

# DORSAL

REVISTA DE  
ESTUDIOS  
FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

[www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal](http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal)

NÚMERO 4 || JUNIO 2018 || Foucault y la teoría feminista: identidad y poder



**CENALTES**  
[www.cenalt.es/ediciones](http://www.cenalt.es/ediciones)



# DORSAL

REVISTA DE  
ESTUDIOS  
FOUCAULTIANOS

Foucault y la teoría feminista: identidad y poder  
Número 4, junio de 2018



# DORSAL

REVISTA DE  
ESTUDIOS  
FOUCAULTIANOS

*Foucault y la teoría feminista: identidad y poder*  
Número 4, junio de 2018

*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenalt Ediciones EIRL

Viña del Mar, junio 2018

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

**Comité Editorial:**

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo López, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

# RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

[www.iberofoucault.org](http://www.iberofoucault.org)

## CENALTES EDICIONES

[www.cenaltседiciones.cl](http://www.cenaltседiciones.cl)

**Edita:** Red Iberoamericana Foucault [[www.iberofoucault.org](http://www.iberofoucault.org)]

**Publica:** Cenaltседiciones EIRL [[www.cenaltседiciones.cl](http://www.cenaltседiciones.cl)]

**Colabora:** Universidad Complutense de Madrid - Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía Moral [[www.ucm.es/historia-filosofia](http://www.ucm.es/historia-filosofia)]

**Diseño y maquetación:** Emmanuel Chamorro Sánchez

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

*DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos* publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



*DORSAL* provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltседiciones.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltседiciones.cl/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

# ÍNDICE

## I ARTÍCULOS

### **Ariadna: ¿Un signo para Foucault?**

Ariadne: A Sign for Foucault?

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.....11

### **Feminismo para foucaultianos. Encontronazos entre Foucault y los feminismos**

Feminism for foucauldians. Clashes between Foucault and feminisms

Verna Martínez Martín .....31

### **Cuerpo y poder. Una conversación entre Foucault y Butler**

Body and power. A discussion between Foucault y Butler

Remedios Bravo reyes.....63

### **Foucault y el feminismo: tensiones políticas en el marco de una ontología de nosotros mismos**

Foucault and feminism: political tensions in the framework of an ontology of ourselves

Daniel Alberto Sicerone .....87

## II MATERIALES

### **Philosophy Or Activism? Interview with Judith Butler [English version]**

Judith Butler / Víctor Conejo, Oscar Quejido y Ana Velasco.....111

### **¿Filosofía o activismo? Entrevista a Judith Butler [versión española]**

Judith Butler / Víctor Conejo, Oscar Quejido y Ana Velasco.....118

## III RESEÑAS

### ***Ejercicios espirituales para materialistas*, Luis Roca Jusmet**

Sergio Adrián Palacio Tamayo .....129

## IV ANEXOS

Enlaces de interés sobre Dorsal .....167

Información de la Red Iberoamericana Foucault.....167

V Congreso Internacional *La actualidad de Michel Foucault*.....168

Call For Papers. *Dorsal*, número 4 “Foucault y la teoría feminista: identidad y poder” .....169

Novedades en CENALTES.....171

Evaluadores/as del número 3 de *Dorsal*.....173





I

ARTÍCULOS



# Ariadna: ¿Un signo para Foucault?

*Ariadne: A Sign for Foucault?*

**Yolanda Gloria Gamboa Muñoz**

Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil  
hilacha@uol.com.br

**Resumen:** Interrogarnos sobre la figura mítica de Ariadna, transformada y conducida a un extremo suicida en determinados escritos de Foucault, corresponde a vislumbrar, de acuerdo con nuestra perspectiva, un signo que, en forma de puntualidad gestual, no se aparta de las actuales investigaciones sobre género. Nuestro pliegue interrogativo se propone realizar un esbozo, a través de dos vías que giran en torno de la nueva fábula de Ariadna inventada por Foucault: recogiendo, de un lado, algunos elementos en su propia materialidad discursiva y, por otro lado, lanzando determinados hilos de la referida discursividad en un juego de preguntas y respuestas.

**Palabras clave:** Ariadna, Foucault, signo, fábula, invención, nuevas medidas.

**Abstract:** Calling into question the mythical figure of Ariadne, transformed and led to a suicidal extreme in certain writings from Foucault, amounts to glimpsing, according to our perspective, a sign which – in its gestural punctuality – is not unrelated to currents investigations on gender. Our interrogative crease strives to achieve this glimpse by means of two tracks that pivots on the new Ariadne fable invented by Foucault: on the one hand, gathering some elements in his own discursive materiality; on the other hand, casting certain threads of the said discursivity in a game of questions and answers.

**Key words:** Ariadne, Foucault, sign, fable, invention, new measures.

---

Fecha de recepción: 28/02/2018. Fecha de aceptación: 10/06/2018.

Yolanda Gloria Gamboa es Profesora de los Programas de Graduación y Pos-Graduación del Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP, Brasil) y Coordinadora del Departamento de Filosofía de la misma Universidad. Sus principales artículos y libros analizan los pensamientos de Michel Foucault, Paul Veyne y Friedrich Nietzsche.

Para Elisa Fonseca, que nos legó el claro-oscuro de su gesto radical.

## I Aproximación marginal

Los retóricos sabían de la necesaria existencia de puntos sombríos, pues el exceso de luz nos quema y enceguece, como sucede al mirar directamente al sol. Nietzsche, en sus *Escritos sobre Retórica*, elegía considerar esta prudente preservación de una zona de sombra: «El discurso debe ofrecer sombras y puntos de reposo, primero para que no se produzca en él ningún embotamiento, luego para que sobresalgan las partes luminosas (como dice Hamann ‘la claridad es la justa distribución de luz y sombras’)<sup>1</sup>».

Desarrollamos el presente escrito como una manera de situarnos, lateralmente, entre las investigaciones de género en los discursos de Foucault. Considerando la importancia de las referidas investigaciones, postulamos que determinadas flechas recogidas en los escritos foucaultianos y, supuestamente lanzadas al porvenir<sup>2</sup>, se elaboran unicamente recogiendo el texto como una iluminación, lo que impide la percepción de sombrías y laberínticas zonas discursivas que no se escogen.

A continuación nos aproximaremos y distanciamos de una sombra: la figura femenina y mitológica de Ariadna, que en un determinado punto discursográfico<sup>3</sup>, ahórcase, de acuerdo con la *invención* foucaultiana. De esta forma, asumidamente lateral, me referiré al rol de lo femenino mediante una interrogación: ¿De qué manera Foucault transforma la figura mítica de Ariadna en un signo de auto-destrucción?

A continuación procederé de la siguiente forma: un previo mapeo discursográfico, un esbozo de la relación Ariadna-Foucault, una aproximación puntual a la figura de Ariadna y del laberinto en los huéspedes de Foucault y, finalmente, una evaluación del gesto de apagamiento de Ariadna en el embrollo discursográfico foucaultiano. La forma de trillar este camino, contrariamente a los artículos donde analizo las problemáticas de la resistencia y la obediencia en Foucault, conservará el estilo de *elocuencia retórica*, peculiar a los escritos foucaultianos del período en que emerge la figura mítica de Ariadna.

1 NIETZSCHE, Friedrich. «Descripción de la retórica antigua». En: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre Retórica*. Editorial Trotta, Madrid, 2000, 101.

2 NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations inactuelles 1 et 2 / Unzeitgemässe Betrachtungen I und II*. Aubier-Montaigne, Paris, 1964, 200.

3 Discursografía es la forma que utilizo, desde mis investigaciones y artículos de 1994, para caracterizar el carácter doble del discurso en Foucault (lingüístico y estratégico) y, al mismo tiempo, subrayar la diversidad y heterogeneidad de sus escritos, evitando «obra» y «autor».

## II Ariadna en las apariciones discursográficas

En tres ocasiones Foucault se refiere a Ariadna. Dos de ellas devinieron conocidas y fueron escritas en relación con libros de Deleuze; «*Ariane s'est pendue*» (1969) y *Theatrum Philosophicum* (1970). Sin embargo, una tercera constituye una reflexión anterior, que se encuentra en «*Un si cruel savoir*» (1962), artículo que, según nuestra lectura, configura lo que Foucault denominó posteriormente como «la invención de una fábula para Deleuze»<sup>4</sup>, así como la caracteriza en «*Ariane s'est pendue*».

Me limitaré a destacar, separadamente, algunos elementos de los tres escritos mencionados:

En «*Un si cruel savoir*» Foucault realiza análisis comparativos entre Crébillon y Révéroni. Su interpretación de Crébillon<sup>5</sup> resalta la percepción de «formas visibles que captan instantes, para relanzar relaciones (*rappports*) imperceptibles entre los sujetos». Destaca de esa manera superficies de recuento, lugares de intercambio, donde se cruzan «miradas, consentimientos, rechazos y fugas». Estos *objetos-situaciones*<sup>6</sup> tienen valor por la combinación de relaciones (*rappports*), que ellos anudan y entrecruzan. Dichas relaciones constituyen una «nervadura de situaciones», haciendo del *velo* una relación de indiscreción secreta; del *espejo* una señal de sorpresa y complacencia de sí mismo; y, finalmente, de la *pócima* (brebaje mágico que inspira el amor), una indicación de los juegos de verdad y de ilusión. Entre estas celadas, «donde las consciencias permanecen atrapadas»<sup>7</sup>, surge el peligro de trillar el camino de vuelta al laberinto. En este escenario, Foucault destaca la existencia de un «segmento Ariadna de la consciencia erótica», pues su hilo estaría retenido en sus dos extremos por «consciencias que se buscan, se escapan, se capturan y se salvan, y que son separadas nuevamente por ese hilo que, indisolublemente, las liga». De esta manera, el hilo y los objetos de Ariadna jugarían con «las astucias de la verdad en el umbral de la luz y de la ilusión»<sup>8</sup>.

En Révéroni<sup>9</sup>, sin embargo, la lectura comparada de Foucault, muestra la ausencia de aquel hilo que ata y desata; el escenario está ocupado por «*objetos-configuraciones*», que son envolventes, imperativos e inevitables. Los sujetos están aprisionados sin recursos, se altera su posición, reteniendo y modificando su consciencia. La fuga es imposible y predominan los corredores que engullen. Emergen «*objetos-configuraciones*», como el subterráneo, la jaula y la máquina.

4 FOUCAULT, Michel. «Ariane s'est pendue». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, 767. En todas las ocasiones en que la fuente es citada en otro idioma moderno, la traducción al castellano es nuestra.

