, reales y

---

<sup>110</sup> Ibid., 41-2.

<sup>111</sup> Jacques Derrida, "Firma, acontecimiento, contexto". En *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín (Madrid: Cátedra, 2003), 347-372, 363.

potenciales alteraciones. En cuanto a Derrida, la repetición es necesaria para la interpretación del signo, de hecho, sin repetición se puede extinguir el signo.<sup>112</sup> En vistas a una resistencia, especialmente ante el biopoder y extensivamente por la vida, es que puede ser importante preguntar si en Foucault hay alguna posibilidad de leer los mecanismos de normación y regulación desde la repetición, de forma que pudiera abrirse el espacio para la resistencia desde la apropiación. Desde el eterno retorno interpreté a la voluntad de poder como una apropiación del instante. Ello daba luz sobre cómo plantear a una resistencia emancipatoria. En cuanto al biopoder, no queda clara su forma de ejecución. Es decir, ¿se ejerce el poder y automáticamente se regula a la vida, o bien, el ejercicio de poder reiteradamente se repite y entonces va regulando a la vida? Sostengo que la segunda opción es la adecuada y que, en ese sentido, aunque no se encuentre clara la repetición en Foucault, es posible derivarla de los mecanismos de normación disciplinaria.

### 3.2 El ejercicio del poder y la repetición.

En *Vigilar y castigar* encuentro el proceso que permite leer al ejercicio de poder desde la repetición. Ahí Foucault señala que el éxito de la normación disciplinaria se debe al empleo de dos instrumentos simples y una combinatoria de ambos. Estos instrumentos son la *vigilancia o inspección jerárquica*<sup>viii</sup> y la *sanción normalizadora*.<sup>ix</sup> La combinación de ambos se logra en el *examen*.<sup>x</sup> Es posible interpretar el castigo, la jerarquía y el examen, estrategias de una sociedad normalizadora, como ejercicios que tienen el estatus de repeticiones. Para empezar, son procesos continuos pues cada examinación permite evaluar al individuo al tiempo que contrasta su “progreso” en la estructura jerárquica y el resultado de las sanciones normalizadoras. Es decir, que la examinación ratifica la eficacia tanto de la jerarquía como de las sanciones en cada una de las evaluaciones que celebra. De modo que permanentemente confirma que los mecanismos de castigo pueden ser eficaces y que la estructura jerárquica se sostiene en cada examinación; ahí, en cada examinación, se encuentra una primera forma de repetición. En segundo lugar, el proceso es cuantificable y medible. Refiere en general a progresos. La sanción normalizadora, en cuanto micropenalidades que se ejecutan cuando se desvía la norma, parece generar que el nivel jerárquico justamente se reitere, insertando

---

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.*, 356-7.

así una serie de repeticiones sobre el proceso de normalización cuya cúspide de objetivación es el resultado del examen; por lo que se puede encontrar en la reiteración del nivel jerárquico otra forma de repetición. Asimismo, al ejecutarse en cada dispositivo disciplinario, el planteamiento parece ser evitar, tanto como sea posible, cualquier alteración de la norma. Para garantizar la inalterabilidad, es que la sanción se repite ritualmente regresando al sujeto a la normalidad; tercera repetición del lado de la sanción. Como tercer aspecto, quiero resaltar que el examen termina por cuantificar al sujeto, objetivándolo desde la jerarquía y la norma. Así, el sujeto es legible en tanto determinable en una escala de valor que lo acerca o aleja de una referencia normativa. En la medida en que el sujeto se aproxime a una referencia hegemónica, es que puede ser sujetado y, en ganancia, ser legible pero en tanto que el examen es iterable, podría perder legibilidad y legitimidad si altera la normación y puede exponerse a la sanción; una cuarta forma de repetición que combina a las tres estrategias. Cabe destacar, por último, que la jerarquía se repite en cada examinación como referencia tanto de evaluación como también a manera de garantía de progreso y, adicionalmente, como prueba de la eficacia de la sanción.

El biopoder en una sociedad de normalización hace vivir, entendiendo por vivir, en primer lugar, una permanente prueba de sí mismo, una constante medida examinada y a su vez, una prueba de sí mismo para autoconservar la vida. Dicho de otra manera, cada repetición reitera este vivir pero acotado a un marco normativo con base en la cualificación de la vida y una cualificación que gira alrededor de la autoconservación. En ese sentido, hacer vivir no es equivalente a dar libre curso a la voluntad de poder sino su limitación, se hace vivir coartando el devenir de la vida con dispositivos para conservarla. Desde luego que en la autoconservación del biopoder no puede encontrarse la resistencia sino que ella es efecto de la repetición de los mecanismos del poder.

Lo que se va develando es que en el biopoder, la temporalidad es progresiva, manteniendo una referencia objetiva para alcanzar. Es progresiva y en cada repetición de la norma, tras cada sanción normalizadora y con base en la vigilancia jerárquica, se dirige a que el individuo se sujete a la norma para ser un *mejor* sujeto. Llanamente, la temporalidad de la sujeción está delimitada por una forma temporal progresiva, secuencial, con base en la mejoría. Se repite para continuar sujetando -mejor- al individuo.

Por otro lado, interpretar el examen como una repetición y además como iterable, ya permite ponerlo en una perspectiva de alterabilidad. Es decir, si continuamente se está examinando y el parámetro de medida, dentro del biopoder, es la autoconservación de la vida, entonces en algún momento de la repetición esta podría abrir la posibilidad de una resistencia. Si se interpreta al examen como un proceso continuo, es decir que en diferentes contextos se está continuamente reiterando, se podría entonces plantear que la resistencia surgiría, como lo podría ser desde la iterabilidad de Derrida, durante la repetición en la diferencia. Que sea iterable significa también que la examinación puede aumentar o disminuir el valor de un sujeto, de modo que el sí mismo permanentemente está siendo comparado y medido frente a referencias normativas. Por eso es que contrastado frente al eterno retorno, sería en el instante de examinación en donde habría una oportunidad abierta para la apropiación y entonces, también para la resistencia.

### 3.3 Apropiación del instante.

Para poder entender a los ejercicios del poder -y coextensivamente del biopoder- desde el eterno retorno, es importante interpretar el instante en el pensamiento de Foucault. Cuando apuesto por la iterabilidad de los ejercicios de poder, lo hago al mismo tiempo por una resistencia emancipatoria que surgiera en la misma repetición. Encuadrado en el biopoder, busco una resistencia por la vida en la vida administrada por los mecanismos del biopoder. Entonces, si la repetición del trinomio “vigilancia jerárquica – sanción normalizadora – examen” refleja una tendencia hacia la mejoría y la progresividad de los mecanismos de poder, lo que habría que encontrar es precisamente la apropiación del instante en la repetición de los mecanismos. Extendiendo la interpretación de los mecanismos de ejercicio de poder como repetitivos, en búsqueda de un instante que permita la apertura de la resistencia, resulta bienvenida la crítica sobre el presente que propone Foucault. Cabe destacar que en todas las referencias que trabaja,<sup>xi</sup> analiza la crítica al presente desde la respuesta de Kant a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*, y no desde el eterno retorno de Nietzsche. No obstante, a partir de la proklamización del presente se puede, con base en la interpretación foucaultiana, hacer un empate con el instante del eterno retorno.

Cuando Nietzsche en *La ciencia jovial* plantea al demonio que propone el eterno retorno,<sup>113</sup> invita a su vez a hacer esta vuelta y a tomar el presente como un instante de elaboración. Nietzsche inserta un pliegue en el tiempo que permite tomarlo en su transcurrir. Parece que, por su parte, Foucault trata de incorporar el pliegue en el tiempo resignificando a la historia:

Sé que a menudo se habla de la modernidad como de una época o, en todo caso, como de un conjunto de rasgos característicos de una época. Se la sitúa en un calendario en la que estaría precedida por una premodernidad, más o menos ingenua o arcaica y seguida de una enigmática e inquietante “posmodernidad”. (...) Con respecto al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un periodo de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, algo como lo que los griegos llamaban un *éthos*.<sup>114</sup>

Relación con respecto a la actualidad, elección voluntaria de apropiarse del instante con base en la reflexividad del presente. Es un movimiento de pliegue que aprehende al presente, lo analiza y trata de insertarle una alteración para hacer del mismo presente un espacio de construcción y de creación. Pero ¿cómo se lograría esta apropiación? Para Foucault es paradigmática la actitud de Baudelaire:

Para Baudelaire, la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente, sino también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. (...) es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura. (...) no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo.<sup>115</sup>

Se trata de afirmar en el tiempo a sí y a la vida desde esta apropiación del instante. Si desde el biopoder la vida se podía interpretar como una prueba de sí, la invención de sí podría pasar por una apropiación y una resistencia ante la administración de la vida. Considerando que la vida se materializa en el cuerpo y que éste puede ser una heterotopía, la resistencia

---

<sup>113</sup> GC, 4, §341, 531.

<sup>114</sup> M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Obras esenciales*, traducción de Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 2010b), 980-1.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 983.



en tanto elaboración de sí comenzaría con la apropiación de los signos que se reiteran en sí mismo y que pueden abrir el espacio, por repetición en diferencia, a resignificaciones.

Quiero destacar, a propósito del texto de Kant y de la resistencia, que se encuentra una denuncia sobre un sesgo político que conduce o dirige a las conciencias. La resistencia en el punto mismo donde la conducción se ejerce. Con Kant y secundado por Foucault, hay una invitación a ser crítico con el presente. En el caso específico de Foucault, se trata de tomar los discursos que norman y regulan al sujeto desde una apropiación crítica que permita justamente hacer surgir la resistencia ante la regularidad de los discursos. Así, empleando la metáfora de Kant, para resistir es necesario salir de la minoría de edad o una actitud crítica para crear nuevos modos de habitar al límite de la conducción de las mentes. Si lo que en el presente ha habido son discursos que someten y sujetan a los individuos, el saber y la crítica podrían ponerse al servicio de una resistencia o, paralelamente, de una des-sujeción. Respecto a la des-sujeción, la crítica y la indocilidad reflexiva, Foucault es rotundo:

Pero, sobre todo, se ve que el núcleo de la crítica es, esencialmente, el haz de relaciones que ata el poder, la verdad y el sujeto, uno a otro, o cada uno a las otras dos. Y si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma, de una práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad; pues bien, diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la “política de la verdad”.<sup>116</sup>

Me parece muy relevante que Foucault habiendo propuesto las heterotopías, pudiendo leer a la repetición de los mecanismos de sujeción poniéndolos en una conexión interactiva, recurra hasta la crítica para pensar a la resistencia y no en la misma heterotopía o en la misma repetición. Es como si por un lado está la sujeción y además para resistir se requiriera una estrategia adicional que es la crítica, que en el biopoder es la crítica a la interpretación normativa de la vida. Butler es crítica con Foucault en este aspecto pues sí encuentra en la sujeción -como se verá en el siguiente capítulo- a la resistencia. Mi problema es validar a

---

<sup>116</sup> M. Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, traducción de Javier de la Higuera, *Daimón. Revista de filosofía*. 11 (1995), 5-25, 10.

ambos. En el caso de Foucault, ver si de verdad en la crítica surge la apropiación y resistencia y si ella es emancipatoria, pues ahí deposita a la transformación. Con Butler, la crítica es una práctica que surge de la sujeción pero, de nueva cuenta, habría que analizar si es en realidad emancipatoria. Para mí en la heterotopía y en la repetición y apropiación del instante, ya habría oportunidad de resistencia emancipatoria y solo habría que aterrizarla en prácticas, como lo desarrollaré en el tercer capítulo. Por ahora, me parece importante ver cómo Butler conecta la vida, la política, el sujeto y la resistencia.

#### 4. Vida, vulnerabilidad y resistencia.

Para Butler, de entrada, la vida es políticamente cualificada.<sup>xii</sup> Frente a Nietzsche, la postura de Butler brinda una posición para situar a la voluntad de poder y a la autoconservación en esta diferenciación política de la vida, como iré demostrando. Desde sus análisis, el valor de una vida se instituye políticamente, pudiendo darse, o no, condiciones de habitabilidad. De entre todas las formas de cualificar a la vida ¿podría pensarse en alguna que se empatara con la voluntad de poder? O bien ¿qué clase de vida, políticamente inducida, es aquella que puede querer vivir? Con estas preguntas presupongo que incluso una vida habitable<sup>xiii</sup> no necesariamente es una vida en el sentido de querer vivir sino que podría suceder que la adecuación a normas y marcos de reconocimiento la hagan habitable, con independencia de que sea el resultado de una voluntad de vivir. Para abordar la relación que Butler propone entre vida y política, se deben discutir las tesis que acompaña su posicionamiento:

Los humanos deseamos vivir, y hacerlo bien, en el marco de una organización social de la vida, de regímenes biopolíticos que a veces definen nuestras propias vidas como algo prescindible o desdeñable, o aún peor, que tratan de anular nuestras vidas. Si no podemos persistir sin ciertas formas sociales de la vida, y si las únicas a nuestra disposición son las que trabajan contra la posibilidad de nuestra existencia, nos hallamos en un trance difícil, si no imposible de solucionar. En otras palabras, como cuerpos, somos vulnerables a los demás y a las instituciones, y esta vulnerabilidad constituye uno de los aspectos de la modalidad social merced a la cual los cuerpos persisten. El hecho de que tú y yo seamos vulnerables nos implica en un problema político de mayor alcance que afecta a la igualdad y la desigualdad, ya que la vulnerabilidad se puede proyectar y negar (categorías psicológicas), pero también se la puede explotar y manipular (categorías sociales y económicas) en el curso de la producción y naturalización de las formas de

desigualdad social. Y a esto es a lo que me refiero cuando señalo que la vulnerabilidad está distribuida de manera desigual.<sup>117</sup>

Hay aquí tres tesis que se deben discutir. La primera de ellas es ¿qué significa el deseo de vivir y cómo interpretar que además sea vivir bien?, adicionalmente ¿vivir bien es equivalente a voluntad de poder o va en el sentido de la autoconservación?. La segunda tesis es ¿cómo se relaciona el vivir bien con la organización social en regímenes biopolíticos?, y ¿estos regímenes biopolíticos son interpretables, no en un sentido performativo sino con efectos locales revertibles? ¿son heterotopías? Además, los regímenes biopolíticos ¿cómo consiguen producir y naturalizar la desigualdad social? Esta es una tercera tesis que implicaría la normalización, la sujeción y la resistencia en un horizonte de iterabilidad.<sup>118</sup> Asimismo, hay que discutir la distribución desigual de la vulnerabilidad desde el instante y la voluntad de poder, con la finalidad de pensar cómo es posible resistir a ella. De esta manera, me propongo hacer una lectura cruzada de Nietzsche y Butler analizando a la vida, en tanto voluntad de poder como resistencia posiblemente emancipatoria.

#### 4.1 Voluntad de poder y vivir bien.

Se desea vivir y, además, bien. ¿A qué clase de deseo se apela aquí para relacionarlo con la vida? El deseo, además, se intensifica enfáticamente con el adverbio “bien”. Butler, de hecho, sigue a Spinoza y defiende que el deseo de vivir, interpretado en tanto perseverancia en su ser -como conatus-, supera a la mera autoconservación.<sup>119</sup> Explícitamente declara: “el yo que se esfuerza por preservar en su propio ser no siempre es un yo singular para Spinoza, ni logra necesariamente aumentar ni mejorar su vida si a su vez no logra enriquecer la de los demás.”<sup>120</sup> Con ello, el deseo de vivir bien supondría promover estructuras colectivas que garanticen la cohabitabilidad de la vida. Pero ¿el ser del conatus puede interpretarse como un yo? Quizá se puede respaldar la tesis de Butler en tanto que no quede claro, en Spinoza, los alcances y límites de ese ser que busca perseverar en su ser, mismo que para

---

<sup>117</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 211.

<sup>118</sup> Cf. J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 27.

<sup>119</sup> J. Butler, *Los sentidos del sujeto*, traducción de Paula Kuffer (Barcelona: Herder, 2015/2016), 48.

<sup>120</sup> *Ibid.*

Butler adquiere la forma de un *yo*.<sup>121</sup> Creo que se puede aprovechar la interpretación de Butler para imaginar el ser que busca perseverar en su ser como una heterotopía y de ese modo, el argumento es que en la medida en que se promuevan estructuras colectivas, porque hay una interdependencia para la sostenibilidad de la vida, es que se podrá construir el vivir bien en cada caso. En el siguiente capítulo discutiré esto con más detalle.

En cuanto a la cohabitabilidad de la vida, para Butler se puede sostener esta red revisando y reformulando dos proposiciones de la *Ética* de Spinoza;<sup>122</sup> la primera es que: “nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto”.<sup>123</sup> Y la segunda que: “todo el que se guía por la razón desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo”.<sup>124</sup> ¿Cómo entender a la razón de Spinoza? El planteamiento es que el *deseo de vivir bien* tendría que ser razonar y actuar por ese bien, adicionalmente, se desea lo mismo para los demás quienes, a su vez, desean vivir y por ende actúan bien. Ahora, de nuevo ¿cómo pensar a la razón de Spinoza? ¿Podría ser como una crítica?<sup>xiv</sup> Yendo por ahí, para poder preservar en el ser se vuelve necesaria una crítica permanente de las condiciones mismas que posibilitan a la vida. Desde esta forma de interpretar a Spinoza, la razón en tanto crítica lograría asemejarse al planteamiento de Nietzsche de la vida como voluntad de poder puesto que en cada instante habría que introducir a la crítica sobre las condiciones de vida para inducir alguna transformación. Desde aquí es que la lectura de Butler entonces haría de la *Ética* un principio político:

Si nos centramos en la filosofía política de Spinoza, vemos que el deseo se descompone desde otra perspectiva. Solo podemos entender el modo en que el deseo de vivir corre el riesgo de descomponer el yo cuando comprendemos la *vida común* que desea el deseo. Esta vida común, a su vez, quizá solo pueda entenderse acertadamente si damos el paso de la ética a la política y consideramos el modo en que la singularidad se desarrolla en y a través de lo que Spinoza denomina la multitud.<sup>125</sup>

Con base en esto, puede pensarse a la resistencia por la vida como un querer vivir que se reformula a la par de considerar a la vida en común como una vida que desea el deseo,

---

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>123</sup> E IV, P. 21.

<sup>124</sup> E IV, P. 73.

<sup>125</sup> J. Butler, *Los sentidos del sujeto*, 57.

entendiéndola como un deseo de vivir con otros en condiciones favorables para potenciación de la vida. En ese sentido, la razón en cuanto crítica se vuelve una tarea permanente de resistencia para la vida, para sí y con los otros. Con ello, quedan en el mismo nivel la voluntad de poder como un querer vivir, y desear vivir como un conatus que puede acrecentar su persistencia en el ser en tanto sea crítico con las condiciones que favorecen a la vida. Desear vivir y querer vivir apuntan a un lugar común: no se trata de autoconservar a la vida, sino apuntar a la crítica de lo que coerciona o impide el vivir, específicamente querer vivir. Asimismo, apuntar a vivir con otros como lugar donde se realice el desear vivir significa, a su vez, formar también comunidades críticas que vivan en función del deseo de vivir bien, convirtiéndose así la resistencia en un modo de querer vivir con otros que también quieren vivir. No obstante ¿la crítica, en efecto, emancipa? Retomaré esta cuestión en el tercer capítulo. Por ahora, siguiendo con el querer vivir con otros que también quieren vivir, considero que aquí es donde se debe discutir la segunda tesis pues la normación de la vida y la repetición de las regulaciones sobre lo vivo podrían absorber a la resistencia por la vida.

#### 4.2 Biopolítica e iterabilidad.

De acuerdo con Butler, la vida se contiene por organizaciones sociales bajo regímenes biopolíticos.<sup>126</sup> En otro lugar, Butler plantea que: “La cuestión de qué es una vida vivible es anterior a la cuestión de qué tipo de vida podría yo vivir, y esto significa que lo que algunos llaman condiciones biopolíticas de la vida son en realidad las condiciones normativas que imponemos a la vida.”<sup>127</sup> De manera que una vida vivible depende de esa organización social de la vida y también, en tanto que mecanismos de regulación, de cómo esa vida se mantiene en el margen de discursos normativos.

Pero a su vez, es una vida que adquiere su significación en un discurso históricamente contextualizado donde se ejercen relaciones de poder. . Ahora, con referencia en las organizaciones sociales biopolíticas, Butler destacó que “si no podemos persistir sin ciertas

---

<sup>126</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 211.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 50.

formas sociales de la vida y si las únicas a nuestra disposición son las que trabajan contra la posibilidad de nuestra existencia, nos hallamos en un trance difícil, sino imposible de solucionar”.<sup>128</sup> Incluso, se podría añadir que los regímenes biopolíticos regularizan y normalizan estas formas sociales atribuyendo valor a las vidas. Ahora bien, si por un lado la resignificación puede funcionar como un motor de resistencia, ella misma podría no ser suficiente si no se considera, además, cómo esas categorías sociales se materializan en el sujeto y cuáles son las oportunidades de resistencia a la sujeción.

Butler indica que la operación repetitiva de la interpelación tiene el efecto de sedimentar una posición del sujeto *con* el tiempo.<sup>129</sup> Y, a su vez, que “la posibilidad de descontextualizar tales términos (se refiere a la injuria) mediante actos radicales de apropiación incorrecta constituye la base de una esperanza irónica de que la relación convencional entre palabra y herida pudiera volverse tenue o incluso romperse *con* el tiempo”.<sup>130</sup>

¿En qué tiempo? Y también ¿por qué *con* el tiempo y no *en* el tiempo? El empleo de las preposiciones podría generar la confusión de que pasado cierto tiempo, habría alguna condición de resignificación cuando, en realidad, es en el tiempo mismo de la repetición donde se inaugura la resistencia. ¿De qué forma? ¿Qué clase de temporalidad? Tomando en cuenta la progresión que se encontró en Foucault, para Butler la sujeción ocurriría en un horizonte temporal progresivo desde donde la mejoría del sujeto permanentemente se repite; no obstante, quizá más explícitamente que Foucault, para Butler en esa repetición se generan, a su vez, las condiciones de resistencia. Teorizando sobre la sujeción, Butler defiende que:

El poder que opera en el sometimiento 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, entonces el

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>129</sup> J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 62.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 167. *Cursiva mía.*

sometimiento es el proceso por el cual el sujeto se convierte en garante de su propia resistencia y oposición.<sup>131</sup>

Así, hay dos temporalidades encontradas en la sujeción, la que antecede al sujeto y la que el sujeto se apropia. Considerando esto desde el biopoder, una forma temporal de repetir las categorías sociales que valoran la vida es generando el espacio donde se sujetará el sujeto como lugar de articulación de estos discursos, mientras que una segunda modalidad temporal es aquello que posibilita la misma sujeción. ¿Se podría decir que, junto con Nietzsche, Butler estaría respaldando que habría un devenir de la vida que justamente activa su resistencia con base en una apropiación de la vida desde un posible querer vivir? Esta imagen del devenir no queda del todo clara en Butler y, sin embargo, sí es necesaria la apropiación para activar la resistencia:

Para que puedan persistir, las condiciones del poder han de ser reiteradas: el sujeto es precisamente el lugar de esta reiteración, que nunca es una repetición meramente mecánica. (...) La reiteración del poder no sólo temporaliza las condiciones de la subordinación, sino que muestra que éstas no son estructuras estáticas sino temporalizadas, es decir, activas y productivas. La temporalización provocada por la reiteración señala el camino por el cual se modifica e invierte la apariencia del poder, pasando de ser algo que está siempre actuando sobre nosotros desde fuera y desde el principio a convertirse en lo que confiere sentido de la potencia a nuestros actos presentes y al alcance futurario de sus efectos.<sup>132</sup>

De manera que Butler apuesta a una temporalidad que tenga como principio la alteración futura de los mecanismos de sujeción. Para plantearlo a la par del eterno retorno, habría que leer esta sujeción y, también, la sujeción biopolítica, a la luz del instante. El instante como la ocasión de introducir una alteración en la repetición.

Entonces, recapitulando para llegar al instante, hay una distribución desigual de la vulnerabilidad normalizada por marcos de reconocimiento que valoran desigualmente a las vidas.<sup>133</sup> La vulnerabilidad, por otro lado, es histórica y local. Con ello me refiero a que en cierto lugar en un momento preciso hay vidas que por normaciones se vuelven habitables y otras que se precarizan. Que sean históricas, a su vez, indica que están en el tiempo y que se

---

<sup>131</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 25.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>133</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 211.

consolidan, por efectos de repetición, en “naturales” con el tiempo. ¿Cómo podría leerse la vulnerabilidad en un eje de temporalidad que, a la vez que la produce, puede incitar a la resistencia? Esto es ¿de qué manera una crítica sobre la vida habitable produce su resistencia? Butler añade:

Si la pregunta por cómo voy a llevar una buena vida es una de las cuestiones básicas de la moral, e incluso quizás su cuestión definitoria, entonces parecería que la moralidad está desde el comienzo unida a la biopolítica. Cuando hablo de biopolítica me refiero a esos poderes que organizan la vida, o que incluso disponen de las vidas exponiéndolas de manera diferenciada a la precariedad, lo cual forma parte de una gestión más amplia de las poblaciones a través de medios gubernamentales y no gubernamentales, y que establece medidas destinadas a una valoración diferenciada de la vida. Al preguntarnos por la buena vida, estamos abordando ya estas formas de poder. La cuestión más individual en lo que respecta a la moral-¿cómo vivir esta vida que es mía?- está ligada a aspectos de la biopolítica que se condensan en preguntas tales como: ¿de quiénes son las vidas que importan? A aquellos cuyas vidas carecen de importancia, ¿se los reconoce como seres vivientes, o solo cuentan de un modo ambiguo como algo vivo? (...) Por ello he sugerido que para entender cómo se reparte de manera diferenciada ese estatus o condición de sujeto es preciso preguntarse por quiénes son aquellos cuyas vidas son dignas de duelo y quiénes son los que no pueden ser llorados.<sup>134</sup>

Butler empata a la biopolítica con la moral en el sentido de homologar la valoración desigual de las vidas y, yendo aún más lejos, la manera en que sin reflexión alguna, algunos seres humanos valgan más que otros. Las condiciones normativas de la vida, en ese sentido, apuntan a un sometimiento y la sujeción se produce en beneficio de valorar una vida dentro de los horizontes de la moralidad. Ahora, si estas normas se reiteran y se repiten en un eje de temporalidad progresivo que continuamente está produciendo la sujeción, ¿cómo puede Butler introducir ahí a la crítica? En otro lugar señala:

Yo puedo sentir que sin ciertos rasgos reconocibles ni puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos por los que soy reconocida convierten mi vida en inhabitable. Esta es la coyuntura de la cual emerge la crítica, entendiendo la crítica como un cuestionamiento de los términos que restringen la vida con el objetivo de abrir la posibilidad de modos diferentes de vida; en otras palabras, no para celebrar la diferencia en sí misma, sino para establecer

---

<sup>134</sup> Ibid., 198.



condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los medios de asimilación.<sup>135</sup>

¿Pueden la crítica, entendida en el sentido que Butler interpreta a Spinoza, y el instante del eterno retorno empatarse en este planteamiento? En efecto, si por un lado en el instante retornan todas las condiciones de lo mismo y lo diferente, abriendo un espacio para apropiarse del retorno e introducir una alteración, y si, al mismo tiempo, la crítica lo que hace es emplear a la razón para construir un mundo habitable para colectividades, entonces ambas estrategias estarían operando en el mismo nivel que es generar las condiciones para realizar el querer vivir. No ya sobrevivir o autoconservarse en la itinerante repetición de las normaciones biopolíticas, sino ir más allá de ellas asegurando que el querer vivir sea viable. Así, la crítica debe caer por encima de cómo es que se conceptualiza a la vida.<sup>xv</sup>

La crítica en el instante como estrategia de resistencia, especialmente la crítica al modo de conceptualizar a la vida, hacen que para vivir, y sobre todo, vivir-bien-queriendo-vivir, sea necesaria la resistencia y, por ello, es que para vivir hay que resistir y, también, que la vida, siempre que sea querer-vivir-bien, es resistencia. Y si es que sucede, como a menudo ocurre, que por regímenes biopolíticos haya vidas vulnerables y precarizadas, entonces se vuelve un imperativo, frente a ellas, ejercer el poder de la crítica sobre las condiciones que las vulnerabilizan para sostener comunitariamente otros modos, allende a la biopolítica, de querer vivir y además de vivir bien.

##### 5. De la vida al sujeto. En búsqueda de la resistencia emancipatoria.

Dos afirmaciones de Deleuze, sobre la vida y su similitud en Nietzsche y Foucault, dieron origen a este capítulo. De primera instancia, en los dos señalamientos de Deleuze se encontraba una figura común que es la vuelta y cuya ocasión permitió incorporar una forma de resistencia. Entonces, analicé el concepto desde Nietzsche a partir de pensar en la vida

---

<sup>135</sup> J. Butler, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud”, en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional. Transform*, traducción de Marcelo Expósito (Madrid: Traficantes de sueños, 2008), 141-168, 17.

como autoconservación o como voluntad de poder, del lado de Foucault con base en el biopoder.

La autoconservación y la sujeción se empataron en un esquema común que brindó el concepto de mejoría, pensando en ella como una estrategia para conservar la vida con relación a referencias políticas. En síntesis, se conserva a la vida mejorando en la sujeción. Con esto quiero destacar que cuando la vida depende de estructuras políticas, la sumisión a estas estructuras son la condición de conservar a la vida. Un análisis sobre los mecanismos del poder (concentrado en el examen como estrategia de sujeción), demostró que la sujeción y su mejoría, además de medibles y cuantificables por un biopoder, generan la ilusión de un progreso. La progresividad es clave para entender a la resistencia por la vida cuando la vida se encuentra condicionada políticamente.

La voluntad de poder y la resistencia se empataron con base en el concepto de subversión, entendido como un más allá de lo determinable. La determinación en el caso de Nietzsche se encuentra en la fijación de la vida como autoconservación y no en su potencia creadora. Del lado de Foucault, la determinación se encuentra en la sujeción con base en condicionantes políticos de la vida. La clave para pensar en un más allá de la determinación, de la autoconservación y de la sujeción se encontró en el instante, entendido como la ocasión de resistir y revertir a la determinación en búsqueda de la diferencia.

Al contrastar ambas maneras de entender a la vida, me acerco a pensar en la vida desde la temporalidad. En el caso de la autoconservación y de la sujeción foucaultiana, la temporalidad es medible y cuantificable desde una noción de progreso. El sujeto, así, va mejorando en su sujeción. Como un más allá de la sujeción -y a partir de ella-, la resistencia deviene de un desvío temporal que se apropia del instante para insertar en él una transformación que rompa con la repetición progresiva de una temporalidad causal. Lo que he querido demostrar es que puede ser posible que una resistencia que puede emancipar y no solamente oponer, estaría más cercana a la subversión. Este objetivo lo he seguido con la voluntad de poder, el eterno retorno, la heterotopía y la iterabilidad.

La vida como voluntad de poder significa afirmar a la vida en cada momento, de ahí que sea el instante la ocasión primordial de afirmación de la vida y éste forme parte de un eterno retorno dentro de lo que retorna es la siempre abierta oportunidad de transformación. Se

tuvo que encarnar el eterno retorno, tomando como base al biopoder, en los mecanismos de ejercicio de poder y el recurso fueron las heterotopías y, de la mano, la significación de los signos. Ello llevó a hermanar tanto a las heterotopías como a los contextos, entedidos desde la iterabilidad. Así, se permitió identificar a las heterotopías como lugares de alteración de las normaciones y a la progresividad como movimiento repetitivo de los mecanismos de poder. Aportando de esta forma una base para sembrar a la resistencia. En palabras llanas, lo que esto significa es que si contemporáneamente estamos inmersos en relaciones de poder y ello implica que uno mismo depende de los otros, resistir apropiándose de la propia vida empieza a abrir un hueco por donde las relaciones de poder se alteren y permitan otro tipo de sentidos viables para la vida, más allá de las normaciones y regulaciones del biopoder. No obstante, sigue pendiente la pregunta sobre si la resistencia es siempre emancipatoria.

A manera de ejemplo, recuperaré un caso de resistencia no emancipatoria y otro de emancipatoria tomados de la literatura. Una resistencia no emancipatoria se encuentra en el cuento de Melville *Bartleby el escribiente*<sup>136</sup> donde el personaje principal se resiste a realizar cualquier actividad que le soliciten bajo la frase “Preferiría no hacerlo”. En la resistencia de Bartleby no se encuentra alguna alternativa ni alguna estrategia de transformación sino un repliegue en sí. Al final del cuento, Melville añade una *Addenda* donde parece justificar que dado el empleo anterior de Bartleby (procesar cartas de difuntos), podría ocurrir que a ello se debiera su actitud, sin embargo la justificación tan solo orilla a interpretar su postura mas no a encontrar en Bartleby a una figura resistente y emancipatoria. Sin lugar a dudas Bartleby se resiste a actuar en su mundo y en cada ocasión que le es posible repite la misma actitud aunque en esta repetición no hay un instante de apropiación, tampoco la variación de contextos le permite resignificar su postura, lo que hay es un deslizamiento de contextos que van desde la oficina a la que entra a trabajar hasta el hospital donde muere por inanición, sosteniéndose en su misma postura. Por otro lado, a manera de contraste y como ejemplo de una resistencia emancipatoria, se encuentra la novela de Castellanos *Balún Canán*<sup>137</sup> donde se asiste al proceso de devenir resistencia en Comitán. Al inicio de la novela los personajes indígenas destacan por la normalización de su esclavitud, manifiesta incluso en mitos religiosos que justifican su sometimiento. Unas ligeras variaciones en sus contextos, como

---

<sup>136</sup> Herman Melville, *Bartleby, el escribiente y otros cuentos*, traducción de Arturo Agüero Herranz, (Madrid: Alianza editorial, 2012), 9-73.

<sup>137</sup> Rosario Castellanos, *Balún Canán*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2007).

lo son la Reforma Agraria, los años posteriores a la Guerra Cristera y la Reforma Educativa de Cárdenas, se vuelven la oportunidad para iniciar la resistencia de los trabajadores indígenas. Sus contextos se alteraron y el conjunto de acontecimientos políticos permitió resignificar el sometimiento y comenzar una lucha por la exigencia de sus derechos. Al tocar el tema del eterno retorno en Deleuze, se mencionaba que lo que no soporta la prueba de la alteración, del devenir y de la diferencia, no logra retornar. En la novela de Castellanos, los hacendados se sostienen en su posición y tratan de evitar la resistencia, terminando siendo comidos -aprovechando la metáfora del niño que fallece- por el devenir de la diferencia. En la novela de Castellanos se encuentra que la resistencia es emancipatoria, adicionalmente a la alterabilidad del contexto, en el sentido de que las organizaciones indígenas se levantaron para modificar sus condiciones de vida a favor de una vida más digna apropiándose de sus condiciones de existencia con base en sus derechos. Frente a una resistencia que deja morir por inanición, donde está ausente la emancipación, se coloca una resistencia que lucha por vivir apostando por la subversión de las condiciones que regulan a la vida, siendo esta lucha el tono emancipador de la resistencia.

A propósito de una resistencia emancipatoria ante el biopoder, fue relevante revisar cómo la vida se encuentra mediada políticamente para Butler y de qué manera es que en la normación de la vida hay oportunidad de resistencia. En Butler, a diferencia de Foucault, se encontró explícitamente la iterabilidad como estrategia de apertura a la resistencia.

El hilo de autores que seguí: Nietzsche, Foucault y Butler, le dan cierta estabilidad a la forma de entender el concepto de vida. Con Nietzsche se aprecia una crítica ontológica a cuadros epistemológicos que interpretan a la vida desde la autoconservación. En Foucault se observa una crítica genealógica a los ejercicios de poder que mediante el biopoder tratan de administrar a la vida. Mientras que con Butler se encuentra una crítica a la iterabilidad normativa de vidas que merecen ser lloradas frente a vidas vulnerables precarizadas por la iterabilidad de la vida normativa.

Ahora, para extender el análisis de Butler, que será el tema del próximo capítulo, es importante recuperar cómo plantea al sujeto. En sus reflexiones, el sujeto se forma en el sometimiento, pero también es un lugar -posiblemente como las heterotopías- y, finalmente, su proceso de sujeción es iterable. La extensión de la vida del biopoder a la sujeción del

sujeto queda justificada con las conclusiones de Foucault cuando señala que la vida en la modernidad, distinto a la vida en la antigüedad, se convirtió en una prueba de sí<sup>138</sup> siendo, en consecuencia, el sujeto el lugar de regulación y de normación de la vida -como se pudo ver con el análisis del examen-.

Cuando Butler propone al sujeto como lugar, temporalidad y autosometimiento, justifica al mismo tiempo que en el proceso de sujeción se encuentra abierta la posibilidad de resistencia. Si el sujeto se piensa como producto del biopoder, en tanto que la vida se vuelve una prueba de sí y además como progreso mejorable de los mecanismos de sujeción, el sujeto es entonces, dándole la vuelta a su mejoría, la ocasión y el lugar de la resistencia pensada como un más allá del sujeto. En otras palabras, la resistencia surgiría como una antisujeción en el sentido de subvertir, no de mejorar, sino ir más allá de los mecanismos de sujeción para apropiarse de sí. Ya sea a partir de la desujeción o bien a partir del cuidado de sí. En esta veta, parecería imposible escapar de la sujeción pero la sujeción es la condición de posibilidad de la resistencia.

Para poder sostener al sujeto como condición de posibilidad de la resistencia y, después, a la resistencia como emancipadora, en los próximos capítulos se discutirán los mecanismos de sujeción y las oportunidades de resistencia. Tras estas discusiones, entonces se podrá encontrar en qué sentido es que la resistencia al biopoder, la resistencia por la vida, es emancipadora. En el capítulo que viene a continuación, discutiré al sujeto desde los tres procesos de sujeción que trabaja Butler. En el capítulo final, discutiré la resistencia desde la sujeción y sus posibilidades de emancipación.

---

<sup>138</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 425, 438, 465.

## CAPÍTULO 2.

### EL SUJETO DE BUTLER.

*El placer de ser rebaño es más antiguo que el placer de ser un yo: y mientras la buena conciencia se llame rebaño, sólo la mala conciencia dice: yo.*

Nietzsche: Así habló Zaratustra, De las mil metas y de la “única” meta.

#### 1. Sujeto.

Esquemáticamente, con la intención de esclarecer el *bio* de *biopoder*, en el capítulo anterior se analizaron dos modos de comprender a la vida, uno ligado con la autoconservación y el otro con la voluntad de poder. El análisis de ambas evidenció dos modalidades de pensar a la temporalidad con la vida; un modo lineal y progresivo que está en la base de la autoconservación, otro modo concentrado en el instante que eternamente retorna, donde la voluntad de poder puede crear nuevas configuraciones. Estos ejes temporales de pensar a la vida dieron, a su vez, dos modalidades políticas. Por un lado, la sujeción que se analizó como mecanismo de autoconservación política y, por el otro, la resistencia que se revisó como estrategia de alteración política *a partir* de la sujeción. Ahora quiero revisar ese “a partir” preguntando ¿en qué sentido la sujeción puede ser, o es, condición de posibilidad de su resistencia? Si se revisa la tesis nietzscheana de la mala conciencia, pareciera que la sujeción y la mala conciencia son necesarias para dar lugar a una alteración. De hecho, no habría forma de escapar de la mala conciencia pero *a partir* de ella podría haber resistencia.

En la misma línea, y para entrar en el tema, para Butler en la sujeción se puede activar la agencia y dar lugar a la resistencia, y esto porque el sujeto es autosometimiento, es decir que es objeto de su propia sujeción, subordinado a normas que a su vez le confieren reflexividad,<sup>139</sup> más exactamente: “La agencia se deriva del hecho de que soy constituida por un mundo social que nunca escogí (...) el “yo” que soy se encuentra constituido por normas

---

<sup>139</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 54.

y depende de ellas, pero también aspira a vivir de maneras que mantenga con ellas una relación crítica y transformadora”.<sup>140</sup> Esto es que al mismo tiempo que se está siendo constituido por normas, uno puede buscar que ellas sean distintas. La relación de simultaneidad es fundamental porque arroja a un sujeto que en el momento en que está siendo formado también puede ser resistente. Visto desde Foucault, en cambio, en la sujeción no necesariamente hay posibilidad de resistencia. Mencioné al inicio del capítulo anterior de qué manera la resistencia se encuentra parcialmente ausente para Foucault. Y eso no significa que no la haya pensado. De hecho, emplea recursos como la virtud<sup>141</sup> o la actitud crítica<sup>142</sup> para plantear a la resistencia en acciones como la desujeción o la subjetivación. Entiendo que Foucault, mientras que se concentra en las relaciones que se establecen entre el sujeto y la verdad, recurra a un más allá del sujeto para pensar en la resistencia, postura ante la que Butler podría no estar de acuerdo y que, de hecho, le critica a Foucault: “Se debe tener en cuenta que lo que Foucault está intentando es entender la posibilidad de desujeción dentro de la racionalización sin asumir que haya una fuente para la resistencia que esté alojada en el sujeto o conservada de una manera fundacional”.<sup>143</sup> Y más adelante:

El sujeto que se forma de acuerdo con los principios que facilita el discurso de la verdad no es todavía el sujeto que procura formarse a sí mismo. Comprometido en las “artes de la existencia”, este sujeto es modelado y modela, y la línea que separa el cómo es formado de cómo se convierte en una suerte de formador, no está claramente trazada, si es que existe. Porque no se trata de que un sujeto es formado y después comienza repentinamente a formarse a sí mismo. Por el contrario, la formación del sujeto es la institución de la propia reflexividad que de forma indistinguible asume la carga de la formación. La “indistinguibilidad” es precisamente la coyuntura en la que las normas sociales intersectan con las exigencias éticas, y donde ambas son producidas en el contexto de una realización de sí que nunca es totalmente autoinvertida.<sup>144</sup>

De forma que para Butler la sujeción no podría ser, exactamente, condición de resistencia porque en la sujeción está siempre la posibilidad de resistencia. En otras palabras, por autosometimiento es que al mismo tiempo que se sujeta se puede resistir. El autosometimiento es reflexivo, en palabras de Butler: “la reflexividad es consecuencia de una

---

<sup>140</sup> J. Butler, *Deshacer el género*, traducción de Patricia Soley-Beltrán (Barcelona: Paidós, 2010a), 3.

<sup>141</sup> Cf. M. Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”.

<sup>142</sup> Cf. M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”

<sup>143</sup> J. Butler, *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud*, 162.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 166.

“vuelta sobre sí”, de una reiterada autocensura que acaba formando lo que erróneamente llamamos “conciencia” y que ningún sujeto puede formarse sin una vinculación apasionada al sometimiento”.<sup>145</sup> En ese sentido se desean las condiciones de sujeción y por ello es que desde distintas perspectivas, Butler encuentra siempre la posibilidad de resistencia. Por tan solo mencionar estas posturas, lee al sujeto desde la mala conciencia,<sup>146</sup> como categoría lingüística y comodín,<sup>147</sup> como efecto performativo de la iterabilidad,<sup>148</sup> desde una ambivalencia constitutiva.<sup>149</sup> Con cada una de estas interpretaciones, Butler encuentra tipologías diferentes que tienen en común la violencia que se ejerce sobre sí pero también las oportunidades de resistencia y transformación. Tratando de seguir estos procesos, me preocupa entender si la resistencia que trabaja Butler es en sí misma emancipatoria. Personalmente no coincido ni con Foucault ni con Butler o, más bien, solamente parcialmente. Frente a Butler, a mí sí me parece que es fundamental una acción más allá de la sujeción. Es decir, aunque en la formación del sujeto se encuentre la posibilidad de resistencia, mi postura es que hace falta un trabajo adicional para activarla. Comprendo que hay oportunidades de resistencia cuando hay choques de discursos de sujeción, cuando el malestar con el entorno produce insatisfacción o cuando en la repetición de las normas se genera un cuestionamiento. Pero también considero que aún en esas situaciones, las capacidades que el sujeto pueda tener para construir sentido, incluso en la vulnerabilidad, pueden ser infinitas precisamente por su sujeción. Por otro lado, ante Foucault, puede ser importante la crítica para dos destinos que son la desujeción o la subjetivación, pero me parece que no termina de llevar a última instancia esas resistencias de modo tal que puedan ser emancipatorias, que será el problema a trabajar en el próximo capítulo. Por ahora, mi pregunta es por la posibilidad de emancipación en los procesos de sujeción que trabaja Butler.

Siguiendo a Butler, desde la mala conciencia: “El “yo” se vuelve contra sí mismo, desata en su propia contra una agresión moralmente condenatoria, y de ese modo queda inaugurada la reflexividad”.<sup>150</sup> ¿Esta reflexividad es lo mismo que resistencia o da lugar a ella? De serlo

---

<sup>145</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 79.

<sup>146</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*.

<sup>147</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 10.

<sup>148</sup> J. Butler, *Lenguaje poder e identidad*.

<sup>149</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*.

<sup>150</sup> J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, traducción de Horacio Pons, (Buenos Aires: Amorrortu, 2009a), 20.



¿es o sería emancipatoria? O, ¿significa que se esculpe el alma y ahí mismo se deja un pequeño orificio que puede dar lugar a algo más? Esta lectura, que podría encontrar en la sujeción alguna oportunidad de resistir, se nutre también con Derrida quien en su discusión sobre los actos de habla, dejó abierta la posibilidad de la resignificación.<sup>xvi</sup> En coincidencia con Derrida, Butler en un primer momento piensa la iterabilidad de la norma orientada para dar legibilidad al sujeto. Y no obstante, apuesta por una imposibilidad para sujetar definitivamente. Es decir, que la repetición pueda fallar. En otras palabras, en tanto iterabilidad, el sujeto nunca se encontraría del todo definido y puede suceder que algo del ritual falle logrando entonces que el sujeto asuma otras formas.

Ahora bien, lo que se reitera puede pensarse desde el eterno retorno, con lo que en cada repetición tiene abiertas nuevas posibilidades de significación; así se refleja la temporalidad del instante en cuanto horizonte de oportunidad para construir una nueva y diferente significación. Lo que habrá que reforzar entonces es cómo se logra la apropiación de la significación. Es decir, un signo cae en un contexto donde será leído pero el acto de lectura, o la interpretación del signo, se forma con base en la historicidad del contexto, su localidad, sus posiciones éticas, sus posturas políticas y sus disposiciones psíquicas. En ese sentido, pensar en las heterotopías como lugares de apropiación serviría para dar lugar a la resignificación. Esto a partir de problematizar por qué para Butler el sujeto es un comodín<sup>151</sup> y además un lugar.<sup>152</sup> Para volver sobre la apropiación, el planteamiento es que ella surge con base en la internalización:

Aunque hemos señalado que las normas sociales son internalizadas, aún no hemos explicado en qué consiste la incorporación o, de manera más general, la internalización, qué significa que una norma sea internalizada y qué le ocurre durante el proceso de internalización. (...) Sostengo que el proceso de internalización *fabrica la distinción entre vida interior y exterior*, ofreciendo una distinción entre lo psíquico y lo social que difiere sustancialmente de una descripción de la internalización psíquica de las normas. (...) Cuando las categorías sociales garantizan una existencia social reconocible y perdurable, la aceptación de estas categorías, aun si operan al servicio del sometimiento, suele ser preferible a la ausencia total de existencia social.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 21.

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*, 30-1.

Cuando Butler pregunta por los mecanismos específicos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión y, añade, la internalización de la norma para fabricar la distinción entre vida interior y exterior, además de la preferencia por el sometimiento sobre la ausencia total de la existencia social, extiende el pensamiento de Foucault no solamente hacia la autorregulación normativa del sujeto en su propio sometimiento, sino también al deseo del sujeto por someterse. Aquí encuentro de nuevo la crítica de Butler a Foucault que lleva, en última instancia, a preguntar si en efecto en la sujeción hay resistencia o si se necesita alguna estrategia adicional.

En cuanto a su planteamiento, en algún momento ocurre que el poder, mientras proporciona las condiciones de existencia social dadas por los marcos de reconocimiento, puede alterar la norma que sostiene la vida para abrirse a reconocer otras formas de existencia, sostenidas en la abyección. Esta apertura a la diferencia, desde el planteamiento de Butler, sucede a partir de dos formas: las repeticiones de la norma que en tanto iterables pueden alterarse cuando se repiten en la diferencia de contextos; y el análisis de Freud, desde donde la sujeción no es solamente una interiorización de normas que podría, por decirlo de alguna manera, *copiarlas*, sino que es un proceso en donde intervienen la identificación y el deseo. De forma que para Butler el poder forma al sujeto, y parte de esa *formación* implica que condiciona su existencia y, además, las trayectorias del deseo. Con esta perspectiva, quiero encontrar el tipo de resistencia que se activa en los procesos que interpreta Butler (mala conciencia, iterabilidad, performatividad, ambivalencia) y encontrar si se trata de una resistencia emancipatoria o de qué tipo lo es.

## 2. La mala conciencia.

La mala conciencia es el precio de vivir en una sociedad y surge de una vuelta del sujeto en contra de sí mismo que, como destaca Butler, inaugura la reflexividad con base en la culpa.<sup>154</sup> ¿De qué manera es que la vuelta contra sí mismo es la posibilidad de una conciencia y además la base de la reflexividad? Nietzsche, a lo largo del *Tratado segundo* de *La genealogía de la moral*, analiza la mala conciencia como la renuncia del ser humano a sí mismo en función de

---

<sup>154</sup> Butler, *Mecanismos*, 79.

una civilización. En dicho *Tratado*, Nietzsche se sumerge en la conciencia que puede prometer, pagando sus deudas, dando lugar a un ser humano obediente, predecible, calculable y medible. Me gustaría resaltar que estas características precisamente destacan en la mejoría y en el progreso. El ejercicio de poder, en cuanto que sujeta, lo hace con base en perspectivas de verdad y de saber. Estas perspectivas someten al sujeto en una grilla de inteligibilidad que lo vuelve visible, reconocible y también mejorable a condición de sufrir sanciones normalizadoras en caso de desviarse de la norma. Con esto de fondo, puede seguirse una relectura de Nietzsche quien en el inicio del *Tratado* en cuestión, suelta una paradoja que trabajará inmediatamente: “Criar un animal al que le *sea licito hacer promesas* — ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?...”.<sup>155</sup> Considerando esto con el biopoder, la promesa tendría la función de fijar el significado de ciertos criterios de valor sobre lo vivo que, como provienen del biopoder, tienden a autoconservar a la vida con base en estos criterios de valor. Como discutía en el capítulo anterior, Nietzsche critica un concepto de la vida que la coarta en autoconservación y no la lleva a su última potencia. La promesa como problema auténtico se sitúa en la misma coordenada de controlar colectivamente al sujeto a partir de valores morales. Frente a ello, un más allá de la promesa, la voluntad de poder, se encuentra en el olvido que es coartado por la promesa y la memoria:

Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, —a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez(...) sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, (...) una auténtica *memoria de la voluntad*,<sup>156</sup>

El ser humano, en tanto animal que promete, ha renunciado al olvido. ¿Qué significa aquí la promesa y en qué sentido esta definición abre un horizonte ontológico que define al ser humano? Más aún ¿la memoria y el olvido cómo se vinculan con la subversión y la mejoría, con la vida como voluntad de poder y con la vida como autoconservación? La memoria aparece como consecuencia del olvido y como estrategia que lo evita. La fijación de la memoria compromete con las promesas. De hecho, un sentido de fijación puede encontrarse

---

<sup>155</sup> *GM*, 2, §1, 75. *Cursivas en el original.*

<sup>156</sup> *GM*, 2, §1, 76. *Cursivas en el original.*

en Nietzsche cuando enfatiza: “Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria”.<sup>157</sup> En contraste con la cita anterior, el ser humano de Nietzsche se juega la existencia entre la memoria y el olvido. ¿Cómo dimensionar a la memoria y al olvido en términos ontológicos? No se trata para Nietzsche de habilidades psicológicas entre recordar lo grabado en la memoria u olvidar lo que se ha inscrito en ella, sino de dos orientaciones de pensamiento: el pensamiento que recuerda y el pensamiento que olvida. Para ser más precisos, no se trata de comprometerse con unos cuantos preceptos sino del eje de organización alrededor del que camina el pensar.

El pensamiento del recuerdo camina sobre las senderas que han grabado la memoria para orientarse en el mundo. El pensamiento del olvido camina sobre senderos indeterminados y abiertos, en búsqueda de nuevos horizontes. El recuerdo y la memoria se encuentran al servicio de la autoconservación haciendo al ser humano medible, predecible y controlable. El olvido, por el contrario, está cercano a la voluntad de poder y al instante del eterno retorno en cuanto que desde ahí se puede crear algo más o algo distinto a la promesa; el olvido como orientación del pensamiento no ata al pensamiento sino que lo deja transitar sobre su impulso, es la fuerza para abrir nuevos e inéditos modos de habitar en el mundo. El pensamiento del recuerdo es la carga pesada que cae sobre el alma de los débiles mientras que el pensamiento del olvido es la fuerza que impulsa la voluntad de poder. El olvido no recuerda, es devenir y la vida como olvido es la vida como voluntad de poder. El recuerdo orienta el pensamiento y forma hábitos, se coarta el devenir para amarrarlo a las promesas. Visto como dos orientaciones del pensamiento, el olvido no se puede fijar sino que deviene, en cambio el recuerdo se ata a lo que se ha grabado, se detiene en sus promesas, se compromete con sus huellas y habita la sociedad que le marca con fuego.

Con estas premisas, si pienso en la sujeción, no se trataría de que hubiera por un lado sujetos y por el otro un no sujeto. Sino que lo que hay en la sujeción son modos de habitar en la vida. Un olvido radical haría imposible a un ser humano. Pero entonces la resistencia justo tendría que partir de la memoria y de la promesa para crear algo más. En otras palabras, la sujeción y la memoria son necesarias para la resistencia y el olvido. O bien, la resistencia y el olvido pueden devenir desde la sujeción y la memoria. En la argumentación de Nietzsche,

---

<sup>157</sup> GM, 2, §3, 79. *Cursivas en el original.*

estas figuras se encarnan en los fuertes y los débiles. ¿quiénes son los fuertes y quiénes los débiles? Si los débiles, como argumenta Nietzsche a lo largo de *La genealogía de la moral*, tienen ventajas sobre los fuertes, ¿en qué consiste la fuerza de los débiles? y, al mismo tiempo ¿en qué consiste la debilidad de los fuertes?

Los fuertes, quienes olvidan, no tienen nada que perdonar ni olvidar, no se detienen en esos recuerdos ni dependen de las promesas. Lo que está vivo deviene y puede inventar, sanarse, crear, acrecentar, apropiarse del instante. Los débiles renuncian a ese acrecentamiento y a la capacidad de crear, rompen con el devenir de la vida para organizarla alrededor de unas cuantas promesas, se vuelven predecibles, calculables y mejorables. El débil vive una vida de autoconservación. Extensamente, el débil se autoconserva fijando la memoria y trazando modos de ser de lo real comprometidos con sus fijaciones. Es lo que hace que sea un animal enfermo. Que combata en contra de su naturaleza mientras se mejora a sí mismo, con base en compromisos y promesas<sup>158</sup>

La fuerza de los débiles contra los fuertes es encarnada, para Nietzsche, por el sacerdote asceta quien es el hombre de la mala conciencia, de la vida vuelta contra sí. El sacerdote asceta es el enfermero de los débiles. Idea que si se coloca junto al biopoder, permite considerar modos de administrar a la vida. Que es al mismo tiempo modalidades morales de valorar a la vida con base en la autoconservación. Volviendo con Nietzsche y el sacerdote, se defiende al rebaño de los fuertes legitimando, bajo el recurso del resentimiento, los ideales ascéticos:

*El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse con todos los medios, (...) En el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre y enseñorearse de él en la medida que nos enseña la historia, especialmente en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación del hombre, se expresa una gran realidad, la *condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta ahora, (...) (más exactamente: con el hastío de la vida, con el cansancio, con el deseo del «final»).*<sup>159</sup>

La vida como autoconservación, de nuevo, es un hastío y rechazo a la vida. Extendido al sujeto, las técnicas de sujeción y administración de la vida están configuradas para dominar,

---

<sup>158</sup> Cf. *GM*, 2, §13, 103-4.

<sup>159</sup> *GM*, 3, §13, 155-6. *Cursivas en el original*.

domesticar, hacer prometer y someterse. Un animal a quien le sea lícito hacer promesas dispone de una memoria que recuerda la promesa. La mantiene grabada en sí, la quiere, no la olvida. De hecho, el olvido, que podría traer cierta libertad, queda anulado por la promesa. El olvido, que permitiría de algún modo generar cierto placer en el instante del presente, es eclipsado por una huella, una marca que fija la promesa y organiza, alrededor de ella, a la memoria. Este refuerzo de la memoria por la marca tiene una función doble, por un lado, vuelve predecible -y de algún modo legible y comprensible- al ser humano, y por el otro, lo deja vulnerable<sup>xviii</sup> frente a cualquier clase de dominación. En efecto, la tesis que plantea Nietzsche tiene un potencial político que sostiene que, en la medida en que sea predecible el ser humano, puede ser controlable y predecible.<sup>160</sup>

La predictibilidad queda asegurada por el futuro comprometido con base en la memoria, es un tiempo progresivo que aniquila la voluntad de poder y coloca en una lógica de causa y efecto con base en el pasado, en la huella que se ha impreso sobre la memoria. Dicho de otra forma, la fórmula de la causalidad, que trata de alejar a la casualidad -y con ello el azar, el acontecimiento, el devenir, la sorpresa-, entraña la posibilidad de sostener el futuro con base en el pasado; de hacer legible el mundo desde la predictibilidad, desde una especie de mundo homogéneo que se va a sostener en cualquier momento ante cualquier alteración. Es posible su homogeneidad porque ha asegurado a la memoria de un ser humano que promete. La heterogeneidad y la diferencia, lo distinto, comienza a ser un problema. De hecho, en tanto que podría alterar a la memoria, se trata de excluir:

Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable.<sup>161</sup>

Esa vida es la autoconservación y visto con el sujeto, es el intento de homogeneizar con base en la administración de su vida. Un sujeto coartado en su libertad a través del aseguramiento de un par de promesas y de cálculos uniformes. Despojado de la naturaleza y amaestrado por efecto de la crianza -una crianza que se puede interpretar ajustada a reglas-, honra y se

---

<sup>160</sup> Cf. *GM*, 2, §1, 76-7.

<sup>161</sup> *GM*, 2, §2, 77. *Cursivas en el original.*

enorgullece del efecto de la memoria y de la promesa resignificando incluso su libertad con base en la mejoría, causalidad y progresividad:

El hombre «libre», el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, tiene también, en esta posesión suya, su *medida del valor*: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia; y con la misma necesidad con que honra a los iguales a él, a los fuertes y fiables (aquellos a quienes les *es lícito* hacer promesas) (...) con igual necesidad tendrá preparado su puntapié para los flacos galgos que hacen promesas sin que les sea lícito.<sup>162</sup>

Así, la memoria ya no solamente vuelve predecible sino que, además, forma una base de exclusión que divide entre los honorables -que se encuentran en el grupo de los homogéneos y uniformes-, y el resto a quien no le es legítimo ni prometer o cumplir con la promesa. Este sujeto honorable reúne a la promesa con la crianza y la homogeneidad. Nietzsche destaca: “Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia...*”.<sup>163</sup> De manera que la conciencia se sostiene por una memoria que ha sido impresa, mediante la crianza, sobre el ser humano, aun cuando esa impresión lo constriña a renunciar a la heterogeneidad y el devenir, rompiendo con el azar. La memoria forma una conciencia de la que se podría presumir de honorabilidad y es necesario puntualizar que la vulnerabilidad predecible del sujeto se sostiene con vista en la promesa.<sup>164</sup>

De forma que se marca con fuego a la memoria, se anuda un conjunto de ideas para darle corporalidad a la homogeneidad y desde ahí se compromete a sostenerse dentro del margen corporal de la homogeneidad. Así se abre un camino que facilita una dirección de conciencia por la guía de predecibilidad y el control. Sujeto a ideas fijas marcadas en la memoria, se logra que toda posible diferencia sea anulada y, desde ahí, se pueda preservar y continuar con los ejes de organización que dan lugar a la homogeneidad. En caso contrario, uno se expone al sufrimiento y al dolor. Ahora ¿quién sostiene las ideas fijas? ¿quién dirige la conciencia? ¿cómo se induce la homogeneidad?:

¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de

---

<sup>162</sup> GM, 2, §2, 78. *Cursivas en el original.*

<sup>163</sup> GM, 2, §2, 79. *Cursivas en el original.*

<sup>164</sup> Cf. GM, 2, §3, 80

«sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico.<sup>165</sup>

Cabe detenerse en dos prácticas a las que recurre Nietzsche: la domesticación del ser humano y la relación de acreedor y deudor. ¿Qué instituciones bloquearían el olvido? En un primer momento la promesa y, a la par, el contrato. La relación de acreedor con deudor es una relación contractual que remite a las formas más básicas de tráfico e intercambio de productos, para lo que es necesario comparar y medir. Siempre se puede preguntar quién pone la medida y responder que los poderosos y en el caso del biopoder, la jerarquía y la sanción normalizadora, en aras de la domesticación y además, que la propiedad y el intercambio funden la vida social sobre la desigualdad de acreedor y deudor. Es la función del examen, cuyos efectos producen el sentimiento de obligación personal, la necesidad de recordar y prometer y, en caso de romper con el contrato, el surgimiento del castigo para compensar el daño.

Antes de llegar al castigo, conviene reparar en que Nietzsche recurre a una relación de disimetría entre dos entes, el acreedor cuya riqueza le da bonanza y el deudor que paga al acreedor el derecho de gozar de la misma bonanza. Es una relación jerárquica que, con base en la bonanza, le permite al acreedor establecer las condiciones de la relación contractual y al deudor aceptar dichas condiciones en beneficio del goce de la bonanza contraída. Y esto es interesante porque, visto con el sujeto de los mecanismos del poder, hay una ganancia en la sujeción y en la mejoría de su sujeción que tiene que ver con el reconocimiento fuera de sí que introduce en sí para medirse y volverse calculable y predecible. De manera que el sujeto acepta esas condiciones porque hay ganancia y esta ganancia es el reconocimiento del acreedor. Como corolario, una de las resistencias psíquicas que presenta Freud en la *Addenda de Inhibición, síntoma y angustia*<sup>166</sup> es la ganancia de la enfermedad que básicamente consiste en que el analizado ha encontrado el modo de que su afección psíquica le sea favorable en su vida cotidiana. Ha hallado el modo en que puede vivir con la enfermedad y además le es conveniente. Si con esta perspectiva se piensa en la ganancia del sujeto en la sujeción, la introyección de valores culturales para medirse a sí le garantiza recompensa. Por la

---

<sup>165</sup> GM, 2, §4, 83. *Cursivas en el original.*

<sup>166</sup> S. Freud. "Inhibición, síntoma y angustia", en *Obras completas, vol XX. Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Y otras obras (1925-1926)*, traducción de José Etcheverri (Buenos Aires: Amorrortu, 1926[1925]/1992), 150.



recompensa se entra en una dinámica consistente en un acreedor que compromete el beneficio, con un deudor que promete equilibrar la oferta para estar a la altura. Una relación de compensación que hace del acreedor aun más rico en beneficios porque además de poner las condiciones contractuales de la relación, somete al deudor a la compensación de su deuda:

Aclarémonos la lógica de toda esta forma de compensación: es bastante extraña. La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (...), al acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de *sentimiento de bienestar*, —el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, (...) el goce causado por la violentación: goce que es estimado tanto más cuanto más hondo y bajo es el nivel en que el acreedor se encuentra en el orden de la sociedad.<sup>167</sup>

El acreedor posee el beneficio, los términos del contrato y adicionalmente un sentimiento de bienestar que lo posiciona como devorador de deudores a quienes somete, desde sus condiciones, para seguir obteniendo beneficios. ¿Cómo relaciona Nietzsche esta relación “económica” con la moral y cómo intervendría el castigo? En un principio, se podría encontrar que la marca que graba con fuego la memoria y que hace controlable y predecible al ser humano, viene del sello del acreedor. Pero a ello habría que añadir la hermandad filológica germana entre deuda y culpa (*Schuld*) que parece ser un puente que conecta una relación de economía-política con la moral:

En *esta* esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales «culpa» (*Schuld*), «conciencia», «deber », «santidad del deber», —su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre.<sup>168</sup>

Que la deuda y la culpa se encuentren salpicadas con sangre significa que las relaciones contractuales, con el acreedor o con la moral, para lograr generar un cuerpo homogéneo de ideas indelebles en la memoria, se han organizado en una conglomeración que les permitió posicionarse como superiores. Sobre esto, se puede recordar que en el capítulo anterior el examen podía verse como iterable y que en cada repetición recuerda la estructura jerárquica. El examen mide, compara y homogeneiza. Su ritualidad desafía la mejoría del sujeto para

---

<sup>167</sup> GM, 2, §5, 84. *Cursivas en el original.*

<sup>168</sup> GM, 2, §6, 85. *Cursivas en el original.*

continuar sometiéndose con gratitud a la recompensa del acreedor o bien, de la norma moral. Ahora, ¿qué clase de contrato da fuerza al acreedor y a la moral del recuerdo? Nietzsche claramente no coincide con los filósofos del contrato social para quienes la vida en la sociedad es viable porque se creó un contrato que fundó al Estado. Para Nietzsche eso sería tan solo una ligera consecuencia, un efecto de fuerzas, una muestra empírica de su tesis. La sociedad en la que vivimos, de acuerdo con Nietzsche, es el resultado de la crueldad de los poderosos para dominar con sus fuerzas. No es que el Estado y sus leyes fueran un ente superior que regulara las relaciones justas entre los seres humanos, sino que se instauran por la fuerza, imponen la ley y posteriormente se define a la justicia con base en esa imposición. De esta forma, en la relación entre acreedor y deudor, desde la moral, la sangre y el sufrimiento se encuentran en la base de una tendencia a la homogeneidad con base en la crueldad.<sup>169</sup>

De forma que el acreedor reafirma su rango y su bienestar con el sufrimiento. Gracias al sufrimiento subraya su estatus y goza de él. En una relación contractual el acreedor no solamente pone sus condiciones, sino que sabe que no puede obtener resistencia. Entre menos competencia mayor oportunidad para dejar expresar su voluntad de dominio. En una relación moral, la honorabilidad de haber contraído una serie de ideas fijas en la memoria, la predictibilidad y la homogeneidad, le otorgan al acreedor un estatus de ejemplaridad que le dotan de valor, independientemente de que el valor moral que goza provenga de la crueldad. El deudor, por su parte, no goza de sentimientos de bienestar. En una relación económica goza de deudas y, en una relación moral, goza de culpas, y aquí entra en juego la medida y el castigo. Retomando la medida:

El sentimiento de la culpa (*Schuld*), de la obligación personal, (...) ha tenido su origen, como hemos visto, en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por vez primera se enfrentó la persona a la persona, fue aquí donde por vez primera las personas *se midieron* entre sí.<sup>170</sup>

La medida, como instrumento de equivalencia, que además permite el cálculo y la predictibilidad, y en el examen la mejoría y progresividad, queda arraigada en las relaciones contractuales entre individuos. Nietzsche insiste: “Acaso todavía nuestra palabra alemana

---

<sup>169</sup> Cf. *GM*, 2, §6, 85.

<sup>170</sup> *GM*, 2, §8, 91. *Cursivas en el original*.

«hombre» (*Mensch, manas*) exprese precisamente algo de ese sentimiento de sí: el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el «animal tasador en sí».<sup>171</sup> En términos morales y en arenas políticas, el valor y la medida remiten a culpas y deudas del ser humano con los valores morales que sostienen las tradiciones de una cultura y con el beneficio que obtiene cuando forma parte de una comunidad:

Midiendo siempre las cosas con el metro de la prehistoria (...) también la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta las ventajas de ésta (...), vive protegido, bien tratado, en paz y confianza, tranquilo respecto a ciertos perjuicios y ciertas hostilidades a que está expuesto el hombre *de fuera*, el «proscrito» (...), pero uno también se ha empeñado y obligado con la comunidad en lo que respecta precisamente a esos perjuicios y hostilidades.<sup>172</sup>

El metro de la prehistoria que sirve de medida responde a la búsqueda de eclipsar el tiempo por venir con el pasado. Una fórmula que garantiza la homogeneidad de los seres humanos gracias a que ha quedado, como un conjunto de ideas fijas, grabado en la memoria y consecuentemente fijadas en su significado. Así, además de predecible es calculable. ¿Qué beneficio obtiene el ser humano? ¿Qué bien adquiere el deudor frente al acreedor? El beneficio de vivir en una comunidad en paz, en confianza, sin hostilidades. De forma que el precio de vivir en una cultura se paga con la aceptación de la deuda que se tiene con el pasado y con la culpa que genera no estar a la medida de la comunidad. En dimensiones políticas significaría que quien no se deja conducir por el conjunto de ideas fijas, perderá la pertenencia a la comunidad que le acogía, pero en dimensiones psicológicas significa que el castigo, o la promesa de castigo, tiene la fuerza de someter a los individuos: “La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de la culpa*, en la pena se busca; el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada «mala conciencia», «remordimiento de conciencia».”<sup>173</sup> Para decirlo de otro modo, económicamente el deudor paga el beneficio de obtener un bien, la medida es la mercancía; políticamente se encuentra en deuda con una comunidad cuyas tradiciones le permiten la habitabilidad, la medida es el valor moral. Psicológicamente el castigo o la pena sirve de instrumento de regulación para que el individuo acepte las condiciones de vivir en una cultura, cuya medida es la culpa. Ahí

---

<sup>171</sup> GM, 2, §8, 91. *Cursivas en el original.*

<sup>172</sup> GM, 2, §9, 92. *Cursivas en el original.*

<sup>173</sup> GM, 2, §14, 105. *Cursivas en el original.*

se siembra, precisamente, la mala conciencia, el alma del ser humano que se autorregula para estar a la altura de su acreedor. La mala conciencia se sirve de este modo, para su éxito, del dolor, de la sangre, del castigo, del temor:

Lo que con la pena se puede lograr, en conjunto, tanto en el hombre como en el animal, es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias: y así la pena *domestica* al hombre, pero no lo hace «mejor», —con mayor derecho sería lícito afirmar incluso lo contrario.<sup>174</sup>

¿Cuáles son los mecanismos políticos y morales para recordar? La tortura, el castigo, el dolor. De manera que queda en el alma el temor como base de racionalidad y la promesa de no infringir como garante de la memoria. La conciencia moral, de esta forma, obedece más a evitar el castigo que a una idea universal de bien. El castigo endurece, vuelve astuto y calculador al ser humano, cauteloso, lo domestica pero no lo mejora éticamente aunque sí lo mejora moralmente.

Para recapitular, se forjan en la memoria unos ideales que vuelven regulable, calculable y predecible al ser humano, rechazando cualquier indicio de alteridad, diferencia, espontaneidad o sorpresa. Estos ideales, forjados en el pasado y dispuestos para predecir el futuro, se sostienen bajo las tradiciones de una cultura que es el locus de habitabilidad del ser humano. En la medida en que se someta a esas tradiciones, será valorado aún cuando el valor de base tenga una prehistoria de dolor y sangre, lo importante es que se someta. El sometimiento a dichas valoraciones se relaciona con la deuda que debe de pagar por vivir en una comunidad en paz que, además, le valora y le honra y, sin embargo, ello no es suficiente sino que, además, se *mimetiza* con esos valores y los integra a sí como mecanismos de regulación que con base en la culpa y el remordimiento, sostienen su sometimiento a los valores de las tradiciones de su cultura. Esta vuelta en contra de sí abre un hueco donde se siembra la mala conciencia:

Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, (...) Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* —esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se

---

<sup>174</sup> GM, 2, §15, 107. *Cursivas en el original*

denomina su «alma». (...) Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad (...) hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*. (...) ése es el origen de la «mala conciencia».<sup>175</sup>

La mala conciencia se sostiene sobre la culpa y el castigo, sobre una vuelta contra sí que mientras prohíbe agredir a los demás, se vuelve la agresión contra uno mismo. Esto garantiza la vida en sociedad y deja como secuela el placer de darse a sí mismo una forma civilizada. La civilización, que forma al ser humano con base en la domesticación, tiene su eje de organización alrededor de la homogeneidad predecible que ha forjado con fuego en la memoria. El escenario de la vida que se presenta es el de la autoconservación en tanto que somete y no permite que la vida pueda vivirse más allá del sometimiento, así como bloquea la voluntad de poder y la afirmación de sí mismo. Por el contrario, la afirmación de sí se traduce en códigos morales y mide al sujeto con ellos, se valora en función de su domesticación pero no de su potencia de vivir. La libertad, la voluntad y el honor se reformulan desde el marco de tradiciones que las hacen posibles. El ser humano renuncia a sí por otros, por la comunidad que le garantiza una existencia. Pero ¿de verdad se logra la homogeneidad? ¿Se puede salir de la mala conciencia? ¿Cómo podría ser posible la resistencia? ¿La mala conciencia podría ser condición de resistencia? El recuerdo es una dirección del pensamiento comprometido que ha grabado con fuego la memoria. El olvido, que hace devenir a la vida y no ata al pensamiento, escaparía de la homogeneidad. ¿No habría, entonces, alguna forma de salir de la mala conciencia? ¿Nietzsche nos ha encerrado en un callejón nihilista desde donde la vida pierde su valor por la promesa? Nietzsche abre una puerta en la creación de la mala conciencia que inauguraría –como Butler lo ha señalado–, también un espacio para la reflexividad y el cambio además de una oportunidad para la resistencia y emancipación: “Es una enfermedad la mala conciencia, no hay duda, pero una enfermedad como lo es el embarazo.”<sup>176</sup> De un embarazo se puede esperar que se reproduzca un mismo ente y que dé lugar a la continuidad; pero también, que ese nuevo ente que nace pueda dar a luz alguna diferencia. Hay aquí una postura ambivalente entre la continuidad de lo mismo y la apertura de lo otro que queda, como el embarazo, abierto al porvenir:

---

<sup>175</sup> GM, 2, §16, 108-9. *Cursivas en el original.*

<sup>176</sup> GM, 2, §19, 113.

Sería posible en *sí* un intento en sentido contrario (...) a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones *innaturales*, todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo.<sup>177</sup>

Nietzsche hace un llamado a la fuerza que redirija a la vida hacia la voluntad de poder, reta a ver quién tiene aún la fuerza para afirmarse a sí, para vivir. Por ese más allá, empatado con la teoría del sujeto, es que ahí están las oportunidades de resistir. De ahí que Nietzsche apele a la fuerza de un espíritu distinto, fortalecido por guerras, victorias, aventuras y peligros cuya “maldad” forme parte de una *gran salud* y logre crear, con su fuerza impulsiva, otro modo de vivir:

Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —*alguna vez tiene que llegar...* (GM 2, §24, 123-4. *Cursivas en el original*).

El anticristo, el antinihilista es nuevamente un más allá de lo que estas perspectivas tratan de fijar. En ese sentido, la mala conciencia se prestaría a su subversión, marcando distancia con la mejoría. La puerta de salida que Nietzsche abre con la mala conciencia como embarazo capaz de dar nueva vida es *la gran salud* que permita dar la vuelta sobre la negatividad de la culpa y la deuda. Esa idea es la que se persigue bajo la noción de lo anti y de la resistencia. En la mala conciencia, se atestigua cómo los valores de la comunidad se interiorizan y someten, este ejercicio que provoca una renuncia del ser humano a sí, una vuelta en contra de sus instintos para descargarlos sobre de sí. Pero es una vuelta que también puede inaugurar la oportunidad de diferencia. Una diferencia que se anuncia difícil y hostil pero que, en la medida en que la mala conciencia niega a la vida y la somete a su autoconservación, se convierte en una diferencia que busca afirmar a la vida. La tesis de Nietzsche se vuelve una invitación a crear nuevos modos de vivir. A pesar de todo, no es claro cómo puede ser el paso que lleve de la memoria al olvido, de la autoconservación a la voluntad de poder. No obstante, este recurso puede ser recuperado por Butler porque en la mala conciencia, que

---

<sup>177</sup> GM, 2, §24, 122. *Cursivas en el original*.

sería en la producción del sujeto, se encuentra abierta la posibilidad de devenir otro. Ahí estaría de pie la resistencia que en cada ejercicio iterable de memoria que sujeta al individuo, puede activarse la diferencia y, como el embarazo, sembrar desde la sujeción otro modo de ser y de vivir. Por lo tanto, con esta perspectiva, en la sujeción hay también resistencia. Ahora, esta iterabilidad que puede activar un más allá de la repetición, también podría pensarse cuando Butler postula al sujeto como un comodín<sup>178</sup> y como un lugar.<sup>179</sup>

### 3. Individuación.

Aprovechando la interpretación de Butler del sujeto como comodín y lugar, voy a abordar el tema de la individuación desde dos planteamientos de Foucault, en búsqueda de una resistencia emancipatoria. El primero de ellos es el poder pastoral y la producción del individuo, mientras que el segundo es el emplazamiento y su producción de la individualidad, además del lugar como heterotopía. Para justificar este segundo planteamiento, se debe recordar que en el capítulo dedicado a la disciplina, Foucault refiere en dos ocasiones al emplazamiento. Primero como una localización y distribución funcional del espacio donde se coloca a los individuos para ejecutar actividades adecuadas con el lugar. Poco más adelante, destaca: “se fijan unos lugares determinados para responder no sólo a la necesidad de vigilar, sino también de crear un espacio útil.” Así, la determinación, organización y administración del espacio hace y produce a quien lo ocupará. Ante esto dos cuestiones. Primero, si el sujeto es un lugar, significa que el contexto donde habita le forma. Segunda, si el lugar es heterotópico, en la misma ocupación del espacio pueden haber diferentes formas de apropiación.