5 Foucault analiza *Les égarements de cœur et de l'esprit* de Crébillon. En FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, 215-228.

6 Foucault inventa esa expresión para su análisis de Crébillon. En FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits I*, 226.

7 Esas trampas son instantáneas, pues los *objetos-situaciones* son caracterizados por su dinámica centrífuga. FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits I*, 226.

8 FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits I*, 226.

9 Révéroni Saint-Cyr, *Pauliska ou la Perversité Moderne*, Paris, 1798. En FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits I*, 215-228.

Considerando que en este último caso el error y la verdad no están en cuestión, el lector Foucault señala que Ariadna puede estar ausente, no así el Minotauro con su espacio pasible de transmutación. Ariadna con «sus astucias», deviene «incierto, improbable, lejana», no así el Minotauro, que, seguro e inmediatamente próximo, constituye «una amenaza de muerte en los límites de lo humano e inhumano»; Minotauro erótico cuyo secreto es la superposición entre el Laberinto que devora y Dédalo que lo ha construido. En esta configuración, ya no aparecen los finos hilos de Ariadna depositados en la consciencia; con el Minotauro surge un saber y un deseo sin sujeto, restando solamente «la dualidad brutal de las bestias sin especie»<sup>10</sup>.

En el artículo «*Ariane s'est pendue*» son solamente los dos primeros párrafos que resumen la auto-denominada *invención de una fábula* para relatar el libro de Deleuze, *Différence et Répétition*. Según la fábula de Foucault, Ariadna se ahorca, cansada de esperar el retorno de Teseo del Laberinto, entediada e impaciente por aguardar sus pasos y reencontrar su rostro entre todas las sombras que pasan. Lo hace con «el hilo amorosamente tejido de la identidad, la memoria y el reconocimiento», su cuerpo vuelve sobre sí. Teseo aparece como una «amarra rota que no vuelve», pero se dirige alegremente, danzando y saltando, hacia el «monstruo sin identidad, hacia el disparate sin especie, hacia este que no pertenece a ningún orden animal, que es hombre y bestia, que justapone en sí el tiempo vacío, repetitivo, del juez infernal y de la violencia genital e instantánea del toro»<sup>11</sup>; Teseo se dirige hacia esa forma insostenible, sin borrarla de la tierra, mas para perderse con ella en su extrema distorsión. Esta descripción ubica a Dionisio en el Laberinto (disimétrico, tortuoso, irregular, montañoso) y no en Naxos. En este escenario, Dionisio se encuentra al acecho, enmascarado, disfrazado e indefinidamente repetido. El hilo tenso se corta y Ariadna es abandonada temporalmente, antes de lo esperado: «Hay que reescribir toda la historia del pensamiento occidental»<sup>12</sup>. En los párrafos siguientes Foucault reconoce que esta fábula no le hace justicia al libro de Deleuze y la matiza. En esta ocasión, elijo permanecer solamente en y con la fábula foucaultiana.

Un año después, en el *Theatrum Philosophicum*, reaparece una Ariadna más próxima de la figura nietzscheana-deleuziana. Ella es nombrada, en esta nueva irrupción discursográfica, en relación al *Devenir* y al *Retorno*; Cronos es caracterizado como el tiempo del devenir y el recomienzo, devorando cada instante en un devenir sin ley, haciéndonos entrar en un laberinto interior, que no se diferencia del monstruo que lo habita. Del fondo de esta arquitectura, surge Dionisio (con Ariadna): «Tú eres mi laberinto»...<sup>13</sup>

10 FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits* I, 227.

11 FOUCAULT, Michel. «Ariane s'est pendue». En *Dits et écrits* I, 767.

12 FOUCAULT, Michel. «Ariane s'est pendue». En *Dits et écrits* I, 768.

13 FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. En *Dits et Écrits* II, Gallimard, Paris, 1994, 96.

¿Se escuchan en ese instante los ecos nietzscheanos en la voz de Dionísos?

¡Sé astuta, Ariadna!...

Tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas:

¿Alberga en ellas una palabra sagaz!

¿No hay que odiarse primero para luego poderse amar?...

Yo soy tu laberinto...<sup>14</sup>

Sin embargo, Foucault deja en silencio las resonancias deleuzianas de una tercera repetición afirmativa, que reintroduce el simulacro y el simulacro de doctrina, esto es, el eterno retorno como selectividad<sup>15</sup>. A partir de la perspectiva deleuziana es posible decir, por ejemplo, que «la repetición es una condición de la acción, antes de ser un concepto de la reflexión»<sup>16</sup>. Foucault se limita a repetir sin inocencia la frase: «Tú eres mi laberinto»... surgida de una arquitectura espacial, antes de reintroducir la concepción del *Aion* como el propio retornar, línea recta del tiempo, más rápida que el pensamiento, más pequeña que el instante, flecha que hace surgir el presente como habiendo ya sido indefinidamente presente y como retornando indefinidamente.

De diversas formas, pero siempre en relaciones ficcionales complejas, encontramos *La Señora del Laberinto* en la murmuración discursiva de Foucault. Esto no impide que otras configuraciones continúen diseñadas en el amplio horizonte discursivo occidental en que Ariadna, según el intérprete y la perspectiva dominante, sería la señora del hilo sonoro que calma, la posibilidad de conocer el camino, la guía del extraviado y, en última instancia, la articuladora del caos. En sus relaciones, Ariadna puede ser abandonada por Teseo, o bien, puede reunirse y sumar sus fuerzas a las de Dioniso.

Foucault *subvierte* las diversas interpretaciones relacionales. En efecto, declarando desde los primeros escritos que las *iniciaciones* de Ariadna, por ejemplo, eran importantes en el discurso erótico del siglo XVIII, pero, «para nosotros», serían solamente «del orden del juego»<sup>17</sup>. Recordemos que en ese período, Foucault también declara que en la actualidad no se cree más ni en la libertad política, ni en el sueño de un hombre no alienado. Mediante un operar con la «teología negativa»<sup>18</sup> percibe nuestra posibilidad, sin confiarla ni a las cosas, ni a los hombres, ni a la Historia y tampoco a las instituciones... Confiándola únicamente a los *signos*, como al gris de algunas palabras<sup>19</sup>. Cada palabra señala (*signe*) a la literatura como una especie de *luz intermitente*<sup>20</sup>, en la forma de una transgresión o de una repetición continua (como sería el caso de la biblioteca, caracterizada

14 NIETZSCHE, Friedrich. «Lamento de Ariadna». En *Poemas*. Hiperión, Madrid, 1983, 111.

15 DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, P.U.F. Paris, 1968, 381.

16 DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, 121.

17 FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits I*, 228.

18 BLANCHOT, Maurice. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-Textos, Valencia, 1988, 25.

19 FOUCAULT, Michel. «A linguagem enlouquecida». En FOUCAULT, Michel. *A grande estrangeira. Sobre literatura*. Autêntica, Belo Horizonte, 2016, 56.

20 FOUCAULT, Michel. «Linguagem e Literatura». En *A grande estrangeira. Sobre literatura*. 86.

como un gesto horizontal). Curiosamente, ya en estas conferencias de 1964, Foucault repara en el sistema de signos de la obra literaria, como inseparable de los signos económicos, monetarios, religiosos, sociales, etc. Indica la necesidad de diagnosticar el estado actual de los signos en nuestra sociedad y se interroga sobre el presente predominio de los signos económicos y de consumo<sup>21</sup>. Sin embargo, si lo propio de la literatura y del lenguaje es jugar con *signos*<sup>22</sup>, agrega que los signos también juegan y se burlan de nosotros.

Cabe resaltar que, en los escritos que desarrollan las complejas relaciones con la literatura y la ficción, Foucault define la *fábula* como siendo y debiendo ser dicha en un lenguaje que es *ausencia, asesinato, despliegue y simulacro*<sup>23</sup>. Aunque no quisiera recurrir únicamente a la literatura o a la ficción, esbozando en forma de fábula la relación Foucault-Ariadna, no se puede ocultar que, materialmente, es un «diálogo filosófico» que determinó una Ariadna peligrosa y discursográficamente situada, a partir del compromiso de dos pensadores (Foucault-Deleuze) que, *tratando de pensar diferentemente*, sellaron su muerte por ahorcamiento no en la plaza pública, sino en el escenario de un *Theatrum Philosophicum*. De esta manera, posibilitaron un *Incipit Philosophia*, donde el rol del *simulacro* permitió, entre otras irrupciones, la humorística aparición de «los considerables mostachos de Nietzsche, disfrazado (*deguisé*) de Klossowski»<sup>24</sup>: *Incipit Klossowski*.

### III Inventando una fábula en torno de la relación Ariadna-Foucault

En diversos artículos<sup>25</sup> he caracterizado el carácter relacional y transversal del trabajo de Foucault, en su búsqueda constante para producir «nuevas relaciones». En esta perspectiva, es imprescindible resaltar la peculiar relación que configura Foucault, a través del *nombre* mítico de Ariadna.

En el primer artículo citado («*Un si cruel savoir*»), la selectividad de Foucault-intérprete analiza determinados libros, enfatizando la nervadura de situaciones, destacando el aspecto relacional a que nos remite el hilo de Ariadna, como astucia y trampa que ata y desata. A continuación, desde otro libro, lo que efectiva un perspectivismo, remite a la ausencia de Ariadna y de su hilo, mostrando que lo imponente es el Minotauro como deseo sin sujeto. En este sentido, considero que ya se prefigura la posibilidad de Ariadna ser apagada, como efectivamente lo será a posteriori, en la *fábula* inventada para Deleuze.

Consideremos la forma como Foucault distinguía *fábula* y *ficción* en 1966:

21 FOUCAULT, Michel. «Linguagem e Literatura». En *A grande estrangeira. Sobre literatura*. 116-117.

22 Utilizamos «signo en su capacidad de ser signo, pero ya no en su capacidad de dar un significado» (Caruso, Paolo. «Conversación con Michel Foucault». En *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Trad. F. Serra Cantarell. Barcelona, Ed. Anagrama, 1969, 83.)

23 FOUCAULT, Michel. «Linguagem e Literatura». En FOUCAULT, Michel. *A grande estrangeira. Sobre literatura*. 81.

24 FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. En FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II*, 99.

25 GAMBOA, Yolanda. Por ejemplo en: «Nietzsche, Foucault e Veyne: pensadores relacionais»; «Foucault, um alquimista rebelde»; «Foucault: resistencia catalizadora y afirmativa»; «'Obediencia' en la discursografía de Michel Foucault».