La individuación es la producción del sujeto como lugar. En cuanto a la individuación pastoral, en *Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la «razón política»*,<sup>180</sup> Foucault propone la tesis de que la gubernamentalidad<sup>xviii</sup> moderna se asemeja, de fondo, a una modalidad del poder que surgió durante el cristianismo primitivo, cuyo efecto fue la sujeción a ideales

---

<sup>178</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 21-2.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> M. Foucault, “Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la «razón política»”, en *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, traducción de Mercedes Allendesalazar (Barcelona: Paidós, 2010h), 95-140.

religiosos. El efecto de esa sujeción, destaca Foucault, fue la *individuación*, cuya emergencia permitió la construcción de un estado de conciencia de sí. Foucault se apoya, para postular esta tesis, en un ejercicio de poder cuyas raíces se encuentran en la antigüedad griega y judeocristiana. Y aunque el conocimiento de sí no es propio del cristianismo sino de tiempo atrás, el argumento de Foucault es que la religión los adoptó para imprimirle su forma y generar la conciencia de sí bajo la noción de pecador, explotando de ese modo a la culpa:

El pastorado cristiano supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de sus ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. (...) Con el fin de asegurar este conocimiento individual, el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que funcionaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. Los recogió pero sin alterarlos considerablemente.<sup>181</sup>

Que el poder pastoral retome sin alterar al examen de conciencia<sup>xix</sup> y a la dirección de conciencia,<sup>xx</sup> para conducir al rebaño bajo la norma religiosa, significa que el examen de conciencia se emplea con exhaustividad para revisar los movimientos del alma, en búsqueda de faltas cometidas, ante la obediencia incondicional al director de conciencia quien, mediante la confesión, saca a la luz lo que se oculta en el fondo de sí mismo para someterlo a examen y penitencia. Con esto no se trata de formar un vínculo íntimo de autoconocimiento compartido, una especie de fundación de amistad, sino que se dirige a omitir al otro para sustituirlo por un ente suprahumano cuya ley somete al rebaño tras garantizarle la vida después de la muerte. Así, sería en la relación individual con la vida y la muerte donde tendría lugar la explotación de la culpa y la garantía del sometimiento. Pensando en el cristianismo:

Hay otra transformación, la más importante quizá. Todas estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que en teoría proporciona la vida en el otro mundo.<sup>182</sup>

Una muerte dosificada que busca, al llegar la muerte verdadera, garantizar la vida eterna; que no es otra cosa que introducir a la vida en un eje de temporalidad progresivo que va del

---

<sup>181</sup> Ibid., 114.

<sup>182</sup> Ibid., 116.



pasado culpable, al presente de redención donde se juega la autoconservación para ir hacia un futuro de salvación. Ahora, para atender a la sujeción, es importante ver la diferencia entre la antigüedad y el cristianismo con relación al examen y la dirección de conciencia. Las prácticas de sí de la antigüedad tenían como finalidad hacerse de una vida más bella y verdadera, mientras que el cristianismo coloca ese objetivo tras la muerte. Esto significa que la renuncia de sí mismo, el autosacrificio, tiene como finalidad garantizar la vida después de la muerte e, incluso, que la vida sea la prueba para alcanzar a reposar en la "vida eterna". En tanto que la salvación está en el más allá, en la muerte, la mortificación consiste en autoconservarse con vida para llegar a un más allá. La renuncia de sí mismo tiene lugar ante la institución religiosa, que se atribuye el poder de aprobar o rechazar la conducta de los individuos. Con relación a la mejoría, establece los criterios para evaluar y calificar a los individuos. Se trata del desplazamiento de la verdad de uno mismo, que se cuidaba con otro y lograba construir cierta intimidad, hacia una verdad institucional, que recurre a la penitencia y al sometimiento para lograr que el individuo se regule. En síntesis, el individuo se sujeta al pastoreo y permite que su vida sea conducida por parámetros de valor que exigen una renuncia a sí. ¿Cómo resistir pensando en la heterotopía?

Señalaba que la formación del individuo en el espacio obedecía a una forma de administrar el lugar y el momento de modo tal que fuera el contexto y el lugar lo que fuera direccionando al individuo. Pero, asimismo, en tanto que no puede haber un contexto cerrado y que, a su vez, el espacio puede ser heterotópico y yuxtaponer historias, cadenas asociativas y relaciones, ahí puede haber un lugar para la resistencia dada en la posibilidad de hacer del lugar, por contaminación, una ocasión para la transgresión. La administración de la vida por parte del biopoder y la relevancia que puede poner sobre el sujeto como su producto, se ven alteradas cuando la literalidad del espacio se encuentra contaminada por sus individuos y entre ellos resignifican el lugar y posiblemente su sujeción al espacio. De hecho, justo la resistencia es lo que trata de evitar la individuación mediante el poder pastoral.<sup>xxi</sup>

Caen así varias semillas: el cuidado a cada individuo particular; el interior de la mente de los individuos; conocimiento y dirección de conciencia. Claramente solo en tanto que el rebaño se componga por individuos, es que puede suceder que cada uno de ellos se confiese culpable. Y aquí se encuentra un eco de la mala conciencia. El individuo asume el ideal ascético y se confiesa pecador para, inmediatamente después, aceptar el castigo y realizar su penitencia.

En la relación de acreedor-deudor que se veía en la mala conciencia, precisamente el deudor, quien también es el culpable, se siente moralmente en deuda con Dios y se regula en función de la religión. En el biopoder, ante la administración del espacio, el individuo encarna la utopía administradora de la vida. Pero es una encarnación que le somete, que le hace renunciar a sí para ser el individuo que asume la intención del lugar. Mientras en la religión es Dios el instrumento de autotortura interiorizado en el alma, forjando con fuego la memoria y dando lugar a la mala conciencia, en el biopoder se sujeta al recuerdo del castigo y se organiza su existencia alrededor de un pensamiento que lejos de parecer ser el olvido, recuerda las huellas de la memoria que son las intenciones administrativas de la vida. Encarnando el lugar utópico, el sujeto logra autoconservarse.

Para darle más fuerza al biopoder, lo que Foucault planteará es que la racionalidad del Estado moderno es una apropiación y transformación de las prácticas del poder pastoral. El poder que individualiza, actúa de igual forma a través de las disciplinas que emplean el examen y la dirección de conciencia pero de otro modo:

Creo que debemos distinguir entre dos aspectos del poder pastoral (...) Un fenómeno importante tuvo lugar en torno al siglo XVIII, fue una nueva distribución, una nueva organización de esta clase de poder individualizante. (...) En cierto modo podemos ver el Estado como una matriz moderna de individualización, o una nueva forma de poder pastoral.<sup>183</sup>

¿Qué significa que el Estado moderno sea una matriz de individuación? Rápidamente, el poder pastoral con los ojos de la disciplina transformó al pecador en archivo.<sup>xxii</sup> Esta producción del archivo, que logró el registro de cada gesto y movimiento, tuvo la tendencia de poder ser administrado por las disciplinas. Así, se produce al *individuo* como objeto de conocimiento y esa objetivación dar lugar a su control y vigilancia. De forma que sobre la base de un poder pastoral, el poder disciplinario tiende a *individualizar*.<sup>xxiii</sup> Así, el Estado moderno se apoyará en el examen para conocer cada detalle de la vida de los individuos. Se trata de una gestión administrativa y no ya de una religiosa. El mecanismo moderno es la administración de los archivos y no ya el perdón de los pecados.<sup>184</sup> De manera que es alrededor del examen donde se puede apreciar el giro de la transformación, él: “hace de cada

---

<sup>183</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 326.

<sup>184</sup> Cf. M. Foucault, “La vida de los hombres infames” En *Obras esenciales*, traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (Madrid: Paidós, 2010g), 677-692, 685.

individuo un caso”.<sup>185</sup> Logra visibilizar regularidades, desviaciones, normas, que se prestan para diferenciar a los individuos y, en su caso, sancionarlos hasta corregirlos.<sup>xxiv</sup>

No es más en el fondo de su alma donde se revisa la adecuación del individuo a la obediencia divina, sino que es un interior donde se revisa y moldea, con base en comportamientos globales y homogéneos a cada uno de los individuos; no más mediante la penitencia, sino acudiendo a tecnologías de normalización que se apoyan sobre sistemas comparativos de medidas globales para vigilar o normalizar individuos, grupos y hechos colectivos. Si en el marco del cristianismo el pecador era culpable ante los ojos de Dios, en el marco de la disciplina el sujeto es un campo de registro en donde se archivan cada una de sus actividades para normarlas. Pero ahí mismo, en tanto que lo globalizante cae en contextos particulares, es donde se puede encontrar con base en la heterotopía a la resistencia y entonces sería la apropiación del espacio, la apropiación del lugar, la forma en que podría despertar la resistencia.

La producción del individuo mediante estrategias de poder disciplinario es similar a la presión que ejercen los ideales ascéticos para producir el alma comprometida con la mala conciencia, dado que el eje que dirige al archivo es la norma de la disciplina. De forma que tanto Nietzsche como Foucault denuncian la creación política del individuo como átomo de domesticación que simplifica su dirección. El individuo moderno, secularizado, ya no trata de salvarse en el más allá. A la disciplina, en tanto que no puede normar sobre la muerte, no le interesa someter a la “mortificación divina”, sino asegurar la vida del individuo mediante otras mortificaciones.<sup>186</sup> Foucault destaca el sutil cambio al interior del poder pastoral alrededor de la disciplina:

Podemos observar (en el Estado) un cambio de objetivo. Ya no se trataba por más tiempo de guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino más bien asegurarla en este. Y en este contexto, la palabra *salvación* adquiere diferentes sentidos: salud, bienestar (esto es riqueza suficiente, nivel de vida) seguridad, protección contra accidentes.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino (México: Siglo XXI, 2005c), 196.

<sup>186</sup> Cf. *Ibid.*, 141-2.

<sup>187</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 327.

Extendiendo esto al biopoder, las condiciones de la autoconservación de la vida se homologan con la salvación porque son los pilares que permitirán resguardar la vida del sujeto. Ello presiona a que el sujeto incorpore estos ideales a su vida y entonces viva la mortificación de tener que conservar a su vida. Es en este momento en donde se puede terminar de afirmar que la autoconservación tiene intenciones políticas que condicionan a la vida del sujeto quien en adelante se mide con los valores del biopoder y mejora en su sujeción. La voluntad de poder queda expulsada de este esquema y el vivir se reformula midiéndose con los valores que garantizarán la salvación. Ahora, aunque Foucault aquí ya perfila la tesis del biopoder, no hay posibilidad de ver alguna resistencia: “La multiplicación de los objetivos y de los agentes del poder pastoral centró el desarrollo del conocimiento sobre el hombre en dos papeles: uno, globalizante y cuantitativo, referente a la población; el otro analítico, referente al individuo.”<sup>188</sup>

Esta multiplicación de agentes individualizadores cotejada con el espacio abre la lectura de una cartografía colectiva que sujeta a los individuos de acuerdo con el espacio. He estado tratando al examen como iterable. Con esta perspectiva, la examinación sirve para reiterar la medida del sujeto de acuerdo con la ocupación del espacio. El efecto de la repetición del examen alimenta el archivo de emplazamiento del sujeto. Frente a esto, si el espacio se plantea como una heterotopía, habría una disrupción entre lo general y lo particular pues los objetivos del emplazamiento son globales mientras que la ocupación es particular. En esta disrupción, que resalta al espacio heterotópico como histórico y local, es donde puede tener lugar la resistencia y de esa forma se truquea la homogeneidad que el biopoder podría enfocar con base en la administración del espacio.

Para abonar a la búsqueda de la resistencia, si la mala conciencia es una enfermedad similar al embarazo, que puede dar a luz a una diferencia ¿la heterotopía también? El sujeto como lugar y como heterotopía podría ser posible si en él se encuentra la integración de espacios afectando su sujeción. Es decir, la combinación singular de los espacios vividos en un mismo momento puede yuxtaponerlos y dar lugar al trastorno de su ordenamiento, a trastocar el espacio y abrir fisuras por donde se cuelan cambios. Ahora ¿Qué sucedería si el cuerpo del sujeto se plantea también como lugar heterotópico? Hay discursos de verdad y de saber que

---

<sup>188</sup> M. Foucault, “El sujeto y el poder”, En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*, traducción de Jorge Álvarez Yáguez (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 317-342, 327.

sujetan el cuerpo de los individuos. Desde vestimenta hasta prácticas y adecuaciones, los cuerpos son los lugares donde se encarna la sujeción. El cuerpo es visible e inteligible por esos discursos. La apropiación del cuerpo podría suceder bajo la yuxtaposición de discursos que abren una fisura para que el sujeto tome su cuerpo como suyo en resistencia a lo que los discursos normativos pretenden delinearle. De modo que en la heterotopía se encontraría la oportunidad de resistencia, tras haber interpretado al sujeto como lugar. Ahora, recordando una pregunta de Butler:<sup>189</sup> ¿de verdad Foucault le niega resistencia al sujeto? El último capítulo de *Vigilar y castigar* destaca cómo las instituciones penitenciarias crearon redes de sujetos que fortalecieron a la delincuencia. Ese puede ser uno de los efectos de la mala conciencia, no inducir buenos seres humanos sino humanos astutos. La astucia y la bondad no van en la misma dirección, la astucia aquí tiene el tono de una vida en autoconservación que exige estrategias para mantenerse con vida. Ahí no hay resistencia sino que es la continuación del mismo discurso. Esto habla de un fenómeno curioso: la disciplina no logra abarcar todo el fenómeno social. Nunca logra trabajar maquinalmente en la fabricación del sujeto homogéneo. Alcanza a sembrar la mala conciencia pero su camino es impredecible. El caso de la penalidad demuestra que el sujeto disciplinado justo impide la disciplina total y desvía astutamente el castigo, vuelve a la penalidad útil. Ahí no hay, y en ello habría que coincidir con Butler, una resistencia. Esto porque la resistencia emancipatoria se orientaría más hacia crear algo distinto en lugar de acentuar el juego disciplinario. Si Butler hace esa pregunta, entonces ¿cómo piensa a la resistencia y a la mala conciencia? ¿Abre el espacio de la emancipación?

#### 4. Interpelación, ambivalencia y psique.

Al inicio del presente capítulo mencioné que para Butler hay mecanismos en la sujeción que posibilitan la resistencia. Lo que no quedaba claro es cómo estos mecanismos (iterabilidad, ambivalencia, el sujeto como lugar, mala conciencia) se vinculan entre sí. Ahora iré siguiendo el tejido del sujeto butleriano buscando en ellos a la resistencia. Para Butler siempre puede haber un espacio de apertura que revertiría la sumisión e inauguraría la agencia. Por agencia, Butler entiende una especie de potencial de alterar y modificar las

---

<sup>189</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 97.

condiciones de sujeción. Ahora, de fondo, tras la apelación de Butler a Foucault, se encuentra cómo ella interpreta a la mala conciencia y las consecuencias que esa interpretación tiene para pensar en el sujeto. Si la mala conciencia es el precio que se paga por vivir en sociedad ¿cómo interpreta Butler vivir en sociedad? Y, desde ahí ¿cómo interpreta la formación del sujeto a partir de la mala conciencia? En *Mecanismos psíquicos del poder*, discute el concepto de Nietzsche:

La presión ejercida desde las paredes de la sociedad obliga a una internalización que culmina en la producción del alma, y esta producción se concibe como un logro artístico primario, la fabricación de un ideal. Este constructo parece ocupar el lugar de la promesa, de la palabra actualizada como acto, y emerger sólo a condición de que se haya roto la promesa.<sup>190</sup>

El producto de la mala conciencia es un ideal, de modo que ella misma es fundadora de la alineación del sujeto con su comunidad. En Nietzsche la mala conciencia se metaforiza como una enfermedad, el embarazo más exactamente, cuyo sentido es el potencial de dar a luz algo nuevo a partir de ello, una subversión de la culpa y del castigo interiorizado. En ese sentido, la mala conciencia es condición de posibilidad de alguna alteración, Butler da fe de la interiorización con la actualización de la palabra en acto, pero la condición de alteración ¿es el rompimiento con la promesa? Ello ¿da lugar a la reflexividad? Para Butler parece ser que sí:

Significativamente, Nietzsche atribuye poder creativo o formativo a la conciencia, por lo cual el acto de volverse sobre sí mismo no es sólo la condición de posibilidad del sujeto, sino la condición de posibilidad de la ficción, la invención y la transfiguración. Nietzsche señala que la mala conciencia *fabrica* el alma, esa extensión de espacio psíquico interior. Si concebimos al sujeto como una especie de ficción necesaria, entonces sería también uno de los primeros logros artísticos derivados de la moral.<sup>191</sup>

¿Qué significa que el sujeto sea una “especie de ficción necesaria”? Si la moral forma al sujeto a través de una vuelta sobre de sí, significa que el sujeto es efecto de la moral. Y si la moral se apoya sobre regularizaciones normativas y marcos de reconocimiento, ¿de fondo se construye sobre ejes ficticios que ayudan a sostener a una sociedad pero no terminan de aprehender el amplio espectro que implica vivir en ella? Para decirlo de otro modo, no hay

---

<sup>190</sup> Ibid., 86.

<sup>191</sup> Ibid., 79.

sujeto, moral ni sustancia de origen sino un juego impersonal de fuerzas en movimiento. No puede por ello desde ahí extrañar que el sujeto sea precisamente un comodín, como en otro lugar Butler lo interpretó:

“El sujeto” es presentado a menudo como si fuere intercambiable con “la persona” o “el individuo”. Sin embargo, la genealogía de la categoría crítica del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación. Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (el sujeto emerge simultáneamente como “lugar”) y adquieren inteligibilidad sólo en tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje.<sup>192</sup>

El sujeto como lugar puede entenderse como la encarnación del emplazamiento y entonces, por mala conciencia, interioriza las exigencias del espacio. No obstante, en cuanto que puede haber yuxtaposición, el sujeto es heterotópico. Frente a ello, el examen es un ritual que repetitivamente lo valora y es en esta iteración de valoraciones en espacios, por yuxtaposición, puede haber ocasión de resistencia. De hecho, si vuelvo a empatar la heterotopía con el contexto abierto en Derrida, hay una iteración de valoraciones presionando al sujeto y, al mismo tiempo, hay una imposibilidad de cerrar el contexto, de fijar exactamente el sentido del espacio, lo que puede activar a la resistencia. Siguiendo sobre Derrida, un contexto fallido podría alterar la significación del signo, pero esta alteración no anula el acto de habla. Con base en el eterno retorno, podría enfatizarse que lo que se repite son las oportunidades de significación del signo, abiertas a una multiplicidad de interpretaciones que se dan en el instante de un presente. Adicional a ello, Butler se va por la escena de interpelación para reconocer cómo es que el lenguaje, a través del acto de habla, intenta formar al sujeto. De manera que estar previamente establecido en el lenguaje significaría, por esa ruta, que hay un conjunto de signos, iterables, que tratan de interpretar el contexto social y que parte de esa interpretación implica adecuar al individuo en la sujeción. Esto abre una nueva interrogante ¿logra el lenguaje sujetar al individuo? Para Butler, esto es posible en tanto se explote el deseo de reconocimiento:

El deseo de persistir en el propio ser exige someterse a un mundo de otros que en lo esencial no es de uno/a (esta sumisión no se produce en fecha posterior, sino que delimita y posibilita el deseo de ser). Sólo persistiendo en la otredad se puede persistir en el «propio» ser. Vulnerable

---

<sup>192</sup> Ibid., 21-2.

ante unas condiciones que no ha establecido, uno/a persiste siempre, hasta cierto punto, gracias a categorías, nombres, términos y clasificaciones que implican una alienación primaria e inaugural en la socialidad. Si estas condiciones instituyen una subordinación primaria o, en efecto, una violencia primaria, entonces el sujeto emerge contra sí mismo a fin de, paradójicamente, ser para sí.<sup>193</sup>

Si este deseo de persistir en el propio ser se piensa a la par de la mala conciencia, hay una sumisión primaria presionada por la socialidad que brinda los signos de reconocimiento y, en cuanto el signo no logre adecuarse al alma, implicando el rompimiento de la promesa, podría tener lugar la reflexividad. ¿Qué sucede con el deseo? ¿Es previo o constitutivo del sujeto? De entrada, parece ser producido en el proceso de regulación social y prima sobre la propia subordinación para obtener existencia social:

Si las formas del poder regulador se sustentan en parte a través de la formación de los sujetos, y esta formación tiene lugar de acuerdo con los requerimientos del poder, concretamente mediante la incorporación de normas, entonces la teoría de la formación del sujeto debe dar cuenta del proceso de incorporación, y la noción de incorporación debe ser analizada para determinar la topografía psíquica que asume. ¿De qué manera el sometimiento del deseo exige e instituye el deseo *por* el sometimiento?<sup>194</sup>

Así, el sometimiento forma una topografía psíquica. El deseo, regulado socialmente, se dirige a desear ese sometimiento y presiona sobre el alma dando lugar a la psique y a la reflexividad. Si las categorías que dan existencia social se sostienen en el lenguaje y estas categorías permiten el reconocimiento del sujeto quien se somete a ellas deseando preservar su existencia social ¿Cómo es que el lenguaje puede inducir el deseo de reconocimiento? Por otra parte, esta sujeción del deseo, cuando no es exitosa ¿da lugar a la reflexividad y a la agencia? En adelante, bajo la guía de estas dos preguntas, trataré de indagar cómo Butler interpreta la interpelación<sup>xxv</sup> y qué mecanismo psíquico produce el deseo por el sometimiento. Más tarde exploraré, desde ahí, la reflexividad y la agencia frente a una problematización del instante en búsqueda de una resistencia emancipatoria.

---

<sup>193</sup> Ibid., 39.

<sup>194</sup> Ibid., 30.



Althusser sostiene que: “*la categoría de sujeto no es constitutiva de toda ideología sino sólo en tanto toda ideología tiene la función (que la define) de ‘constituir’ en sujetos a los individuos concretos*”.<sup>195</sup> Con Foucault y la heterotopía se analizó cómo el emplazamiento produce al individuo; la adición que se puede encontrar con Althusser es el vínculo que hay entre la ideología y la individuación. Es decir, la necesidad de crear al individuo a partir de los requerimientos de la ideología. Pensando con el biopoder, la autoconservación de la vida interpela al sujeto y somete al individuo en la lógica de realizar las acciones necesarias para continuar con vida como, por ejemplo, en el capitalismo, hacer de la vida del sujeto un empresario de sí mismo cuya mejoría se traduce en el reconocimiento social. El mecanismo de la interpelación reconoce al individuo mediante el nombre, es decir, a través de situarlo con el lenguaje en un espacio. Ser llamado por un nombre y que ese nombre refiera a la identidad del sujeto, parece encontrarse en la base de la interpelación y en el reconocimiento. En la interpelación hay un llamado de otro ante quien el individuo se da la vuelta tras reconocerse en la convocatoria. Butler enfatiza que la media vuelta en dirección al llamado es una vuelta contra uno mismo, sobre uno mismo, una vuelta que promete identidad.<sup>196</sup> En la interpelación el sujeto se reconoce en el llamado que, además, puede añadir un predicado de identidad cuyo sentido le brindará legibilidad contextual a ese sujeto. Se abre así una disposición a posiblemente aceptar la culpa para conquistar identidad. El sujeto no puede existir políticamente a menos de ser reconocible por esas categorías. Al ser nombrado, se hace uso de esas categorías de reconocibilidad para visibilizar a un sujeto sobre el individuo que se reconoce en el llamado. En condiciones normales, es decir regulares o ante sujetos normales, la identificación con el nombre que le ha reconocido es señal de la sumisión a categorías lingüísticas de socialidad. Pero en condiciones no normales, Butler abre dos lecturas sobre la interpelación en el límite del reconocimiento, de la norma o de la regulación social. Una lectura es el lenguaje de odio, cuando se interpela con un insulto y se pretende hacer daño al sujeto a través de los actos de habla. La otra lectura es el acento de la mala conciencia bajo la sumisión a las reglas de la ideología dominante.

Bajo el discurso de odio, ser interpelado por un nombre injurioso o con la intención de ser dañado desde el lenguaje, se da por una situación especial en donde la interpelación tiene la

---

<sup>195</sup> Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, traducción de Óscar L. Molina (México: Siglo XXI, 2008), 139. *Cursivas en el original*.

<sup>196</sup> Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 121.

intención de menospreciar y degradar. Si el acto de habla ocurriera en contextos cerrados, lograría su objetivo de herir. Ahora, si como se ha seguido, el contexto es abierto y el lugar heterotópico ¿Significaría que en la performance podría activarse la resistencia? ¿Cómo es esta relación entre el lenguaje y la resistencia para Butler? En *Lenguaje, poder e identidad* Butler analiza el discurso de odio, su capacidad para herir y el potencial para resistir a él. De primera instancia, el performativo tal y como lo analiza Butler, no es capaz de imponer su significación sobre aquello a quien se dirige:

Al ser llamado por un nombre insultante, uno es menospreciado y degradado, pero el nombre ofrece también otra posibilidad: al ser llamado por un nombre se le ofrece a uno también, paradójicamente, una cierta posibilidad de existencia social, se le inicia a uno en la vida temporal del lenguaje, una vida que excede los propósitos previos que animaban ese nombre. Por lo tanto, puede parecer que la alocución insultante fija o paraliza a aquel al que se dirige, pero también puede producir una respuesta inesperada que abre posibilidades. Si ser objeto de la alocución equivale a ser interpelado, entonces la palabra ofensiva corre el riesgo de introducir al sujeto en el lenguaje, de modo que el sujeto llega a usar el lenguaje para hacer frente a este nombre ofensivo.<sup>197</sup>

Hay tres elementos que quiero discutir con la performatividad y la organización social en regímenes biopolíticos para abrir el espacio a la resistencia. El primero de ellos es la obtención de existencia social, aunque sea en el menosprecio, debido a la posibilidad de ser llamado. El segundo de ellos es una posible ambivalencia entre la alocución insultante que busca fijar a quien se dirige y la inesperada respuesta que abre posibilidades distintas a la fijación en el menosprecio. El tercero, la interpelación como objeto de la alocución y su desvío con base en la apropiación del significado, además de la posibilidad de resignificar las categorías normativas que se imponen a la vida mediante la interpelación.

Si la vida es cualificada por una organización social que la valora o desprecia bajo normaciones biopolíticas, el insulto se emplearía para descalificar con base en una supuesta normalidad. De forma que su uso es el resultado de una examinación bajo la cual el insultado no estuvo a la altura de las expectativas de la norma. Ahora, el empleo del insulto tiene la función de repetir las condiciones normativas que se imponen a la vida en la dirección de amenazar con la herida a quien se desvía de la norma. Es una forma, en negativo, de obtener

---

<sup>197</sup> J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 17.

existencia social con referencia a la norma que regula a la vida. El reconocimiento en negativo y su alianza con la amenaza del peligro a ser herido, busca situar de nuevo al sujeto en la normación, pero también expone que hay organizaciones sociales referenciales que posibilitan el insulto, dejando en evidencia la imposición de la normación y la condicional que cae sobre la vida. Tras esta evidencia, obtener existencia social no se vuelve, simplemente, en ser reconocido por regímenes biopolíticos que cualifican a la vida, sino que es la inauguración de la vida social con base en un enfrentamiento de fuerzas que confrontan las condiciones normativas que se imponen a la vida contra los modos de vida ajenos a esas condiciones. De esta forma, ser llamado por un nombre, incluso aunque fuera insultante, refiere a la inauguración de una ambivalencia entre aceptar las condiciones del nombre o imponerle a ese nombre las propias condiciones de quien es llamado por él. Para esta segunda posibilidad, me parece fundamental la apropiación del insulto, en su iteración, para resignificarlos de otro modo. En otras palabras, la iterabilidad del insulto puede recontextualizarse y abrir la oportunidad de una apropiación que altere su significado.

Esto lleva el segundo elemento a revisar, recordando, es la posible ambivalencia entre una alocución insultante y la imprevisibilidad de la respuesta. El insulto es un insulto solo en el marco de una organización social, en un contexto, pero no por sí mismo. Que no sea por sí mismo significa que su fuerza le es exterior, que es un signo, y que al caer sobre alguien, el insulto puede devenir en su contrario, ya sea resignificándolo o ya sea minimizándolo con base en su organización social de referencia. Más allá del insulto, las palabras devienen su significación en la línea de la iterabilidad. Están en un horizonte de temporalidad que fija socialmente su significado sin que éste pueda ser finito sino que siempre es potencialmente alterable por la repetición. Dicho de otra forma, si la significación de la palabra deviene infinitamente, es porque no hay referencia fija sino alterable, de modo que habría una ambigüedad referencial, dada la apertura de los contextos o las heterotopías, que permanentemente exigen la construcción de su significación. Esta ambigüedad se cuela en las relaciones de poder, en la sujeción y en la resistencia. En organizaciones sociales en regímenes biopolíticos se vulneraliza a la vida pero también se inician resistencias en nombre de la vida. Si, como decía más arriba, el insulto deja en evidencia organizaciones sociales y a ello se le junta la crítica sobre las condiciones que vulnerabilizan y permiten el insulto, entonces criticar esas condiciones por la vida es una modalidad de querer vivir sin dejarse someter a la normalización que se impone a la vida. Incluso, retomando los

regímenes biopolíticos y poniéndolos a la luz de la normación de la vida, esta apropiación rompe con la autoconservación y busca abrir espacio a la vida como voluntad de poder.

De este modo se llega al tercer elemento a rescatar, la interpelación como objeto de la alocución y su desvío con base en la significación. Butler argumenta que el insulto introduce al sujeto en el lenguaje y también que el sujeto usa el lenguaje para hacer frente al insulto:

La huella que deja la interpelación no es descriptiva, sino inaugural. Intenta crear una realidad más que dar cuenta de una realidad que ya existe; consigue llevar a cabo esta creación a través de la citación de una convención ya existente. La interpelación es un acto de habla cuyo "contenido" no es ni verdadero ni falso: su primera tarea no es la descripción. Su objetivo es indicar y establecer a un sujeto en la sujeción, producir sus perfiles en el espacio y en el tiempo. Su operación repetitiva tiene el efecto de sedimentar esta "posición" con el tiempo.<sup>198</sup>

Ser interpelado es, entonces, ser establecido y citado dentro de una convención ya existente. Es decir, poder ser reconocido, nombrado, identificado e interpretado. Ahora, en una organización social que valora, produce e induce a la vida bajo normaciones biopolíticas, ser interpelado es posicionar al sujeto, reiteradamente, bajo las normaciones que se imponen a la vida. De donde puede derivarse una vida habitable o precaria. La citación, para la resistencia, es fundamental porque se busca traer un pasado al presente, asume que no hay posibilidad de cambio pero es en la actualización, en un contexto, donde puede resignificarse. De esa forma, la resistencia no es sólo la alteración de la repetición en diferencia sino la siempre posible fuerza de resignificación, elementos a analizar con base en la repetición.

Si la supervivencia del sujeto depende de categorías sociales que reconocen lingüísticamente, ser llamado por un insulto puede generar una suspensión de reconocimiento pero también, en tanto el signo es iterable y el contexto abierto, "puede significar el momento inicial para una movilización de oposición".<sup>199</sup> Ahí habría también, para Butler, una oportunidad de agencia. La palabra que hiera se toma como bandera de resistencia y se revierte el poder de la ofensa a través de un habla subversiva que responde a la ofensa y que puede abrir el lugar para cambios de sentido de los signos.<sup>200</sup> De manera que el sujeto puede ser reconocido por un lenguaje pero si el lenguaje se usa para poner en

---

<sup>198</sup> Ibid., 62.

<sup>199</sup> Ibid., 261.

<sup>200</sup> Cf. Ibid.

suspense su existencia social, en todo momento puede apropiarse de la palabra y revertir los efectos del sometimiento. Un momento de reflexividad que produce un cambio.

Por otro lado, yendo con la otra lectura de la interpelación, que se relaciona con la mala conciencia y la sumisión a las reglas de la ideología dominante, tiene para Butler el sentido de demostrar la inocencia ante una acusación en el momento en que se adquiere el estatuto de sujeto de acuerdo con la ley interrogadora,<sup>201</sup> partiendo de que: “devenir “sujeto” es haber sido presumido culpable, y luego juzgado y declarado inocente”.<sup>202</sup> En tanto la iterabilidad de las categorías de reconocimiento permanentemente se repiten, devenir sujeto es “estar continuamente en vías de exonerarse de la acusación de culpabilidad”.<sup>203</sup> Si el ser juzgado como culpable y someterse es señal de la mala conciencia, y si la mala conciencia puede tener dos vías, la del sometimiento o la de reflexividad y potencial de cambio, hay en la escena de interpelación que juzga al sujeto y lo exonera dos posibles destinos. El primero, que el sujeto para ser reconocido como ser social, adquiera habilidades para dominar sus actividades y conseguir reputación social, siempre en juego por la repetición de las normas. El segundo, que en vías de una reflexividad, el sujeto transforme las habilidades de sus actividades para darle otros sentidos a sus actividades y buscar reputación social, en un ejercicio igualmente iterativo.

De ambos lados de la interpelación y la mala conciencia, y de ambas rutas de Butler –el discurso de odio o la reputación–, se desprende que la formación del sujeto es un juego ritualizado de repetición, lo que tiene sentido desde una temporalidad progresiva que *va mejorando* al sujeto y ante la que, por la misma repetición, se le puede resistir en un instante y darle otros sentidos posibles. La progresividad tiene éxito mientras explote el deseo de existencia en el reconocimiento. Se apoya sobre categorías generales que otorgan legibilidad a los individuos, una legibilidad con base en significados fijos. De tal manera que explota a los sujetos identificándolos con categorías que orientan en el espectro social. De esta manera, lenguaje y temporalidad coinciden en la identificación, es decir, en fijar y hacer legible a un sujeto ¿puede la identificación ser un mecanismo de poder y, al mismo tiempo,

---

<sup>201</sup> Cf. J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 132.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> *Ibid.*

poner al deseo al servicio del sometimiento? La identificación, en tanto mecanismo del poder, se encuentra ligado a la regulación normativa. Crea un dominio de inteligibilidad simbólica que delimita lo decible de lo indecible, lo perceptible de lo imperceptible, lo valorable y lo invalorable. Sirve para delinear el espacio de la abyección. El sujeto, para evitar caer en la zona de abyección, se somete al reconocimiento y, porque él condiciona su existencia social, lo desea.

La abyección, en tanto que alberga el repudio, estructura de manera negativa los vínculos primarios del sujeto trazando vínculos de amor viables. De modo que hay una formación del sujeto con base en un exterior constitutivo de repudio, que dirige la identificación y el deseo, apoyado con la regulación social de la norma, que en conjunto imprimirán sobre el sujeto las normas de sus vínculos de amor y, más extensamente, la construcción de su identidad:

Si el sujeto se produce mediante el repudio, ello quiere decir que se produce por una condición de la que, por definición, se encuentra separado y diferenciado. El deseo intentará descomponer al sujeto, pero se verá coartado precisamente por el sujeto en cuyo nombre opera. El hecho de que la contrariedad del deseo resulte crucial para el sometimiento implica que, para poder persistir, el sujeto debe frustrar su propio deseo.<sup>204</sup>

La frustración del deseo no significa la sofocación del mismo sino la intervención de un mecanismo psíquico que lo dirige hacia la identidad del sujeto. Esta relación, entre repudio e identificación, somete al sujeto a categorías de identidad que le permiten existencia social. Así que por un lado se frustra el deseo, pero no se sofoca y, por el otro, la norma tiende a recurrir a la abyección para sujetar al individuo bajo la amenaza de la abyección. El sujeto, que garantiza su existencia mediante el reconocimiento, por ese mismo deseo de existencia social puede interiorizar el repudio. Ante la imposibilidad de extinguir el deseo, que se mantiene en el repudio, y frente a las condiciones normativas de existencia social que son reiterables y alterables, se forma un lugar de ambivalencia donde deseo y reconocimiento provocan una tensión que subordina al poder mientras deviene el sujeto. Ahí mismo, en esa ambivalencia, se abre una curiosa ruta de agencia y resistencia:

Si aceptamos que la sujeción es al mismo tiempo subordinación y devenir del sujeto, entonces, en tanto que subordinación, el poder sería un conjunto de condiciones que precede al sujeto,

---

<sup>204</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 20.

ocasionándolo y subordinándolo desde fuera. Esta formulación falla, sin embargo, cuando consideramos que no existe un sujeto con anterioridad a este efecto. El poder no sólo *actúa sobre* [*acts on*] el sujeto, sino que *actúa* [*enacts*] al sujeto.<sup>205</sup>

Desde una ambivalencia constitutiva, el poder que forma al sujeto lo activa y esta activación, que se juega en la tensión del deseo y la repetición de la norma, abre un espacio para la construcción de la diferencia: “Opino que parte de la dificultad reside en el hecho de que el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como *efecto* de un poder anterior y como *condición de posibilidad* de una forma de potencia radicalmente condicionada”.<sup>206</sup>

Entonces la resistencia no puede venir de otro lugar que de las mismas condiciones que forman al sujeto. El sujeto se produce de manera ritualizada mediante la repetición de la norma cuyo trabajo es fijar las condiciones de reconocimiento y prohibición. Pero no hay una determinación completa por las normas, hay un espacio de indeterminación que sirve de motor a la repetición y que también hace posible la desviación y ruptura de la norma, con lo que se abre para reinscribir nuevos significados, quebrando con contextos anteriores, desde una lectura de diferencias y temporalidades.

Desde luego que la resistencia no se traduciría en esquivar la escena de interpelación sino en dar lugar a nuevas formas de sujetos reconocibles mientras se piense como oportunidad de resignificación. Ahora, Butler recurre al psicoanálisis para profundizar más sobre la forma psíquica que adopta el poder vinculada con la identificación. La tesis es que el poder fuerza sobre el sujeto para subordinarlo y esta subordinación, en la psique, construye la identidad del sujeto. Tiene especial relevancia para la resistencia que el sujeto emerja al mismo tiempo que el inconsciente porque será, precisamente el modo de resistir de la psique, uno de los conductores que facilitarán el cuestionamiento y la alterabilidad de la norma. Eso significa, adicionalmente, que por más domesticada que se encuentre el alma, hay un dejo o un espacio que no logra tocar y que se opone a la normación:

La psique, que engloba al inconsciente, es muy distinta del sujeto: es precisamente lo que desborda los efectos encarceladores de la exigencia discursiva de habitar una identidad

---

<sup>205</sup> Ibid., 24.

<sup>206</sup> Ibid., 25

coherente, de convertirse en un sujeto coherente. La psique es lo que se resiste a la regularización que Foucault atribuye a los discursos normalizadores.<sup>207</sup>

Para ir poco a poco, primero por la identificación y después por la resistencia, el mecanismo psíquico del poder es la identidad. Se puede ver cómo esto es fundamental para Nietzsche, Foucault y Butler. En el caso de Nietzsche la mala conciencia es la interiorización de la cultura que alinea al individuo con los valores de su comunidad y en tal sentido trae a colación la domesticación precisamente como la manera de marcar con fuego a la memoria, bloqueando de ese modo el devenir en olvido.<sup>208</sup> Con ello, el sujeto se vuelve medible, predecible y controlable. Por el lado de Foucault, la identificación vendría a ser el resultado de los mecanismos de sujeción que han trabajado para normalizarle con base en las verdades del saber, los ejercicios de poder encaminados a encausarle, y las prácticas de subjetivación donde el sujeto se apropia de estos mecanismos para medirse con la norma.<sup>209</sup> Por el lado de Butler, la identificación es la incorporación de la norma social que le garantiza al sujeto legibilidad y con ello le garantiza reconocimiento.<sup>210</sup> En conjunto, se trata de la incorporación de valores sociales que garantizan legibilidad y, con ello, condicionan la autoconservación a partir de la predictibilidad y control sobre los individuos que, en adelante, pueden ser reconocidos como sujetos.

Ahora, este sometimiento es autosometimiento. Es reflexivo y en esa medida una elección del sujeto. Esto puede verse a partir de la interpelación y cómo Butler recupera y trabaja la tesis de Althusser. Él indica que hay un agente que interpela al individuo quien voltea como sujeto.<sup>211</sup> La interpelación, de este modo, funciona como la enunciación de categorías que nombran al individuo quien se ha apropiado de ellas por su sujeción. Butler añade que el sujeto se da la vuelta porque en el llamado hay una promesa de identidad.<sup>212</sup> El recurso de la promesa es relevante porque en ella se está jugando la posibilidad de reconocimiento y también de legibilidad social. Ante esto ¿cómo surgiría la resistencia y la agencia desde el deseo al sometimiento y desde la mala conciencia?

---

<sup>207</sup> Ibid., 98.

<sup>208</sup> Cf. *GM*, 2, §1, §3, §15, §16 y *GM*, 3, §13

<sup>209</sup> Cf. M. Foucault, *El sujeto y el poder*, 323.

<sup>210</sup> Cf. J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 31.

<sup>211</sup> Cf. L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, 147.

<sup>212</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos*, 121.



Para Butler no es suficiente que el lenguaje performe reiterativamente al sujeto. Por ello, Butler toma dos tesis de Foucault y las lleva más lejos. Por un lado, la dirección de la conciencia y, por el otro, que el mundo social se simule como una realidad cuyo disfraz dificulte ver el sometimiento. Ambas tesis solo pueden suceder si el sujeto se confiesa, se mide y se deja dirigir, es porque se forma en línea con el mundo social donde habita. Así, la frontera que toca Butler desembarca en preguntar ¿cómo es que la regulación social, sobre los marcos de reconocimiento, siembran en el sujeto las condiciones para desear ese reconocimiento, someterse a él y reproducirlo? Butler sabe que solo a condición de que el sujeto asuma, internalice, acepte y ame las condiciones de sometimiento, entonces será capaz de reproducirlo y esa reproducción garantizaría, consecuentemente, las condiciones del sometimiento. Desde ahí, la pregunta ¿cuál es el mecanismo psíquico del poder? Podría reformularse como ¿de qué manera la psique se *mimetiza* con las relaciones de poder? Para Butler la clave está en *Duelo y melancolía* y en *El yo y el ello*.

En *Duelo y melancolía*<sup>213</sup> Freud señala que el duelo y la melancolía son procesos psíquicos que coinciden en una pérdida de objeto. Sin embargo, ambos procesos son distintos. Para empezar, en el duelo puede haber ocasión para procesar la pérdida y resolver el conflicto psíquico que la pérdida provocó; mientras que en la melancolía no se resuelve ninguna pérdida, más bien el yo se toma a sí mismo como el objeto perdido y se recrimina la pérdida.

Para Freud, en la melancolía -que empobrece al yo y no al mundo como en el duelo-, el yo trata de conservar al objeto perdido incorporándose y tratando de verse como si él mismo fuera el objeto. Pero el yo es un mal sustituto de cualquier objeto. El yo no se va a parecer al objeto que perdió y esa preservación mágica que buscaba conservar lo que había amado, comienza a demostrar la insuficiencia del yo frente al amor de objeto, que lo lleva a una recriminación de sí. El yo se queda bifurcado entre el yo alterado por la identificación y el yo crítico consigo.<sup>xxvi</sup> Un conflicto que se complica por la ambivalencia:

Pero la melancolía, como hemos llegado a saber, contiene algo más que el duelo normal. La relación con el objeto no es en ella simple; la complica el conflicto de ambivalencia [...] En la melancolía se urde una multitud de batallas parciales por el objeto; en ellas se enfrentan el odio

---

<sup>213</sup> S. Freud, "Duelo y melancolía", en *Obras Completas Vol. XIV. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, traducción de José Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu [1915] 1992), 235-256, 235.

y el amor, el primero pugna por desatar la libido del objeto, y el otro por salvar del asalto esa posición libidinal. A esas batallas parciales no podemos situarlas en otro sistema que el *Id*, el reino de las huellas mnémicas de cosa.<sup>214</sup>

Así, la melancolía y la ambivalencia desatan un conflicto en el inconsciente donde el amor y el odio al yo, alterado por la crítica y la identificación, atacarán permanentemente al yo. Freud amplía su tesis en *El yo y el ello*,<sup>215</sup> donde señala que en la melancolía, en el momento mismo en que un objeto perdido se erige en el yo, tiene lugar no solamente una identificación sino, de manera más profunda, la formación del carácter.<sup>216</sup> La instancia crítica condena al yo y da lugar a los sentimientos de culpa, fundamentales para la constitución del superyó ¿cómo se relaciona la melancolía, el sentimiento de culpa y el superyó?:

En el caso de la melancolía es aún más fuerte la impresión de que el superyó ha arrastrado hacia sí a la conciencia. Pero aquí el yo no interpone ningún veto, se confiesa culpable y se somete al castigo. (...) en la melancolía (..) el objeto, a quien se dirige la cólera del superyó, ha sido acogido en el yo por identificación.<sup>217</sup>

Más o menos el itinerario del castigo y de la culpa es el siguiente: el yo se ligó a un objeto de amor. Lo perdió. No quiso asumir la pérdida y elaborar duelo. Es decir que no quiso olvidar -para traer a colación a Nietzsche-, sino que quiso recordarlo disfrazándose del objeto. El yo, como no era el objeto, se recriminó no serlo pero tampoco trató de dejarlo ir y lo sigue buscando en sí pareciéndosele. La instancia crítica comienza a regular al yo sobre el amor y odio a sí mismo por la pérdida y por la identificación. La instancia del yo alterada por identificación continúa buscando parecerse a sus objetos perdidos. Ya entró el yo en un circuito melancólico: se critica no ser el objeto, busca parecerse, no lo logra, sigue recriminándose y buscando asemejarse. El yo ya se está regulando a sí mismo sobre la base de sus objetos perdidos y la culpa es uno de los motores de la autorregulación. Se fortalece el superyó y éste, entre más intenso sea, más culpa produce y más peligroso es para el yo:

Si nos volvemos primero a la melancolía, hallamos que el superyó hiperintenso, que ha arrastrado hacia sí a la conciencia, se abate con furia inmisericorde sobre el yo, como si se hubiera apoderado

---

<sup>214</sup> Ibid., 251-2. *Cursivas en el original.*

<sup>215</sup> S. Freud, "El yo y el ello", *Obras Completas Vol. XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, traducción de José Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, [1923-1925] 1992), 1-66.

<sup>216</sup> Ibid., 31.

<sup>217</sup> Ibid., 52.

de todo el sadismo disponible en el individuo. De acuerdo con nuestra concepción del sadismo, diríamos que el componente destructivo se ha depositado en el superyó y se ha vuelto hacia el yo. Lo que ahora gobierna en el superyó es como un cultivo puro de la pulsión de muerte, que a menudo logra efectivamente empujar al yo a la muerte, cuando el yo no consiguió defenderse antes de su tirano mediante el vuelco a la manía.<sup>218</sup>

¿Puede la manía revertir la melancolía? En *Duelo y melancolía* ella es uno de los destinos de la melancolía. Desde luego que, en consecuencia, en la manía no se está tramitando la pérdida de objeto. Más bien, en tanto que la pérdida del objeto se instaura en el yo, lo que habría que tramitar es la pérdida, y tal vez ese proceso ayude a olvidar. Parece significativo cómo Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* invita a realizar ese trámite:

La supervivencia, que no es exactamente lo contrario de la melancolía, sino lo que ésta pone en suspenso, exige redirigir la cólera contra el otro perdido, profanando así la santidad de los muertos con propósitos de vida, encolerizándose contra los muertos con el fin de no unirse a ellos.<sup>219</sup>

La redirección de la cólera a través del duelo comienza a tramitar la pérdida. Pero también inaugura la reflexividad artística de la moral que encontraba Butler en la mala conciencia en tanto impedimento a dejarse arrastrar por los muertos que, a la par, parece dirigirse a sanar las heridas de fuego que las promesas marcaron en la memoria, e incluso, a replantearse la vida.

La melancolía, la identificación, el mundo social de la psique, no surgen en un terreno neutro sino que, igual que la mala conciencia ha sido presionada por ideales ascéticos, la identificación psíquica emerge y se desenvuelve en una cultura llena de marcos de reconocimiento, regulaciones y normaciones. La vuelta sobre el yo se puede traducir en el psiquismo como el otro cultural que habita en el yo.<sup>220</sup> Para Butler, el vínculo entre la norma social y la melancolía -lo que podría llegar a ser la politización de la psique-, adquiere dimensiones peligrosas cuando los marcos de reconocimiento se sostienen sobre el repudio

---

<sup>218</sup> Ibid., 53-4.

<sup>219</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 207.

<sup>220</sup> Cf. Ibid.

y la abyección de manera melancólica, logrando trabajar para que algunas vidas no merezcan ser reconocidas. Es decir, produciendo al sujeto biopolíticamente.

##### 5. Hacia una resistencia emancipatoria.

El objetivo de este capítulo fue seguir la réplica que Butler le hace a Foucault que consiste en que en el mecanismo de sujeción él no vio la oportunidad de resistencia. Esta réplica tiene sentido al atender cómo se describe al sujeto en *Vigilar y castigar* pues, en efecto, el sujeto termina encarcelado en ejercicios de poder. La postura de Butler es contraria, de hecho, el sujeto que describe Butler en tanto que se autosomete, tiene abiertas las oportunidades de resistencia ya sea por iterabilidad, por mala conciencia, por ambivalencia o por la performatividad, como fui analizando en este capítulo.

De acuerdo con el itinerario de este capítulo, desde que Nietzsche pensó a la mala conciencia se encuentra abierta la oportunidad de alteración. La mala conciencia es una enfermedad como el embarazo<sup>221</sup> y ello tiene el sentido de que a partir de ella es que puede nacer algo nuevo. Como señalé en el capítulo anterior, Foucault requiere de un proceso adicional para resistir, que es la crítica. Situación que para Butler puede ser una virtud.

Una siguiente oportunidad de resistencia se analizó al extender el sujeto como lugar hacia la heterotopía. Esta figura resultó interesante al ser juntada con la iterabilidad porque por un lado está la significación del espacio y la cartografía del sujeto pero, por el otro, la repetición de las condiciones de sujeción que logran, en conjunto, hacer identificable a un sujeto local e históricamente. La resistencia tiene lugar a partir de la repetición, que aquí concreté con la examinación y con la yuxtaposición de contextos que hacen que un signo, en su repetición, pueda ser interpretado de múltiples formas. En consecuencia, la sujeción, mientras está identificando al individuo y lo emplaza en un lugar, se encuentra siempre abierta a una alteración que lleve a configurar los sentidos de la significación de la examinación de múltiples maneras.

---

<sup>221</sup> GM, 2, §19, 113.

Así que, desde la mala conciencia y desde la heterotopía, siguiendo la provocadora crítica de Butler hacia Foucault, se encuentra que en efecto, el sujeto más que encontrarse asediado y encarcelado, es libre de resistir y crear otros modos de habitar porque los mecanismos de sujeción no son únicos ni lineales sino que hay una complejidad en ellos ya que los discursos se cruzan, se yuxtaponen, se repiten en diferentes contextos, se encuentran en devenir por lo que la colocación del sujeto es tan solo un momento del proceso que se da en un instante y, de nueva cuenta, como el instante, en él se encuentran abiertas todas las posibilidades para crear algo nuevo.

Posteriormente seguí el hilo que teje la interpelación, la ambivalencia y la psique, desde donde, de nueva cuenta, el sujeto se presenta abierto a la resistencia. En la interpelación, que busca nombrar y situar a un individuo por medio del lenguaje, la determinación del sujeto nunca es total y puede en cualquier momento fallar y el sujeto darle la vuelta a la interpelación; mientras que la ambivalencia denotaba una imposibilidad de que el discurso logre cooptar al sujeto quedando siempre una fisura por donde se puede colar la resistencia y esta fisura Butler la colocó en la psique y sus resistencias que pueden incorporar melancólicamente los mandatos culturales o bien romper con ellos. Hasta aquí, de nueva cuenta, el sujeto de Butler es un sujeto libre pero entonces ¿esa resistencia es emancipatoria?

Para que fuera emancipatoria tendría que ser capaz el sujeto de crear algo nuevo, muy en la línea de Nietzsche, y en el caso del sujeto de Butler no necesariamente parece haber una nueva creación sino que solamente está en posibilidades de resistir, en posibilidades de agencia, mas no queda claro cuáles pueden ser las condiciones que sí activen a la emancipación. En otras palabras, el sujeto de Butler es libre de crear pero no libre para crear. En la sujeción sigue habiendo un compromiso con algunos discursos normativos. Dicho en otras palabras, el sujeto puede resistir pero no todo él es resistencia sino que la resistencia es localizable y particularizada.

Ahora, también es difícil encontrar que el sujeto no sea sujeto sino pura resistencia. En abono al sujeto de Butler, la resistencia es localizable. Se puede recordar la cita de Foucault sobre la resistencia al biopoder, cuando menciona que las grandes luchas fueron por aquello que el poder se apropiaba, como el derecho a la vida.<sup>222</sup> Pero en todo caso, aunque el sujeto

---

<sup>222</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 175-6

de Butler pueda estar en condiciones de resistencia, no queda claro cuál es el acto que lleva a la resistencia con todo y que puede hablar de asambleas, luchas y combates. En Foucault sí es claro el paso y su estrategia es la crítica, que podría estar implícita en la estructura del sujeto butleriano a manera de virtud.

En ese sentido, me parece importante revisar el rol de la crítica para el sujeto pero haciéndole caso a Butler, considerando que en la sujeción se encuentran abiertas las oportunidades de resistencia y, también, haciéndole caso a Foucault en el sentido de que el ejercicio de la crítica puede llevar a crear nuevos modos de vivir. Así, estaría buscando cómo es que el sujeto crítico puede no solamente resistir sino emanciparse y crear otros nuevos modos de vida, siendo quizá la figura que estoy buscando cuando pregunto ¿cómo es posible resistir y emanciparse en y ante el biopoder?

En el próximo capítulo voy a seguir el hilo del sujeto crítico pero lo aterrizaré, más allá de Foucault, en el activismo político y en el yo psicoanalizado, lugares que son interesantes de explorar después de haber visto cómo Butler encuentra la posibilidad de resistencia en el mismo mecanismo de sujeción.

### Capítulo 3.

#### De la resistencia a la emancipación: Hacia un sujeto crítico.

*La vida no está sostenida por un impulso autoconservador, concebido como un impulso interno del organismo, sino como una condición de dependencia sin la cual la supervivencia resulta imposible, pero que, también, puede poner en peligro la supervivencia según la forma que tome dicha dependencia.*

Butler, Marcos de guerra.

*¿Podemos entonces decir que si sobrevivimos es justamente para seguir vivos y separar de esta manera supervivencia y vida? ¿O más bien se trata de que la supervivencia debe ser algo más que mera supervivencia a fin de que se pueda experimentar como vida?*

Butler, Cuerpos aliados y lucha política.

#### 1. ¿La resistencia emancipa?

En el primer capítulo se discernieron dos modos de pensar en la vida desde la temporalidad. Un modo progresivo y otro desde el instante que abre, bajo la interpretación del eterno retorno, la oportunidad de crear otros modos de vida. Al vincular estas temporalidades con el biopoder, surgió el problema de la resistencia particularmente en el sujeto. Por un lado, está Foucault quien recurre a estrategias como la crítica para posibilitar la resistencia, mientras que del otro lado Butler le reprocha a Foucault la necesidad de ir hasta la crítica cuando en la misma formación del sujeto se encuentran las oportunidades de resistencia. En el capítulo anterior se analizaron las tesis de Butler, tratando de averiguar cómo es que puede activarse la resistencia, más allá de que la sujeción. El problema sigue siendo si esta resistencia es emancipatoria y si, en el marco del biopoder, esta resistencia puede dar lugar a crear otros modos de vida. La resistencia no siempre podría ser emancipatoria. Recordaba al final del primer capítulo al cuento *Bartleby el escribante*,<sup>223</sup> cuyo protagonista, con su célebre frase: “preferiría no hacerlo”, resiste a realizar acción alguna, hasta que finalmente muere. Aunque pudiera ser un caso de ficción, lo que se ha de resaltar es que no

---

<sup>223</sup> Herman Melville, *Bartleby, el escribiente y otros cuentos*.

necesariamente la resistencia implica emancipación, entendiendo por ella a una apertura para crear algo distinto o nuevo a partir de lo dado. En el presente capítulo quiero atender la crítica de Butler a Foucault respaldándola pero también llevando la resistencia, vinculada con la crítica, a un más allá que pudiera ser emancipatorio.

Para entender mejor la crítica de Butler, en un ensayo intitulado *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*, reconoce la contribución de Foucault a la teoría normativa, analizando el ensayo de Foucault *¿Qué es la crítica?*, donde Foucault vincula a la crítica a la verdad como una práctica de desujeción, confirmando que es necesaria la estrategia de la crítica para resistir. Como se veía en el capítulo anterior, e incluso siguiendo el título de su ensayo, para Butler la crítica es una virtud pero no es la condición de resistencia sino que lo es la sujeción:

Se debe tener en cuenta que lo que Foucault está intentando es entender la posibilidad de desujeción dentro de la racionalización sin asumir que haya una fuente para la resistencia que esté alojada en el sujeto o conservada de una manera fundacional. (...) Porque no se trata de que un sujeto es formado y después comienza repentinamente a formarse a sí mismo. Por el contrario, la formación del sujeto es la institución de la propia reflexividad que de forma indistinguible asume la carga de la formación.<sup>224</sup>

Como se analizó en el capítulo anterior, para Butler la resistencia puede suceder simultáneamente en el proceso de sujeción. El sujeto es potencial de resistencia y ello se debe a que en cualquier momento de la iteración puede haber un choque que genere alguna transformación. Y en ese sentido, Butler no rechaza a la crítica, más bien le cuestiona a Foucault tener que ir más allá del sujeto para plantear a la resistencia:

Una se interroga sobre los límites de los modos de saber porque ya se ha tropezado con una crisis en el interior del campo epistemológico que habita. Las categorías mediante las cuales se ordena la vida social producen una cierta incoherencia o ámbitos enteros en los que no se puede hablar. Es desde esta condición y a través de una rasgadura en el tejido de nuestra red epistemológica que la práctica de la crítica surge, con la conciencia de que ya ningún discurso es adecuado o de que nuestros discursos reinantes han producido un impás.<sup>225</sup>

El problema sería que no hubiera esa crisis. Entonces el sujeto, a pesar de tener potencial de resistencia, no resistiría y esto, en el marco del biopoder, significaría la reproducción de los

---

<sup>224</sup> J. Butler, "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud", 162/166.

<sup>225</sup> Ibid. 147.



discursos normativos de sujeción. Como mencioné en el capítulo anterior, el sujeto de Butler es libre para crear pero no de crear. Mi postura es que sí hace falta una estrategia que active la resistencia más allá de la crisis en el interior del campo epistemológico que se habita. Pero, por otro lado, coincido en que Foucault sí podría haber encontrado en la sujeción a la posibilidad de resistencia y entonces hacer de la crítica una estrategia más potente. Lo que me parece es que habría que materializar al sujeto de la crítica en sujetos concretos para que entonces se pueda encontrar en la resistencia a la emancipación. De ahí que quisiera revisar tres figuras de sujeto a la luz de la sujeción y la resistencia. El primero es el sujeto crítico, luego el activista político y finalmente el yo psicoanalizado.

En cuanto al *sujeto crítico*, es una figura que surge de la interrogación sobre la resistencia del sujeto en Foucault. Si bien Butler plantea el proceso de la sujeción como constante y abierto a la resistencia desde la iterabilidad, en Foucault los destinos se abren en al menos dos opciones. Cercano a los estudios de biopolítica, llega a trabajar un proceso de desujeción. Posteriormente, será el cuidado de sí el proceso que materializa a la resistencia. El puente que liga tanto a la desujeción como al cuidado de sí está en las interpretaciones de Foucault sobre el texto de Kant *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*.<sup>226</sup> Con esto en perspectiva, pregunto: ¿es posible el sujeto crítico? ¿El sujeto crítico puede resistir? De ser afirmativo ¿su resistencia es emancipadora? Una de las zonas más oscuras del texto de Kant es la división entre uso público de la razón y uso privado. Estas áreas abrirán el espacio para reflexionar alrededor de las otras dos figuras: *el activismo político* y *el yo psicoanalizado*.

De forma que la segunda figura es el *activismo político*. En cuanto que la resistencia es una estrategia que buscaría crear condiciones para vivir, donde la vida está siendo administrada y, al mismo tiempo, considerando que la vida es más de lo que se le administra, se podría entonces esperar que el activismo político, si se tratara de una resistencia por la vida que se sostiene en un querer vivir con los otros, buscaría una subversión de las condiciones de administración de la vida ¿ello genera a su vez una emancipación? La pregunta que se puede derivar de Adorno es: ¿se puede tener una buena vida en medio de la mala vida?. Pregunta que es fundamental para abordar la administración de la vida y la posibilidad de una acción política emancipatoria. Del análisis, se problematiza la posibilidad de una *revuelta* como

---

<sup>226</sup> I. Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en *¿Qué es la Ilustración?*, traducción y compilación de Agapito Maestre y José Romagosa, (Madrid: Tecnos, 2009), 17-25.

modo de emancipación y como resistencia que trabaja en el horizonte de crear las condiciones para vivir de otros modos, más allá de la administración de lo vivo.

Finalmente, la tercera figura es *el yo psicoanalizado*, donde se busca analizar al psicoanálisis como una práctica emancipatoria. Esto significaría que a través de él se pudiera plantear otros modos de vivir. Aunque se podría seguir el tratamiento de las resistencias psíquicas, será la práctica analítica lo que permitirá abrir el camino para preguntar e indagar sobre la posible emancipación a través de reconsiderar conceptos como la repetición y la reelaboración. Uno de los puntos centrales de la discusión es precisamente la posibilidad de la escucha que resulta fundamental para construir las condiciones de otros modos de vida, contribuyendo así a cuestionar la figura del sí mismo quizá como un nosotros mismos y podría ser que en ese sentido se facilite la emancipación hacia la construcción de comunidades. Tras analizar las figuras del activismo político y del yo psicoanalizado, se regresará al sujeto crítico para comprender cuáles son, tras la resistencia, los caminos que podrían abrirse hacia la emancipación.

## 2. El sujeto crítico: desujeción o subjetivación.

Los días 11 y 12 de mayo de 1979 el periódico francés *Le monde* publicó un texto de Foucault intulado *¿Es inútil sublevarse?*<sup>227</sup> En donde ponía punto final a su interés por la revolución iraní. Un punto final que, al mismo tiempo, abría el horizonte de nuevas inquietudes: la crítica y la ontología del presente.

Foucault sentía una polémica simpatía por la revolución iraní. El movimiento que se vivía en el país musulmán se encontraba lejos de ser una revolución tradicional, en el sentido en el que los grupos marxistas concebían a la revolución -esto es, como una lucha de clases en búsqueda de una liberación proletaria-. Más que nada, los iraníes se enfrentaban a uno de los ejércitos más fuertes del mundo con la esperanza de derrocar al Sha de Persia. Aspiraban a una república musulmana que tuviera como base el Corán. Rechazaban la occidentalización de Irán que, con apoyo de los Estados Unidos, había gestionado el Sha con miras a un

---

<sup>227</sup> M. Foucault, "¿Es inútil sublevarse?", en *Obras esenciales*, traducción de Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 2010a), 861-864.

potencial desarrollo económico a partir del petróleo.<sup>228</sup> En síntesis: ni era una revolución de izquierda ni era, tampoco, una revolución de liberación religiosa.<sup>xxvii</sup> Era un rechazo a la intervención de Estados Unidos en la política económica iraní y, al mismo tiempo, un muro en contra del ingreso de la URSS en los mismos temas, refugiados tan solo con el Corán. Sin embargo no era el Corán, ni la URSS y mucho menos los Estados Unidos el tema que llamaba la atención de Foucault, sino el gesto de poner el cuerpo, poner en riesgo la vida, en búsqueda de otro modo de vida. Es decir que no eran las razones del movimiento, sino la forma en que era vivido.<sup>xxviii</sup>

La experiencia iraní se encuentra en la base del texto *¿Es inútil sublevarse?* De donde cabe destacar tres argumentos. El primero tiene que ver con la historia, el segundo con el sujeto y el tercero con el poder. Como se verá inmediatamente después de analizar los tres argumentos, el texto se conecta con otro cuya pregunta de fondo teje una preocupación de Foucault que abre la interrogación por la resistencia: “¿cómo no ser gobernados de ese modo, por ese régimen?”<sup>229</sup>

En cuanto a la historia, Foucault inicia su texto destacando dos consignas del movimiento. La primera: “para que el Sha se vaya, estamos dispuestos a morir millares”<sup>230</sup> coreada por los iraníes y, la segunda, en boca del Ayatolá: “Que sangre Irán, para que la revolución sea fuerte”.<sup>231</sup> Ambas consignas tienen lugar dada una ruptura en la historia. Es decir, la continuidad del tiempo se vio fracturada por un acontecimiento presente donde ingresó la oportunidad para la resistencia y para la transformación. Ahora, no es solamente que al gobierno tradicional se le opone una irrupción sino de manera más extrema que se expone al cuerpo para demandar otro modo de vida. El cuerpo revolucionario se pone ante la historia para romper con su continuidad. ¿Este sería un modo de habitar el presente, impidiendo la repetición y apropiándose del instante? En caso afirmativo ¿de qué repetición se trataría? Foucault continúa subrayando que “las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, se le escapan”.<sup>232</sup> Es decir que hay algo en ellas que irrumpe, que era inesperado, que escribirá su huella en el curso de la historia, independientemente del

---

<sup>228</sup> Cf. Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, traducción de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, (Barcelona: Crítica, 2004), 451-3.

<sup>229</sup> Cf. M. Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, 7.

<sup>230</sup> M. Foucault, *¿Es inútil sublevarse?*, 451.

<sup>231</sup> Ibid.

<sup>232</sup> Ibid.

resultado. Quizá, incluso, el resultado pueda ser secundario y de este modo pueda seguir abierta la pregunta sobre si ¿es inútil sublevarse? Con ello, se desvincula un halo de optimismo ante toda sublevación, al mismo tiempo que se deja claro que la historia donde ocurre la sublevación no va a volver a ser la misma aunque se desconozca el destino que traerá la sublevación. Pero además hay un giro importante, ante el control administrativo irrumpe el devenir otro exigido por la demanda de transformación y aunque fuera posible que de nuevo hubiera una nueva forma de control, queda abierta la puerta, en todo momento, para resistir y apostar por la transformación.

Situar a la historia como condición de posibilidad de la sublevación, le permite a Foucault poner de frente al sujeto que resiste en la sublevación en un presente. En la sublevación el sujeto se enfrenta con su vida a un poder que estima injusto. Podría decirse que despreciaría morir bajo esas condiciones de vida y por ello es preferible la sublevación, aun cuando no haya garantía del resultado. Hay en la sublevación, por decirlo de alguna manera, un acercamiento a la voluntad de poder en el sentido de buscar crear otros modos de vida. Señala Foucault:

Un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: “no obedezco más” (...) hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda “realmente” preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer.<sup>233</sup>

¿Se puede preferir la muerte antes que la obediencia? De nuevo ¿es inútil sublevarse? Si es verdad que la sublevación se acerca a la voluntad de poder en el sentido de crear nuevos modos de vida, entonces no es que haya preferencia por la muerte sino voluntad de vivir. El sujeto encuentra su vida vulnerable en el espacio donde vive y toma su vulnerabilidad como estandarte de defensa de la vida. De manera que el sujeto que se subleva no se deja morir, al contrario, emplea el caparazón de su existencia, el cuerpo, como arma de fuego para inducir un cambio. Un cuerpo individual o un cuerpo social se vuelven así en condición de posibilidad de un desgarramiento de la historia. Continúa Foucault: “Si las sociedades se mantienen y viven, es decir, si los poderes no son en ellas “absolutamente absolutos”, es porque, (...) más allá de las amenazas (...) cabe la posibilidad de ese movimiento en el que la vida ya no se canjea, en el que los poderes no pueden ya nada”.<sup>234</sup> A esta afirmación se le

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, 861.

<sup>234</sup> *Ibid.*

puede hacer una interpretación desde la resistencia al biopoder en el sentido de que un tejido de poderes sujetaban a la vida de los individuos y de las poblaciones, que no terminan de ser tan absolutos y en su repetido ejercicio pierden fuerza. Y al mismo tiempo, hay una apropiación de la vida en el presente, que se vuelve el estandarte de lucha por otro modo de vida, independientemente del resultado.

¿Cómo se logra esta apropiación de la vida en el presente? Ahí es donde podría entrar la crítica como estrategia de resistencia que se pone por encima de los discursos de sujeción, de frente a la repetición, e inserta las condiciones para una alteración. Ahora ¿cómo entender a la crítica desde Foucault?

En 1979, mismo año del texto *¿Es inútil sublevarse?*, Foucault dicta una conferencia que se publicó con el título *¿Qué es la crítica?*<sup>235</sup> En ella define a la crítica primero como “el arte de no ser de tal modo gobernado”<sup>236</sup> y, más adelante, como “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad”.<sup>237</sup> De este interrogatorio, continúa Foucault, “la crítica tendría esencialmente por función la *desujeción* en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad”.<sup>238</sup>

Es importante insistir en que su función será la desujeción y que se considere a la sujeción -de acuerdo con el primer capítulo- desde una modalidad temporal de progresión y repetición que brinda pautas para la mejoría del sujeto. En ese sentido, la desujeción iniciaría con la crítica pero también con otra experiencia temporal que desde el instante se apropia del presente interrogando a la verdad y a sus efectos de poder. Asimismo, llama la atención que *no ser gobernado* tenga, en esta conferencia, el estatus de *arte* porque abre dos rutas posibles para pensar la ingobernabilidad, la primera es el conjunto de técnicas que entrarían en juego para evitar *esa* gobernabilidad y, la segunda, que la ingobernabilidad es poética, es decir que exige la creación de nuevas formas de subjetivación que abran un nuevo espacio de hábitat al margen de los discursos normativos que aspiran a la gobernabilidad. Adicionalmente, posiblemente interpretar a la resistencia como un arte sea ya una búsqueda de no solamente ser libre para crear algo nuevo sino también de ser libre de crear lo nuevo.

---

<sup>235</sup> M. Foucault, *¿Qué es la crítica?*.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>238</sup> *Ibid.* *Cursivas mías.*

Al respecto, Butler subraya que en esta conferencia para Foucault la transformación de sí mediante la crítica acude a la estilización, a una forma de arte, que lleva a un yo a construirse al margen de las exigencias éticas que se le imponen.<sup>239</sup> Sin duda este recurso al arte, a la estilización de la vida, a hacer de la vida una obra de arte, tiene resonancias de Nietzsche especialmente en la voluntad de poder que recurre a la creación como fuerza para querer vivir.

Aunado a ello, ¿en qué sentido es que la crítica a la verdad en el presente da lugar a la resistencia? Crear un “arte de inservidumbre voluntaria, de indocilidad reflexiva”<sup>240</sup> es la tarea de la crítica de acuerdo con Foucault, y esta tarea sucede en el momento en que se cuestiona la estabilidad de la verdad; en otro lugar, Foucault es contundente con ello: “desde Nietzsche la pregunta se ha transformado ya no: ¿Cuál es el camino más seguro a la verdad?, sino ¿cuál ha sido el camino aventurado de la verdad?”<sup>241</sup> Con lo que refiere a una serie de fuerzas, que configuran en un momento dado a lo verdadero y, desde ahí, que su estatus podría ser contingente. De modo que una crítica sobre lo que se afirma como verdadero permitiría abrir un hueco por donde se puede colar una apropiación del presente y un ejercicio de resistencia en vías de, ya sea emancipar a través de la desujeción, o de crear otros modos de vivir en un lugar dado. Para Foucault este ejercicio crítico tratará de indagar cómo es que ahora hemos llegado a ser quienes somos, pregunta que convoca a analizar, discernir y criticar los modos de sujeción que resulta de los discursos en el presente.

Es en ese sentido en el que Butler pregunta, mientras analiza el texto de Foucault: “¿Cuál es la relación del saber con el poder que hace que nuestras certezas epistemológicas sostengan un modo de estructurar el mundo que forcluye posibilidades de ordenamiento alternativas?”.<sup>242</sup> Porque, en efecto, en la medida en que los discursos sujetan y normalizan, lo que hacen al mismo tiempo es rechazar e invisibilizar las diferencias. Ahora, para Butler, la crítica es necesaria para la desujeción pero no garantiza por sí misma que tras su ejercicio pueda proyectarse un futuro asegurado en su eficacia, y no obstante, su invitación es a tratar de hacerlo:

---

<sup>239</sup> Cf. J. Butler, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”.

<sup>240</sup> M. Foucault, *¿Qué es la crítica?*

<sup>241</sup> M. Foucault, “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, en *Obras esenciales*, traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, (Madrid: Paidós, 2010i), 611-622, 614.

<sup>242</sup> J. Butler, *¿Qué es la crítica?*, 146.

¿Qué tiene de bueno pensar de otra manera si no sabemos de antemano que pensar de otra manera produce un mundo mejor, si no tenemos un marco moral en el cual decidir con conocimiento que ciertas posibilidades o modos nuevos de pensar de otra manera impulsarán ese mundo cuya mejor condición podemos juzgar con estándares seguros y previamente establecidos?<sup>243</sup>

Que no haya garantía de un futuro mejor tras la sublevación es importante en la medida en que no es una usurpación de poderes lo que se encuentra en juego sino una apuesta al azar por el cambio. Por otro lado, desde una diferencia de temporalidades, hay un compromiso más acentuado con el devenir que con un control y determinación del futuro, con lo que no hay programa a seguir sino exigencia de alteración. En ese caso, la Revolución iraní no podría terminar de satisfacer la ausencia del programa pues la demanda se ampara en un gobierno islámico; no obstante, es ilustrativa en tanto que la sublevación se interpreta desde la inseguridad de un programa: “no ser gobernado de ese modo” y, también, en tanto que podría dar una base para la desujeción. Su acontecimiento no asegura que el mañana sea mejor, pero al menos sí lucharía por ser diferente, situación con la que coincidiría Butler. Pero no hay que perder de vista que en la pregunta de Butler lo que está interrogando es precisamente el toque poético de la crítica a la luz del valor moral. Esto significa que, partiendo de un sujeto que se forma en el sometimiento, una estética de la existencia reclamaría por un ejercicio crítico que construya nuevas formas de vivir:

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».<sup>244</sup>

Si Butler había criticado a Foucault por no encontrar en la sujeción a la resistencia, se hermana con él y lo respalda dándole a la crítica el estatus de práctica. No es común encontrar el concepto de práctica en Butler, al menos no tanto como en Foucault, pero se puede seguir la pista a partir de la sujeción en el sometimiento y en la iterabilidad de la norma. Así, si la norma reiteradamente instauro al sujeto y tiende a repetirse, en una relación particular del sujeto con la norma, puede suceder que éste encuentre una falla que le lleve a replantearse la norma. De manera que pone en entredicho a la normatividad para dejarla en

---

<sup>243</sup> Ibid.

<sup>244</sup> Ibid., 155.

suspensio. Una especie de suspensión ontológica que rebota: “sobre los órdenes epistemológicos que han establecido las reglas de validez gubernamental, entonces decir «no» a la exigencia requerirá abandonar sus razones de validez establecidas, marcando el límite de esa validez”<sup>245</sup>

¿Cuál es la base de esta suspensión ontológica de la moral, que marca el límite de su validez? Butler recuerda la *Genealogía de la moral*, particularmente el concepto de genealogía, como una tarea de desvelamiento de una falta originaria de fundamento. De esta manera, junto con Nietzsche, Butler respalda que no hay un origen estable sino el resultado de una guerra de fuerzas que simulan una estructura de la moral sobre la base de la ficción. De esta forma, en la sujeción bajo el sometimiento y en la reiteración de la norma, la suspensión ontológica de la moral, desde prácticas particulares de estilización, impulsan a la resistencia. Con relación a la crítica en Foucault, Butler pregunta:

¿Cómo puede este uso particular de la ficción ponerse en relación con la noción de crítica de Foucault? Se debe tener en cuenta que lo que Foucault está intentando es entender la posibilidad de desujeción dentro de la racionalización sin asumir que haya una fuente para la resistencia que esté alojada en el sujeto o conservada de una manera. ¿De dónde proviene entonces la resistencia? ¿Se puede decir que es el incremento de alguna libertad humana constreñida por los poderes de la racionalización? Si habla, como lo hace, de una voluntad de no ser gobernado, entonces ¿cuál tenemos que entender que es el estatuto de esa voluntad?<sup>246</sup>

En *¿Qué es la crítica?* Foucault enlaza, en efecto, la desujeción con la racionalización de los discursos de verdad -desde una perspectiva histórica-, planteando como estrategia a la crítica cuyo fruto es no ser gobernado de cierta forma. Foucault se encuentra inspirado por Kant, particularmente por el texto *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, donde ciertamente Kant apuesta a la razón para romper con la dirección de tutores que facilitan que no sea necesario razonar. De ahí que el recurso de Foucault sea una indocilidad reflexiva, entendida como el análisis de los discursos de verdad que en el presente facilitan prácticas de sujeción, discursos de saber y ejercicio de poder, para que de dicha reflexión surja, precisamente, una desujeción que se articula con la sentencia de no ser gobernado de esa forma. La crítica de Butler, en este sentido, es por la confianza que deposita Foucault sobre la razón, antes de encontrar a la resistencia dentro de la misma sujeción. Así, pues, se puede

---

<sup>245</sup> J. Butler, *Qué es la crítica*, 155.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 162.



seguir la invitación de Butler en cuanto a buscar, no en la racionalidad, sino en el sujeto ese espacio de emancipación pero acentuándolo sobre los choques de temporalidades entre la progresión y el instante, donde el instante del momento presente se apropia del discurso de sujeción y le da la vuelta mediante la crítica, mecanismo facilitado por la formación del sujeto que no termina de quedar formado en la sujeción. Ahora, ¿cómo es, entonces, que la crítica produce este ejercicio? Butler parte del principio de que la vida es virtuosa precisamente por la crítica, y es la crítica quien puede ofrecer cambios y creaciones. De acuerdo con Butler, “el interrogante foucaultiano sigue siendo, en efecto: ¿quién puedo ser, dado el régimen de verdad que determina cuál es mi ontología?”<sup>247</sup> Si para Butler la normación condiciona al sujeto, se puede reformular la cuestión a ¿quién es ese sujeto que normativamente se insiste en formar? Y de lo que se trataría no es tanto de liberar al sujeto de la sujeción sino de analizar los mecanismos reguladores que producen a los sujetos y cuyo estatus de ficción permite ciertas flexiones sobre la norma:

Cuando Foucault afirma que hay una historia del sujeto y una historia de la razón, también argumenta que esta última no puede derivarse del sujeto. Pero sostiene que ciertas formaciones del sujeto podrían explicarse por medio de la historia de aquella. El hecho de que el sujeto *tenga* una historia lo descalifica como posible acto fundador que da nacimiento a esa historia de la razón. En esa historia del sujeto, sin embargo, la razón ha adoptado ciertas formas, y la racionalidad se ha establecido e instituido con determinadas condiciones y límites.<sup>248</sup>

Así, ¿cuáles son esas condiciones y límites de la razón que hay en Foucault y cuál es su relación con la resistencia? Esta resistencia ¿qué alcance tiene? En verdad ¿logra desujetar? Para Foucault la actitud crítica es un modo de vida donde hay resistencia al poder, y esta actitud la lleva hacia la reinención de la relación consigo mismo y con el otro. ¿Por qué esa relación es importante para Foucault? Porque la relación consigo mismo se encuentra contaminada por discursos que se postulan como verdaderos, más por la fuerza que por la crítica. De ahí que la crítica y la relación consigo mismo sean tan relevantes.