Fábula es lo que es contado (episodios, personajes, funciones que ejercen en la narración, acontecimientos). Ficción es el régimen de la narración, o, más bien, los diversos regímenes según los cuales ella es «narrada» (...) La ficción es la trama de las relaciones establecidas, a través del propio discurso, entre este que habla y esto de lo cual él habla. Ficción «aspecto» de la fábula (...) La fábula de una narración habita en el interior de las posibilidades míticas de la cultura; su escritura habita en el interior de las posibilidades del lenguaje; su ficción, en el interior de las posibilidades del acto de la palabra.<sup>26</sup>

Por eso, en la *fábula* inventada por Foucault en 1969 («*Ariane s'est pendue*»), lo que se narra sobre Ariadna busca introducirse en las posibilidades míticas de la cultura. En este sentido, el nuevo rol del nombre Ariadna aparece como máscara, que posibilita desenredar y deshacer nudos de relaciones y tramas de siglos, camuflados en las grandes palabras de la Cultura o de la Fábula Occidental: «La Interpretación», «La Verdad» o «La Moral». El peso de la «historia de un error» o, como «el mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula, determina sin duda esta evaluación. Sin embargo, diferentemente de Nietzsche, para quien la verdad socrático-platónica, impulsada hasta sus últimas consecuencias efectúa su propia auto-destrucción<sup>27</sup>, en la fábula de Ariadna, inventada por Foucault, es la racionalidad del gesto de Ariadna que se vuelve contra ella, pasando a constituir un *pliege*<sup>28</sup> autodestructivo. De esta manera, Ariadna, al ahorcarse, se *pliega* sobre sí misma.

Consideremos también que, en «*Ariane s'est pendue*», la atención y la vigilia caracterizaban el gesto de Ariadna y su hilo posibilitaba la atenta vigilia de Teseo. La utilización del hilo para ahorcarse constituye un pliege foucaultiano diferencial, lo que nos posibilita destacar el *gesto* que, en esa narración, se acentúa. Entre las diversas versiones de interpretación de este mito cultural, Foucault elige explicitar la relación de Ariadna con Teseo, configurando el tedio y la impaciencia de la espera, como condiciones de su autoeliminación. Recordemos que en «El pensamiento del afuera» era en el olvido:

(...) donde la espera se mantiene como una espera: atención aguda a aquello que sería radicalmente nuevo, sin punto de comparación ni de continuidad con nada (novedad de la espera fuera de sí y libre de todo pasado) y atención a aquello que sería lo más profundamente viejo (puesto que en las profundidades de sí misma la espera no ha dejado nunca de esperar).<sup>29</sup>

26 FOUCAULT, Michel. «L'arrière-fable», *Dits et Écrits I*, 506.

27 GAMBOA, Yolanda: Desarrollé ampliamente esa perspectiva en el libro: *Nietzsche, a fábula ocidental e os cenários filosóficos*, São Paulo, Paulus, 2014.

28 Uso *pliege* (*pli*) en el sentido de Foucault, «como término fuertemente no filosófico», inserto en la lectura foucaultiana de Blanchot. Segundo J. Revel «este término ya era usado por Merleau-Ponty», siendo que «Deleuze mostraría mucho más tarde la consistencia filosófica de la figura del pliege, como la única susceptible de anular el círculo vicioso dentro/fuera». («La naissance littéraire du biopolitique» in : Philippe Artières (direction) *M. Foucault, la littérature et les arts*, pp.47-69. Paris, Kimé, 2004, 56)

29 FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del Afuera*, Pre-Textos, Valencia, 1988, 79.

Imposible saber cómo la espera o el olvido están anudadas en la relación de Ariadna con Teseo. Sin embargo, si impulsamos hasta el límite la espera como el tedio y la impaciencia de milenios, podemos decir que Ariadna se ahorca como interpretación única, auto-eliminándose, tal vez, por cerrar otras sendas, al ser «La Interpretación» como exclusiva racionalidad.

Foucault habría podido destacar Ariadna como una figura mutante, pero no lo hace. En su fábula no se privilegia la forma-Ariadna, más los elementos: hilo, ovillo, laberinto y minotauro, manifestando un *juego* violento. Considerando al hilo conductor de la cultura occidental como «La Moral», podríamos decir, inevitablemente a partir de resonancias de Nietzsche, que ese hilo nos condujo a un centro que, necesariamente, termina por auto-eliminarse, como todas las «grandes cosas sobre la tierra». Grandes cosas que, «en sus primeros pasos, para inscribir en el corazón de la humanidad sus exigencias eternas, tuvieron que presentarse amparadas de máscaras monstruosas y aterradoras, como sería el caso del platonismo en Europa»<sup>30</sup>. Ariadna, caracterizada por la invención de Foucault, es víctima de su propio hilo; por eso, en la fábula de «Ariadna se ahorcó», la supresión de sí misma se consume a la manera del agujiÓN de un escorpiÓN.

Sin embargo, en esa supresión, se borra también la relación afirmativa con Dionisio. Solo del fondo de la arquitectura laberíntica y dentro de un *Theatrum Philosophicum*, Foucault escucha «El lamento de Ariadna», dejándola junto a Dionisio. En todos los otros escenarios, Ariadna está ausente. Así, en la primera irrupción discursográfica que mencionamos, Minotauro, Dédalo y, tal vez Dionisio, se confunden<sup>31</sup>. Es pertinente recordar que Foucault, como lector de un *Incipit Klossowski*, hace aparecer Dionisio en relación al Crucificado, «en el movimiento nietzscheano donde se trata de Dionisio y del Crucificado (pues ellos son, Nietzsche lo ha visto, simulacros, uno del otro)»<sup>32</sup>. De ese modo, en «*Ariane s'est pendue*», Dionisio aparece en el fondo del laberinto al acecho, enmascarado, disfrazado e indefinidamente repetido<sup>33</sup>.

¿Se reconfigura entonces el laberinto como un camino que retorna? ¿Hay un nuevo transcurso para encontrar el animal humano? ¿O todas esas posibilidades también se auto-eliminan conjuntamente con Ariadna? Impulsando hasta el límite la fábula foucaultiana podríamos preguntarnos: ¿La Ariadna de Foucault libera efectivamente un *espacio*? ¿La misma Ariadna desaparece o se mantiene en la *nueva forma de la desaparición*<sup>34</sup>?

Podemos retirar, en parte, la negatividad de estas interrogaciones, si pensamos que en Foucault, lo que efectivamente se suprime es el acceso único al laberinto, pues

30 NIETZSCHE, Friedrich. *Par delà le bien et le mal / Jenseits von Gut und Böse*. Aubier, Paris, 1978, 16-17.

31 FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits* I, 227.

32 FOUCAULT, Michel. «La prose d'Actéon». En *Dits et écrits* I, Gallimard, Paris, 1994, 331.

33 FOUCAULT, Michel. «Ariane s'est pendue». En *Dits et écrits* I, 768.

34 Blanchot utiliza esta expresión para caracterizar la supuesta desaparición del sujeto en Foucault. BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-Textos, Valencia, 1988, 29.

eliminando el hilo racional, como conductor de un tipo único de cultura y de moral, reaparece la posibilidad de surgimiento de otros laberintos, como caminos de encuentros y perdiciones bajo nuevas máscaras...

#### IV Ariadna y el laberinto en determinados huéspedes filosóficos e literarios de Foucault

Sin embargo, considerando una vez más el carácter relacional del trabajo de Foucault, pienso que es indispensable evaluar las figuras de Ariadna y del laberinto, subvertidas constantemente por Foucault, considerando su diferenciación con los ecos de escritores presentes en su discursografía.

Por esto, considerando la resistencia de la materialidad discursográfica, esto es, más allá de esta fábula, situados *entre* la discursografía foucaultiana y los escritos de Deleuze, habría que evaluar de qué manera el único hilo conductor se transforma en múltiples hilos, o cómo, además, el hilo moral que terminó ahorcando aquella figura femenina y mitológica, libera múltiples ovillos y madejas de hilos que, de esta manera, consiguen soltarse y desanudarse. Ariadna, es para «Deleuze, lector de Nietzsche», la doble afirmación: «La novia, el poder femenino amante»<sup>35</sup>; «La primera afirmación es Dionisos, el devenir. La segunda afirmación es Ariadna, el espejo, la novia, la reflexión. Pero el segundo poder de la primera afirmación es el eterno retorno o el ser del devenir»<sup>36</sup>.

Deleuze ya sabía que «el misterio de Ariadna tenía una pluralidad de sentidos»;

Madres terribles, hermanas y esposas terribles, la femineidad representa aquí el espíritu de venganza y el resentimiento que animan al propio hombre. Pero Ariadna abandonada por Teseo, siente llegar una transmutación que le pertenece: el poder femenino liberado, convertido en benefactor y afirmativo, el *Ánima*.<sup>37</sup>

Habría que considerar también una nota en que Deleuze inserta un «fragmento póstumo de Nietzsche»<sup>38</sup>, del que Foucault nos parece haber retirado el gesto extremo de Ariadna:

Somos particularmente curiosos en explorar el laberinto, no nos esforzamos en entablar conversación con el señor Minotauro, del que se explican cosas tan terribles: ¿qué nos importa vuestro camino que sube, vuestro hilo que nos lleva fuera, que lleva a la felicidad y a la virtud, que lleva hacia vosotros?...lo dudo mucho... ¿Podéis salvarnos con ayuda de ese hilo? Y nosotros, os lo rogamos encarecidamente, ¡colgaos de ese hilo!<sup>39</sup>

35 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, 262.

36 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*, 264.

37 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*, 261.

38 Sabemos de las precauciones actualmente existentes en torno de los fragmentos póstumos de Nietzsche. No entraremos en esa polémica, mas simplemente reproduciremos la nota de Deleuze, que posiblemente marcó la lectura de Foucault.

39 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*, 262, nota 12 (NIETZSCHE, F. VP, III, 408).

Considerando estos diversos ángulos, podemos evaluar mejor los nudos expuestos en el gesto estratégico de esta fábula de invención foucaultiana. Es posible constatar así que, en todos los trayectos de Foucault ya referidos, desaparece el centro y se reencuentra el vacío. Con ese gesto de autoeliminación, cuyo instrumento es el propio hilo-único, se busca tal vez, materializar el *intentar pensar diferentemente, o, de otra manera*, que, como sabemos, constituye uno de los principales puntos de cruzamiento entre los gestos filosóficos de Deleuze y de Foucault. Gesto que no significa cubrir el vacío, aquella *mancha blanca en mantel blanco* como acostumbraba denominarlo Foucault; el propio hilo conduce al ya referido vacío. De modo que el *gesto* de Ariadna, también apunta para la vanidad de cubrir el vacío con hilos, telas y redes discursográficas.