Entonces, si junto a Foucault con Butler, por un lado está la crítica a los discursos verdaderos y los mecanismos que ejercen para sujetar a los individuos. Por el otro, se encuentra a un sujeto que no termina de sujetarse y que su propia constitución implica el espacio de su resistencia dada la iterabilidad de los discursos y la apropiación del instante.

---

<sup>247</sup> J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 41.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 158.

En esta línea, hablar de un *sujeto crítico* podría ser redundante pues la crítica trabajaría en dirección de la desujeción mientras que la sujeción en sí misma no es completa sino que siempre tiene abierta la oportunidad de resistencia. Pero sí se debe insistir en *el sujeto crítico* en tanto que son dos estrategias que se complementan para resistir y, especialmente, porque aunque el sujeto pueda potencialmente resistir, podría suceder que no lo haga, de manera que ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad de la resistencia? Y, finalmente, ¿esa resistencia es emancipatoria? En la formulación foucaultiana de no ser gobernado de cierta forma ¿se implica ahí mismo una emancipación? Lo que habría que ver es, antes de la desujeción ¿qué sentido tiene la crítica?

Cinco años más tarde, Foucault vuelve sobre estas cuestiones en un texto que parece ser la continuación de *¿Qué es la crítica?*, intitulado *¿Qué es la Ilustración?*. Es curioso que Foucault intitule su texto casi homónimamente al de Kant, por la posible aspiración a una analogía, si no conceptual, al menos sí formal con Kant, en el sentido de la búsqueda por ejercer la razón crítica para entender el presente. Para Kant, de acuerdo al inicio de *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*,<sup>249</sup> la Ilustración se trata de encontrar la salida de la humanidad de su estado de minoría de edad,<sup>250</sup> con lo que hace una invitación a hacerse responsable de sí a través del ejercicio de la razón. Esta respuesta se publica en momentos en que el movimiento de la Ilustración se encuentra en efervescencia y es por esta característica que a Foucault le parece que cuando Kant se plantea esta pregunta, realiza al mismo tiempo una pregunta por el presente.<sup>251</sup>

Con base en la pregunta ¿qué o quiénes somos ahora?, que es la forma en que interpretó el texto de Kant, Foucault parte de una cualidad temporal del *nosotros* poniendo en evidencia que lo que se es no ha sido siempre y que tampoco tiene porqué seguirlo siendo, porque además, en la apropiación del presente es donde se puede insertar la diferencia. Y puede hacer esta pregunta precisamente porque el estatus de verdad del saber es histórico y porque los ejercicios de poder terminan siendo locales, lo que significa que son inestables y que se encuentran abiertos a la alteración.

---

<sup>249</sup> I. Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en *¿Qué es la Ilustración?*, traducción y compilación de Agapito Maestre y José Romagosa, (Madrid: Tecnos, 2009), 17-25.

<sup>250</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>251</sup> M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, 977.

Recordando el texto de Kant, en él hay una denuncia política que evidencia prácticas de dirección colectiva por parte de algunas autoridades que abusan de su estatus para tutelar al resto de seres humanos, bloqueando que los tutelados empleen su razón. Se podría aquí, tras el eco de Kant, preguntar ¿en qué sentido la biopolítica, la normación y la sujeción son modalidades de extrañas conducciones? Y la respuesta parece ser que esas extrañas conducciones son ficciones morales que impiden la razón, que la razón tiene la fuerza de denunciarlas y disolverlas, y que hay una dominación truqueada que trabaja en beneficio de autoridades y coarta la libertad del ser humano.<sup>xxix</sup>

Interesantemente la relectura de Foucault ya no lo lleva a plantear una desujeción sino que, con la mirada en la interrogación por el presente, va por una búsqueda de alguna diferencia. Dicho de otra forma, es necesario realizar un diagnóstico de cómo éste presente ha jugado con su discurso de verdad para producir un sujeto y de qué manera podría haber otras o nuevas formas de subjetivación. Así que ya no es cómo no ser gobernado sino que se altera hacia cómo gobernarse a sí mismo.

Foucault lee en Kant una salida, una vía de escape, una irrupción en la historia, que libera de un estado de tutela bajo el cual cierto estado de nuestra voluntad nos hace aceptar la autoridad de otros. El desafío que Kant lanza se enfrenta contra la autoridad de otros, especialmente en dominios en donde conviene que se haga uso de la razón.<sup>252</sup> Para lograrlo Foucault subraya que hace falta de coraje. El *¡Sapere aude!* de Kant es interpretado por Foucault como “ten el valor, la audacia de saber”,<sup>253</sup> extendiendo el texto de Kant para proponer a la Ilustración como un proceso del que se participa y, también, como un acto de valor que debe ser ejecutado de manera personal. El coraje necesario para salir del estado de tutela cuando la tutela está atravesada por dos vectores que le condicionan: espiritual e institucional, ético y político.

Para Kant la *Crítica* es necesaria porque define las condiciones que legitiman a la razón para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que se puede esperar. Tesis que Foucault extiende preguntando por el presente y el estatus histórico de la verdad, para manifestar su posicionamiento político: “El uso ilegítimo de la razón hace nacer, por medio de la ilusión, al dogmatismo y la heteronomía; por el contrario, cuando el uso legítimo de la

---

<sup>252</sup> I. Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, 18.

<sup>253</sup> M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, 978.

razón ha sido claramente definido en sus principios es que puede asegurarse su autonomía”.<sup>254</sup> Si la crítica se apoya sobre el límite de lo cognoscible y, en consecuencia, de lo actuable y esperable, la autonomía propia se relaciona entonces con una actitud crítica que puede, desde Foucault, dar con los límites del discurso donde se produce la sujeción. Aquí se colocaría del otro lado de Kant, desde una interpretación de la verdad en cuanto contingente, accidental e histórica, planteando que si el discurso sujeta, entonces inventar nuevas subjetividades es apremiante para vivir. Por eso apunta a una relación consigo mismo que critique lo que el discurso ha sujetado. Con ello en mente, Foucault voltea la mirada hacia Baudelaire interpretando en él que - ser sí mismo exige el trabajo de tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración ardua y compleja.<sup>255</sup> No buscarse en los secretos escondidos que ocultan la verdad de sí mismo sino inventarse, elaborarse a sí mismo. Y ello en un tiempo presente. Ahora bien, es interesante el recurso a Baudelaire antes que a Nietzsche, quizá porque temporalmente se puede encontrar un antecedente en Baudelaire que apoya en claridad el planteamiento de Foucault. Sobre el presente y la relación con él, para Baudelaire:

El placer que obtenemos de la representación del presente se debe no sólo a la belleza de la que éste puede estar revestido, sino también a su calidad esencial de presente. (...) Lo bello es siempre, inevitablemente, de una composición doble, (...) Lo bello está hecho de un elemento eterno, invariable, cuya cantidad es excesivamente difícil de determinar, y de un elemento relativo, circunstancial, que será, si se quiere, alternativamente o al mismo tiempo, la época, la moda, la moral, la pasión. Sin este segundo elemento, que es como la envoltura divertida, centelleante, aperitiva, del dulce divino, el primer elemento sería indigestible, inapreciable, inadecuado e inapropiado a la naturaleza humana.<sup>256</sup>

La oblicuidad temporal que propone Baudelaire, entre lo eterno y el presente, le sirve de fondo para establecer una relación con lo actual, con el presente, que al mismo tiempo, tendría que ver en la interpretación de Foucault con una construcción de sí. En su texto, Baudelaire admira los dibujos del Sr. G. (Ernest Adolphe Hyacinthe, Constantin Guys) en cuyo trabajo encuentra la facultad del artista para relacionar técnica con sensibilidad y particularmente de poder establecer una relación entre lo eterno, lo fugaz o presente y la propia vida:

---

<sup>254</sup> M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, 980.

<sup>255</sup> Cf. Ch. Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, traducción de Martín Schifino, (Madrid: Taurus, 2013).

<sup>256</sup> *Ibid.*, 76-8.

Se trata, para él, de extraer de la moda lo que ésta puede contener de poético en lo histórico, de obtener lo eterno de lo transitorio. (...) La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable. (...) En una palabra, para que toda modernidad sea digna de convertirse en antigüedad, es preciso que sea extraída de ella la belleza misteriosa que la vida humana involuntariamente aporta.<sup>257</sup>

La vida humana de la que está hablando Baudelaire podría, en la interpretación de Foucault, empatarse con la construcción de sí en el sentido de reforzar una actitud con el presente. Lo que significa un modo de relacionarse con lo actual que, secretamente, es a su vez un modo de vivir el presente no en tanto secuenciación del tiempo sino a partir de la apropiación del instante que se vive.

La crítica, entonces, como práctica de subjetivación, se confronta contra un sesgo político cuya tendencia es formar sujetos. En ese tenor, la crítica toma dos direcciones complementarias: la apertura hacia una emancipación política en la medida en que denuncia abusos en la dirección de conciencias, y a la par, la tarea de constituirse a sí mismo, ambas con base en el uso crítico de la razón; una razón que pasa por la genealogía de cómo llegamos a ser quienes somos. ¿Esta apertura ofrece una resistencia que sea emancipadora? En principio podría ser que sí en la medida en que el sujeto crítico ejerce prácticas histórico-filosóficas que analizan cómo el discurso verdadero produce mecanismos de sujeción contemporáneos.

Esto es, si el poder puede ser efectivo por lo que crea, se trataría de hacer un análisis de lo que crea el poder y así desanudar la red de discursos que sujetan y someten para abrirlos a cuestionamiento. De fondo, se encuentra una ontología del presente que asume, en primer lugar, cierta estabilidad presente al discurso pero que se encuentra abierto a transformación, es un momento del devenir. Y, en segundo lugar, la noción de discurso como iteración de la sujeción y, en tanto iterable, abierto a su transformación desde la apropiación del instante. Entonces, la activación del sujeto crítico es el motor de la resistencia y la crítica pasa por un interrogante del presente desde su genealogía.

Hasta aquí se ha colocado en un mismo nivel, pese a las distancias que hay entre ellos, a la indocilidad reflexiva y a la creación de sí, vistas desde la desujeción y la subjetivación, ¿en qué sentido ambas salidas podrían ser emancipatorias? La indocilidad reflexiva exigiría la

---

<sup>257</sup> Ibid., 91-3.

crítica a los modos de ser gobernado mientras que la creación de sí requiere de un cuidado consigo sobre los discursos que han sujetado. Frente a ello cabría recordar un oscuro pasaje del texto de Kant quien, tras denunciar a algunos directores de conciencias -un libro, un sacerdote, un médico-,<sup>258</sup> insiste en que hay que hacer un uso público de la razón para el beneficio común y, también, un uso privado de la razón. Frente a una desujeción o una subjetivación, metafóricamente la primera tiene lugar en el espacio público, donde se gobierna, mientras que la segunda sucede en el espacio privado, donde se ha construido el sujeto y donde se gobierna a sí mismo. La metáfora es descriptiva pues ambos espacios pueden ser correlativos y sería en esa correspondencia entre lo público y lo privado donde podría tener lugar el sujeto crítico en tanto que complementa, para plantearlo en el lenguaje conceptual de Butler, a las normas que regulan colectivamente con las que lo hacen individualmente. Así, la emancipación se lograría en ambos espacios y el sujeto crítico, coextensivamente, se realizaría con los dos. Con ello en consideración, se problematizará el gobierno del espacio público con el activismo político y el gobierno de sí con el yo psicoanalizado, partiendo de que esta separación de espacios es metafórica, y ello con el fin de conocer quién y cómo es el sujeto crítico, si puede resistir al biopoder y si su resistencia es emancipatoria.

### 3. El activismo político.

Una reflexión permanente de Adorno es que: “en la mala vida una buena vida no es posible”<sup>xxx</sup> recorre los extremos de su trabajo. Cuando Adorno distingue entre dos vidas, la buena y la mala, hace una separación entre la vida del espíritu y la vida del individuo. La vida del espíritu, en tanto mala vida, tiene para Adorno el sentido de cómo el capitalismo tardío, mediante la razón instrumental, ha definido a la vida desde el mundo administrado como la vida moralmente buena.

Brevemente, la razón instrumental es un concepto que trabajó Max Horkheimer para referir a un giro en la racionalidad moderna que buscó aplicar los descubrimientos científicos a la cotidianidad práctica, con una tendencia creciente a la tecnificación. Para Horkheimer los avances técnicos han traído como consecuencia una deshumanización. Se ha sacrificado a la

---

<sup>258</sup> I. Kant, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, 18.

razón -como capacidad reflexiva- en aras de una idea de progreso. Una de las consecuencias de este giro es la cosificación de las prácticas humanas que se colocan al servicio de las mercancías, de forma que se convierten en medios para la dominación de los seres humanos. En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer estudia las transformaciones de la razón, desde una forma objetiva hasta su modificación subjetiva para consolidar la instrumentalización. Por razón objetiva entiende una: “fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo”.<sup>259</sup> Y por razón subjetiva, la toma individual de la razón al servicio del sujeto, de acuerdo con “la relación que tal objeto guarda con un fin, y no al propio objeto o concepto”.<sup>260</sup> Que la razón sea medio y no un fin -que es la alteración que denuncia Horkheimer-, incita a que la razón se ponga al servicio de la dominación. Se aprecia, desde luego, una inversión del proyecto ilustrado. Si para la Ilustración la razón generaría el espacio de la libertad, se ve que la tecnificación de la razón produjo precisamente lo contrario. De esta forma la razón instrumental no abre oportunidades para la emancipación sino que aumenta y sofisticada mecanismos de control y dominio. En ese sentido, la crítica de Adorno resalta de este modo, a una vida cosificada por el capital donde no encuentra oportunidad para lograr una buena vida:

Hace tiempo que está demostrado que el trabajo asalariado ha conformado a las masas modernas (...) Lo decisivo en la fase actual es la categoría de la composición orgánica del capital. (...) Lo que aquí se puede observar de los «fenómenos degenerativos» de la burguesía, que ella misma denunció, con el tiempo ha llegado a presentarse como la norma social, como el carácter de la existencia perfecta, bajo el industrialismo tardío. Hace tiempo que ya no se trata del mero venderse de lo vivo. Bajo el a priori de lo mercantil, lo vivo en cuanto vivo se ha convertido a sí mismo en cosa, en equipamiento.<sup>261</sup>

¿Podría ser equivalente la mala vida con la autoconservación y la buena vida con la voluntad de poder? En ese caso, se estaría afirmando que el capitalismo genera condiciones para obligar al sujeto a autoconservar su vida, disfrazando la autoconservación como vida, y que la crítica contra el capital, que estaría a la par de la voluntad de poder, podría dirigirse a buscar modos de ser de la vida más allá de los condicionantes del capital. Ahora, Adorno denuncia la condición mercantil de lo vivo que organiza, bajo una fantasmática

---

<sup>259</sup> Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, traducción de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, (Buenos Aires: Sur, 1973), 16.

<sup>260</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>261</sup> T. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke (Madrid: Taurus, 2001), 230.

correspondencia entre salario, trabajo y adquisición, las posibilidades y oportunidades de tener una vida buena, entendiendo por bien, desde esta correspondencia sistémica, a las relaciones del salario con el mercado. Una vida que, desde luego, condicionada por el mercado y sometida a la adquisición, anula lo que sale de la cosificación capital, al tiempo que disfraza, bajo el uniforme del capital, cualquier variación. Si la vida del espíritu es la vida del capital, la vida individual peligraría, así, con realizarse mediante el capital, al mismo tiempo que la vida del espíritu se materializa en el capital desde donde la vida se entiende como autoconservación. La propuesta de Adorno es que la vida no puede ser cosificada del todo o, para plantearlo de otra forma, que lo vivo podría escapar a la cosificación. Desde esta lectura, las categorías morales se definen alrededor del capital y éste se ve atravesado por la razón instrumental.

La apuesta de Adorno se encuentra en *Problemas de la filosofía moral*,<sup>262</sup> donde quiere poner distancia ante la filosofía de Nietzsche -pues encuentra a la lucha de fuerzas como un ejercicio de violencia- aunque, de cualquier modo, señala Adorno que es preferible una sociedad en lucha, que una sociedad que racionaliza el trabajo técnico y el capital como un bien.<sup>263</sup> Esto no significa que Adorno haga un llamado a la violencia, más bien hay que entender este planteamiento en el marco de la *Teoría Crítica*.<sup>xxx</sup> En el trabajo conjunto con Horkheimer, hay dos fragmentos que valdría la pena recuperar para situar la buena y la mala vida además de relacionarlos con la autoconservación y la voluntad de poder, ellos son: *Sobre la génesis de la estupidez*<sup>264</sup> y *El pensamiento*.<sup>265</sup> En el primero los autores se apoyan en la metáfora de las antenas del caracol que fortalecen su musculatura con cada ocasión que, ante el temor, las esconden. La estupidez se metaforiza como esa fuerza muscular de cerrar las antenas generando una cicatriz, misma que se fortalece ante la inhibición de la curiosidad por lo diferente:

Cada estupidez parcial de un hombre señala un punto en el que el juego de los músculos en la vigilia ha sido impedido más que favorecido (...) Estas cicatrices dan lugar a deformaciones. Pueden crear «caracteres», duros y capaces; pueden hacer a uno estúpido: en el sentido de la deficiencia patológica, de la ceguera y de la impotencia, cuando se limitan a estancarse; en el

---

<sup>262</sup> T. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, traducción del alemán al inglés de Rodney Livingstone, (Reino Unido: Polity Press, 2000), Lecture Seventeen.

<sup>263</sup> Ibid.

<sup>264</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, "Sobre la génesis de la estupidez", en *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 2009), 302.

<sup>265</sup> Ibid., 290.



sentido de la maldad, de la obstinación y del fanatismo, cuando desarrollan el cáncer hacia el interior.<sup>266</sup>

Considerando a la mala vida en el sentido de lo mercantil, habría una interiorización de ella que provocaría, no solamente, una alienación con el mercado sino, también, la explotación de sí mismo en la mala vida, una explotación que paradójicamente autoconserva a la vida. Similarmente pero desde otro lugar, Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*<sup>267</sup> analiza al sujeto que se produjo por el liberalismo a manera de *homo oeconomicus*. Este sujeto ha integrado dentro de sí las leyes del capital y se regula en función de ellas. No es, como el cristiano, un sujeto que se mida frente a la religión, sino un sujeto que mide su capacidad de éxito a partir de la cosificación utilitarista del capital. De manera que funciona alrededor de seguros de vida, inversión de tiempo y dinero, salario y capacidad de adquisición, hipotecas y créditos, planeación de horarios laborales y de actividades productivas en el sistema capital, etc. Se debe considerar que la crítica de Foucault apunta al liberalismo, entendido como un sistema económico y político que se apoya sobre libertades de mercado, consumo y elección, como base de la existencia. Al respecto señala Foucault: “el liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre”.<sup>268</sup> La trampa se encuentra en que la producción de la libertad está condicionada a participar en el mercado liberal. En otras palabras, la amenaza a esa libertad subraya y explota la vulnerabilidad del sujeto en el momento en que pone en juego su integridad, sus bienes, su salud e incluso su vida. Con una vulnerabilidad de fondo, el miedo hace circular al sistema liberal para aprovecharlo y vender estabilidad a través de seguros, amparos, guerras contra el terrorismo, amenazas epidémicas y crisis económicas, por mencionar algunos pero además del miedo. Me parece que aquí entra en juego una estrategia más poderosa que es la culpa. El individuo que se sujeta con las normas del capital mide su mejoría con base en él, se encuentra expuesto a la culpa en caso de fallar.

Por lo que no es tanto el miedo sino la culpa el mecanismo de regulación del sujeto para autoconservarse con vida. Para que quede más claro, no se controla y norma al sujeto sobre la base del miedo sino de la culpa. Al pensar en la culpa como estrategia de subordinación

---

<sup>266</sup> Ibid., 302.

<sup>267</sup> M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, traducción de Horacio Pons (Buenos Aires: FCE, 1979/2012), 264-6.

<sup>268</sup> Ibid., 84.

recuerdo a Freud quien en *Psicología de las masas y análisis del yo*<sup>269</sup> critica a los teóricos de las masas por no llevar sus tesis a la profundidad del inconsciente y quedarse en niveles de hipnosis o manejo de masas por miedo. Para Freud, la cohesión y el dominio de una masa sucede por identificación. En este texto, Freud aún no ha desarrollado el concepto de superyó y su formación melancólica, por lo que hace un giro que pasa por el complejo de Edipo. Pero si se avanza hacia el superyó, la identificación sucede a partir de una pérdida no llorable que bifurca al yo para juzgarse a sí mismo con base en el objeto perdido, siendo la culpa el resultado de medirse insuficiente ante el ideal del yo que, aquí, es el *homo oeconomicus*. Y si el liberalismo se pone a la par del neoliberalismo sacando a la luz la historia del siglo XX, es decir no ya el *laissez-faire* sino las relaciones de mercado, el ejercicio biopolítico termina abusando de la vulnerabilidad para administrarla, sujetando a los individuos como *homo oeconomicus*, es decir, empresarios de sí mismos a costa del remordimiento, culpa, autoacusación o vergüenza de no encontrarse a la altura de las medidas y exigencia capitalistas.

Como se veía en el apartado anterior, para Foucault la crítica es fundamental para abrir una salida al sujeto. En el caso de Adorno y Horkheimer lo es el pensamiento. ¿Cómo interviene en esto la resistencia? Hay una crítica al presente pero ¿de qué forma es que la crítica puede incitar a la emancipación? La verdad puede ser, de nueva cuenta, un lugar desde donde insertar la crítica. Espacio que también Foucault exploró aunque no en el mismo sentido que Horkheimer y Adorno quienes en *Dialéctica de la Ilustración* son enfáticos.

Antes de continuar, se debe hacer la aclaración de las perspectivas cruzadas y distintas entre Adorno y Foucault pues aunque parten de un foco común, la crítica a la modernidad, hay coincidencias y discrepancias importantes entre ambos que hay que considerar. El proyecto de la Ilustración, si se sigue a Kant, aspiraba a que el ser humano desarrollara la facultad de la razón, en cuanto propiedad humana, para realizar su fin natural que es alcanzar la felicidad. Esto significa que mientras más se afinara la facultad de la razón, mayor sería la libertad del ser humano, quien a su vez sería más perfecto y feliz. Tanto Adorno como Foucault coinciden en señalar que al final no se logró el proyecto de la Ilustración, pero por diferentes vías. Adorno -en colaboración con Horkheimer-, bajo una fuerte influencia de

---

<sup>269</sup> S. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", En *Obras completas, vol. XVIII. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. traducción de José Etcheverri (Buenos Aires: Amorrortu 1921/1992), 63-138.

Hegel y Marx, insistirá en que la autoconciencia se forja a partir de la subordinación a circunstancias externas, con lo que apunta a que la forma racional de autoconservarse se relaciona con una docilidad voluntaria. Puede verse que al final de *Concepto de Ilustración*,<sup>270</sup> que Horkheimer y Adorno señalan:

Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma reificada como matemáticas, máquina y organización (...) la Ilustración ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio de las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres (...) Ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas.<sup>271</sup>

Cabe recordar aquí el concepto de razón instrumental para entender que, para Horkheimer y Adorno, la razón es una modalidad del pensamiento que no lo agota, sino que va más allá de la razón, y que la denuncia que hacen es en contra de la instrumentalización. De forma que el empleo entre el concepto y la realidad racional no agota al pensamiento sino que es un momento del mismo que se alterará. El problema que entonces denuncian Horkheimer y Adorno es que el pensamiento ilustrado quedó preso en la praxis y con ello cayó en las garras de la instrumentalización. En contraste, la invitación es a recuperar el pensamiento para no ser cómplice de prácticas de dominación. Horkheimer y Adorno argumentarán que si la práctica se tecnicizó y que si su comprensión reposa sobre la instrumentalización, entonces se vuelve apremiante recuperar el pensamiento para sacudir a la práctica de una tendencia a la cosificación.

Para Foucault, por su parte y a diferencia de Horkheimer y Adorno, la resistencia podría estar en el interior de la política, comenzando por la relación ética del sujeto consigo mismo. Es en la práctica donde se encuentra una diferencia entre Adorno y Foucault. Para Foucault los conceptos de práctica y de tecnología son importantes para entender cómo se entrelazan las racionalidades, cuáles son sus efectos y, especialmente, cómo se fragmentan y provocan cambios, ejercicios de poder, sujeciones, resistencias y distintas ramificaciones. De ahí que no tenga sentido para Foucault dividir la razón en teórica y práctica, como sí tiene sentido, en cambio, para Horkheimer y Adorno. Más bien en el centro del debate, para Foucault, se encuentra el ejercicio de la crítica a la luz de una ontología del presente. Aunque Foucault y Adorno con Horkheimer hablan de las prácticas, entienden por práctica cuestiones muy

---

<sup>270</sup> M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 93-4.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 93-5.

distintas. Adorno y Horkheimer piensan a la práctica desde un modelo moderno de ciencia; es decir, bajo la premisa de que las teorías científicas son hipotéticamente aplicables a una realidad empíricamente observable. Desde esta premisa, la teoría tiene la función de predecir y controlar procesos naturales y sociales. De manera que la práctica es un ejercicio de experimentación que colabora con el control progresivo del medio natural y social. Por el contrario, para Foucault la práctica es un dominio de análisis en donde se tejen formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer de los seres humanos. Desde ahí, más que la práctica será la experiencia el foco de atención de Foucault, entendiendo a la experiencia como una forma histórica de subjetivación en donde se relacionan dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. Así que, de fondo, aunque Foucault y Adorno partan de un foco común de crítica -a la modernidad-, sus visiones son distintas. En el caso de Adorno y Horkheimer, su crítica va en dirección de sistemas totales y por eso se comprometen con el *pensamiento*. La interpretación de la práctica tiene lugar bajo una visión macroscópica, mientras que Foucault interpreta en una visión microfísica, concentrándose en acciones locales y experiencias particulares, comprometiéndose entonces con experiencias límites y con la *crítica*. Volviendo con Horkheimer y Adorno, quienes en *Dialéctica de la Ilustración* son enfáticos respecto al pensamiento: ..

Es un error suponer que la verdad de una teoría es lo mismo que su fecundidad. (...) Pero ser incompleto y saberlo es también la señal del pensamiento, y justamente de ese pensamiento con el que vale la pena morir. La tesis según la cual la verdad es el todo se revela como idéntica a su opuesta, según la cual la verdad sólo existe como parte.<sup>272</sup>

La verdad de un pensamiento parcial deja una apertura, en oposición a la estupidez, para explorar y llevar hacia otros lugares el pensamiento. Esto es partir de ahí e ir más allá de ella. Aterrizado en la vida, significa que hay una oportunidad para resignificar a la vida, no ya mercantilmente, sino desde otros lugares. ¿Cómo concebir el pensamiento y la estupidez en la formulación adorniana de que en una buena vida no puede existir en una mala vida? Quiero retomar esta pregunta con Honneth, para quien las premisas que sostienen el pensamiento de Adorno y que dan sentido al concepto de razón instrumental es la tecnificación:

---

<sup>272</sup> Ibid., 290.

Toda forma de rendimiento teleológico conceptual está ligada a un acto de dominio instrumental y toda forma de conocimiento científico a su vez, por consiguiente, ha de entenderse como una forma generalizada teleológico-conceptual, resulta lógico interpretar la ciencia en general como un instrumento orientado al control técnico o social.<sup>273</sup>

En ese sentido, la visión del mundo ha quedado restringida a la aplicación instrumental de la teoría, incluyendo a la ciencia social. Las consecuencias para el proyecto de Adorno, de acuerdo con Honneth, pueden ser dos. La primera es que deposita en la filosofía la confianza de salir del mundo instrumental. La segunda es que volvió a Adorno insensible ante las posibles resistencias que pudieran emerger a su alrededor. En cuanto a la primera consecuencia, para Honneth lo que Adorno y Horkheimer buscaron fue aislar defensivamente sus reflexiones de todo tipo de conocimiento científico para evitar caer en un saber orientado al control,<sup>274</sup> encontrando en la filosofía una forma reflexiva que se empeña por resistir a la sugestión de la tecnificación y, en cambio, vuela a favor de la libertad intelectual,<sup>275</sup> denunciando una continua historia de dominación que se corona con el capitalismo tardío. Si fuera cierta esta interpretación quizá habría que comprender que la intención es plausible pero que quizá fue negligente y se protegió a la resistencia donde en verdad era necesaria. Regresando con Honneth:

Una sociedad es libre en un sentido enfático sólo si sus miembros son capaces de encontrarse no coercitivamente a sí mismos y a los demás, de tal modo que puedan relacionarse con la naturaleza en cierta medida al margen del punto de vista del control técnico, esto es, preferentemente dispuestos a una actitud de entrega comunicativa.<sup>276</sup>

Si Adorno parte de una mala vida condicionada por el capital, el estatus a priorístico condena a que no pueda haber oportunidad de diferencia ni de relación alguna con el entorno natural o la política. Señala Honneth que “para Adorno el mercado es la forma paradigmática de la mediación social dentro del capitalismo”.<sup>277</sup> Y parecería que ahí la única posibilidad de resistencia sería una radical abolición del capital que, en verdad sugerente y deseable, es tan macro que no permite valorar las resistencias locales que buscan su emancipación. Y este

---

<sup>273</sup> Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, traducción de Germán Cano (Madrid: Mínimo tránsito, 2009), 109.

<sup>274</sup> *Ibid.*

<sup>275</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 129.

borramiento tiene que ver con la segunda consecuencia que anuncia Honneth, donde entra en conflicto con una relación entre estupidez y pensamiento.

La segunda consecuencia de las premisas de la *Teoría Crítica* que mencionaba Honneth, es que Adorno queda encerrado en la imposibilidad de concebir un estado independiente de acción que forme comunidades, con perspectivas comunes, al margen del sistema capital.<sup>278</sup> De ahí que las revueltas estudiantiles de los 60, particularmente las que acontecieron en la Alemania capitalista de la posguerra, no interpelen a Adorno pues, siguiendo con Honneth:

Adorno está demasiado convencido de la desintegración de las formas de mediación de acción social en el plano de su análisis estructural del capitalismo tardío como para poder llamarle la atención las posibles resistencias que pueden plantear cara a la manipulación de la industria cultural en el plano del análisis de los medios de masas: los estilos interpretativos en los subsistemas culturales y las formas de percepción, esto es, las funciones hermenéuticas orientadas a la cooperación; puesto que está tan seguro de la destrucción de la infraestructura capitalista construida sobre las bases de este tipo de función social de la acción, a él no le es posible reconocer en absoluto los modelos de orientación valorativos que son específicos de cada grupo social y las interpretaciones cotidianas que, a modo de horizonte de sentido, guían y canalizan la elaboración individual del flujo mediático de información.<sup>279</sup>

La imagen que presenta Honneth sobre Adorno es la de una desesperación por encontrar la resistencia partiendo, de antemano, desde su dificultad para encontrarla dada una sociedad construida sobre la base del capital. Si se viera desde el biopoder, la sujeción y la resistencia, se consideraría que renunciar a encontrar un lugar para la emancipación parecería difícil pues hay una temporalidad discursiva que no podría abrir un espacio para la crítica a los mecanismos de sujeción y de regulación de la vida. Por otro lado, para comprender mejor a Adorno, al margen de las críticas que le dirige Honneth, habría que considerar que entre *Minima moralia*, escrita a finales de la Segunda Guerra Mundial, y *Problemas de filosofía moral*,<sup>280</sup> dictado en 1963, tiene lugar el periodo que Hobsbawm ha llamado irónicamente “Los años dorados”.<sup>281</sup> Esto parece importante considerar para entender porqué Adorno no tiene esperanza en las revueltas estudiantiles de los 60 y porqué apunta la resistencia a la mala vida en otro lugar. Durante estas décadas los países desarrollados tuvieron un

---

<sup>278</sup> Cf. *Ibid.*, 136

<sup>279</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>280</sup> T. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*.

<sup>281</sup> E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, 260-290.

importante crecimiento económico que tiñó, especialmente para las clases altas y medias, al capitalismo como el sistema más afortunado de desarrollo social. No hubo grandes crisis económicas, la tecnología invadió los hogares que recibieron a un nuevo integrante de la familia -la televisión-, que más o menos trabajó sobre la homogeneización de la sociedad con base en la red de comunicación que facilitaba. Adorno no podía ver, frente a ese optimismo ingenuo que suspendía el pensamiento, alguna oportunidad de resistencia y, sin embargo, tampoco renunció a pensarla.

Que no sea posible una vida buena en una vida mala, a la luz de la teoría de Adorno, exige rescatar que la mala vida se teje en la matriz de una sociedad capitalista que cosifica a los individuos y se desenvuelve en una lógica de utilitarismos y competencias. A partir de ahí, para Adorno: “la vida misma está tan deformada y distorsionada que nadie es capaz de vivir la buena vida en ella o de cumplir su destino como ser humano.”<sup>282</sup>

El pensamiento, en tanto práctica de emancipación que se resiste a ser absorbido por la mala vida, arroja una luz que proyecta el horizonte para liberar a la vida de una mala vida, así, resalta Adorno que “lo único que tal vez se pueda decir es que la buena vida hoy en día consistiría en la resistencia a las formas de la mala vida que han sido vistas y diseccionadas críticamente por las mentes más progresistas.”<sup>283</sup>

El capitalismo, mientras cosifica y sumerge en prácticas de competencia, produce un espacio de desigualdad como condición de posibilidad de su reproducción. Es decir, el capital necesita de la utilidad y cosificación para reproducirse y es fundamental en él la competitividad que solo puede nacer en el espacio de la desigualdad y la explotación, que es precisamente reproduciendo la vulnerabilidad. Una vulnerabilidad ante la que se promete seguridad bajo la tecnificación de la razón, a través de la cosificación. La fórmula de desigualdad y competitividad, sobre una base de cosificación, genera lo que Adorno llamará *lo inhumano*.<sup>284</sup> Debe observarse que Adorno se cuida de comprometerse con un concepto de *humano* que sirviera de base para la ética. Pero, definitivamente, hay que ser enfáticos en que no saber qué es lo humano no inhabilita a reconocer lo que es inhumano:

---

<sup>282</sup> T. Adorno. *Problems of Moral Philosophy*, Lecture 17.

<sup>283</sup> *Ibid.*

<sup>284</sup> *Ibid.*

Puede que no sepamos lo que es el bien absoluto o la norma absoluta, puede que ni siquiera sepamos lo que es el hombre o lo humano o la humanidad - pero lo que es inhumano lo sabemos muy bien. Diría que el lugar de la filosofía moral hoy en día reside más en la denuncia concreta de lo inhumano, que en los intentos vagos y abstractos de situar al hombre en su existencia.<sup>285</sup>

Si del capital nació el mundo administrado y éste a su vez produce lo inhumano, la invitación de Adorno para resistir se convierte en criticar mediante el pensamiento qué es lo que produce el mundo administrado del capital. De manera que se invita a hacer de la filosofía una práctica ética y política que apuntara a reflexionar en la tensión que surge en la constitución del sujeto cuando una aparente universalidad queda desnuda en sus intenciones de homogeneización.

Con esto, Adorno al apuntar que no hay una vida buena en medio de una vida mala, denuncia que el capital ha producido una inhumanidad que replica la injusticia en la sociedad. La práctica ético-política de Adorno se instala, así, entre una humanidad realizada y la autodeterminación del individuo. No hay una humanidad realizada en el contexto del capital -vida mala- pero sí hay oportunidad de que el sujeto, mediante el pensamiento, denuncie lo inhumano y se resista a reproducirlo. Al evitar definir lo humano pero no la inhumanidad, Adorno está apuntando a que el individuo revolucione la vida del espíritu liberándola del capital. Es una conciencia que atiende su precariedad, que la pone en evidencia y que lucha por crear otra vida. Ahora ¿esta creación de otra vida puede plantearse desde la acción social a manera de activismo político?

Butler retoma el problema de Adorno para discutir la producción política de la vulnerabilidad, partiendo del sujeto como espacio de construcción de una ética, en tanto que puede cuestionar los discursos que le someten. Esto es posible precisamente por su manera de representar al sujeto, llevándolo a un espacio ético, así, recupera la pregunta de Adorno: ¿se puede llevar una buena vida en medio de una mala vida?<sup>286</sup> Y la sitúa en la biopolítica, en el sentido de que se parte de una producción de la vulnerabilidad a causa del capital, a la par de un reconocimiento diferencial de vidas capaces de ser lloradas y no lloradas.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> Ibid.

<sup>286</sup> Cf. J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 195.

<sup>287</sup> Ibid., 50.



De manera que si esta clase de mundo, al que podríamos llamar la mala vida, no puede devolverme el reflejo de mi valor como ser humano, entonces debo ser crítica con todas aquellas categorías y estructuras que producen esta forma de privación y de desigualdad. (...) Esta práctica de la crítica es la que liga mi propia vida a los objetos de mi pensamiento. Mi vida (...) está implicada en los diferenciales de poder que deciden quiénes son aquellos cuyas vidas importan más y quiénes los que importan menos en términos vitales.<sup>288</sup>

La crítica aquí desempeña un rol fundamental porque se vuelve condición de posibilidad de la acción política. Si se regresa al sujeto heterotópico, lo que Butler señala es que los discursos de interpelación chocan y activan una inquietud donde el sujeto no se identifica más. Y entonces la crítica desempeña el rol de cuidarse a sí y al mismo tiempo cuidar de los otros en el sentido de hacer algo por transformar los discursos de sujeción que valoran a las vidas. En otras palabras, la crítica se vuelve ética y la ética exige una acción política. Por ello la crítica es para Butler una virtud, porque la crítica es la ética del sujeto y además la condición de posibilidad de la acción política para transformar las formas de valorar a las vidas. Aquí se separaría Butler de Adorno quien no encuentra en la mala vida las condiciones de posibilidad de la resistencia, proponiendo justo lo contrario, que la mala vida en el sentido del capitalismo tardío, puede habilitar la resistencia por medio de la crítica como ética del sujeto.

La mala vida de Adorno o la norma de Foucault se encuentran como matriz de interpelación que actúa performando al sujeto (al margen de las coincidencias o diferencias entre ambos). Para Butler no hay forma de escapar de una interpelación primaria, de una vuelta sobre sí, pero lo que sí se puede es tomar esa misma matriz que produce la inhumanidad y la vulnerabilidad, para darle una vuelta a la vuelta; mediante la práctica de la crítica que denuncia a la distribución desigual de la vulnerabilidad. Hacer una *re-vuelta*. Y esta re-vuelta tiene su lugar cuando ante la progresiva repetición de la sujeción, la crítica sobre el presente abre un espacio de resistencia que rompe con la repetición a partir de la apropiación del instante.