Sin embargo, desde un supuesto ángulo afirmativo, o, insistiendo en el rol de liberación de *espacio*, ¿Ariadna se ahorca para lanzar hilos al porvenir? ¿Ariadna renacería o resucitaría de otra *forma*? ¿Devendría un *nombre* pleno de gente? ¿Su nueva configuración se sumaría a la búsqueda de nuevas formas de *subjetividad*?

Ariadna: mujer y diosa, radical ambigüedad. Duplicidad en el *signo* de Ariadna que se transforma junto a Teseo o Dionisio. Ariadna también podría ser una roca dividida cuya existencia está presente bajo el nombre de Ivonne, en *Abajo del volcán*; personaje de ese libro-impronta que Foucault decía leer con emoción<sup>40</sup>, lectura cronológicamente situada *entre*: «*Un si cruel savoir*» y «*Ariane s'est pendue*»<sup>41</sup>, pero que retorna posteriormente de forma transversal como una experiencia<sup>42</sup> o un leer con gran emoción<sup>43</sup>. Desde esa última perspectiva, marcada también mitológicamente por otra duplicidad, en este caso volcánica-geológica (en el horizonte de México, narrado por Lowry, hay dos volcanes: uno «femenino» y otro «peligroso», ya en un capítulo central del libro, aparece una roca dividida y fracturada en dos, sin posibilidades de salvación). De esta manera reencontráramos a dos de sus protagonistas principales: una Ivonne, queriendo salvar al *otro* para que todos se salvaran y muriendo en esta tentativa. Y también al «ebrio Cónsul», lector alquimista, que muere solitariamente.

A través del juego de la duplicidad, podríamos aproximar además, un doble minotauro que aparece en un sueño de Borges: monstruo de un monstruo, duplicación del enemigo que precisa ser visto con lupa, tal vez al modo de las imágenes en los granos de arroz, descritas por Raymond Roussel... Sí, porque laberinto y minotauro siempre estuvieron presentes en los escritos de otros «huéspedes literarios de Foucault»: Borges y Roussel.

En «Abenjacan el bojari, muerto en su laberinto», por ejemplo, los personajes (Dunraven y Unwin) también son remitidos a pensar en el laberinto de Creta. «El

40 GAMBOA, Yolanda, «Foucault: um alquimista rebelde» En RAGO, M. y GALLO, S. (coords.) *Michel Foucault e as insurreições*, Intermeios, São Paulo, 2017, 209-222.

41 DEFERT, Daniel «*Chronologie*». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, I-26.

42 FOUCAULT, Michel «*Vérité, pouvoir et soi*». En *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, 780.

43 FOUCAULT, Michel «*La pensée, l'émotion*». En *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, 244.

laberinto cuyo centro era un hombre con cabeza de toro» y que «Dante imaginó con cuerpo de toro y cabeza de hombre». Sin embargo, para Unwin «Lo que importa es la correspondencia de la casa monstruosa con el habitante monstruoso. El minotauro justifica con creces la existencia del laberinto»<sup>44</sup>.

«Foucault-lector de Roussel» lo caracteriza queriendo «reducir el tiempo y el espacio al glóbulo de una mónada». Operando, en la parte descriptiva de su obra, con un «lenguaje que alude a los dobles» (máscaras, esbozos, imágenes, reproducciones). Sin embargo, si «el lenguaje y el azar era el motor de la otra mitad» de su obra,

(...) caemos en la cuenta de que en las dos partes de la obra de Roussel se trata, en realidad, de una única y misma figura que invierte el sutil desdoblamiento de un espejo.

Tal vez haya otros secretos en Roussel. No obstante, como sucede con todo secreto, el tesoro no es lo que ocultamos, sino los evidentes embrollos, los complicados obstáculos, los corredores vacilantes. El laberinto hace al Minotauro, y no a la inversa.<sup>45</sup>

## V El apagamiento de Ariadna en el embrollo discursográfico foucaultiano

El estilo foucaultiano, especialmente presente en los escritos sobre literatura y ficción, opera con diversos dobles que rompen la unidad y que, desplegándose y multiplicándose, generan la proliferación de otras fibrillas e hilachas que devienen transversales a su discursografía. Sin ingenuidad, los escritos del Foucault de los años 60, enfatizan: mismo/otro, narrador/compañero, escritor/lector, próximo/lejano, visible/ invisible, aproximación/separación, distancia/aspecto, sonoridad/silencio. Retomo el juego de lo visible e invisible (o de la luz y de la sombra), bajo el que inicié este escrito, que introduce frontalmente las problemáticas retóricas y, en función de la sonoridad y del silencio, escucho la murmuración foucaultiana, que también inventa constantemente «textos-sombras»<sup>46</sup>, como máscaras y envoltorios que se apoyan en la revelación del procedimiento del cual forman el otro lado, o «la mitad necesariamente negra». Considerando, no obstante, que «de hecho lo visible y lo invisible son exactamente el mismo tejido, la misma indisoluble

44 BORGES, Jorge Luis. «Abenjacan el bojari, muerto en su laberinto». En *Prosa completa* II, Bruguera, Barcelona, 1980, 97.

45 FOUCAULT, Michel «¿Por qué se edita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna» En: Catálogo exposición (2011-2012), *Locus Solus. Impresiones de Raymond Roussel*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2011, 260-261.

46 Como desarrollamos en diversos artículos, existirían escritos en que Foucault operaría, de propósito, con el modo de proceder de Roussel. Así, su análisis de «Como yo escribo mis libros» de Roussel, constituiría un procedimiento posteriormente duplicado; delante de la «soberanía de la muerte que se aproxima» también Foucault ocultaría en la *ordenación* de sus propios escritos - por ejemplo, en la Introducción al *Uso de los Placeres* - «el preciso mecanismo de reloj, que hace funcionar la máquina». GAMBOA, Yolanda, «Foucault, o outro que passa por nós». En MUCHAIL, S.; FONSECA, M.; NETO, A. (orgs.). *O mesmo e o outro, 50 anos da História da Loucura*. Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2013, 272-275.

substancia. Luz y sombra son ahí el mismo sol»<sup>47</sup>.

Al situarnos en la murmuración discursiva, también se escucha la duplicidad sonora. Foucault relaciona cuidado y llamado sonoro, en el supuesto que, en la raíz griega *melos* da *epimeleia*, aparece el secreto como llamada musical<sup>48</sup>. Recordemos que Deleuze consideraba el hilo de Ariadna, como un *signo sonoro*. De la misma manera que el crimen podía cantarse entre dos muertes (asesinato y ejecución), el hilo sonoro podía ser una entrada y una salida para matar. Reiteradamente, como se sabe, era a través del silencio de la muerte que el canto podía elevarse y contar al infinito la aventura de los héroes...

Foucault rompe los hilos que lo ataban a Deleuze cuando relaciona, en forma de fábula, el pasado de la cultura occidental: Ariadna y su hilo. De manera que, con el pasado racional así ovillado, piensa el ahorcamiento en otras dimensiones; la promesa futura sería simplemente una silenciosa alquimia de verdad y mentira; lanzar hilos al porvenir constituiría un gesto silencioso, distinto de la murmuración y del ruido. Si la propia escritura se ahorca a sí misma, mediante las repeticiones sonoras, el bullicio y las voces superpuestas, esto sucede porque la escritura depende de la propia repetición murmurante. Sin embargo, la intensidad, que es más silenciosa, deviene insoportable y tiene que ser dosificada. Recordemos – dislocándonos hasta la relación Foucault-Klossowski – que «no hay individuo, especie, ni identidad, mas ascensos y caídas de intensidad»<sup>49</sup>.

Nombres, dobles, pliegues, intensidades, nuevas relaciones (*rappports et relations*) posibilitan nuevas *medidas*. Sin considerar los individuos y las identidades ligadas a pequeños secretos, confesables o inconfesables, se realiza una «vertiginosa ascensión», inscribiendo el suicidio de Ariadna como un arte que ocupa toda la vida. En los ecos de la propia murmuración discursiva es posible escuchar:

Soy partidario de un verdadero combate cultural para volver a enseñar a las personas que no existe una conducta más bella, que consecuentemente, merezca una reflexión tan atenta, como el suicidio. Sería necesario trabajar su suicidio toda la vida.<sup>50</sup>

Se trata así de suicidarse día a día destruyendo el hilo solidificado que nos atraviesa; dando otros nombres, suicidar el fascismo que pasa por nosotros, el sujeto burgués-cristiano que vive con nosotros y, tal vez, los diversos peligros vislumbrados en un sueño premonitor. Sí, porque la novedad de la evaluación foucaultiana será que el enemigo no está afuera, sino que pasa por nosotros, por eso, el peor enemigo y adversario estratégico será diagnosticado como «el fascismo que está en todos nosotros, que persigue nuestros espíritus y nuestras conductas

47 FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Gallimard, Paris, 1963, 132.

48 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*. Paris, Gallimard/Seuil, 2009, 109-111.

49 KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France, Paris, 1969, 137.

50 FOUCAULT, Michel. «Conversation avec Werner Schroeter», En *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, 257.

cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, desear lo que nos domina y nos explota»<sup>51</sup>. Sin ninguna ingenuidad y, con esta expresión, Foucault impulsaba hasta al límite el gesto y la escritura dupla (Deleuze/Guattari) del *Anti-Edipo*.

De esta forma, afloran las diversas formas de suicidio que sustituyen la muerte cotidiana como mortificación, queriendo liberar ese mismo cotidiano, mediante la auto-eliminación constante de determinados hilos. Al uso del lenguaje como discurso-apagamiento (*effacement*) y a la búsqueda de neutralizar «los efectos del poder ligados al propio discurso»<sup>52</sup>, también podemos agregar la relación con un diagnosticar y elegir diariamente *entre* peligros, operando con los hilos en su carácter de líneas de *resistencia* al tipo de muerte viscosa y eterna. El embrollo discursivo y relacional se impone nuevamente, en la medida que Foucault, lector de Blanchot, caracteriza la muerte como «la ignominia de una cosa fofa y viscosa que palpita eternamente»<sup>53</sup> y que Borges, lector de Swift, la aproxima de «La inmortalidad de los Strudbrugs» como:

(...) el perpetuo envejecimiento, la persistente decrepitud del cuerpo y de la mente, agravados por la envidia de lo juvenil y la melancolía de no morir nunca. Pingajos horribles, penden de la misericordia de los otros. Cuando quieren leer su memoria no les sirve para llevarlos del comienzo de una frase hasta su término.<sup>54</sup>

De manera que, escapando de este tipo de muerte, como una resistencia afirmativa, se constituyen nuevas medidas «*entre*».