La revuelta tendría aquí un sentido muy similar al que tiene la sublevación para Foucault. La sublevación exige de la crítica para que un sujeto, un pueblo o un grupo digan no quiero continuar siendo gobernado de tal forma por tal discurso. Desde la sublevación emerge lo

---

<sup>288</sup> Ibid., 201.

que en la profundidad de la red discursiva ha quedado oprimido o se ha empeñado tanto en silenciar, para resistir exigiendo la necesidad de un cambio. La revuelta, por su parte, exige de la crítica para dar cuenta de los discursos que interpelan al sujeto y lo exponen a la abyección y la vulnerabilidad, para emerger, de esa vuelta sobre la vuelta, otros modos posibles de subjetivación, otras maneras posibles de valorar las vidas y otros medios para luchar contra la deshumanización. Así, la buena vida y coextensivamente la vida como voluntad de poder, va ligada a la práctica de la crítica.

La resistencia, sea como sublevación o sea como revuelta, apunta aquí, en la medida en que hace de la crítica su motor de arranque, a un sentido emancipador. Esto es, se dirige a debilitar los marcos que forman iterablemente al sujeto para abrir el espacio a la reflexión y a la transformación. Puede crear nuevas formas de valorar a las vidas. Es decir, una resistencia que busca modos de vidas más vivibles. Pero también, la oportunidad de crear comunidad a partir de compartir vulnerabilidades y re-vueltas:

La resistencia, además, va a traer aparejada la reunión en el espacio público de quienes no son dignos de duelo, señalando así su existencia y su reclamación de unas vidas vivibles, o dicho más claramente, su deseo de vivir una vida antes de la muerte. De hecho, si resistir es dar lugar a un nuevo modo de vida, a una vida más vivible que se oponga a la distribución diferenciada de la precariedad, entonces los actos de la resistencia serán una forma de decir no a un modo de vida que al mismo tiempo dice sí a otro distinto.<sup>289</sup>

La “reunión en el espacio público de quienes no son dignos de duelo”,<sup>290</sup> resalta que hay un escenario de resistencia donde se habita una paradoja; por un lado, quienes no son dignos de duelo parecen quedar expulsados del espacio público y, por el otro, el espacio público parece delinear la distribución diferencial de la precariedad. Con esa dirección, tomar el espacio público es hacer visible la precariedad. La toma del espacio público sacude, de este modo, a las normas paradigmáticas de lo reconocible en búsqueda de nuevos modos de existencia social, al margen de lo reconocible, o en el centro mismo de la dominación.

Se trata, a la vez, de darle forma y de reivindicar el derecho a la vida por un sujeto que no se compone de otro pronombre que no sea un “nosotros”, una pluralidad de cuerpos que reivindica su derecho a la existencia. Un *nosotros* que se enfrenta a la dominación y trata de

---

<sup>289</sup> Ibid., 218.

<sup>290</sup> Ibid.

asegurar su vida poniendo límites al posible ejercicio infinito del poder, tal vez mediante la exigencia de derechos, tal vez denunciando abusos, tal vez evidenciando precariedades, pero siempre limitando la reproducción infinita de un poder que oprime.

Para Butler, esta reunión de cuerpos forma una política de alianza que apuesta por crear una ética de cohabitación. El *nosotros crítico* que experimenta o atiende lo inhumano exige, mediante la toma del espacio público, abrir los canales para que la vida pueda vivirse en ese espacio. Reorganiza el espacio político para cuestionar la indigencia política y remover los discursos que administran y condicionan a la vida. Surge así el activismo como una práctica colectiva de la actitud crítica:

Los cuerpos, cuando son considerados «prescindibles» o «incapaces de provocar duelo», se reúnen a la vista del público (...) y nos dicen que no han sido relegados silenciosamente a las sombras de la vida pública, porque no se han convertido en esa enorme carencia que estructura nuestra esfera pública. Podría decirse que la congregación de cuerpos, su ensamblaje colectivo, es una forma de expresar la voluntad popular, de ocupar y adueñarse de una calle que en apariencia pertenece a otros, de hacerse con el suelo de la plaza para lograr imponer una acción y un discurso que sean reconocidos por la sociedad. (...) La acción se presenta cada vez más bajo la forma de una reivindicación que exige apoyo sostenido a lo largo del tiempo, así como las condiciones que hagan posible una vida vivible.<sup>291</sup>

En otras palabras, una actitud crítica que tras la revuelta, cuestiona críticamente marcos de inteligibilidad, prácticas de precarización y a los discursos que, ya sea del biopoder o del capitalismo, administran a la vida y no permiten, por ello, vivir la vida o, cerca de Nietzsche, que limitan o acotan a lo vivo. En ese sentido, la revuelta que se ha seguido acompañada por la toma de la calle de cuerpos aliados en la plaza pública, toma la fuerza de trastocar, alterar y distorcionar el espacio público donde la precariedad permanentemente se reitera. Retomando las discusiones del primer capítulo en torno a la heterotopía, lo que Butler estaría secundando es precisamente la irrupción de un conjunto de discursos hegemónicos que causan la precariedad y que se aprovechan de la vulnerabilidad. Tal cual las heterotopías, la calle como trazo de tránsito por la ciudad se altera, bloquea sus funcionalidades para poner de relevancia que hay vidas no llorables que sí importan pero que han sido retiradas del horizonte de visibilidad por ejercicios reiterativos de normación.

---

<sup>291</sup> Ibid., 154-5.

Entonces, la desujeción como activismo político de resistencia al biopoder permite la emancipación en el momento en que el rechazo a formas acotadas de administración de la vida que solamente logran autoconservar, se alzan para exigir que la vida sea voluntad de poder, que la vida pueda ser afirmada en el contexto de vida de los sujetos que forman el *nosotros crítico*. Sin duda alguna, hay distintos tipos de activismos políticos. Están los de izquierda, los de derecha, los conservadores, los liberales y las combinaciones de izquierda o derecha con conservadurismo y liberalismo. El tipo de activismo político que es una resistencia emancipatoria es aquél que lucha por la vida como voluntad de poder, por afirmar a la vida y no autoconservarla, de manera que el activismo político como resistencia emancipatoria no puede apoyarse sobre anacronismos sino romper con ellos, romper con la historia de continuidades, con el modo de ser temporal de la sucesión y abrir en el instante la oportunidad de habitar otros modos de vida. Recordando el eterno retorno, lo que no pasa la prueba tiende a la desaparición y son los anacronismos lo que no podría pasar la prueba a condición de su alterabilidad. El activismo político que soportaría múltiples modos de vida y de reconocimientos de vida sería más una democracia radical, en el sentido de Mouffe y Laclau, es decir, desde el reconocimiento de la multiplicidad y además la necesidad de articulación y de antagonismo.<sup>292</sup>

#### 4. El yo psicoanalizado.

La extensión que trabaja Butler de la sujeción hacia la psique<sup>293</sup> puede tomarse como un guiño para preguntar de qué manera en la psique puede tener lugar la resistencia y en qué sentido ella podría ser emancipatoria. Para Butler, el psicoanálisis pone en evidencia que la sujeción puede fallar, por ello, le reprocha a Foucault que: “Si Foucault concibe la psique como un efecto encarcelador al servicio de la normalización, ¿cómo explica la resistencia psíquica a la normalización?”<sup>294</sup> De ahí que Butler proponga que la resistencia puede tener su lugar desde el sujeto, sin tener que ir hasta la crítica, con todo y que la crítica pueda ser relevante e, incluso, en su lectura, una virtud. La situación es que leer a la resistencia en la

---

<sup>292</sup> Cf. E. Laclau, E. y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 234-5.

<sup>293</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*.

<sup>294</sup> *Ibid.*, 100.

iterabilidad de la sujeción y en una psique que interioriza la norma, le otorga la oportunidad de pensar al sujeto como lugar de donde puede partir la resistencia.

Ahora bien, ¿cómo interpretar la resistencia de la psique? Butler es puntual cuando contextualiza que: “Cuando los defensores del psicoanálisis insisten en que la resistencia a la normalización es una función del inconsciente, ¿podemos interpretar esta garantía de resistencia como mero escamoteo?”<sup>295</sup> Si esto fuera así, la resistencia estaría en función de que nada cambiara al mundo, y en esa vía, tal vez no podría ser ni creativa ni lucharía por construir un espacio de emancipación. En cambio, si se piensa en la resistencia considerando, por ejemplo, la iterabilidad o el eterno retorno, el panorama cambia, no ya desde un bloqueo sino como una disposición a la alteración, con base en la apropiación del instante; en esa línea ¿cómo podría entenderse el instante en el psicoanálisis?

Antes de llegar al instante, cabe tener muy presente e insistir en que para Butler, tanto en la sujeción como en la psique, se inscriben vinculaciones apasionadas con el sometimiento pero también en el mismo proceso se facilitan resistencias, de ahí que pregunte: “Si el inconsciente burla un determinado mandato normativo, ¿a qué otro mandato establece una vinculación?”<sup>296</sup> La relevancia de preguntar por el mandato al que se vinculará el inconsciente radica en la complejidad y contingencia de las vinculaciones que podrían producir distintas “configuraciones” psíquicas desde donde se pueden trabajar múltiples modalidades de resistencia. De ahí que Butler continúe: “Si admitimos que la resistencia inconsciente al mandato normalizador garantiza el fracaso de éste para constituir plenamente al sujeto, ¿hace algo esta resistencia para alterar o ampliar los mandatos o las interpelaciones imperantes en la formación del sujeto?”<sup>297</sup> Pregunta interesante porque por un lado podría sugerir que si se resiste a una interpelación, podría no suceder con otra; de igual manera, complejiza la sujeción desde la interpelación dando igual oportunidad a distintos discursos de sujeción. Visto así, las oportunidades de resistencia se amplían porque si la sujeción se forma progresivamente pero hay varios agentes interpelantes, hay entonces distancias y combinaciones en las progresiones de la sujeción, con lo que pueden haber discursos que choquen o se contradigan posibilitando la resistencia o al menos alguna crítica.

---

<sup>295</sup> Ibid.

<sup>296</sup> Ibid., 101

<sup>297</sup> Ibid.

Para atender esta complejidad psíquica además del lugar de las resistencias y del instante, conviene recordar cómo las resistencias son formuladas en el psicoanálisis. Freud en uno de sus últimos textos, *Análisis terminable e interminable*, refiere que la resistencia “no permite que se produzca cambio alguno, que todo permanece como es.”<sup>298</sup> Esto en línea de la formulación más elaborada de las resistencias, que se puede encontrar en la “Addenda” de *Inhibición, síntoma y angustia*:<sup>299</sup>

Antes bien, notamos, en una ulterior profundización, que debemos librar combate contra cinco clases de resistencia que provienen de tres lados, a saber: del yo, del ello y del superyó, demostrando ser el yo la fuente de tres formas de ella, diversas por su dinámica. La primera de estas tres resistencias yoicas es la resistencia de *represión*, ya tratada, y acerca de la cual hay poquísimo de nuevo para decir. De ella se separa la resistencia de *trasferencia*, de naturaleza idéntica, pero que en el análisis crea fenómenos diversos y mucho más nítidos, pues consigue establecer un vínculo con la situación analítica o con la persona del analista y, así, reanimar como si fuera fresca una represión que meramente debía ser recordada. Es también una resistencia yoica, pero de muy diversa naturaleza, la que parte de la *ganancia de la enfermedad* y se basa en la integración {*Einbeziehung*} del síntoma en el yo. Corresponde a la renuencia a renunciar a una satisfacción o a un aligeramiento. En cuanto a la cuarta clase de resistencia, la del *ello*, acabamos de hacerla responsable de la necesidad de la reelaboración. La quinta resistencia, la del *superyó*, discernida en último término y que es la más oscura pero no siempre la más débil, parece brotar de la conciencia de culpa o necesidad de castigo; se opone a todo éxito y, por tanto, también a la curación mediante el análisis.<sup>300</sup>

Se tiene que la naturaleza de estas cinco resistencias es impedir el trabajo psicoanalítico. No obstante, por sí mismas, ofrecen al psicoanalista material de trabajo por el ejercicio de bloquear la posibilidad de un cambio. Ellas mismas son, a la vez, indicadores que visibilizan procesos inconscientes. Para Freud hay una íntima relación entre las resistencias y la repetición; en un texto previo, *Recordar, repetir y reelaborar*, se encuentra una vinculación entre el retorno y la resistencia:

Tampoco es difícil discernir la participación de la resistencia. Mientras mayor sea esta, tanto más será sustituido el recordar por el actuar (repetir). (...) Tenemos dicho que el analizado repite en

---

<sup>298</sup> S. Freud, “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas, vol. XXIII Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, traducción de José Etcheverri, (Buenos Aires: Amorrortu, 1937/1992), 211-254, 253.

<sup>299</sup> S. Freud, “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras completas, vol. XX Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Y otras obras (1925-1926)*, traducción de José Etcheverri (Buenos Aires: Amorrortu, 1926 [1925]/1992), 71-161.

<sup>300</sup> *Ibid.*, 149-50. *Cursivas en el original.*

vez de recordar, y repite bajo las condiciones de la resistencia; ahora estamos autorizados a preguntar: ¿Qué repite o actúa, en verdad? He aquí la respuesta: Repite todo cuanto desde las fuentes de su reprimido ya se ha abierto paso hasta su ser manifiesto: sus inhibiciones y actitudes inviables, sus rasgos patológicos de carácter. Y, además, durante el tratamiento repite todos sus síntomas.<sup>301</sup>

Que la repetición sustituya al recuerdo pero que al mismo tiempo se haga manifiesto en los actos del analizante permite preguntar si esta repetición podría ser la ocasión de una oportunidad de resignificar el recuerdo. De ser así, en la misma repetición habría posibilidad de alguna apropiación que, al menos, permitiera hacer conciencia. En la práctica clínica, el psicoanálisis tiene un importante dispositivo donde se realiza la repetición y donde se presta para hacerla consciente, que es la relación con el analista; de hecho, en la relación de transferencia:

Lo que más nos interesa es la relación de esta compulsión de repetir con la transferencia y la resistencia. Pronto advertimos que la transferencia misma es sólo una pieza de repetición, y la repetición es la transferencia del pasado olvidado; pero no sólo sobre el médico, también sobre todos los otros ámbitos de la situación presente. (...) Tenemos que estar preparados para que el analizado se entregue a la compulsión a repetir, que le sustituye ahora al impulso a recordar, no solo en la relación personal con el médico, sino en todas las otras actividades y vínculos simultáneos de su vida.<sup>302</sup>

La situación presente en el análisis, donde ocurre la repetición y que se refleja tanto en el psicoanalista como en otros ámbitos de la vida del analizante, podría tomarse como un instante y, tal vez, desde ahí, plantear al psicoanálisis como una práctica emancipadora. Si, por un lado, se repiten síntomas y contenidos que han pasado a ser manifiestos, y por el otro, la resistencia intensifica la repetición, se puede decir que la repetición permite recolectar señales que van dibujando lo reprimido. En la transferencia el analista escucha y devuelve, acompaña en el proceso de devenir consciente. A través de puntuales intervenciones sugeridas por la escucha, discierne la ruta que conduce a lo reprimido. De esta forma, la intervención del analista es fundamental para el psicoanálisis como práctica emancipatoria.

---

<sup>301</sup> S. Freud, "Recordar, repetir, reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)", en *Obras completas, vol. XII. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)*, traducción de José Etcheverri (Buenos Aires: Amorrortu, 1911-1913/1992), 145-158, 153.

<sup>302</sup> *Ibid.*

Sobre la intervención y la materialización del instante en psicoanálisis, en sus últimos años de vida, Freud escribe *Construcciones en análisis*<sup>303</sup> donde compara el trabajo del psicoanalista con el del arqueólogo, coincidiendo en la reconstrucción del pasado y divergiendo en el material que permite la reconstrucción. La relevancia que tiene la construcción es que crea un escenario, a partir del material que se ha reunido en análisis, en donde el analizante puede reelaborar lo reprimido. Este escenario puede pensarse como una heterotopía donde varias cadenas de asociaciones se condensan; a partir de esta condensación, al abrir las cadenas, dan lugar a la resignificación, a una resistencia emancipatoria. De hecho, la escena puede efectivamente ser una heterotopía considerando que el éxito de una construcción, señala Freud, no es ni la veracidad ni la exactitud del recuerdo sino que detone en nuevas asociaciones, que impulse el trabajo del analizante y, en general, el efecto que la construcción provoca.<sup>304</sup> Y puede considerarse como un instante, desde el eterno retorno, de apropiación del presente en el sentido en que en esta escena se condensa una multiplicidad de vivencias que se abren a su resignificación y a un cambio de sentido. En otras palabras, la construcción monta una escena, desde los escombros del yo para levantar un escenario donde el yo se observa en los restos que han salido a la luz del recuerdo reprimido. De forma que en la escena aparecen recuerdos reprimidos que al hacerse presentes pueden quedar abiertos a su reelaboración. Y así, aunque pudiera suceder que no se saliera de la repetición, esta apropiación y resignificación podría apoyar a que entonces se entrara, en la repetición, de otros modos.

La resignificación y la escucha son así dos estrategias de emancipación del psicoanálisis que surgen del trabajo con las resistencias y las repeticiones. Con ello, se puede avanzar más sobre el psicoanálisis como práctica emancipatoria, a partir de la huella mnémica y recurrir a los análisis de Martínez Ruiz, quien aborda al aparato psíquico desde la escritura de la huella mnémica. Trabajando una lectura conjunta de Freud y Derrida,<sup>305</sup> para Martínez Ruiz la inscripción de la huella mnémica en el aparato psíquico abre la oportunidad a que en cada repetición pueda haber una alteración con base en una reescritura y podría ser esta reescritura la ocasión de pensarse a sí de otro modo, emancipándose a sí de sí.

---

<sup>303</sup> S. Freud, "Construcciones en análisis", *Obras completas, vol. XXIII Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, traducción de José Etcheverri, (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 255-270.

<sup>304</sup> *Ibid.*, 263.

<sup>305</sup> Rosaura Martínez Ruiz, *Freud y Derrida: escritura y psique*, (México: Siglo XXI, 2013).



Una de las bases más importantes de esta lectura es el texto de Freud *Nota sobre la "pizarra mágica"*<sup>306</sup> donde propone una analogía entre el inconsciente y una tablilla de celuloide cuya característica es que un cincel pueda marcarla y cuando se levanta una cubierta, parece que el trazo ha desaparecido. Pero al colocar de nuevo la capa, reaparece el trazo y éste puede recibir alteraciones. Desde la metáfora, un acontecimiento presente podría juntarse con huellas mnémicas y remarcar o alterar el trazo. Si desde aquí se considera a la construcción del analista, la escena que monta puede lograr reescribir el recuerdo y reconstruir su sentido. Ahora ¿cómo puede tener lugar la emancipación aquí, de manera que no sea solamente una interpretación sino un acto efectivo de emancipación? Señalaba más arriba que el sujeto de Butler, quien se encuentra en condiciones de resistencia dado el proceso de sujeción, no terminaba de satisfacer el sentido emancipatorio de la resistencia sino tan solo la condición de posibilidad de la resistencia. Me voy a apoyar en las interpretaciones de Martínez Ruiz para llevar el planteamiento de Butler a un más allá del sujeto y de la crítica, buscando así cómo podría tener ocasión la emancipación en la resistencia.

En *Overcoming Psychic Trauma and Hate Speech. On Performativity and its Healing Power*,<sup>307</sup> Martínez Ruiz argumenta que el psicoanálisis es una cura performativa considerando que el lenguaje es iterable y su iterabilidad permite rearticular y resignificar el sentido de la palabra. Al juntar las repeticiones de la psique y del lenguaje, Martínez Ruiz propone que a través de ambas repeticiones, se puede representar el trauma y el dolor, pensando en la cura psicoanalítica no ya como el descubrimiento de lo reprimido sino como la creación de un espacio que reescribe una biografía. Esta salida puede ser una dirección en el sentido de, justamente, comenzar a gobernarse a sí, no buscando los secretos del pasado -parafraseando a Foucault-, sino tomándose a sí mismo como una creación abierta en el presente -parafraseando ahora a Baudelaire-; es decir, hacer de esa biografía un instante del presente que mientras refleja la repetición, la toma de base para alterarla y llevarla a la apertura de otros modos de escribirse a sí mismo. De forma que a través de la repetición de la escena y de la palabra, el analizante tiene la posibilidad de modificar los significados hasta

---

<sup>306</sup> S. Freud, "Nota sobre la "pizarra mágica"". En *Obras completas, vol. XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, traducción de José Etcheverri (Buenos Aires: Amorrortu. 1925[1924]/1992), 239-248.

<sup>307</sup> R. Martínez Ruiz, *Overcoming Psychic Trauma and Hate Speech: On Performativity and its Healing Power*. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*. Advance online publication. <http://doi.org/10.1037/teo0000159>. 2020.

subvertirlos. Con ello consideración, en casos extremos como una vivencia traumática ¿se podría reescribir y permitir con esto alguna emancipación?

Se puede recurrir al dispositivo analítico, la sesión terapéutica, atendiendo no ya a la interpretación o la reescritura sino, precisamente, al analista y su trabajo de escucha para reconsiderarla como una estrategia de emancipación. Sobre esta línea, Martínez Ruiz aborda el tratamiento de la violencia cuyas secuelas pueden sostener al analizante en una repetición del trauma.<sup>308</sup> Sigue de cerca el trabajo de María Acosta quien trabajó con víctimas de la violencia de paraestatal en Colombia. Acosta acuña la noción de *gramática de la escucha* para referir a un encuadre que sirva para enmarcar la violencia,<sup>309</sup> cuya potencia pueda, a través de estar ahí y de escuchar, alterar el significado hasta subvertirlo. Aquí la escucha es fundamental no sólo para situar el significado sino además como una manera de posibilitar un acompañamiento que ayuda a la víctima a reconstruirse tejiéndose sobre la base de un *nosotros* que tiene lugar gracias a la escucha. De acuerdo con Martínez Ruiz, si la víctima de violencia fue atacada en su agencia, en el sentido de que no puede creer lo que vivió y se puede recriminar no haber podido hacer más, la gramática de la escucha puede devolverle la agencia y subvertir la agresión.

Para ahondar más en esta orientación, en el texto *Collective working-through of trauma or psychoanalysis as a political strategy*, Martínez Ruiz plantea que el reto ante la violencia traumática es reconstruir la historia para hacer justicia a las víctimas y, al mismo tiempo, que sirva para subvertir el sufrimiento. El ejercicio de violencia causa un trauma en la víctima y ese trauma permanentemente regresa impidiendo que la víctima pueda metabolizar la violencia. La violencia se vuelve traumática cuando la dificultad para metabolizarla tiene atrapada a la víctima en la escena donde sufrió y este sufrimiento esclaviza su devenir. Retomando la *gramática de la escucha*,<sup>310</sup> se abre un espacio de cuidado del otro a partir de un acompañamiento donde quien escucha puede funcionar como testigo, al tiempo que otorga credibilidad a la experiencia traumática. De fondo se encuentra el

---

<sup>308</sup> R. Martínez Ruiz, "Collective Working-Through of Trauma or Psychoanalysis as a Political Strategy." *Journal of Psychoanalysis, Culture and Society. Special Issue: 100th Anniversary of Beyond the Pleasure Principle*, editado por Michael O' Loughlin y Angie Voela, publicado por Palgrave Macmillan, 23 de diciembre 2020. DOI 10.1057/s41282-020-00198-x

<sup>309</sup> María del Rosario Acosta, "Gramáticas de la escucha, gramáticas de la interpelación: hacia un abordaje filosófico del trauma y de la memoria en conversación con el trabajo de Cathy Caruth", en *Psicoanálisis, deconstrucción y crítica de lo psicopolítico* (México: Akal, 2021), 265 – 279.

<sup>310</sup> *Ibid.*

testimonio, en donde se cruzan la ruptura de sentido provocada por la violencia, la imposibilidad de comunicar las representaciones de la violencia y, con ello, el bloqueo de plantear otras realidades o un futuro dado el nudo que ata al sufrimiento de la violencia.

El psicoanálisis como cura performativa tendría, en este escenario, a través de la escucha, la posibilidad de resignificar la escena para que la víctima recupere su agencia, y no solamente metabolice la violencia sino que, de manera más radical, pueda ayudar a inaugurar un futuro para las víctimas que habrían sido desposeídas de él. Para Martínez Ruiz, lo que Acosta refiere como *gramática de la escucha*, es un encuadre performativo del trauma que permite abordarlo y abre dimensiones para representar lo indecible, con la posibilidad de transformar lo traumático en acto político. Esta transformación de lo indecible al acto político que a su vez abre el horizonte de cuidarse a sí, ya es una práctica de la emancipación. Dicho con Freud, se construye una escena con base en las vivencias y ella se vuelve la ocasión de resignificación, de agencia y de subversión.

Con base en estos análisis, la escucha se vuelve en una de las prácticas fundamentales del psicoanálisis para pensarlo como estrategia de emancipación. En ella se inaugura un nosotros que encuadra el trauma, lo reescribe para resignificarlo y regresar agencia donde ésta estuvo anulada. Recordando a Butler, quien encuentra en la melancolía el mecanismo psíquico del poder,<sup>311</sup> para que el psicoanálisis pueda culminar por ser una práctica emancipatoria, del mismo modo en que la melancolía desdobla al yo acusándolo de la pérdida e identificándose con ella, habría ahora que interiorizar esa escucha del espacio psicoanalítico, de manera que el yo se escuche y se dialogue, de forma que entable un diálogo atento y cuestionante consigo mismo que le permita pensar. Entendiendo el pensamiento, parafraseando a Arendt,<sup>312</sup> como un diálogo interior y crítico consigo mismo que cuestione los propios actos y los modos de representar, discerniendo lo justo de lo injusto, lo humano de lo inhumano, no dejándose perder en la melancolía colectiva sino recuperándose a sí mismo desde la propia escucha atenta. Si eso se puede trabajar con el psicoanálisis, que en verdad ofrece un espacio para la escucha y el pensar, entonces llegando aquí, el psicoanálisis se vuelve en una práctica de emancipación.

---

<sup>311</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*.

<sup>312</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, traducción de Fina Birulés y Carmen Corral, (Barcelona: Paidós, 2002), 96-7.

##### 5. El sujeto crítico y la resistencia como emancipación.

En el presente capítulo se ha buscado alguna vía por donde la resistencia pudiera ser emancipatoria, dando por sentado que ella no siempre lo es. Como ejemplo se mostraba el cuento de Melville y, a este ejemplo, se le puede añadir las resistencias de la psique. No obstante, ambas formas de resistencia muestran operaciones contrarias, destacando que en el caso de la psique el dispositivo analítico permite construir una apertura hacia la emancipación.

Para ir poco a poco, en *Bartleby* se puede encontrar un modo de resistencia que, bajo su frase “preferiría no hacerlo”, es incapaz de crear, construir o hacer algo nuevo y, por el contrario, su inactividad le lleva a la muerte. Hacia el final del cuento, en voz del narrador, Melville comenta sobre un rumor que llegó después de la muerte de Bartleby, cuya especificidad es que antes de los acontecimientos del relato, Bartleby trabajaba como ayudante subalterno en la Oficina de Cartas Muertas de Washington, donde fue despedido por cambio de administración.<sup>313</sup> Las cartas muertas, dirigidas a personas muertas, tenían como destino, no la entrega a su difunto destinatario sino el acompañamiento al destinatario hacia la muerte o, de otra forma, se lanzaban al fuego. Aunque esta explicación que brinda Melville, a manera de epílogo del cuento, pareciera ser innecesaria, resulta relevante la metáfora que puede enlazar a la muerte con una resistencia que no puede crear algo más allá de lo que resiste. La falta de emancipación provoca que la resistencia se encierre en un caparazón del que no podrá salir, hasta ser consumido por aquello a lo que se resistía. Siguiendo con la metáfora, se podría decir que ahí donde hay resistencia sin creación, no hay oportunidad de emancipación y en esa línea, la resistencia se vuelve tan solo un rechazo que no logra alterar a lo que se resiste y, en tanto que su destino es desaparecer, permite la continuación de lo que despertaba la resistencia.

Ahora desde el psicoanálisis. Las resistencias que Freud expone en la “Addenda” de *Inhibición, síntoma y angustia*, cuyo sentido es que nada pueda alterar o cambiar el estado actual de la psique, parecerían, en un principio, trabajar en el mismo sentido que se podría

---

<sup>313</sup> H. Melville, *Bartleby, el escribante*, 72.

metaforizar desde Bartleby, con la diferencia de que en psicoanálisis el dispositivo analítico se presta, precisamente, para aprovechar la resistencia y a través de su trabajo, reelaborarlas de manera que se pueda acercarse hacia una emancipación. De forma que mientras se trabaja con la resistencia, visible en las repeticiones del analizado, estas pueden ser ocasión de resignificación o reescritura del recuerdo y ya sea que permitan entrar en una repetición de manera distinta, o bien, que permitan apropiarse de una biografía de modo tal que si, incluso, hubo pérdida de agencia, el trabajo de la escucha analítica se preste a retomarla y a hacer algo nuevo a partir de ella. De forma que es necesario trabajar con las resistencias para acompañarlas hacia la emancipación y ello significa, desde otro lugar, que la resistencia no siempre es emancipatoria sino que requiere de un trabajo sobre ella para generar el espacio de la emancipación.

El recurso para pensar en una resistencia emancipatoria fue el sujeto crítico, pero se encontró que éste podía tener, al menos, dos vertientes. Una localizada en la desujeción a manera de no dejarse gobernar de cierto modo, mientras que la segunda ubicada en la subjetivación de forma que uno mismo construyera el gobierno de sí. Estas dos vías se corresponden con dos distintos acercamientos que hizo Foucault al texto de Kant, en dos diferentes momentos. Adicionalmente, uno de los pasajes más extraños del mismo texto de Kant, ofrecía precisamente ambas salidas; por un lado, hacer un uso público de la razón para apoyar el ejercicio colectivo de la Ilustración y, por otro lado, hacer un uso privado de la razón. Siguiendo ambos polos, en primer lugar a la desujeción con base en la crítica colectiva de no ser gobernado de cierta forma y, en segundo, al uso privado de la razón que a través de procesos de subjetivación generen un espacio de emancipación y de gobierno de sí, fue que se trabajaron dos figuras correlativas con los dos polos: el activismo político y el yo psicoanalizado.

El terreno que abre Adorno cuando pregunta si es posible la buena vida en medio de la mala vida, trabajando a la mala vida como la cosificación del capital, es una zona fructífera desde donde pensar al sujeto crítico en tanto que pueda ser capaz, mediante el pensamiento, de denunciar lo inhumano que se produce a causa de relaciones sociales mediadas por el capitalismo. Esto sitúa al activismo político de frente a la reproducción de la vulnerabilidad como clave para sostener la desigualdad y la competitividad, fomentadas por el sistema capitalista. En ese espacio, la crítica, más allá de la desujeción o de no ser gobernado de cierto modo, exige una revuelta que lleve al sujeto a reflexionar sobre los discursos que

producen lo inhumano y la necesidad de formar comunidades críticas y reflexivas que se manifiesten en contra de las producciones de vulnerabilidad que biopolíticamente se explotan en un sistema capitalista. La figura de la *revuelta* pasa por un ejercicio crítico a una vuelta inaugural del sujeto que, desde Butler, implica la sujeción; de esa forma, la crítica sobre los discursos que sujetan llevados al espacio público permiten no ya solamente manifestar no querer ser gobernado de cierta forma sino que, además, la construcción de comunidades a partir de asambleas y protestas, que trabajen en contra de la precarización y a favor de crear modos de vivir alternativos a las iteraciones normativas. En este asunto se podría objetar que hay activismos políticos conservadores e incluso a favor del capital. Sin duda que ello es verdad pero no desde el sujeto crítico y para ello habría que recordar, nuevamente, el texto de Kant quien denuncia unos cuantos tutores que usurpan la capacidad de razonar para conducir a la población. En ese sentido, el recurso de anacronismos es otra manera de traer al frente a un tutor que dicte lo que se habrá de pensar, cuya defensa se realiza desde falacias *ad hominem*, *ad verecundiam* cuando no, por la falta de razonamiento, *ad ignorantiam*. Por otro lado, si el motor de la revuelta es la denuncia de lo inhumano y de la producción de la vulnerabilidad y, al mismo tiempo, el capital para sostenerse requiere de la desigualdad, entonces no podría haber una revuelta a favor del capital porque, en estricto sentido, sería una contradicción que cuando ocurre, a menudo, expone más intereses personales que intereses colectivos repitiendo de esa forma las estructuras que facilitan la precariedad, por lo que, de nueva cuenta, en estricto sentido no es una revuelta sino la intensificación de discursos de sujeción desde el privilegio que ciertas sujeciones logran en algunos individuos. La revuelta surge en contra del capital, en contra de la vulnerabilidad, en contra de lo inhumano, y a favor de construir otros modos de habitar en comunidad, más cercana a una democracia radical que con base en Mouffe y Laclau, reconoce dinámicas de multiplicidad, antagonismo y articulación.<sup>314</sup>

Del lado del gobierno de sí mismo, el trabajo de Freud en la clínica se vuelve un territorio privilegiado para un modo de darse de la subjetivación, para una recuperación o activación de la agencia pero, principalmente, un espacio para hacer del pensamiento una experiencia de habitar consigo mismo y con los otros. El tratamiento que Freud le da a las resistencias acompaña a un yo que se resiste a la alteración y que repite en sus resistencias a lo reprimido,

---

<sup>314</sup> Cf. E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 134-5.

para llevarlo justamente a una reelaboración. La reelaboración puede ser un primer peldaño de camino hacia la emancipación. Aquí se añadió una estrategia adicional que fue la escucha como estrategia para encuadrar el trauma, otorgar al escuchado la oportunidad no solamente de representar mediante la palabra sino de atender a la palabra en la escucha para que, de esa forma, recuperara su agencia. El espacio analítico permite, a su vez, que se pueda proponer la interiorización de esta escucha, de modo tal que se inaugure un modo de relación consigo mismo a través de esta interiorización del diálogo y escucha de sí, consigo, que es una forma de manifestar el pensar entendido como una experiencia de dialogar críticamente consigo mismo.

Se puede ahora regresar al sujeto crítico. No se trata de elegir entre la desujeción y la subjetivación; tampoco entre un uso público y uno privado de la razón. Si Kant llevó su reflexión a ese lugar se debe a los compromisos que mantenía con su filosofía y con su política en un momento determinado que es el de la Ilustración. El sujeto crítico que se ha ido buscando en este capítulo es aquél que con base en la crítica es capaz de resistir construyendo, desde la denuncia de lo inhumano y con base en el pensamiento, para construir otros modos de vida posibles.

Ahora, no es suficiente el sujeto crítico para una resistencia emancipatoria. Los discursos de sujeción son iterables, insisten en su continuidad. Las interpelaciones son repetitivas y constantemente reiteran posiciones del sujeto. Frente a ello, el activismo político y el yo psicoanalizado son tareas continuas y constantes. A partir de esto, no son figuras que por sí mismas resistan emancipatoriamente sino que la emancipación es una tarea permanente y frente a la iterabilidad de la sujeción, La emancipación es una tarea por venir. Y, no obstante, el sujeto crítico puede ser capaz de desdoblar su tiempo en el presente, escuchar las iteraciones y repeticiones, tomarlas y con ellas, desde el instante de su denuncia y del pensar, romper con la repetición e introducir un nuevo espacio para la emancipación. Por ello es que el sujeto crítico es quien puede resistir emancipando, resistirse emancipándose y al mismo tiempo construir el lugar para que otra vida sea posible pero siempre como tarea, como proceso sin fin. En el conjunto de la presente tesis, se puede ahora concluir afirmando que el sujeto crítico es una tarea capaz de resistir al biopoder. Lo que significaría también, abrir la vida hacia la voluntad de poder.

## Conclusiones.

El sujeto crítico puede resistir emancipatoriamente al biopoder. Recordando que el biopoder tiene dos directrices, una biopolítica de la población y una anatomopolítica del cuerpo, la resistencia emancipatoria se ejerce con el activismo político ante la biopolítica de la población y bajo el yo psicoanalizado ante la anatomopolítica del cuerpo. No obstante, estos son proyectos por venir y tareas que reiteradamente requieren de trabajo pues se enfrentan a normaciones del biopoder que permanentemente se repiten, de manera que no es suficiente hacer activismo político y psicoanalizarse para resistir emancipatoriamente al biopoder sino que es un trabajo continuo, permanente, que también requiere de ser repetitivo, iterable.

Ahora ¿cómo es que el sujeto crítico resiste emancipatoriamente? Cuando revisé el activismo político bajo la mirada de Adorno, llegué a la observación de que posiblemente no sepamos qué es lo humano pero eso no inhabilita para reconocer lo inhumano. Desde este reconocimiento, en el activismo político se encuentra a la inhumanidad y la expone para romper con el sistemático ejercicio de reproducción de la inhumanidad. Por otro lado, cuando revisé el yo psicoanalizado, traje a colación las construcciones en análisis. Al respecto me gustaría recordar que en las construcciones, con lo que se está trabajando, son con representaciones y desde ahí quiero recuperar que para Freud: “la representación consciente engloba la representación de cosa más la representación de palabra correspondiente, mientras que la representación inconsciente es la representación de cosas sola”.<sup>315</sup> En este sentido, en psicoanálisis cuando se trabaja con las construcciones se están haciendo conscientes las representaciones mediante la liga de la representación cosa con la representación palabra. Así, tanto en el activismo político como en el yo psicoanalizado hay un fenómeno en común que es la acción de nombrar. Ahora bien, tanto en el caso de la inhumanidad como en el del inconsciente, no se trata de cualquier nombrar sino de transgredir las condiciones de inteligibilidad que por el lado del activismo político normalizan la vulnerabilidad y la inhumanidad mientras que del lado del yo psicoanalizado forman parte de las condiciones de la represión. En ese sentido coinciden en que rompen con modos de inteligibilidad hegemónicas para no solamente visibilizar sino que a partir de

---

<sup>315</sup> S. Freud, “Lo inconsciente”, en *Obras completas*, vol. XIV. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, traducción de José Etcheverri, (Buenos Aires: Amorrortu, 1937/1992), 153-214, 198.



hacerlo visible poder brindarles un lugar, encontrar un lugar, y de ese modo abrir el espacio para habitar de otro modo. Encontrar el lugar para representar lo otro, lo reprimido o lo normalizado no sucede de una vez y para siempre por lo que no puede haber una resistencia emancipatoria consumada, sino el compromiso permanente con la emancipación dada la iterabilidad de la normación que puede reproducir la inhumanidad y dados los mecanismos de la represión.

Romper o abrir la inteligibilidad tiene que ver con encontrar un modo de resistir emancipatoriamente ante el biopoder, cuestión que se volvió el eje articulador de esta tesis. De hecho, en la “Introducción” planteé el problema de la resistencia emancipatoria en el marco de dos vectores; por un lado, algunos críticos marxistas quienes siguiendo a Žižek,<sup>316</sup> no encuentran a la resistencia en el trabajo de Foucault y, por el otro lado, la crítica de Nancy a los trabajos de biopolítica de Agamben y Esposito, desde donde tampoco se encuentra oportunidad de resistencia ni, mucho menos, de emancipación.