El *entre* opera en las relaciones, que constituyen lo más difícil de desanudar. Así considera Klossowski al enemigo de Nietzsche: ni el cristianismo, ni la moral en sí, sino la amalgama tejida entre cristianismo y moral; una «hidra monstruosa compuesta de diversas tendencias y prácticas solapadas que residirían en todos y en cada uno de nosotros»<sup>55</sup>. El *entre* puede operar, en ese caso, desvelando y desamarrando relaciones peligrosas, pero también puede abrir espacio para nuevas relaciones alquímicas. En efecto, material y discursivamente, hay en Foucault una nueva relación entre ahorcarse y carcajada; gestos que se inscriben corporalmente en el mismo lugar, pero nos remiten a direcciones divergentes<sup>56</sup>. Carcajada que resuena como eco de tantas sonoridades, que estallando como trueno, bloquea otros ruidos, transformándose así en un *acontecimiento*. Porque el propio reír también es un enunciado, que emerge en los límites del vacío; reírse hasta del *enunciado*.

51 FOUCAULT, Michel. *Préface*, En DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. *Anti-Edipo* : Capitalisme and Schizophrenia. En *Dits et Écrits* III, Gallimard, Paris, 1994, 134.

52 FOUCAULT, Michel. *Préface*, En DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. *Anti-Edipo* : Capitalisme and Schizophrenia. En *Dits et Écrits* III, 136.

53 FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del Afuera*. 53.

54 OYARZÚN, Pablo. «Lo moderno en dos miradas». En *Estudios Públicos* n<sup>o</sup>2, Santiago de Chile, 1987, 344.

55 KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*, 27.

56 GAMBOA, Yolanda, «Foucault, o outro que passa por nós», En *O mesmo e o outro, 50 anos da História da Loucura*. Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2013, 279-280.

En la sonrisa desconfiada, aparentemente, se borra el porvenir; sin embargo, en el uso silencioso, el futuro se conserva en la forma del sueño inductor. Se trata de reír, principalmente, a través de los libros que, en una red de carcajadas, reencuentra y nombra una: la borgiana<sup>57</sup>. Sin embargo, esta risueña red también está presente en el análisis de Réveroni, en el instante que Foucault señala las astucias de Ariadna, gravitando en torno de la figura más central y ejemplar de las situaciones eróticas: el travesti<sup>58</sup>, lo que constituye un interesante elemento para evaluar las problemáticas de género, ya presentes en el discurso foucaultiano relacionado con la figura de Ariadna.

Digamos también que, trillando el camino del humor, se pueden considerar otras narrativas ficcionales con las que la discursografía se relaciona, en la forma de la reciprocidad puntual. Así, resuenan los aspectos cómicos que el ebrio personaje del Cónsul (Geoffrey Fermin, en *Abajo del Volcán*) porfia en mantener, a pesar de lidiar a todo momento con la muerte y el apagarse; o, para irrumpir no solamente con lecturas efectivas, mas introduciendo la nueva medida del *parentesco*<sup>59</sup>, al reparar en la risa de Felisberto Hernandez describiendo las vitrinas en «Las hortensias»<sup>60</sup>, la dupla patrona-empleada, el ridículo de una «recitadora» y el silencio como un gato de cola negra<sup>61</sup>. Tantos y diversos risos y carcajadas, que pasan a formar parte de diversas murmuraciones discursivas, pero que pueden estremecer la tierra firme y resquebrajarla. Estremecimiento y explosión era precisamente la única forma, que en «*Distance, aspect, origine*» Foucault otorgaba a la ficción, *inventando* una prohibición en su propia puerta: La ficción no podía ser una simple producción que hacía brillar las imágenes, sino que debería transformarse en potencia (*puissance*) que desatara las imágenes, hasta producir su *explosión*<sup>62</sup>. Reconozcamos que esa evaluación está inscrita en un período foucaultiano sumergido en la elocuencia retórica, período que, sin embargo, conducía a una cierta seriedad humorística que podríamos denominar *productividad de la elocuencia*. Productividad transversal a sus análisis posteriores sobre poder, resistencia y relaciones de fuerzas. Análisis donde Foucault, después de la construcción de un estilo discursográfico más simple, retornará al estudio sobre el «bloco greco-romano», haciendo referencia a determinados «personajes filosóficos» denominados retóricos, como es el caso de Isócrates y Séneca. Juego relacional en el que no podemos olvidar que la elocuencia griega, según la evaluación de Nietzsche en sus cursos de retórica, era el único elemento en que los griegos no habrían caído en decadencia.

57 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966, 7.

58 FOUCAULT, Michel. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits I*, 227.

59 En el caso del *parentesco* operamos haciendo resonar una serie ajena, pero que no obstante, se aproxima del trabajo de Foucault.

60 HERNÁNDEZ, Felisberto «Las Hortensias», in: *Obras Completas II, SigloVeintiuno*, México, 1983.176-233.

61 GAMBOA, Yolanda. *Fios, teias e redes. O solo foucaultiano*. Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía, Pontificia Universidade Católica, São Paulo, Brasil, 1994. (Dedicada a Felisberto Hernández).

62 FOUCAULT, Michel. «Distance, aspect, origine». En *Dits et Écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, 272-285.



Volviendo al papel de la risa, digamos que ella surge como una de las nuevas *medidas* actuales, que al tender la mano al «entre» y a los «tal vez», induce a una gimnasia de saltos diabólicos del pensamiento, al servicio de los diversos *usos*, para tratar de pensar diferentemente. La risa se inscribe como un gesto que distingue, diagnostica y se distancia de la propia discursografía. Si cuanto más grave es el *acontecimiento*, más se exige el humor, recurramos a reinscribir la *carcajada* de Ariadna con fuerzas catalizadoras, que, junto a Dionisio, constituyen circularmente una de las posibles vías que surgen de los ecos nietzscheanos, posibilitando no solamente las interpretaciones en la murmuración diferencial de su estera, sino también las *nuevas medidas* denominadas *fábula e invención*.

Apagarse, desprenderse, desapegarse, diario suicidio, resquebrajamiento del suelo, explosión de imágenes, señalización de vacíos y huecos, tendrían que medirse (y evaluarse) conjuntamente con las *carcajadas* foucaultianas que inventaron aquella nueva fábula, que nos hace *signos*, sin por eso ser significativa. Sí, porque el *signo* para Foucault, nunca tuvo relación con el *significado*. El signo se inscribe en su discursografía cortando, precisamente, esa relación, a medida, por ejemplo, que siguiendo las huellas de Paul Klee, trata de recoger espacialmente el *signo en su modo de ser signo* y no en su supuesta *capacidad de dar un significado*.

Klee extrajo de la apariencia del mundo una serie de figuras que tenían valor de signo y las dispuso armónicamente dentro de un espacio pictórico, conservando su forma y estructura de signos, es decir, manteniendo su modo de ser como signos y a la vez actuando de manera que no tuvieran significado.<sup>63</sup>

Despojados de *significado*, los hilos lanzados al porvenir devienen más complejos. En el caso de la interpretación de Foucault, por ejemplo, los hilos de los sueños se lanzan a espaldas de Ariadna, en una dirección que no coincide con el gesto que precede a la filosofía. Es en este aspecto, y según nuestra interpretación, que el nombre mitológico de Ariadna en Foucault, inclusive cuando apagado, es transversal a sus escritos y vuelve a ser retomado, en sus últimos textos, bajo la figura de Artemidoro<sup>64</sup>. De modo que en el vacío dejado por Ariadna, como *pasado* ahorcado con el hilo racional, Foucault retorna posteriormente a los griegos y escoge un intérprete de los sueños, por intermedio del cual insiste no solamente en la relación ética del mismo tipo que existía entre relación sexual y social, sino que acaba introduciendo la problemática del aspecto *pronóstico* del sueño, lo que implica retomar el tiempo, a través del ángulo de premonición del *porvenir*<sup>65</sup>.

De esa manera y recogiendo la perspectiva de un *Theatrum Philosophicum*, que ya

63 CARUSO, Paolo «Conversación con Michel Foucault». En: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Trad. F. Serra Cantarell, Barcelona, Ed. Anagrama, 1969-83.

64 Relación problemática, imposible de desarrollar en este artículo, una vez que Ariadna/Artemidoro, si considerados en conjunto, apuntarían para el problema del tiempo enmascarado en Foucault, que reaparecería, finalmente, en la forma de una «ontología del presente». (GAMBOA, Yolanda: «Foucault: tiempo mascarado e em explosão» En: *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*, São Paulo, Alameda, 2009, 295-305)

65 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, Paris, Gallimard Sueil, 2014, 49-124.

supone el ahorcamiento de Ariadna, podemos decir que Foucault, efectivamente, busca *inventar* un nuevo centro vacío en la cultura occidental. Repitiendo lo que decía en los textos de los sesenta: «*Hay que reescribir toda la historia del pensamiento occidental*»<sup>66</sup>. Es en ese escenario teatral que, en sus últimas investigaciones, aparecen de vuelta, entre muchos otros personajes, las nuevas actuaciones de Platón, Isócrates, Séneca y Artemidoro.

Recojamos, finalmente y de forma interrogativa, sólo una de esas posibilidades: ¿Podríamos decir que revivió, tal vez sin quererlo, la *χώρα* del *Timeo* (50c, 52a-e) en sus resonancias no solamente con el vacío, el lugar para la danza, el espacio para el coro, sino también con la *viudez femenina*?<sup>67</sup> ¿Sería la *χώρα* pensada como género femenino suponiendo que bajo la máscara de Ariadna se encuentra el espejo oscuro del cosmos, el primigenio vacío del caos? ¿No sería necesario que, en la superficie, surgiera una guía conduciendo mediante un hilo racional?

Pero esto sería simplemente volver a la búsqueda del *significado* en las expresiones griegas, dando así un peso indebido a la expresión de útero vacío, que caracterizaba la viudez (*χήρα* y era próxima de la *χώρα*). Señalemos, sin embargo, que Ariadna como un *signo* adquiriría un rol de «luz intermitente», precisamente en el artículo «*Ariane s'est pendue*» en que, discursográficamente y sin ingenuidad, Foucault distinguía dos Platones: uno «oficial», que invocaba el modelo único, distinguía las malas imágenes y cazaba a los groseros *simulacros* y el otro Platón en la *sombra*, casi en pánico, que no sabía distinguir entre Sócrates y el sofista burlón. Sofista que, a golpe de palabras, se burlaba del gran futuro del platonismo naciente.