Frente a los críticos marxistas, cuyo argumento es que la resistencia que trabajara Foucault: “no da lugar a la postura radical de la reestructuración del orden simbólico hegemónico, consumado en su totalidad”,<sup>317</sup> hay que subrayar que la emancipación de la resistencia del sujeto crítico no se logra de una vez y para siempre sino que, al ser un compromiso permanente, constantemente le pone en posición de trabajar en vías de la emancipación. Eso le da, y no, razón a los críticos marxistas en la estela de Žižek. Les da la razón en tanto que no hay un dispositivo, un sistema o una ideología que una vez realizada pueda garantizar la emancipación hacia el futuro pero, al mismo tiempo y por la misma razón, no les da la razón porque la tarea emancipatoria es continua y ello pone en evidencia que, pensando al ejercicio del poder iterablemente, es necesaria la crítica repetitivamente para la emancipación. No es, entonces, una emancipación que asegure el porvenir hacia el futuro sino una tarea presente, en el instante. Ahora, debe destacarse que la diferencia entre estos críticos marxistas y Foucault se concentra en que Marx busca una emancipación frente al sistema capital, mientras que Foucault lo estaría haciendo en la arena del biopoder. En ese sentido, la resistencia emancipatoria ante el biopoder es un trabajo que va por una afirmación de la vida con los otros, no hacia una homogeneización sino a la apertura de la cohabitabilidad en la

---

<sup>316</sup> Cf. S. Žižek, “Da capo senza fine”, 221.

<sup>317</sup> K. Anderson, *Resistance versus emancipation*.

diferencia. En otras palabras, son proyectos distintos los de Marx y Foucault; puede ser que Foucault haya mencionado que el capitalismo fue fundamental para el surgimiento del biopoder<sup>318</sup> pero Foucault se está concentrando en la administración de la vida mientras que Marx en el sistema capital.<sup>319</sup> De ahí que para encontrar la resistencia emancipatoria en el biopoder es necesario concentrarse en el *bio* del biopoder.

Desde la segunda arista planteada en la “Introducción”, que viene de la crítica de Nancy, es importante no olvidar las diferencias entre el poder soberano y el disciplinario para no reducir la política al Estado de modo tal que se reconozca que el Estado se encuentra atravesado por el poder. Dicho de otra forma, el poder no surge o parte del Estado, no tiene su origen ahí, sino que el poder atraviesa al Estado. Esto significa que no hay un soberano sobre quien recaigan las decisiones políticas sino que el poder ha formado las instituciones que toman decisiones políticas con base en discursos y normaciones. La crítica de Nancy a Agamben y Esposito se debe a la reducción que, a juicio de Nancy, hacen de la política al Estado. Y aunque es atinada la crítica, no me parece que sea lo más problemático de los autores italianos; en su lugar me parece que se encuentra que ellos no distinguen poder soberano y disciplinario, aspecto que naturalmente les lleva a buscar rocas ontológicas de donde surja la política, ya sea la *nuda vida* o el *munus*, y que, a su vez, ligan a esa roca la política antigua con la contemporánea, olvidando de esta manera que Foucault trabajó con finos cortes históricos en búsqueda de genealogías, no de orígenes, sino de condiciones históricas de posibilidad. En ese escenario, se pierde de vista los procesos que surgen del disciplinamiento como la sujeción, la subjetivación, las relaciones con la verdad, las prácticas de saber y de poder, la resistencia y, por supuesto, una posible emancipación. Ahora, Nancy justifica su crítica argumentando que es en la conjunción de vida y política donde se debería de colocar la discusión proponiendo sustituir a la biopolítica por una ecotecnología,<sup>320</sup> en el sentido de una intervención política (tecnológica) en el ecosistema (naturaleza o vida). Aunque es sugerente su planteamiento, me parece que lo fundamental de la biopolítica, una vez más, es el análisis del *bio*, como busqué realizarlo aquí, tomando en cuenta la diferencia entre vida como autoconservación y vida como voluntad de poder desde la mirada crítica de

---

<sup>318</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 170.

<sup>319</sup> K. Marx, *Los manuscritos de París*.

<sup>320</sup> J. L. Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, 141.

Nietzsche,<sup>321</sup> donde me pareció encontrar la resistencia emancipatoria que no se ve cuando se reduce la política al Estado.

En cuanto a la postura de Agamben, frente a los resultados de la tesis, es decir, confrontando el *homo sacer* con el sujeto crítico, quiero destacar que este último no solamente es capaz de resistencia emancipatoria sino que, previamente, en cuanto que se autosomete, siguiendo a Butler, es libre de resistir para aferrarse a la vida aun cuando no pudieran haber condiciones de vida. El sujeto desde aquí es agencia. Con Butler la paradoja del sujeto es que resulta de una subordinación externa que es la condición de su agencia. Así, el poder que forma al sujeto no hace que éste lo ejerza igual sino que lo puede modificar e incluso actuar en contra de él, ello precisamente por la constitución ambivalente del sujeto, que significa que emerge como efecto de un poder y como condición de posibilidad de potencia.<sup>322</sup> Por ello, no es la soberanía del poder lo que aplastaría al sujeto crítico pues en su constitución misma se encuentra la siempre abierta oportunidad de la revuelta para dar lugar a la cohabitabilidad en diferencia. En cuanto a Esposito, una biopolítica afirmativa como la suya podría ser bienvenida de no ser que se encuentra atada al *munus* que reúne comunidad e inmunidad (colocando la biopolítica afirmativa ante una biopolítica negativa causada por un exceso de inmunidad); frente a esta roca ontológica cabe contraponer que el sujeto crítico deviene, es azaroso y contingente, no hay una roca de donde surja, se encuentra inmerso en relaciones de poder cuya crítica le da lugar a la apropiación del presente, a la revuelta y a la escucha interiorizada.

Con base en estas críticas, antepuse el concepto de vida de biopolítica como núcleo de análisis para indagar, en primer lugar, qué es la vida en el biopoder y, en segundo lugar, si desde ahí puede haber una resistencia emancipatoria. Haberme concentrado en el biopoder y no ya en la biopolítica obedece a la necesidad de comprender el fenómeno que explica Foucault no solamente en un área colectiva y poblacional sino también en una vertiente singular, del sujeto y del cuerpo, que es lo que abarca el concepto de anatomopolítica que se liga, igual que la biopolítica, al biopoder. Encontré la invitación a comenzar a entender la vida desde dos interpretaciones de Deleuze. Una, en su libro *Nietzsche y la filosofía*,<sup>323</sup> cuando

---

<sup>321</sup> MBM, 1, §13, 44.

<sup>322</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 25.

<sup>323</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*.

interpreta que Nietzsche busca invertir el pensamiento sobre la vida, atada por compromisos conceptuales, hacia una vida en el pensamiento que diera lugar a la voluntad de poder.<sup>324</sup> Por el otro lado, en su libro *Foucault*, confronta el biopoder y la resistencia argumentando que donde el poder busca administrar y controlar a la vida es donde se encuentra la resistencia en nombre de la vida que escapa de ese control administrativo.<sup>325</sup> Al juntar ambas lecturas, interpreté que Deleuze en ambos casos estaba revelando una vuelta como condición de posibilidad de resistencia y ello me permitió compaginar el trabajo de Butler quien en su libro *Mecanismos psíquicos del poder*, demuestra que para distintos autores -Hegel, Nietzsche, Freud, Althusser y Foucault-, el sujeto se forma mediante una vuelta sobre de sí, el sujeto es así para él un tropo, recordando la figura retórica de la vuelta; esta vuelta incorpora en el sujeto a la norma moral para regularlo.<sup>326</sup> Cabe añadir, a su vez, que Butler no está proponiendo con esta vuelta al sujeto como víctima del poder sino que precisamente por ser resultado de los ejercicios del poder, desea el poder y a su vez, puede ejercer el poder de manera distinta a como el poder le ha sujetado, en ese sentido, el sujeto es una vuelta de autosometimiento o, dicho más francamente, es completamente libre de elegir su sujeción. La normación ante la que el sujeto se somete coincide con la biopolítica, como lo demuestra Butler años más tarde en *Cuerpos aliados y lucha política*, donde analiza que la normación social se empata con una moralidad que administra a la vida y, en ese sentido, coloca en un mismo nivel a la biopolítica con la moralidad.<sup>327</sup> De manera que, teniendo de fondo a la vuelta como figura de coincidencia entre la vida y la resistencia en tres autores, pregunté ¿qué significa que el pensamiento se ponga al servicio de la vida? Y ¿en qué sentido vivir es resistir?

Siendo la vida mi objetivo principal, analicé en qué sentido para Nietzsche la vida es voluntad de poder y si ahí podría encontrar una argumentación fuerte para sostener la emancipación. En el §13 de *Más allá del bien y del mal*,<sup>328</sup> Nietzsche se opone a modos de representar a la vida desde compromisos epistemológicos que la interpretan alrededor de la autoconservación. De hecho, el biopoder en cuanto discursos de administración de lo vivo, justamente podría también tener esta tendencia de reducir la vida a su mera

---

<sup>324</sup> Ibid., 143.

<sup>325</sup> G. Deleuze, *Foucault*, 122.

<sup>326</sup> Cf. J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*.

<sup>327</sup> J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 198.

<sup>328</sup> *MBM*, 1, §13, 44.

autoconservación desde el ejercicio del poder disciplinario en cuanto búsqueda de normalizar con base en un conjunto de verdades históricas y locales. Esta coincidencia me permitió abrir, en el campo del biopoder, una oportunidad de resistencia con base en la crítica de Nietzsche a la vida como autoconservación. A dicha interpretación Nietzsche le opone la vida como voluntad de poder,<sup>329</sup> y ello trajo de suyo, como en breve explico, repensar a la vida desde el eterno retorno, abriendo un cuestionamiento sobre la temporalidad de la vida. Así, al abrir la interpretación al modo de ser de la vida en la autoconservación pude preguntar por el modo de ser de la temporalidad en la autoconservación, llegando a ver desde ahí que en la autoconservación los procesos de lo vivo se interpretan en términos de progreso, desde una temporalidad medible y cuantificable, que coincide con un modo de ser de la temporalidad lineal y acumulativo, desde el presupuesto de que lo que haya sucedido en el pasado afecta al presente y determina el futuro. Visto así, la administración de lo vivo y la autoconservación consistirían en planear la manera más conveniente de sostener a un organismo con vida.

El eterno retorno, según la interpretación que seguí, de Deleuze, es una perspectiva dentro de la que aquello que eternamente retorna es el *instante*. Entiendo que la voluntad de poder es afirmarse a sí, afirmar a la vida, y su vinculación con el eterno retorno es la fuerza para aprehender el instante y hacer la ocasión de afirmar a la vida. Aprovechando esta interpretación, tracé dos modos de comprender a la vida. Por un lado, la vida en la autoconservación que desde una temporalidad progresiva permitía pensar en la vida con base en la *mejoría* (en el segundo capítulo queda más claro esto visto en la sujeción, cuando sostengo que un sujeto puede mejorar en su sujeción pero no necesariamente subvertirla); por otro lado, la vida en cuanto voluntad de poder interpretada, en un primer momento como *superación* en el sentido de ir más allá de aquello que se acota como vivo -desde la autoconservación- y, en cuanto que es una apropiación del instante con la intención de afirmarse a sí en vida, lo conceptualicé en adelante como *subversión*. De este modo obtuve una disociación entre *mejoría* y *subversión* que me permitió después dividir al sujeto entre *sujeción* y *resistencia*, anclando la división en el modo de habitar la temporalidad. Es importante subrayar que esta división es meramente descriptiva. No es como si uno pudiera

---

<sup>329</sup> Ibid.

pasar de una temporalidad a otra sino que tomé dos modalidades de pensar en la temporalidad para vincularlas con la *mejoría* y la *subversión*.

Regresando con la división descriptiva, habiendo encontrado en esta interpretación de Nietzsche unos pilares para sostener la división entre sujeción y resistencia, busqué en Foucault si podrían sostenerse con la interpretación del biopoder. Por principio de cuentas, más que en la temporalidad, es en el espacio donde Foucault analiza a la resistencia. Desde ahí, fue fundamental revisar cómo trabajó el concepto de emplazamiento, en tanto colocación del sujeto en un lugar, para llevarlo entonces hasta la heterotopía, en cuanto apertura del lugar para subvertir el emplazamiento y abrirlo a otros modos de ser habitado. Entonces, desde la apropiación del lugar y la alteración de su uso, encontré un modo de subversión que trastoca al biopoder pues si desde la administración de lo vivo se construyen las funcionalidades del espacio, entonces la toma del espacio es una forma de subvertir a la administración de la vida. Por otro lado, quise encontrar la temporalidad de la sujeción en Foucault y ello me llevó a interpretar el mecanismo de individuación que trabajó en *Vigilar y castigar*, con base en los procesos de *vigilancia jerárquica*, *normación* y *examen*, como repetitivos e iterables, es decir que permanentemente se están repitiendo para asegurar la mejoría del sujeto en su sujeción. Para enlazar tanto la subversión del espacio como la iterabilidad, traté de juntar el concepto de Foucault de heterotopía con el de contexto que trabajó Derrida en *Firma, acontecimiento, contexto*,<sup>330</sup> es decir, como el lugar en donde se repiten las normas y cada repetición puede abrir el espacio para la alteración y así a la subversión.

Intencionalmente me fui acercando a una espaciotemporalidad de la resistencia para analizar la propuesta de Butler quien, por un lado, recupera la temporalidad desde la iterabilidad o la repetición de la norma mientras que, por otro lado, recupera la espacialidad al considerar al sujeto como un lugar que ocuparán los individuos. Ahora, esto me importó abordarlo considerando las cualificación de la vida que hace Butler y, también, cuestionando el estatus emancipatorio de la resistencia con base en sus interpretaciones. Para ir poco a poco, Butler distingue vidas habitables, vidas precarias, vidas vulnerables y vidas no llorables. El marco de inteligibilidad desde donde una vida puede gozar de cada estatus es normativo e iterable,

---

<sup>330</sup> J. Derrida, *Firma, acontecimiento, contexto*.

es decir que constantemente se está repitiendo. De ese modo, la normación de una vida adquiere un estatus temporal desde donde bien puede pasar que permanentemente se le esté administrando o que reiteradamente se subraye la precariedad. Por otro lado, el resultado tanto del biopoder como de la normación es el sujeto quien, visto desde Butler, constantemente se está sujetando. Al contrastar una espaciotemporalidad de la resistencia con el sujeto de Butler, pude cuestionar el estatus emancipatorio pues si hay un mecanismo de sujeción que evalúa al sujeto -como se deriva de la interpretación que se hizo de *Vigilar y castigar*-, se inserta a la sujeción en una lógica de mejoría y progresividad (el sujeto mejora en su sujeción) y, en contraste, una emancipación tomaría como base la subversión que se trabajó con la apropiación del instante en el eterno retorno que afirma a la vida a través de alterar tanto la repetición como el lugar o contexto de sujeción. Desde aquí, una de las contribuciones de esta tesis es extender la resistencia y la sujeción hacia la emancipación por medio de la subversión y habiendo sido el análisis del *bios* del biopoder de donde surgió, en adelante me enfoqué en el sujeto como producto del biopoder y espaciotemporalidad de subversión.

En el segundo capítulo, dedicado al sujeto, me importó encuadrarlo en el eje de la emancipación por lo que retomé una estrategia crucial que comparten Foucault y Butler, que es la crítica. Para situar esto se analizó la función de la crítica para el sujeto. En el caso de Foucault, parecía una estrategia adicional a la sujeción mientras que con Butler es una virtud que puede partir de la resistencia, recordando la ambivalencia constitutiva del sujeto quien puede apropiarse del poder que lo forma y es capaz de resistir también. Siguiendo a ambos autores, con independencia del momento en el que colocan a la crítica, me pareció importante que ella y la resistencia fueran emancipatorias y por ello mi intención con Foucault fue ir más allá de la desujeción y de la subjetivación, para materializar a la resistencia emancipatoria ante la biopolítica en el activismo político y frente a la anatomopolítica con el yo psicoanalizado -como lo hice en el tercer capítulo-, mientras que con Butler, hizo falta asegurar el estatus emancipatorio de la resistencia bajo la revuelta del activismo político y la escucha interiorizada del yo psicoanalizado -también en el tercer capítulo-, tejiendo de esa forma el puente que va del sujeto como producto del biopoder, visto en el primer capítulo hasta las revueltas del activismo político y el pensar que surge de la interiorización de la escucha, analizadas en el tercer capítulo en búsqueda de abrir el

camino hacia una resistencia emancipatoria que aprehende el presente para abrir horizontes de afirmación de la vida.

Para llegar a esto, en el segundo capítulo partí de la división descriptiva que por un lado asocia la autoconservación, la progresividad y la sujeción, mientras que por el otro la voluntad de poder, el eterno retorno y la subversión. Partir de aquí recordando que es una división descriptiva me permitió ver cómo es, o puede ser, la sujeción en Nietzsche, Foucault y Butler. Siguiendo la interpretación de Butler sobre Nietzsche, la sujeción puede verse desde la mala conciencia que implica la domesticación del ser humano con base en la introyección de las normas morales de modo tal que se autorregule en función de su cultura. Y, no obstante, Nietzsche a pesar de todo sostiene que la mala conciencia es una enfermedad como el embarazo,<sup>331</sup> abriendo de ese modo la posibilidad de dar lugar, hacer nacer, una diferencia; este planteamiento puede ser uno de los fundamentos que llevan a Butler a sostener que el sujeto es autosometimiento en el sentido de ser libre de elegir a qué discurso sujetarse aunque nunca termine de culminarse la sujeción. Ello significa que siempre hay un dejo por donde se cuele la resistencia. Por el lado de Foucault, fue la individuación como estrategia del poder pastoral lo que sujeta al individuo y lo emplaza local e históricamente. Interesantemente el mecanismo psíquico de poder que Butler analizó fue precisamente la identificación que puede ser resultado de la mala conciencia, de la individuación y, con Freud, de la melancolía. De hecho, la identificación es fundamental en todos estos autores. Con Nietzsche, la mala conciencia interioriza a la cultura y así alinea al individuo con la moral, siendo desde aquí la domesticación precisamente la manera de marcar con fuego a la memoria, bloqueando de ese modo el devenir en olvido.<sup>332</sup> De esta manera, el sujeto termina siendo medible, predecible y controlable. Con Foucault, la identificación resulta de los mecanismos de sujeción y las prácticas de subjetivación donde se apropia de estos mecanismos para medirse con la norma.<sup>333</sup> Por el lado de Butler, la identificación incorpora la norma social garantizando inteligibilidad y reconocimiento.<sup>334</sup> Ahora, como Butler encuentra una ambivalencia constitutiva en el sujeto y también un autosometimiento, aquí

---

<sup>331</sup> *GM*, 2, §19, 113.

<sup>332</sup> Cf. *GM*, 2, §1, §3, §15, §16 y *GM*, 3, §13

<sup>333</sup> Cf. M. Foucault, *El sujeto y el poder*, 323.

<sup>334</sup> Cf. J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 31.



es donde pregunté cómo puede ser posible la resistencia emancipatoria y entonces, ahora sí, recurrí al rol que desempeña la crítica tanto en Foucault como en Butler.

De manera que en el tercer capítulo, dedicado a la subversión en búsqueda de la emancipación, retomé esta estrategia. Si bien en el primer capítulo había encontrado en Nietzsche una forma de pensar en la emancipación a partir de la subversión, es decir, desde el análisis de la vida como voluntad de poder, me hacía falta encontrar la emancipación a partir de la subversión en Foucault y Butler. Para abrir esta interrogación reconsideré la postura tanto de Foucault como de Butler ante la crítica con base en dos interpretaciones que realizó Foucault sobre el texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* de Kant. Una primera interpretación, convergente en época con los estudios de biopolítica, apunta a la tarea crítica como desujeción mientras que en un segundo momento, a la altura de sus estudios éticos, la otra interpretación que realiza Foucault es a la crítica como subjetivación desde una ontología histórica de nosotros mismos que pregunta ¿qué y quiénes somos ahora?, dando por sentado que no siempre hemos sido los mismos, que no hay ninguna seguridad de que después lo seamos y, además, poniendo de relieve que hay discursos contemporáneos que nos sujetan de determinadas formas históricamente locales. Butler le critica a Foucault que no encuentre a la crítica en la sujeción misma sino que apele a ella como un recurso adicional a la sujeción. Lo que está en juego es si el sujeto puede ser siempre capaz de resistencia apelando a la crítica o si solamente bajo determinadas circunstancias logra serlo. Por ejemplo, si se recuerda el penúltimo capítulo de *Vigilar y castigar*,<sup>335</sup> Foucault demuestra cómo la penalidad sirvió de caldo de cultivo para aumentar la delincuencia. El argumento fue que al reunir a los sujetos delincuentes con las autoridades en el espacio penal, se conectaron sistemas de criminalidad que iban desde cometer el delito hasta la corrupción del sistema. Esta observación de Foucault, de hecho, coincide con el análisis de la mala conciencia de Nietzsche cuando concluye que ella no vuelve mejor a nadie sino más astutos y, en ese sentido, la astucia sería una forma de mejorar en la sujeción.<sup>336</sup> Por esto, Butler tiene razón al cuestionar a Foucault ética y políticamente cuando piensa en la crítica como estrategia posterior a la sujeción y no, como eticopolíticamente sería una resistencia, desde la formación misma del sujeto. Esta crítica a la par de las interpretaciones foucaultianas de Kant, me inspiró para validar tanto a la desujeción como a la subjetivación

---

<sup>335</sup> M. Foucault, "Ilegalismos y delincuencia", *Vigilar y castigar*, 261-299.

<sup>336</sup> Cf. *GM*, 2, §15, 107.

con base en un aspecto oscuro en el texto kantiano que es el uso privado y el uso público de la razón.<sup>337</sup> Ambos usos, los ligué con las salidas de Foucault, quedando la desujeción desde el ámbito público de uso de la razón mientras que la subjetivación en el privado, permitiéndome así extender la crítica de manera colectiva en el activismo político y de manera individual en el yo psicoanalizado. Aposté, entonces y en otras palabras, por no resolver la tensión entre Foucault y Butler, pues ambos me parecen correctos, sino por materializar un más allá de la resistencia en la emancipación.

En cuanto al activismo político, analicé el planteamiento de Adorno para quien no puede haber una buena vida en medio de la mala vida, entendiendo por mala vida al resultado del capitalismo. Coincidiendo con él, quise entender cómo es que el capitalismo también se enlaza con el biopoder y en qué sentido entonces hay una administración capitalista de lo vivo que produce vulnerabilidad y precariedad para reproducirse como sistema económico. Ahí la resistencia al biopoder se encontró con base en el análisis de Butler sobre la buena vida en medio de la mala vida empleando a la crítica para ir en contra de esta producción permanente de la vulnerabilidad a partir de tomar las calles denunciando la inhumanidad que produce el capital, siendo la crítica el motor de una revuelta. Si se recuerda que en el primer capítulo encontraba en Deleuze una figura común entre Nietzsche y Foucault sobre la vuelta como efecto de la vida sometida al conocimiento y a la política, recupero ahora la revuelta en el sentido de darle la vuelta a la vuelta con base en el activismo político que podría imaginar otros modos de cohabitabilidad desde las diferencias y no en la homogeneidad.

Respecto al yo psicoanalizado, seguí la pista a cómo Freud trabajó las construcciones en el análisis, como una estrategia para resignificar el trauma y lo junté con las gramáticas de la escucha de María Rosario Acosta en el sentido de darle un lugar a la violencia que ha sufrido un yo para, de acuerdo con Rosaura Martínez, devolverle agencia y emanciparse del trauma sufrido. Y, asimismo, propuse como un posible camino de posterior indagación que de la mismo forma en que la melancolía divide al yo entre un yo que se disfraza del objeto perdido y un yo que se recrimina no ser el objeto perdido, dando lugar a la identificación, pues posiblemente de forma similar podría introyectarse la escucha para bifurcar de nuevo al yo

---

<sup>337</sup> I. Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en *¿Qué es la Ilustración?*, 17-25.

en uno que se habla y otro que se escucha, dando lugar, quizá, a lo que Arendt llama el pensar que no sería otra cosa que un diálogo crítico consigo mismo.<sup>338</sup> Encontrando de esa manera en el pensar una estrategia de resistencia emancipatoria.

De esta forma, el sujeto crítico se puede encontrar en condiciones de resistir emancipatoriamente al biopoder. En el eje de resistencia emancipatoria que cruza biopolítica y activismo político, el sujeto crítico puede ser capaz de discernir lo inhumano, denunciar las prácticas que precarizan a la población, tomar las calles para visibilizar los abusos de poder, exigir demandas a las autoridades a partir de ejercer la práctica crítica y de imaginar otros mundos políticos de cohabitabilidad. No va nunca por una homogeneidad sino que más radicalmente va por la cohabitabilidad en diferencia, por la lucha de una política de las diferencias, partiendo del principio de que si estamos inmersos en relaciones de poder, sabiendo que eso significa que todos dependemos de los otros, el cuidado de sí se dirige a construir y cuidar el nosotros incluyendo las revueltas desde las diferencias. Desde Nietzsche, la voluntad de poder tiene la finalidad de afirmarse a sí mismo y eso resignificado en el plano de la política podría ser emplear todos los mecanismos posibles para afirmar la coexistencia con los otros favoreciendo querer vivir con otros que también quieren vivir. Desde Foucault, la desujeción y la diferencia irían en el sentido de emplear a la crítica para entender cómo es que hemos llegado a ser quienes somos y tratar de buscar cómo lograr ser quienes queremos ser nosotros al margen de los discursos de saber y las estrategias de poder que sirven de marcos para definirnos en este presente. Con Butler, la lucha por la equidad radical podría ser el referente para imaginar modos de cohabitabilidades no violentas que subrayen las diferencias y no sometan normativamente desde discursos homogéneos o, dicho de otra manera, no se trataría de incluir a la diferencia en el marco de lo normativo sino romper el marco normativo para dar lugar a diferentes maneras de inteligibilidad desde la diferencia. En conjunto, se buscaría con este activismo afirmar a la vida colectivamente coexistiendo en la diferencia y dando lugar a antagonismos cuya valoración logre permanentemente entrar en la tarea de coexistir desde otros modos de vivir juntos en la diferencia. Desde luego que no cabrían en esto los discursos anacrónicos desde donde se ha tratado de regular a la diferencia sino que, precisamente, son esos discursos ante los que es urgente emanciparse. Dicho de otro modo, el activismo político que puede surgir de una

---

<sup>338</sup> H. Arendt, *La vida del espíritu*, 96-7.

resistencia emancipatoria es aquél que rompe con modelos hegemónicos y anacrónicos de administración de la vida para generar el espacio colectivo donde pueda incentivarse el querer vivir con otros. De ahí también que aunque es verdad que hay distintos tipos de activismos políticos, el que se puede rescatar a partir del sujeto crítico buscaría promover las condiciones para llevar la vida a sus máximas potencias, con los otros, en lugar de postular otros modos de administración de lo vivo. Por ello es fundamental en este eje la cohabitabilidad con el otro que también quiere vivir con los otros.

Recordando que el biopoder articula un brazo biopolítico cuyo objeto es la población y otro brazo anatomopolítico con objeto en el cuerpo, y adicionalmente considerando la desujeción colectiva y la subjetivación, en el eje de resistencia emancipatoria que cruza anatomopolítica y el yo psicoanalizado, el sujeto crítico podría ser capaz de apropiarse de los discursos de sujeción no de una forma melancólica sino a partir de introyectar la escucha del espacio analítico e inaugurando el diálogo crítico consigo mismo, es decir el pensar, como lo abordé al final del tercer capítulo. A partir del pensar podría dejar de medirse con los discursos de normación, poniendo en tela de juicio su mejoría como sujeto, para introducirse en el camino de la subversión de los discursos de sujeción. Partiendo del principio de que se encuentra inmerso en relaciones de poder, posiblemente el cuidado de sí tendría como finalidad la necesidad del pensamiento al margen de la introyección de la norma. Es cierto que no todo el psicoanálisis termina en cuidado de los otros pero sí puede aproximarse al cuidado de sí, siendo la introyección de la escucha clave para la emancipación. Incluso, recordando que la mala conciencia era una enfermedad, para Nietzsche, como lo es el embarazo,<sup>339</sup> lo que surge de la interiorización de la escucha es el yo psicoanalizado que piensa en su subversión, en afirmar a la vida. Desde luego que queda pendiente indagar más en esta ruta.

Ahora, el sujeto crítico surgió de cuestionar a Foucault sobre la resistencia emancipatoria al biopoder, que derivó en analizar cómo trabajó al sujeto y de qué manera la crítica fue fundamental para que pensara en la desujeción o en la subjetivación. Asimismo, el sujeto crítico surgió de cuestionar a Butler sobre el ejercicio de la resistencia pues en su teoría de la sujeción, en el mismo momento en que se sujeta, hay posibilidades abiertas a la resistencia.

---

<sup>339</sup> *GM*, 2, §19, 113.

Nunca fue el objetivo de esta tesis resolver dicha tensión pero, no obstante, tengo un par de palabras adicionales sobre estas cuestiones.

Para ser más preciso, ante Foucault se vio que la crítica parecía un ejercicio adicional a la sujeción que llevaba a una desujeción o a un cuidado de sí, variando la metodología que empleara Foucault en su trabajo genealógico o ético. Y aunque él mismo apuntaba que donde hay ejercicio de poder había también resistencia, me pareció fundamental materializar esa resistencia y además que fuera emancipatoria, encontrando un más allá de la sujeción y del cuidado de sí en la figura del sujeto crítico que es capaz de resistir emancipatoriamente al biopoder. Cabe recordar que no es que el sujeto crítico se comprometa con homogeneidades normativas que sustituyan las vigentes, sino que lucharía por las heterogeneidades bajo la condición no ya de administrar a la vida sino de explotar la vida como voluntad de poder, vivir afirmando a la vida y una de las estrategias fue la revuelta que se encontró en el activismo político tras el análisis de la lectura de Butler sobre Adorno. Así, si hay sistemas económicos o políticos cuyas prácticas han promovido la desaparición, la persecución, el encarcelamiento, el exilio o la precarización, entonces simplemente no son viables para la vida como voluntad de poder y luego la tarea urgente es buscar otros modos de coexistencia política en la diferencia. Para el siglo XXI pareciera que aún no hay un modelo político y económico que garantice a la vida como voluntad de poder, sin embargo, como lo señalé en un par de ocasiones, es posible que la democracia radical, como lo han propuesto Laclau y Mouffe, refiriendo, entre otras tesis, a una tendencia a multiplicar espacios políticos además de impedir la concentración del poder en un punto,<sup>340</sup> implique la cohabitabilidad en y con la diferencia, antes que la homogeneización o la hegemonía. Desde aquí, cobra relevancia el antagonismo como una tensión a (no) resolver constantemente mediante la participación política.

Ante Butler valoré que en su interpretación del sujeto, la resistencia es siempre una posibilidad abierta. No obstante estar en condiciones de resistir no significa que el sujeto vaya a resistir. Uno de los problemas de la sujeción, que señalé en el segundo capítulo -y que coincide incluso con el análisis de Foucault sobre la multiplicación de los sistemas de criminalidad e ilegalismos-, es que parte de sus mecanismos podrían lograr que se construya

---

<sup>340</sup> E. Laclau, E. y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 223.

sentido incluso en la vulnerabilidad, por lo que sí es necesario no solamente estar en condiciones de resistencia sino ejercerla. De ahí que sea una tarea pendiente y permanente. Por ello, considero que el sujeto crítico puede extender la resistencia del sujeto a partir de materializarla en el activismo político, con la toma de las calles, pero también desde la escucha interiorizada que se trabaja con el yo psicoanalizado. Por esta razón también me interesaba encontrar que la resistencia para Butler fuera, a su vez, emancipatoria porque no se trataría simplemente de resistir sino de crear algo nuevo a partir de la resistencia. De forma que se pueda ejercer la crítica ante las vidas habitables, las vidas precarias, las vidas que merecen duelo y las que no son llorables, pues de la crítica puede surgir la imaginación política para construir otros modos de cohabitabilidad, otras formas de vidas, que puedan hacer de la voluntad de poder el modo de vivir, es decir, hacer a la afirmación de la vida el modo de vivir la vida con los otros.

Asimismo, había algunas preguntas a Foucault que ahora puedo tratar de responder con el sujeto crítico. Estas preguntas las hice al inicio del primer capítulo, tras mostrar que Deleuze resaltó tanto en Nietzsche como en Foucault una figura común, la vuelta, a manera de denuncia en contra de someter a la vida a la razón o a la política. Las preguntas fueron ¿de qué manera la vuelta inaugura, si es que lo hace, a la resistencia?, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de esta vuelta? Y ¿siempre es posible la vuelta o solamente lo es dadas algunas circunstancias? A través del sujeto crítico, puedo explorar que la vuelta inaugura a la resistencia cuando la crítica se pone al servicio de la subversión de los discursos de normación. Las condiciones de posibilidad de esa vuelta es la apropiación del presente a partir del instante; pensando desde la iterabilidad, sería la apropiación de la diferencia en la repetición, fundamental para la transformación. De ahí que me fue importante pensar a la resistencia como temporalidad del eterno retorno pues la emancipación sería un modo de relación con la vida, una actitud ante ella, la base para la resistencia emancipatoria al biopoder. Finalmente, la vuelta es siempre posible pero no siempre se realiza, es una tarea permanente de las otras dos vueltas que surgieron del tercer capítulo: la revuelta y el pensar.

Lo anterior en el eje de la temporalidad pero para una espaciotemporalidad de una resistencia emancipatoria, fue relevante recordar que Butler propone al sujeto como “lugar”, más exactamente sostiene que: “los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto y adquieren

inteligibilidad sólo en tanto están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje”<sup>341</sup>; que es, incluso, coincidente con el concepto de emplazamiento de Foucault. Por ello en esta tesis, esta interpretación me permitió juntar al lugar como heterotopía y a la heteropía como espacio de repetición y de subversión. Mencioné que juntando la heterotopía, la repetición y la apropiación del instante, ya habría alguna oportunidad de resistencia emancipatoria y eso habría que llevarlo al activismo político y al yo psicoanalizado. El sujeto crítico en cuanto heterotopía e iterabilidad contrae un compromiso permanente con el activismo político cuando puede cuestionar los emplazamientos de los espacios y abrirlos a su alteración, no obstante, este cuestionamiento debe de ser permanente y nunca una tarea acabada. En otras palabras, juntar la heterotopía, la iterabilidad y el sujeto crítico podría abrir una dimensión espaciotemporal de la resistencia emancipatoria. Por otro lado, con el yo psicoanalizado, el cuerpo en cuanto lugar heterotópico, bajo una escucha interiorizada, podría abrir el espacio para la apropiación del discurso de sujeción y su potencial alterabilidad. No obstante, este es un proyecto por venir, una tarea pendiente que me quedo y que sería analizar la relación de la crítica con la escucha interiorizada.

Pregunté, también, en qué medida la resistencia puede ser emancipatoria, y ahora puedo responder que en la medida en que apueste por la subversión de los modos de representar a la vida, al sujeto y al cuerpo. Dicho de otra manera, subvertir la inteligibilidad trayendo consigo un compromiso con el pensamiento que se pone al servicio de llevar a la vida a explotar sus límites y máximas potencias. Y entonces, cuando pregunté de qué manera el biopoder da lugar a la resistencia de la vida. Puedo responder que si se interpreta iterablemente, habría una administración de lo vivo que se repite permanentemente y por ello, con base en la iterabilidad tras cada repetición, podría suceder que adquiriera otros sentidos abriendo la posibilidad de subvertir los discursos desde donde se administra la vida. Por ello es que no encontraba en la oposición a la resistencia emancipatoria sino que la oposición me pareció uno de los posibles resultados. Donde encontré a la emancipación fue en el devenir visto desde la voluntad de poder y el eterno retorno, como lo interpreté en el primer capítulo. Un devenir que abre el horizonte a la alterabilidad. Un devenir que seguí a

---

<sup>341</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, 21-2.

partir de la lectura de Deleuze sobre Nietzsche pero también a partir de reconsiderar a la iterabilidad como oportunidad de alteración de la repetición en la diferencia.

Ahora, que el sujeto crítico se encuentre en condiciones de crear nuevos modos de habitar es apenas el inicio de una posibilidad de vivir a la vida en dirección de una emancipación. Además de continuar con el trabajo pendiente de seguir analizando el yo psicoanalizado, la crítica, la escucha interiorizada y el pensar, otra de las zonas que hace falta explorar es la relación con los otros. El sujeto crítico, hasta donde se llegó, podría ser capaz de afirmarse a sí y a la vida a partir de apropiarse de la sujeción mediante la crítica, la acción y el pensamiento. Respecto a los otros, podrían plantearse relaciones de co-subversión a manera de resistencias emancipatorias. En este sentido, se podría realizar una crítica sobre relaciones como la amistad, en tanto espacio de construcción de un nosotros, lo mismo que en el amor en cuanto zona de cohabitabilidad y, sin duda, poner énfasis en la relación con la otredad radicalmente distinta.

El diálogo sobre la amistad en el Zarathustra de Nietzsche distingue entre el amigo y el camarada.<sup>342</sup> El amigo es punta de lanza hacia el superhombre, afirma Nietzsche y recordando la diferencia entre mejoría y subversión, el amigo es con quien se teje un espejo de subversión de sí con el otro. Esto implicaría la confrontación del sujeto crítico consigo mismo quizá mediada por la relación con el amigo. Una confrontación iterable donde el sujeto crítico podría ser capaz de transformarse constantemente dentro de una amistad que quizá apostaría a ser siempre un otro yo posible.

El amor, si se pensara como un lazo erótico del sujeto crítico, podría ser el espacio de construcción de lazos comunitarios que en cada encuentro pudiera devenir otro con los otros, y en el camino de la subversión, fundar nuevos modos de coexistir con los otros afirmando a la vida. Queda pendiente, desde luego, pensar en la relación bajo heterotopías e iterabilidad, así como su potencial político.

En cuanto al otro radical, lo radicalmente otro del sujeto crítico, se podría avanzar en que el sujeto crítico no es precisamente estable sino que está en devenir, pero un devenir comprometido con la afirmación de la vida, por lo que lo radicalmente otro podría ser la

---

<sup>342</sup> Za, 1, Del amigo, 96.



ocasión de su alterabilidad, o la fuerza de afirmación de la vida o bien, la ocasión de la amistad o del amor. Es otro lazo que se debe analizar con base en los conceptos aquí trabajados como sujeción, vida, resistencia, mejoría, subversión, heterotopía e iterabilidad.

Como proyecto político, la otredad radical podría encausarse en dirección de una democracia radical, donde el antagonismo fuera fuente de tensión y de participación política, revitalizando la acción política en la cohabitación de la tensión, jugándose la diferencia y la necesidad de ella.

A manera de cierre, en el *post-scriptum* de su libro *Freud y Derrida: escritura y psique*, Rosaura Martínez comparte un encuentro que tuvo con Derrida en The New School for Social Research. En esa ocasión le preguntó por la imposibilidad del psicoanálisis, obteniendo como respuesta que aún cuando sea imposible, debe hacerse. Y concluye Rosaura Martínez con una máxima que me parece icónica para el sujeto crítico: “Toda batalla, aunque de antemano perdida, hay que pelearla”.<sup>343</sup> Y en efecto, cuando no hay condiciones para la vida, cuando la vulnerabilidad es normalizada, cuando la precariedad es imperceptible, cuando la melancolía arrastra al sujeto a medirse con la cultura que introyecta, es cuando el sujeto crítico tiene la imperiosa tarea de resistir, emanciparse y afirmar a la vida desde otro lugar.