De modo que podríamos preguntarnos ¿No es todavía ese platonismo «oficial» quien nos acosa con los problemas de identidad, de semejanza, de modelo-copia y de paradigma recogidos reiterada y seriamente, en las que actualmente pretendemos y queremos que sean, unas libertarias investigaciones sobre género? ¿Al modo de una carcajada sofisticada, tendríamos que reintroducir en esas reflexiones *la fábula* como ausencia, asesinato, despliegue y simulacro?<sup>68</sup>

Nuestra apuesta sería inscribir otro gesto selectivo, que rescate la propia figura femenina de Ariadna y la lance como una flecha hacia el *porvenir* bajo una nueva forma, que no sea Ariadna como ausencia, ni Ariadna auto-eliminada, sino que, lejos del resentimiento, resurja como un aspecto femenino de la cultura occidental, desplegándose como un simulacro y un sueño *pronóstico*.

66 FOUCAULT, Michel. «Ariane s'est pendue». En *Dits et écrits* I, 768.

67 MATTEL, Jean-François, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, Quadrige PUF, 2002, 200.

68 Al modo de la caracterización de la fábula en «Linguagem e Literatura». En FOUCAULT, Michel. *A Grande Estrangeira, Sobre literatura*. 81.

## VI Bibliografía

- BLANCHOT, Maurice. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Trad. Manuel Arranz. Pre-Textos, Valencia, 1988.
- BORGES, Jorge Luis. *Prosa completa*. I y II. Bruguera, Barcelona, 1980.
- CARUSO, Paolo. «Conversación con Michel Foucault». En *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Trad. F. Serra Cantarell. Barcelona, Ed. Anagrama, 1969, 65- 91.
- DEFERT, Daniel «*Chronologie*». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. P.U.F, Paris, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Trad. Carmen Artal. Ed. Anagrama, Barcelona, 1971.
- FOUCAULT, Michel<sup>69</sup>. «Un si cruel savoir». En *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, 215-228.
- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Gallimard, Paris, 1963.
- FOUCAULT, Michel. « A linguagem enlouquecida ». En *A grande estrangeira. Sobre literatura*. Tradução: Fernando Scheibe, Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2016, 53-71.
- FOUCAULT, Michel. « Distance, aspect, origine ». En *Dits et Écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, 272-285.
- FOUCAULT, Michel. «La prose d'Actéon». En *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, 326-337.
- FOUCAULT, Michel. «¿Por qué se edita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna» En: Catálogo exposición (2011-2012), *Locus Solus. Impresiones de Raymond Roussel*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2011, 260-261.
- FOUCAULT, Michel. «Linguagem e Literatura». En *A Grande Estrangeira, Sobre literatura*. Trad. Fernando Scheibe. Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2016, 73-135.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. « La pensée du dehors ». En *Œuvres*, II, Gallimard, Paris, 2015.

---

69 En orden de producción cronológica.

- FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del Afuera*. Trad. Manuel Arranz. Pre-Textos, Valencia, 1988.
- FOUCAULT, Michel. «Ariane s'est pendue». En *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, 767-771.
- FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. En *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 1994, 75-99.
- FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*. Gallimard, Paris, 1971.
- FOUCAULT, Michel. « La fête de l'écriture ». En *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 1994, 731-734.
- FOUCAULT, Michel. *Préface*. En DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. *Anti-Edipus : Capitalisme and Schizophrenia*. En *Dits et Écrits III*, Gallimard, Paris, 1994, 133-136.
- FOUCAULT, Michel. «La pensée, l'émotion ». En *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, 243-250.
- FOUCAULT, Michel. «Conversation avec Werner Schroeter». En *Dits et Écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, 251-260.
- FOUCAULT, Michel. « Vérité, pouvoir et soi » in : *Dits et Écrits IV*. Paris, Gallimard, 1994, 777-783.
- FOUCAULT, Michel. «Deux essais sur le sujet et le pouvoir : T. I. Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet ; II. Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ?». En DREYFUS y RABINOW. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Gallimard, Paris, 1984, 297-321.
- FOUCAULT, Michel. «À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours». En DREYFUS y RABINOW. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Gallimard, Paris, 1984, 322-346.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*. Paris, Gallimard/Seuil, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividad et vérité*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2014.
- GAMBOA, Yolanda<sup>70</sup>. *Fios, teias e redes. O solo foucaultiano*. Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía, Pontificia Universidade Católica, São Paulo, Brasil, 1994.
- GAMBOA, Yolanda. «Foucault: tempo mascarado e em explosão» En: PINTO, D. (et al. coord.) *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*, São Paulo, Alameda, 2009, 295-305.

70 MUNOZ, Yolanda. En esta y en todas las publicaciones en portugués.

- GAMBOA, Yolanda. «Foucault, o outro que passa por nós». En MUCHAIL, S.; FONSECA, M.; NETO, A. (coords.) *O mesmo e o outro, 50 anos da História da Loucura*. Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2013, 269-281.
- GAMBOA, Yolanda. *Nietzsche, a fábula ocidental e os cenários filosóficos*, São Paulo, Paulus, 2014.
- GAMBOA, Yolanda. «'Obediência' en la discursografía de Michel Foucault» En PINCHEIRA, I., FLEM, I., (et al., editores) *Máquinas del saber, mecanismos del poder, prácticas de subjetivación. Actas de la Primera Jornada Transdisciplinar de Estudios en Gubernamentalidad*. Escaparate SpA, Santiago de Chile, 2016, 345-351.
- GAMBOA, Yolanda. «Foucault: resistencia afirmativa y catalizadora» En CHAMORRO, E., (Editor) *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: una mirada histórica*. Cenaltes, Viña del Mar, 2017, 267-279.
- GAMBOA, Yolanda. «Nietzsche, Foucault e Veyne: pensadores relacionais» Em AZEVEDO M., CORREA A. (et al., org.) *Ética, Política, Religião*. v.4 Coleção ANPOF XVII Encontro, Anpof, São Paulo, 2017, 185-197.
- GAMBOA, Yolanda. «Foucault: um alquimista rebelde» En RAGO, M., GALLO, S. (coords.), *Michel Foucault e as insurreições*, Intermeios. São Paulo, 2017, 209-222.
- HERNÁNDEZ, Felisberto. *Obras completas*. I, II y III. SigloVeintiuno, México, 1983.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France, Paris, 1969.
- LOWRY, Malcolm *Au-dessous du volcan*, trad. S. Spriel et C. Francillon, Paris, Gallimard, 1959.
- MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris, Quadrige PUF, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre Retórica*. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations inactuelles 1 et 2 | Unzeitgemässe Betrachtungen I und II*. Trad. Geneviève Bianquis. Aubier-Montaigne, Paris, 1964 (éd. bilingüe).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Par delà le bien et le mal | Jenseits von Gut und Böse*. Aubier, Paris, 1978. (éd. bilingüe).

- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Poemas*. Trad. de Txaro Santoro y Virginia Careaga. Hiperión, Madrid, 1983 (3ª edición bilingüe).
- OYARZÚN, Pablo. «Lo moderno en dos miradas». En *Estudios Públicos* nº2, Santiago de Chile. 1987, 337-344.
- PLATON. *Timée*. En *Platon Œuvres complètes I-II*, Trad. de Léon Robin et J. Moreau. Gallimard, Paris, 1950, 431-524.

*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*

Número 4, junio 2018, 31-61

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.1291486

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

# Feminismo para foucaultianos. Encontronazos entre Foucault y los feminismos

*Feminism for foucauldians. Clashes between Foucault  
and feminisms*

**Verna Martínez Martín**

Universitat de Barcelona, España  
[martinez.verna@gmail.com](mailto:martinez.verna@gmail.com)

**Resumen:** La obra de Michel Foucault aborda muchos temas que han sido de interés para los movimientos sociales feministas. Sin embargo, esto no ha podido evitar profundas diferencias entre ambos puntos de vista. Incluso aunque sepamos que Foucault ya ha movilizado una parte de los feminismos, debemos analizar en profundidad los nexos que unen estos dos discursos para descubrir en qué medida es posible llegar a algún tipo de síntesis conciliadora. Sin detenernos en justificaciones de uno u otro bando, dibujando un “Foucault feminista” o un “feminismo beato”, interrogamos sobre tres problemas fundamentales para esta relación: el cuerpo, la diferencia sexual y la subjetividad. Se trata de explorar las posibilidades de un feminismo foucaultiano que no pierda la profundidad teórica del filósofo ni la agudeza crítica de la resistencia social.

**Palabras clave:** feminismos, mujer, cuerpo, género, subjetividad.

**Abstract:** Michel Foucault’s oeuvre addresses many subjects which have been interesting for feminist social movements. However, this has not been able to avoid deep disagreements between both standpoints. Even if we already know that Foucault has mobilized some of feminisms, we must analyze in depth the links that connect these two discourses in order to find out to what extent it is possible to come to any type of conciliatory synthesis. Without dwelling over justifications of one side or another, describing a “feminist Foucault” or a “blessed feminism”, we ask about three fundamental issues for this relationship: body, sexual difference and subjectivity. The aim is to explore the possibilities of a foucauldian feminism, which doesn’t lose the philosopher’s theoretical depth nor the critical acuteness of social resistance.

**Keywords:** feminisms, woman, body, gender, subjectivity.

---

Fecha de recepción: 21/03/2018. Fecha de aceptación: 08/05/2018.

Verna Martínez Martín es Graduado en Filosofía y Máster en Formación del Profesorado por la Universitat de Barcelona. Actualmente ejerce de profesor de secundaria, y prepara su proyecto de doctorado para el programa de Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos de la Universitat de Barcelona, acerca del lugar que la noción de “objeto” ocupa en la crítica política de los pensamientos marxista y feminista, así como en las potencialidades políticas a las que pueda aspirar la Object Oriented Ontology (OOO).

Un fantasma, podría decirse, recorre la obra política de Michel Foucault: el fantasma de la mujer. Compareciendo inevitablemente en sus lecturas desde una muy temprana recepción; exorcizado por la ceguera casi intencionada de muchos; invocado toda vez que se haya querido rociar con frescura esta reliquia en currículos académicos: este fantasma ha sido *conjurado* en los dos sentidos —invocado, e impedido. El asunto de «la mujer» sólo parece poder enfocarse tangencial, oblicuamente desde una perspectiva foucaultiana, y viceversa. Frente a las acusaciones y los mutuos distanciamientos que suelen acompañar la relación entre los dos, queremos proponer aquí una lectura más conciliadora para ambas partes, tratando de hacer ver, precisamente, cuál es *espíritu femenino* que recorre parte de la obra foucaultiana. Ello requerirá recortar la obra del historiador, mezclarla y retorcerla, para obtener los fragmentos de algo que se pueda parecer a esos temas que, ayer y hoy, han ocupado las propuestas y discusiones del feminismo. Nuestra conclusión no sólo implicará una nueva lectura de sus escritos, sino también la fundamentación de ciertas críticas hacia los feminismos que obligarían también a estos últimos a trocarse, mezclarse y retorcerse.