---

<sup>343</sup> R. Martínez Ruiz, *Freud y Derrida*, 152.

## BIBLIOGRAFÍA.

Acosta, María del Rosario. 2021. Gramáticas de la escucha, gramáticas de la interpelación: hacia un abordaje filosófico del trauma y de la memoria en conversación con el trabajo de Cathy Caruth. En *Psicoanálisis, deconstrucción y crítica de lo psicopolítico*, 265 – 279. México: Akal.

Adorno, T. 2000. *Problems of Moral Philosophy*. Traducción del alemán al inglés de Rodney Livingstone. Reino Unido: Polity Press.

----- . 2001. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Taurus.

Agamben, G. 2010a. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspina. Valencia: Pre-Textos.

----- . 2010b. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspina. Valencia: Pre-Textos.

Althusser, L. 2008. Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución.*, 102-151. Traducción de Óscar L. Molina. México: Siglo XXI.

Anderson, K. “Resistance versus emancipation: Foucault, Marcuse, Marx, and the present moment. *Logos*, núm. 12, <http://logosjournal.com/2013/anderson/> (Consultado el 10 de abril de 2022)

Arendt, H. 2002. *La vida del espíritu*. Traducción de Fina Birulés y Carmen Corral. Barcelona: Paidós.

----- . 2005. *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.

Austin, J. 1982. *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós.

Baudelaire, Ch. 2013. *El pintor de la vida moderna*. Traducción de Martín Schifino. Madrid: Taurus.

Butler, J. 2008. ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional. Transform*, 141-168. Traducción de Marcelo Expósito. Madrid: Traficantes de sueños.

----- . 2009a. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 2009b. *Lenguaje, poder e identidad*. Traducción de Javier Sáez y Beatriz Preciado. Madrid: Síntesis.

----- . 2009c. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Traducción de Fermín Rodríguez. Barcelona: Paidós.

----- . 2010a. *Deshacer el género*. Traducción de Patricia Soley-Beltrán. Barcelona: Paidós.

----- . 2010b. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo. México: Paidós.

----- . 2011. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. Traducción de Jacqueline Cruz. Universidad de Valencia: Cátedra.

----- . 2016. *Los sentidos del sujeto*. Traducción de Paula Kuffer. Barcelona: Herder.

----- . 2017. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Traducción de María José Viejo. Barcelona: Paidós.

Bulter, J., Laclau, E., Žižek, S. 2011. Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda. Traducción de Cristina Sardoy y Graciela Homs. Buenos Aires: FCE.

Castellanos, R. 2007. *Balún Canán*. México: FCE.

Deleuze, G. 2008. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama.

----- . 2009. *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 2010. *Foucault*. Traducción de José Vázquez Pérez. Madrid: Paidós.

Derrida, J. 2003. Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía*, 347-372. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra.

Esposito, R. 2003. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 2005. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Traducción de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 2006. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Traducción de Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 2009. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Traducción de Alicia García Ruiz. España: Herder.

Fink, E. 2019. *La filosofía de Nietzsche*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona: Herder.

Foucault, M. 1995. ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. *Daimón. Revista de filosofía*. 11 (1995), 5-25. Traducción de Javier de la Higuera.

-----, 2005a. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI.

-----, 2005b. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI.

-----, 2005c. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI.

-----, 2006. *Defender la sociedad*. Traducción de Horacio Pons. México: FCE.

-----, 2007. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI.

-----, 2008. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos.

-----, 2009a. *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Traducción de Martí Soler México: Siglo XXI.

-----, 2009b. *La hermenéutica del sujeto*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.

-----, 2010a. ¿Es inútil sublevarse? En *Obras esenciales*, 861-864. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.

-----, 2010b. ¿Qué es la Ilustración? En *Obras esenciales*, 975-990. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.

-----, 2010c. *El coraje de la verdad*. Traducción por Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.

-----, 2010d. *El gobierno de sí y de los otros*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.

-----, 2010e. Espacios diferentes. En *Obras esenciales*, 1059-1068. Traducción de Ángel Gabilondo. Madrid: Paidós.

-----, 2010f. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Traducción de Tomás Segovia. México: Siglo XXI.

-----, 2010g. La vida de los hombres infames. En *Obras esenciales*, 677-692. Traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Madrid: Paidós.

----- . 2010h. Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la «razón política». En *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, 95-140. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós.

----- . 2010i. Preguntas a Michel Foucault sobre geografía. En *Obras esenciales*, 611-622. Traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Madrid: Paidós.

----- . 2011. *Seguridad, territorio, población*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.

----- . 2012. *Nacimiento de la biopolítica*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.

----- . 2015. El sujeto y el poder. En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*, 317-342. Traducción de Jorge Álvarez Yáguez. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. 1900/1992. La interpretación de los sueños. En *Obras completas, vol IV. La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)*. Traducción de José Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 1905/1992. Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras Completas Vol. VII. Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*. Traducción de José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, [1905] 1992.

----- . 1910/1992. La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis. En *Obras Completas Vol. XI. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910)*. Traducción de José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu. 205-216.

----- . 1914/1992. Recordar, repetir, reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II). En *Obras completas, vol. XII. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)*, 145-158. Traducción de José Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 1915/1992. Lo inconsciente. En *Obras completas, vol. XIV. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, 153-214. Traducción de José Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 1915/1992. Duelo y melancolía. En *Obras completas, vol. XIV. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, 235-256. Traducción de José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 1920/1992. Más allá del principio de placer. En *Obras Completas Vol. XVIII. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)* Traducción de José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu. 1-62.

----- . 1921/1992. Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas, vol. XVIII. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. 63-138. Traducción de José Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu

----- . 1923/1992. El yo y el ello. En *Obras completas, vol. XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, 1-66. Traducción de José Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 1925[1924]/1992. Nota sobre la “pizarra mágica”. En *Obras completas, vol. XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, 239-248. Traducción de José Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 1926[1925]/1992. Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras completas, vol. XX. Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Y otras obras (1925-1926)*, 71-161. Traducción de José Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 1937-1939/1992. Análisis terminable e interminable. En *Obras completas, vol. XXIII Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, 211-254. Traducción de José Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu.

----- . 1937-1939/1992. Construcciones en análisis. En *Obras completas, vol. XXIII Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, 255-270. Traducción de José Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu.

Heidegger, M. 2000. *Nietzsche: Primer tomo*. Traducción de Juan Luis Verma. Barcelona: Destino.

Hobsbawm, E. 2004. *Historia del siglo XX. 1914-1991*. Traducción de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. Barcelona: Crítica.

Honneth, A. 2009. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Traducción de Germán Cano. Madrid: Mínimo tránsito.

Horkheimer, M. 1973. *Crítica de la razón instrumental*. Traducción de H. A. Murena y D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Sur.

Horkheimer, M. y Adorno, T. 2009. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.

Kant, I. 2009. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?. En *¿Qué es la Ilustración?*, 17-25. Traducción y compilación de Agapito Maestre y José Romagosa. Madrid: Tecnos.

Laclau, E. y Mouffé, Ch. 2010. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.

Lock, M., Palsson, G. 2016. *Can Science Resolve the Nature/Nurture Debate?* Londres: Polity Press.

- Martínez Ruiz, R. 2013. *Freud y Derrida: escritura y psique*. México: Siglo XXI.
- . 2020a. Collective Working-Through of Trauma or Psychoanalysis as a Political Strategy. *Journal of Psychoanalysis, Culture and Society. Special Issue: 100th Anniversary of Beyond the Pleasure Principle*, editado por Michael O' Loughlin y Angie Voela, publicado por Palgrave Macmillan, 23 de diciembre 2020. DOI 10.1057/s41282-020-00198-x.
- . 2020b. Overcoming Psychic Trauma and Hate Speech: On Performativity and its Healing Power. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology. Advance online publication*. <http://doi.org/10.1037/teo0000159>. 2020.
- Marx, K. 2014. *Manuscritos de París*. Traducción de José María Ripalda. Madrid: Gredos.
- Meloni, M. 2016. *Political Biology. Science and Social Values in Human Heredity from Eugenics to Epigenetics*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Melville, H. 2012. *Bartleby, el escribiente y otros cuentos*. Traducción de Arturo Agüero Herranz. Madrid: Alianza editorial.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Éditions Galilée.
- Niemeyer, Ch, ed. 2012. *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Traducción de Iván de los Ríos, Sandra Santana, Jose Luis Puertad y José Planells, edición española al cuidado de Germán Cano. Madrid: Biblioteca nueva.
- Nietzsche, F. 1875-1882/2010. *Fragmentos póstumos (1875-1882) vol. II*. Edición de Diego Sánchez Meca, et ál. Madrid: Técnos.
- . 1882-1885/2010. *Fragmentos póstumos (1882-1885) vol. III*. Edición de Diego Sánchez Meca, et ál. Madrid: Técnos.
- . 1882/2011. *La ciencia jovial*. Traducción de Germán Cano. Madrid: Gredos.
- . 1883/2009. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
- . 1886/2013. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
- . 1887/2009. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
- . 1888/2008. *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Traducción de Juan Luis Vermal Beretta y Joan B. Llinares Chover. Madrid: Tecnos.
- . 1889/2011. *El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*. Traducción de José Mardomingo Sierra. Madrid: Gredos.

Peterson, E. 2016. *The Life Organic. The Theoretical Biology Club and the Roots of Epigenetics*. EUA: University of Pittsburgh Press.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [11 de abril de 2022].

Schmitt, C. *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.

Spinoza, B. 1677/2011. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Oscar Cohan. Madrid: Gredos.



## NOTAS AL FINAL

---

<sup>i</sup> En el pasaje citado, Deleuze justamente discute la inversión platónica de Nietzsche quien habría colocado a la vida en subordinación al pensamiento. Y se puede recordar al respecto, la metempsicosis platónica que desplaza la vida del alma más allá de la muerte, comprometiendo la vida por el pensamiento en vista a la cura del alma.

<sup>ii</sup> Además de un pasaje que en breve analizaré, Foucault explica a las resistencias por la vida, en *La voluntad de saber*, como internas al poder, provenientes de múltiples adversarios, vulnerables a la aprehensión del poder, independientes de principios heterogéneos y constituidas como el otro término de las relaciones de poder, así como móviles y transitorias. (Foucault 2005a, 116-7). Características que, en general, subrayan su inherencia al poder y la flexibilidad, también, de las relaciones de poder en tanto que puedan reformularse desde y por las resistencias. En el libro anterior de Foucault, *Vigilar y castigar*, las resistencias son mencionadas solamente en once ocasiones y casi en el mismo sentido que en *La voluntad de saber*. (Foucault 2005c, 47, 68, 208, 213, 221, 222, 222, 257, 278, 288n., 291). Cabe destacar que solamente en dos ocasiones son caracterizadas como un contrapoder al disciplinamiento. En la página 222 se menciona que la disciplina trabaja dominando y neutralizando las fuerzas de contrapoder, y en la 291 se presenta que la producción del disciplinamiento, en el caso de la ilegalidad, no cesa de encontrar resistencias. Años más tarde, en sus cursos y últimos libros, la resistencia aparece ligada alrededor del sujeto y de la relación consigo, como una forma de resistencia al poder político.

<sup>iii</sup> Tengo presente, de manera muy general, el trabajo de Esposito y, quizá, a algunas interpretaciones de Sloterdijk y Haraway.

<sup>iv</sup> En adelante, para comprender el eterno retorno, seguiré la interpretación de Deleuze, no solamente por su cercanía con Foucault -teniendo en cuenta que el problema central es el biopoder-, o porque sea, simplemente, la interpretación francesa sobre Nietzsche en la posguerra del Siglo XX; sino por el objetivo compartido de hacer una filosofía de lo menor, de la diferencia, de lo singular e, incluso, una filosofía práctica. Se podría haber seguido otras ricas interpretaciones como la de Heidegger (2000) o la de Fink (2019). El tema con la lectura de Heidegger es que me deja la impresión de que busca traer a Nietzsche hacia su ontología, pareciendo una lectura que extiende *Ser y tiempo*. Desde ahí, para Heidegger Nietzsche es el último bastión de la metafísica y queda comprometido dentro de una tradición que él mismo se rehusaba a pertenecer. Por su parte, en el caso de Fink encuentro una lectura sistemática y dialéctica de Nietzsche que, a mi parecer, no necesariamente logra radicalizar sus planteamientos, siendo que lo radical de lo menor es la lectura que me interesa rescatar.

<sup>v</sup> En *Firma, acontecimiento, contexto* Derrida (2003) sostiene que un signo, para ser signo, debe de ser repetible. La repetición del signo significa, al mismo tiempo, que es iterable. En ese texto discute contra los *actos de habla* que la escuela de Austin ha postulado y desde donde pareciera que siempre, en toda ocasión, pueden performar lo que dicen. Para Derrida hay un problema con la performatividad del signo pues en tanto iterable, como condición de su existencia, es también actualizable. Para ir más despacio, a Derrida no le convence que los contextos donde la performatividad del acto de habla se efectúan sean cerrados y transparentes. Muy por el contrario, para Derrida el contexto es abierto y eso provoca que en cada iteración del signo, éste pueda significar cosas distintas e incluso opuestas, de manera que no hay siempre una actualización del signo que puede alterar su sentido en distintos contextos. Coincidiendo con la lectura del eterno retorno que aquí se ha efectuado, un signo retornaría eternamente pero en cada actualización, en cada instante, se encuentra abierto a construir su sentido. El contexto y el instante coincidirían como la ocasión de efectuar una posible alteración del signo. Y esta coincidencia señala, al mismo tiempo, que hay una actualización en el espacio y en el tiempo, materializados en el contexto y en la repetición. Para ir poco a poco, Derrida afirma que en la escritura, quien escribe o marca, se encuentra en un contexto que le permite dirigirse a otro por medio de su escrito (2003, 357); en caso de no encontrarse presente el destinatario, la escritura trasciende al espacio para dirigirse y llegar a otro (2003, 357). Para el destinatario, la marca de la escritura puede ser legible porque hay una posibilidad de reconocer los signos dado que se han repetido, son iterables (2003, 356). Esto no es una extensión del contexto mediado por el mensaje sino una ritualización de la marca

---

que, a partir de su iteración, puede ser legible (2003, 356). La iterabilidad del signo -lingüístico, no lingüístico, hablado o escrito-, demuestra que el signo puede ser citado (2003, 361), es decir, traer de nueva cuenta un signo a un contexto en el tiempo presente y, en tanto presentabilidad, podría ocurrir que su significación se actualizara.

<sup>vi</sup> El emplazamiento aparece, años más tarde, en *Vigilar y castigar* (Foucault 2005c) donde, dentro de las técnicas disciplinarias, tiene un doble ejercicio: por un lado el cuerpo/emplazamiento en cuya superficie se inscriben las técnicas de distribución espacial; por el otro, emplazamiento/empotramiento cuya utilidad es circunscribir arquitectónicamente a un cuerpo sobre el que recae una vigilancia continua.

<sup>vii</sup> En *Espacios diferentes* Foucault (2010e) enumera seis principios de las heterotopías que resumidamente son:

1. No existe ninguna sociedad que no haya construido heterotopías y ninguna de ellas es constante. Paradigmático de esto son las heterotopías de crisis que surgen para personas en periodos de transición (hospitales, jardines infantiles, escuelas, geriátricos) y heterotopías de desviación que aparecen para quienes no responden a las normas (cárceles, hospitales psiquiátricos).
2. Toda sociedad puede modificar las heterotopías cambiando su funcionamiento. Puede desaparecer una heterotopía o incorporar varias, en función de los valores de una sociedad dada.
3. Las heterotopías yuxtaponen en un lugar real varios espacios que, en principio, serían incompatibles. Foucault menciona como ejemplos a los cines, el teatro o los jardines, que tienen la característica de que su significado temporal se yuxtaponen con otras previas.
4. Las heterotopías son sincrónicas. Son cortes singulares en el tiempo. Rompen con el tiempo tradicional y pueden ser acumulativas como los cementerios y los museos, o bien efímeras como las ferias y las fiestas.
5. Las heterotopías suponen sistemas de apertura y de cierre que fijan límites, fronteras, separaciones y al mismo tiempo las hacen penetrables.
6. Las heterotopías se encuentran entre lo real y lo ilusorio. Por ello facilitan la imaginación. La heterotopía termina siendo un “espacio otro”, diferenciado y discontinuo.

<sup>viii</sup> En cuanto a la vigilancia jerárquica, Foucault apunta a un sistema jerárquico y piramidal, en cualquier dominio disciplinario -escuela, ejército, taller, fábrica, hospital, etc.-, cuyos sujetos son vigilantes perpetuamente vigilados. Es decir, que la vigilancia se distribuye en todos los niveles y entre niveles, provocando una integración del sistema. De forma que el ejercicio de poder se distribuye en un aparato entero, haciéndolo indiscreto en el sentido de controlar a aquellos que ejercen poder y, además, discreto en tanto que el nivel jerárquico presupone lo que cada quién realizará. (Foucault 2005c, 181) La vigilancia jerárquica brinda parámetros de lo que se esperaría de cada sujeto con base en la posición que ocupe en ella. ¿Podría pensarse que fuera una precondition de la sujeción? O, más aún, ¿podría ser el modelo de sujeto que habrá de encarnar el individuo? Aunque Foucault no señale, propiamente, un antes y un después de la vigilancia jerárquica, tal vez sí podría plantearse como una precondition del sujeto donde un individuo, con base en sus cualidades, podría ser colocado en algún nivel y, desde ahí, compararlo y medirlo con las cualidades de otros niveles. Esto daría lugar a un juego de roles y, al mismo tiempo, a una competencia por ascender en niveles. Así que, si propiamente no se puede hablar de un pre-sujeto, sí se puede señalar que la jerarquía reifica la cualidad del sujeto y lo arroja a la comparación con otros, de forma que la sujeción contaría con ciertas referencias dadas por el lugar que ocupe el sujeto. De esta manera, la sujeción -recordando a Nietzsche- podría planetarse en términos de mejoría -dada la referencia externa- y no de subversión -donde el sujeto se tomaría a sí como referencia de un más allá de sí-. Surge así una forma de encarnar al ser humano que se mide con otros seres humanos, el sujeto mejor que mide su mejoría con base en su jerarquía.

<sup>ix</sup> En cuanto a la sanción normalizadora, Foucault indica que: “en el corazón de todos los sistemas disciplinarios funciona un pequeño mecanismo penal”. (Foucault 2005c, 183). Se trata de una micropenalidad que califica y reprime un conjunto de conductas relativas a los tiempos (retrasos, ausencias), actividades, maneras de ser, palabras a emplear, gestos pertinentes, etc. La represión puede consistir en castigos simples, privaciones menores o pequeñas humillaciones, empleadas ante “todo lo que no se ajusta a la regla, todo lo que se aleja de ella, las desviaciones”. (Foucault 2005c, 184) Es decir, hay una referencia que se postula como modelo a seguir y alrededor de la adecuación a ella se castiga o se premia a los individuos. Tras describir cómo la micropenalidad mide a los individuos y los jerarquiza con base en su valor, Foucault cierra señalando que: “La

---

penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra, normaliza.” (Foucault 2005c, 188). La sanción normalizadora, por su parte, propone un modo de ejercer el poder en el tiempo. Considerando un tablero jerarquizado, el castigo -que sirve como mecanismo de regulación- se ejecuta en un orden de ejercitación: “Los sistemas disciplinarios dan privilegio a los castigos del orden del ejercicio -del aprendizaje intensificado, multiplicado, varias veces repetido. (...) El castigo disciplinario (...) es menos la venganza de la ley ultrajada que su repetición, su insistencia redoblada.” (Foucault 2005c, 184-5)

<sup>x</sup> El examen, siguiendo a Foucault, permite calificar, clasificar, diferenciar, sancionar o premiar a los individuos: “Manifiesta el sometimiento de aquellos que se persiguen como objetos y la objetivación de aquellas que están sometidos”. (Foucault 2005c, 189). Asimismo, permite ingresar la individualidad en un campo documental (Foucault 2005c, 192), hacer de los individuos un conjunto de archivos que sostienen y alimentan las relaciones de saber y de poder. El archivo atestigua como un registro que busca homogeneizar, en la medida de lo posible, a los individuos con base en rasgos y códigos establecidos por el examen que, de fondo, es el modelo ideal de lo que se espera del sujeto. (Foucault 2005c, 194). Organizando, de ese modo, comparaciones, clasificaciones, categorías, medidas y normas.

<sup>xi</sup> Este aspecto que analiza en los textos de *¿Qué es la crítica?*, (Foucault 1995) que corresponde a la época de *Vigilar y castigar* (Foucault 2005c) y de *Historia de la sexualidad 1* (Foucault 2005a), además de que lo retoma más tarde tanto en *¿Qué es la Ilustración?* (Foucault 2010b), como en las dos horas de *La clase del 5 de enero de 1983* en el curso de *El gobierno de sí y de los otros* (Foucault 2010d).

<sup>xii</sup> Butler diferencia nítidamente una vida habitable -como condición política o ideal regulador- (Butler 2010a, 65); una vida digna de duelo -interna a límites culturales que valoran ciertas vidas-, (Butler 2009c); o una vida precaria -cuya vulnerabilidad se acrecienta por instituciones reguladoras y normativas-. (Butler 2010b).

<sup>xiii</sup> Por “vida habitable” Butler refiere a las condiciones normativas que deben cumplirse para que la vida sea vida. Ello implica cuestionar lo que se requiere para mantener y reproducir las condiciones de la propia habitabilidad.

<sup>xiv</sup> En el *Capítulo 7 del Apéndice del Cuarto libro de la Ética*, se puede encontrar que en la doctrina sobre los tres géneros de conocimiento de Spinoza -imaginación, razón y ciencia intuitiva- (E II, P. 40, esc. 22), parecería que la razón, entendida como la formación de “naciones comunes” que comparten todas las cosas y que se encuentra en la parte y el todo, fuera condición de posibilidad de concordia y de potencia. (E II, P. 38 y cor.) Ahora bien, aunado a lo problemático que resulta la relación entre los géneros de conocimiento, se encuentra el postulado de la ciencia intuitiva que “progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E II, P. 40, esc. 2) Así, ella ¿supera a la razón que, en principio, consistiría en la formación de naciones comunes? Puede ser, posiblemente, que Spinoza discuta contra postulados racionalistas cartesianos que disocian alma y cuerpo, pues la afección del cuerpo se da al mismo tiempo en el alma. (E II, P. 39, cor.) Sin embargo, no deja de ser problemática la concordia y la noción común. No se puede dejar pasar que Spinoza señale que: “El alma, tanto en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo.” (E III, P. 9) De forma que si la razón se apoya en las ideas, la perseverancia podría coincidir con una resistencia creativa que pudiera esforzarse por generar las condiciones de su propia perseverancia, curiosamente esta proposición culmina con un escolio en donde Spinoza señala que: “no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.” (E III, P. 9, esc.) Insertar a la razón por encima de aquello que se juzga bueno permitiría, quizá, un eje de reflexividad que fortalecería aún más a la razón y a la perseverancia en el ser.

<sup>xv</sup> A propósito, como se retomará en el tercer capítulo, en otro lugar, Butler sostiene que: “El crítico o crítica tiene por lo tanto una doble tarea, mostrar cómo el saber y el poder operan para constituir un modo más o menos sistemático de ordenar el mundo con sus propias «condiciones de aceptabilidad de un sistema», pero también «para seguir los puntos de ruptura que indican su aparición». Así que no sólo es necesario aislar e identificar el nexo peculiar entre el saber y el poder que permite que surja el campo de cosas inteligibles, sino también seguirle la pista a la manera en que ese campo encuentra su punto de ruptura, sus momentos de discontinuidad, los lugares en los que no logra constituir la inteligibilidad que representa. Lo que esto significa es que una debe buscar tanto las condiciones mediante las cuales el campo es constituido como también los

---

límites de esas condiciones, los momentos en los que esos límites señalan su contingencia y su transformabilidad". (Butler 2008, 9)

<sup>xvi</sup> Para situar estos ejercicios y tenerlos en mente antes de hablar de la sujeción, se puede recordar que desde la teoría de Austin, el acto de habla se caracteriza por realizar lo que al hablar se enuncia (Austin 1982). Un acto de habla es un acto locucionario, esto es, decir algo; y se compone por un acto fonético - la emisión de ruidos o sonidos-, un acto fático -emisión de ciertos sonidos pertenecientes a un vocabulario de acuerdo con una construcción gramatical-, y un acto perlocucionario que consiste en realizar el acto de esos términos con un cierto sentido y referencia. El acto locucionario es un acto de significado que expresa una oración con un sentido y referencia. El acto ilocucionario emplea una oración para informar, ordenar, advertir o comprometerse, y su destino puede ser afortunado o desafortunado, de acuerdo con una fuerza convencional. Y el acto perlocucionario tiende a las consecuencias de decir algo, lo que se produce por decir, y que puede ser convencer, persuadir, disuadir, sorprender o confundir. El acto de habla, que piensa al lenguaje no como una herramienta de descripción sino como un lenguaje productor, hace que algo se haga en el momento de decirlo. El performativo es el elemento que realiza la acción, que logra que se haga realidad lo que se dice. Por este carácter realizativo, no puede ser ni verdadero ni falso pues no describe nada y no registra nada. Para que sea exitoso, se requiere que quien habla, u otras personas involucradas en la situación, cumplan otras acciones físicas, mentales, o actos, en las circunstancias adecuadas.

¿Qué es una circunstancia adecuada? ¿Hay circunstancias adecuadas? ¿Cómo se piensa al lenguaje desde una circunstancia adecuada? Para Austin la circunstancia adecuada es el conjunto de condiciones que, si se celebran apropiadamente, conducirán hacia el éxito del acto de habla. Primero tiene que haber un procedimiento convencional, un ritual aceptado, que comprenda la emisión de ciertas palabras por determinadas personas en ciertas circunstancias (Austin 1982, 60). En segundo lugar, las personas y las circunstancias deben de ser las apropiadas, convencionalmente, para el procedimiento que se emplea (Austin 1982, 49). En tercer lugar, todos los actos del procedimiento deben hacerse por todos los participantes en forma correcta (Austin 1982, 56). En cuarto lugar, los pensamientos y los sentimientos de los participantes deben de estar de acuerdo en conducirse de la manera adecuada, respecto al acto convenido (Austin 1982, 56). Y, por último, cada participante tendrá que comprometerse totalmente con el ritual en su oportunidad (Austin 1982, 56). Si no se cumple por lo menos una de estas reglas, entonces la expresión performativa se vuelve infortunada. En conjunto: un ritual apropiado cuyas reglas son convencionalmente conocidas y seguidas en todos los casos, en cada momento.

Derrida critica a Austin pero desde el modo de plantear al contexto, zona en donde cabría bien seguir la temporalidad. Para Derrida el contexto no es nunca absolutamente determinable, en *Firma, acontecimiento, contexto* parte de la marca que imprime la escritura y señala que la condición de posibilidad de la escritura es que un signo escrito siempre sea legible, aun cuando sea una clave entre dos personas, lo que también significa que debe ser inteligible (Derrida 2003, 360). De modo que hay ya un inter, entre el hablante y el escuchante, que puede dar significación a un signo. Derrida destaca que en la escritura, quien escribe o marca, se encuentra en un contexto que le permite dirigirse a otro por medio de su escrito (Derrida 2003, 357); en caso de no encontrarse presente el destinatario, la escritura trasciende al espacio para dirigirse y llegar a otro (Derrida 2003, 357). Para el destinatario, la marca de la escritura puede ser legible porque hay una posibilidad de reconocer los signos dado que se han repetido, son iterables (Derrida 2003, 356). Esto no es una extensión del contexto mediado por el mensaje sino una ritualización de la marca que, a partir de su iteración, puede ser legible (Derrida 2003, 356). Y esto ya coloca en un eje de temporalidad a la significación. La iterabilidad del signo -lingüístico, no lingüístico, hablado o escrito-, demuestra que el signo puede ser citado (Derrida 2003, 361), es decir, traer de nueva cuenta un signo a un contexto en el tiempo presente y, en tanto presentabilidad, podría ocurrir que su significación se actualizara; de hecho, Derrida enfatiza que la iterabilidad rompe con cualquier contexto cerrado y se abre a nuevos contextos de manera absolutamente no saturable (Derrida 2003, 362). Bajo estas condiciones, Derrida vuelve sobre Austin: "Austin no ha tenido en cuenta lo que, en la estructura de la locución (o sea, antes de toda determinación ilocutoria o perlocutoria) comporta ya este sistema de predicados que yo denomino grafemáticos en general y trastorna por este hecho todas las oposiciones ulteriores cuya pertinencia, pureza, rigor, ha intentado en vano fijar, Austin. Para mostrarlo, debo considerar como conocido y evidente que los análisis de Austin exigen un valor de contexto en permanencia, e incluso de contexto exhaustivamente determinable." (Derrida 2003, 363). Un contexto exhaustivamente determinable implicaría un mundo absolutamente reconocible con significados y sentidos estables que

---

funcionan del mismo modo en cualquier lugar y tiempo. No toma en cuenta una actualización en el instante de la significación de los signos. Desde ahí los problemas de interpretación, de reconocimiento, de legibilidad no solamente carecerían de sentido, sino que simplemente no podrían tener cabida. Pero un contexto indeterminable, abierto, que puede reconocer signos por su repetición en el instante, aun cuando altere la interpretación del signo por la legibilidad del contexto, se aproxima más al ejercicio de sujeción y resistencia, en torno a la vida, que se analizó en el capítulo anterior.

<sup>xvii</sup> En el presente apartado emplearé el concepto de “vulnerabilidad” en el sentido de quedar a expensas de la dominación de otros. Cabe señalar que ese empleo no es precisamente el que Butler tiene en mente cuando habla de precaridad y precariedad.

<sup>xviii</sup> Por *Gubernamentalidad* Foucault refiere, en primer lugar, a un conjunto de instituciones, procedimientos, y tácticas que ejercen poder sobre la población. En segundo lugar, el ejercicio de poder a través de gobernar sobre los otros, sea desde la soberanía o la disciplina, cuyo resultado produce saberes. (Cf. M. Foucault 2011, 137-138).

<sup>xix</sup> El examen de conciencia es una práctica de cuidado de sí, con raíces en el pitagorismo, cuya técnica consiste en que el individuo, por las mañanas, se prepare para las obligaciones del día y, por las tardes, memorice la jornada pasada. (Foucault 2010f, 71).

<sup>xx</sup> En cuanto a la dirección de conciencia, se presupone a otro -amigo, maestro, sabio- a quien se le comenta sus pensamientos para reflexionarlos con base en la sabiduría del otro. (Foucault 2009b, 151-67).

<sup>xxi</sup> Sobre el poder pastoral, Foucault expone: 1) es una forma de poder cuyo objetivo último es asegurar la salvación individual en el otro mundo. 2) El poder pastoral no es simplemente una forma de poder que impone; también tiene que estar preparado para sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. Por consiguiente, es distinto del poder real, que exige el sacrificio de sus sujetos para salvar el trono. 3) Es una forma de poder que no cuida solo de la comunidad como un todo, sino de cada individuo en particular, durante toda su vida. 4) Finalmente, esta forma de poder no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus almas, sin hacer que revelen sus más íntimos secretos. Eso implica un conocimiento de la conciencia y una capacidad para dirigirla. (Foucault 2015, 326).

<sup>xxii</sup> En *La arqueología del saber*, Foucault (2007) señala sobre el archivo: “Por este término, no entiendo la suma de todos los textos que una cultura ha guardado en su poder como documentos de su propio pasado (...). Más bien, es por el contrario lo que hace que tantas cosas dichas, por tantos hombres desde hace tantos milenios, no hayan surgido solamente según leyes del pensamiento, o por el solo juego de las circunstancias, (...) pero que han aparecido gracias a todo un juego de relaciones que caracterizan propiamente el nivel discursivo; que en lugar de ser figuras adventicias y como injertadas un tanto al azar sobre procesos mudos, nacen según regularidades específicas: en suma, que si hay cosas dichas -y éstas solamente-, no se debe preguntar su razón inmediata a las cosas que se encuentran dichas o a los hombres que las han dicho, sino al sistema de discursividad, a las posibilidades y a las imposibilidades enunciativas que éste dispone. El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero lo que hace el archivo es también que todas esas cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa, ni se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar sólo de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas; (...). El archivo no es lo que salvaguarda, a pesar de su huida inmediata, el acontecimiento del enunciado y conserva, para las memorias futuras, su estado civil de evadido; es lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento, y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo *el sistema de su enunciabilityad*. El archivo (...) es lo que define el modo de actualidad del enunciado-cosa; es el *sistema de su funcionamiento*. (...) Es lo que diferencia *los* discursos en su existencia múltiple y los especifica en su duración propia. (...) El *archivo* define un nivel particular: el de una práctica que hace surgir una multiplicidad de enunciados como otros tantos acontecimientos regulares, como otras tantas cosas ofrecidas al tratamiento o la manipulación. (...) entre la tradición y el olvido, hace aparecer las reglas de una práctica que permite a la vez a los enunciados subsistir y modificarse regularmente. Es *el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*. (...) La actualización jamás acabada, jamás íntegramente adquirida del archivo, forma el horizonte general al cual pertenecen la descripción de las formas discursivas, el análisis de las positivities, la fijación del campo enunciativo.” (M. Foucault, *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, (Foucault 2007, 219-23).

---

<sup>xxiii</sup> Foucault señala, en *Vigilar y castigar*: “En resumen, puede decirse que la disciplina fabrica a partir de los cuerpos que controla cuatro tipos de individualidad, o más bien una individualidad que está dotada de cuatro características: es celular (por el juego de la distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de las actividades), es genética (por la acumulación del tiempo), es combinatoria (por la composición de fuerzas). Y para ello utiliza cuatro grandes técnicas: construye cuadros; prescribe maniobras; impone ejercicios; en fin, para garantizar la combinación de fuerzas, dispone “tácticas”. La táctica, arte de construir, con los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada, es sin duda la forma más elevada de la práctica disciplinaria. (...) Arquitectura, anatomía, mecánica, economía del cuerpo disciplinario.” M. Foucault, *Vigilar y castigar*, 172.

<sup>xxiv</sup> Su eficacia hace de él, de acuerdo con Foucault, que se emplee ritualmente en cada dispositivo de disciplina, dada su fecundidad: “Gracias a todo este aparato de escritura que lo acompaña, el examen abre dos posibilidades que son correlativas: la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable (...) para mantenerlo en sus rasgos singulares, en su evolución particular, en sus aptitudes o capacidades propias, bajo la mirada de un saber permanente; y de otra parte la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una “población”.” (Foucault 2005c, 195).

<sup>xxv</sup> La interpelación, de acuerdo con Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (2008), es un proceso que permite dar continuidad a la ideología. En el texto de Althusser él sostiene que para que un sistema de producción garantice la reproducción de sus condiciones de producción, es necesario que la reproducción de los medios de producción se encuentre en línea con la formación social en donde se sitúan. Para lograrlo, el Estado puede recurrir a la represión y al uso de la violencia, o bien, a la ideologización y reproducción de la ideología por medio de aparatos ideológicos del Estado, entendiendo por ellos a las escuelas, las religiones, la familia, los sindicatos, los clubes, etc. (Althusser 2008).

<sup>xxvi</sup> La célebre cita de Freud sobre este proceso dice: “La investidura de objeto resultó poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una identificación del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación. (Freud 1915, 246-7).

<sup>xxvii</sup> En *¿Es inútil sublevarse?* (2010a) Foucault destaca con relación a la historicidad de la sublevación: “Promesa del más allá, retorno del tiempo, espera del salvador o del imperio de los últimos días, reino completo del bien, todo esto ha constituido durante siglos, allí donde la forma de la religión se prestaba a ello, no un ropaje ideológico, sino la manera misma de vivir las sublevaciones. Llegó la era de la “revolución”. Desde hace dos siglos, ésta ha dominado la historia, ha organizado nuestra percepción del tiempo, ha polarizado las esperanzas.” (2010a, 862). El planteamiento es que la sublevación ha surgido, históricamente, bajo dos tipos de amparos: la religión o el marxismo. Esta observación es relevante para el texto en cuestión porque, a pesar de que la revolución iraní sí tenía motivos religiosos -la instauración de una república musulmana con base en el Corán-, Foucault se deslindará de ambos amparos para resaltar la práctica de la sublevación desnuda de idealismos.

<sup>xxviii</sup> La cercanía de Foucault con la revolución iraní se fortaleció cuando en septiembre de 1978, meses antes de que *Le monde* publicara el texto de Foucault, fue invitado por el periódico italiano *El Corriere della Sera* a colaborar como periodista para cubrir la revuelta. Con este motivo realizó dos viajes a Irán de los que publicó cuatro artículos en el periódico italiano. La primera visita sucedió días posteriores al viernes negro (se conoce así al 8 de septiembre de 1978, cuando el Sha empleó el ejército para disolver una manifestación en la plaza de Yalé, en Teherán. Se desconoce la cifra de muertos. A partir de ahí, las revueltas en contra del Sha incrementaron hasta derrocarlo). En esos días, Foucault notó que los iraníes no estaban temerosos tras la represión sino enardecidos. El eco comunitario, según refiere Foucault, no hablaba de revolución sino de gobierno islámico. Posiblemente estos aspectos fueron clave para que Foucault en sus reportajes manifestara su simpatía por el derrocamiento del Sha y su agrado por el Ayatolá Jomeini, quien encabezaba el movimiento.

---

<sup>xxix</sup> El acercamiento de Foucault a Kant, de la mano con Nietzsche, permite problematizar la razón kantiana en su relación con el sentido y el valor de la verdad. Desde Nietzsche, el conocimiento está enlazado con el interés y lo que hay que hacer es ampliar la perspectiva para ver no solamente los valores que lo sostienen sino además a qué dirección obedecen y qué tendencia pretenden. Es como si Nietzsche le añadiera a la tesis de Kant un lente que ya no se queda en la posibilidad del conocimiento sino en la historicidad de esa posibilidad. Este lente le interesa especialmente a Foucault para analizar los efectos de la verdad. De forma que parece que con la genealogía de Nietzsche, a la vez, se inserta la posibilidad de mirar más profundamente el punto de vista crítico y abrirlo a otras posibilidades.

<sup>xxx</sup> Ya desde *Dialéctica de la Ilustración*, con Horkheimer, se encuentra una división clara cuya frontera es la razón instrumental. El subtítulo de *Minima moralia* se intitula "Reflexiones desde la vida dañada" refiriendo por "daño" a la "mala vida". Hacia el final de su vida, en *Problemas de filosofía moral*, vuelve recurrentemente al tema.

<sup>xxxi</sup> Por *Teoría Crítica* aquí refiero a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en donde participaron Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor Adorno, entre otros, cuyos objetivos fueron estudiar la relación histórica del proyecto emancipador del marxismo, además de las condiciones de posibilidad de una liberación. Para ello, tomaron como hilo de argumentación las nociones de razón y racionalidad formal, a la luz de una sociedad capitalista que produce acciones instrumentales y pone en duda cuestiones éticas y políticas.