No compartimos la idea de que Foucault no atienda a la «cuestión femenina» —salvo que los *Women's Studies* la monopolicen, con las consecuentes ambigüedades<sup>1</sup>. Pero tampoco convertiremos este artículo en una compilación de las referencias foucaultianas a la cuestión femenina, que requeriría demasiada extensión. Somos conscientes de que valoró el feminismo como movimiento de resistencia<sup>2</sup>. También somos conscientes de que no se comprometió demasiado con él. Sabemos, por ejemplo, que en la obra *Le désordre des familles*, en colaboración con la historiadora Arlette Farge, le confió a ella todo el trabajo que tenía que ver con las «relaciones de pareja» en las denuncias al rey del siglo XVIII francés. Ella le recuerda como «prefiriendo que yo misma [Arlette] asuma mi feminismo..., manifestando algunos temores hacia ciertas formas de algunas doxas feministas»<sup>3</sup>. Siendo conscientes de todo ello, aún así, preferimos no tomar parte en un debate amarillista que enfrente a Foucault con el feminismo.

El objetivo de este trabajo será mostrar los puntos en que es posible una coincidencia, no siempre formulada, entre la obra de Foucault y el feminismo. Abordaremos primero el tema del  *cuerpo*, capital para ambos, el cual nos servirá para averiguar los límites respectivos que tendrá esta conciliación. A continuación, veremos cómo el  *género* y la  *diferencia sexual* pueden ser lugares comunes, a pesar

1 GALLOP, Jane. *Reading Lacan*. Ítaca; Londres, Cornell University Press, 1985, 13-16.

2 FOUCAULT, Michel. «Le jeu de Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994, vol. 3, 321-322; FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power». En DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, 211-212.

3 «Préférant que j'assume moi-même mon féminisme..., manifestant quelques craintes envers certaines formes de quelques doxa féministes». PULVER, Jonas. «Michel Foucault construisait chaque livre comme une oeuvre d'art». En *Le Temps*, 27/06/2014, disponible en [<https://www.letemps.ch/societe/michel-foucault-construisait-livre-une-oeuvre-dart>].



de su encriptación en Foucault, y de las llagas que abre entre los feminismos. Por último, encontraremos en la *subjetividad* un terreno, complejo pero esclarecedor, a partir del cual se vuelve posible construir un feminismo propiamente foucaultiano.

### 1. Su *corpus*, un campo de batalla

En la obra política de Foucault, el término ‘cuerpo’ ocupa un lugar fundamental. Las primeras tesis en torno al poder disciplinario de *Vigilar y castigar* remiten una y otra vez a él. Este estudio sobre el nacimiento de las prisiones, de hecho, tiene por logro materialista el haber conseguido elaborar una noción del ‘poder’ (otro término esencial) como algo que no solo habita los espíritus —como los Ideólogos del siglo XVIII quisieron suponer—, sino que invade los cuerpos. En el *régimen soberano* del poder, principal objeto de crítica para Foucault, el cuerpo del rey se desdobra por efecto del poder que encarna su persona. Este régimen se sostenía sobre un «cuerpo intangible», que tal poder generaba de manera suplementaria. Análogamente, según Foucault, el poder que se encarna en el cuerpo del condenado, por medio del castigo que se ejerce sobre él, provoca su desdoblamiento, genera un suplemento inmaterial: su «alma». Este es, en esencia, el planteamiento de la llamada «“microfísica” del poder»<sup>4</sup>. El bautizado por Montaigne como «fundamento místico de la autoridad»<sup>5</sup>, la fuerza abisal que movería a la servidumbre bajo el régimen soberano, según estos principios, residiría, al menos parcialmente, en una «tecnología política del cuerpo»<sup>6</sup>. De alguna manera, Foucault se carga de un plumazo el fetichismo del poder y sus caprichos teológicos, permitiendo una inversión de la relación de dependencia cartesiana entre cuerpo y alma. Lo que hay son cuerpos y relaciones de poder; y luego, a partir de ello, la producción «[d]el alma, [como] efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo»<sup>7</sup>.

Precisamente, la atención de los llamados «posestructuralistas» al cuerpo, y en Foucault en concreto como elemento inscrito de manera privilegiada en lo político, ha sido una de las téseras que su obra ha compartido con el feminismo. Al feminismo le ha importado, y mucho, el cuerpo como aquello que manifiesta la «diferencia sexual», aquello que hace diferente a una mujer de un hombre. Pero no le ha concedido atención sin criterio: muchas veces, ha tratado de «superar» esa diferencia sexual. «El problema de conceptualizar el cuerpo sexualizado sin postular una diferencia sexual original es uno que ha preocupado a las teóricas feministas», afirma Lois McNay<sup>8</sup>. El pensamiento feminista se caracteriza por la

4 ««Microphysique» du pouvoir». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir; Naissance de la prison*. París, Gallimard, 1975, 34.

5 DERRIDA, Jacques. *Force de loi; Le « Fondement mystique de l'autorité »*. París, Galilée, 1994, 29.

6 «[T]echnologie politique du corps». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 28.

7 «L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique; l'âme, prison du corps.» FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 34.

8 «The problem of conceptualizing the sexualized body without positing an original sexual difference is one that has preoccupied feminist theorists». McNAY, Lois. *Foucault and Feminism; Power, Gender and the Self*. Cambridge,

crítica a un discurso tradicional de la diferencia sexual «evidente» sobre el cuerpo. Hubo quienes trataron de postular que, en lo fundamental, los hombres y las mujeres no presenta diferencias relevantes más allá de las anatómicas, como el cartesiano François Poulain de la Barre<sup>9</sup>. En otros casos, se planteó que las disimilitudes entre mujeres y hombres eran innegables, pero que ello no justificaba en ningún caso la superioridad de un sexo sobre el otro, mas sí su correspondiente *especialidad*. Ambas son posturas representativas de lo que se ha llamado *feminismo de la igualdad* y *feminismo de la diferencia*, respectivamente. El primero, hijo predilecto del pensamiento de la Ilustración y su humanismo universalista, deduce, a partir de una igualdad «humana» *de facto* entre mujeres y hombres, una igualdad *de iure*, reclamando una equiparación de ambos sexos en las políticas de la representación. El segundo, con planteamientos análogos a los de los autores modernos que destacan las virtudes del «bello sexo», en base a una diferenciación ontológica fuerte entre los sexos, se traduce políticamente en reivindicaciones de un lugar propio para las mujeres en la sociedad, equiparable mas no identificable con el asignado tradicionalmente al sexo masculino. Esta división del feminismo se ha dado más en un plano teórico que en uno práctico. Es así que, en tanto que movimiento político, pueden llegarse a reconocer la existencia de *feminismos* en plural, en la medida en que, desde varias posturas que pueden confrontarse y dialogar entre sí, se hace frente a una cuestión común como es el discurso tradicional de la diferencia entre los sexos.

Este discurso tradicional es el que, en las medianías del siglo XX, los feminismos identificaron con el «patriarcado», tomando este concepto de la antropología cultural. El patriarcado, según Kate Millet, es una institución de gobierno de la sociedad que se apoya en dos principios: «El macho dominará a la hembra, el macho mayor dominará al menor»<sup>10</sup>. En lo tocante a la dominación de las mujeres, el feminismo de la igualdad plantea que el patriarcado sostiene un discurso según el cual la *diferencia corporal* implica una *desigualdad social y política*. El feminismo de la diferencia, por su parte, considera que el discurso del patriarcado sostiene la sumisión de la mujer al varón sobre una *desconsideración o consideración deficiente* de las distinciones específicas del sexo femenino.

En el debate de los feminismos, entre sí y con el patriarcado, sobre la diferencia sexual, el cuerpo es un elemento en disputa. El patriarcado pretende que en él se encuentran las evidencias que legitiman la desigualdad entre los hombres y las mujeres; el feminismo de la igualdad sostiene que esta desigualdad es más un prejuicio que una evidencia, y que las diferencias entre los dos sexos no son tales, especialmente cuando uno va «más allá del cuerpo». El patriarcado mantiene una

---

Polity Press, 1992, 17.

9 POULAIN DE LA BARRE, François. *De l'égalité des deux sexes; Discours physique et moral*. París, Antoine Dezallier, 1679, 112.

10 «[M]ale shall dominate female, elder male shall dominate younger». MILLET, Kate. *Sexual Politics*. Urbana, Chicago, University of Illinois Press, 1970, 25.

desconsideración desfachatada hacia las particularidades del sexo femenino, las cuales precisamente se hacen evidentes en la superficie de los cuerpos; el feminismo de la diferencia reivindica una consideración ajustada del «ser femenino»<sup>11</sup> para enmendar la subordinación a que han sido relegadas las mujeres. Observamos una multiplicidad de discursos, tradicionales y renovadores, que no sólo interpelan a cómo debería ser la relación entre hombres y mujeres, sino a cómo esta *es*. La «diferencia sexual» como elemento discursivo no sólo distingue al patriarcado y al feminismo, sino que también separa, entre los feminismos, consideraciones diversas sobre cómo se ha interpretado tradicionalmente esta «diferencia sexual», y de qué se trata realmente.

Esta disputa entre feminismos y patriarcado, y entre feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia, es el punto desde el que la obra de Foucault comienza a ser leída intensamente por el feminismo, puesto que son coetáneos<sup>12</sup>. Si bien los debates feministas que acabamos de retratar se venían desarrollando con anterioridad a la publicación de la obra política de Foucault, es precisamente durante la aparición de esta última que el feminismo se encuentra inmerso en la versión más contemporánea de la discusión, «los debates esencialismo/constructivismo»<sup>13</sup>. Las disputas entre patriarcado y feminismos (de la igualdad, de la diferencia) se solaparon con nuevas terminologías. El feminismo de la diferencia advierte de una *esencia* femenina, ignorada por el patriarcado, entendido este último como una *construcción* cultural masculina. El feminismo de la igualdad critica al patriarcado por refugiarse en una *esencia* supuestamente «dispar» de los sexos, y propugna la *construcción* de un nuevo marco cultural y social que no discrimine entre hombres y mujeres. A pesar de esta caracterización que ofrecemos, es cierto que la identificación entre feminismo de la diferencia y esencialismo, así como entre feminismo de la igualdad y constructivismo, no es completa. También el feminismo de la diferencia asume algunas de sus propuestas como planteamientos *constructivos* dentro de la cultura, así como el feminismo de la igualdad asume muchas veces una *esencia* humana común a ambos sexos. Son necesarias, en este sentido, precisiones que apelan a la obra de Foucault, entre otras, para entender la naturaleza del debate esencialismo/constructivismo.

En las décadas de 1960 y 1970, entre los feminismos ingleses, se extiende el uso del término '*gender*'<sup>14</sup>, traducido al castellano por 'género', para hablar de «la construcción social de las diferencias sexuales»<sup>15</sup>. El uso de este término marca la distancia entre la *distinta naturaleza* de hombres y mujeres, una naturaleza cuyo dominio del saber está copado por la biología, llamada «sexo», y la *interpretación*

11 El «ser femenino» aparece en reivindicaciones como las de SIMMEL, George. «Lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos (1911)». En SIMMEL, George. *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona, Alba Editorial, 1999, 73; y la de ZAMBRANO, María. *La aventura de ser mujer*. Málaga, Veramar, 2007, 185.

12 HERRERA, Coral. *Más allá de las etiquetas; Mujeres, hombres y trans*. Navarra, Txalaparta, 2011, 125-178.

13 PRECIADO, Beatriz. *Texto yonquí*. Madrid, Espasa Calpe, 2008, 82.

14 PRECIADO, Beatriz. *Texto yonquí*, 81-82.

15 HERRERA, Coral. *Más allá de las etiquetas*, 18.

*cultural* de esta diferencia sexual natural, la cual, llamada «género», caería por entero bajo el dominio de la antropología cultural (y más tarde, de la historia, la sociología, la economía y un generoso etcétera). La distinción entre sexo y género es la base conceptual de los nacientes debates entre esencialismo y constructivismo. Hasta entonces, supuestamente, los feminismos sólo habían conceptualizado el «sexo», confundiendo dentro de él ambas nociones. Es por ello que los feminismos de la diferencia y de la igualdad, con anterioridad a la conceptualización de la distinción sexo/género, no habían sido esencialistas ni constructivistas por completo; no habían podido serlo. El constructivismo aparece, en este momento, como una crítica de las posturas feministas que se sostenían sobre los principios naturales, biológicos, del sexo. El esencialismo, por el contrario, será esta defensa de la consideración social de la mujer que parte de suponer esencias naturales innatas o, mejor dicho, irrevocables para hombres y mujeres. La distinción entre feminismos de igualdad y de la diferencia se vuelve perpendicular respecto a la distinción entre feminismos esencialistas y constructivistas. Estas distinciones serán relevantes para entender el lugar que la obra política foucaultiana pudo tener en los archivos feministas. El *corpus* foucaultiano fue, precisamente, uno de los recursos más polemizados dentro del feminismo constructivista, a pesar de llegar a ser también útil en sus filas.

El lugar de Foucault en el feminismo pasa, en principio, por el cuerpo. Pero es sabido que el «cuerpo» en Foucault no es el cuerpo biológico, anatómico ni médico; o, mejor dicho, no es solo eso. Antes de su obra política, Foucault ya había conducido las ciencias humanas a la contingencia de la historia, con declaraciones tan polémicas como: «La biología no existía [en el siglo XVIII] [...] había una razón muy simple para ello: que la vida misma no existía»<sup>16</sup>. Una historización del saber en este sentido dificulta la asimilación de Foucault por cualquier planteamiento esencialista, del corte que sea, que pretenda la existencia de una «humanidad» o un «sexo biológico» *ahistóricos*, independientes de las ciencias que los conceptualizan. Rosa María Rodríguez Magda, por ejemplo, llega a considerar que el poder se ejercería sobre unos cuerpos marcados previamente por una «diferencia sexual [entendida] como un dato material en el origen del proceso», y critica el «culturalismo» de Foucault y su «cuerpo asexuado, presexual». Esto corresponde a la originalidad de planteamientos desde el feminismo de la diferencia, que no casan demasiado bien con los principios genealógicos. El poder, según este feminismo, «no actúa sobre la nada sino sobre una anatomía sexuada»<sup>17</sup>. Sin embargo, no todo en el cuerpo humano es contingente para Foucault, como muestra su método. *Vigilar y castigar* quiso plantear «una genealogía del

16 «[Au XVIII<sup>e</sup> siècle] la biologie n'existait pas [...] il y avait à cela une raison bien simple : c'est que la vie elle-même n'existait pas». FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966, 139.

17 RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M<sup>a</sup>. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Rubí; México D.F., Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana, 1999, 210-214.

“alma” moderna<sup>18</sup> a partir del estudio de las tecnologías políticas del cuerpo. Leyendo a Nietzsche, Foucault defiende que «la genealogía, como análisis de la procedencia, se encuentra [...] en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo completamente estampado de historia, y la historia destrozando el cuerpo»<sup>19</sup>. Pero además, Foucault insiste en que «hace falta sin duda ser nominalista»<sup>20</sup> en cuestiones de poder. Es posible, creemos, unir ambas ideas: asociar su concepto del cuerpo, como *sustrato histórico*, con las nociones del bisabuelo del nominalismo, Aristóteles. En las *Categorías* de este último, leemos que «lo que se dice de sustrato alguno, de ninguna manera está en el sustrato [...] («en sustrato» digo lo que está en él como parte, sin poder existir separado de aquello en lo que está)»<sup>21</sup>. Si decimos que, para Foucault, el cuerpo funciona como sustrato de la historia, decimos que la historia es, genealógicamente, historia del cuerpo, de manera que la historia no tiene lugar separado de este. La anatomía, la biología, la medicina, como saberes históricos, son saberes del cuerpo, y muy estrechamente ligados a él. Pero no tienen lugar aparte de él, sino siempre *en* él. El cuerpo biológico es uno de los cuerpos que pueden descubrirse en la historia, así como el anatómico, e incluso el «cuerpo social»; pero la biología, la anatomía, la sociedad, solo pueden ser captadas, históricamente, en los cuerpos sobre los que se han inscrito. Ser saberes históricos les concede justamente el *poder* de estamparse sobre los cuerpos. Los cuerpos funcionan, de este modo, como sustrato sobre el que la historia se imprime, y por eso mismo ningún saber histórico los delimita completamente.

Tratando de explicar así el lugar que el cuerpo tiene en las genealogías de Foucault, podría llegar a pensarse que compartimos la crítica, también sostenida por algunos feminismos, de que los suyos son «cuerpos dóciles»<sup>22</sup>, listos para ser estampados. Sin embargo, creemos que las primeras tesis de Foucault sobre las tecnologías políticas del cuerpo (aquellas sobre las «disciplinas» en *Vigilar y castigar*) no plantean unos cuerpos que sean, de base, y en tanto que base para la historia, simple superficie inerte, blanda y maleable. Más bien, sostiene, el poder disciplinario se desarrolla con la aplicación de *tal formato* de docilidad, histórico él mismo y no atemporal, sobre los cuerpos. Estos últimos, por su parte, son singularidades propias más allá de su superficie, y presentan cualidades sobre las que el poder opera. En el caso del

18 «[U]ne généalogie de l'« âme » moderne». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 34.

19 «La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps.» FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». En FOUCAULT, Michel. *Diets et écrits*, vol. 2, 143.

20 «Il faut sans doute être nominaliste». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1; La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976, 126.

21 «τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν [...] (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἔν τι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν)». ARISTÓTELES. *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*. Ed. de Harold P. Cooke y Hugh Tredennick, Cambridge, Harvard University Press, 1938, vol. 2, 14 (1a20). La palabra *ὑποκειμένον*, traducida en ocasiones como 'sujeto', designa «lo que yace por bajo», o sea, «lo subyacente». En nuestro texto, lo traducimos por 'sustrato'.

22 «Les corps dociles». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 137. Lois McNay critica su «*passive body*» en McNAY, Lois. *Foucault and Feminism*, 3.

poder disciplinario, se trata sobre todo de la fuerza, la potencia o la energía de los cuerpos. Giros como: «El cuerpo, de nuevo, pero bajo una forma inédita» dan a entender una permanencia transepocal del cuerpo como sustrato<sup>23</sup>. La disciplina se ejercería sobre ellos y permite así

tomar el cuerpo de los otros, no simplemente para que hagan lo que uno desea, sino para que operen como uno quiere, con las técnicas y según la rapidez y la eficacia que uno determine. La disciplina fabrica así cuerpos sumisos y ejercitados, cuerpos «dóciles». La disciplina incrementa las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; por una parte hace de este poder una «aptitud», una «capacidad» que busca aumentar; y por otra parte gira la energía, la potencia que podría resultar de ello, y hace de ella una relación de sujeción estricta.<sup>24</sup>

Las cualidades propias que el cuerpo posee, independientemente de las acciones históricas sobre él, podrían entenderse como una «resistencia», releyendo la famosa sentencia de Foucault: «Allí donde hay poder, hay resistencia y sin embargo, *o aún por eso mismo*, esta no está nunca en posición de exterioridad respecto al poder»<sup>25</sup>. Diríamos que *allí donde hay historia, hay cuerpo, y por eso mismo este no es nunca exterior respecto a la historia*.

Las tecnologías políticas del cuerpo de las disciplinas, que nacen entre los siglos XVII y XVIII y son llamadas por Foucault «anatomía política», vinculan así lo político, lo científico y el cuerpo en la historia, en estructuras que denomina «relaciones de «poder-saber»»<sup>26</sup>. Esta conceptualización primera de las tecnologías políticas del cuerpo, que podía ser relevante para el pensamiento feminista, comienza a desarrollarse en el pensamiento foucaultiano a lo largo de sus subsecuentes producciones intelectuales. Un año después de la publicación de *Vigilar y castigar*, Foucault acuña el concepto de «bio-poder» en su curso del Collège de France, que más tarde expondrá al público general con su primer volumen de la *Historia de la sexualidad*<sup>27</sup>. Esta noción es probablemente una de

23 «Le corps, à nouveau, mais sous une forme inédite». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 105.

24 «Avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine. La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps «dóciles». La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance). D'un mot : elle dissocie le pouvoir du corps; elle en fait d'une part une « aptitude », une « capacité » qu'elle cherche à augmenter; et elle inverse d'autre part l'énergie, la puissance qui pourrait en résulter, et elle en fait un rapport de sujétion stricte». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 140.

25 «Là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 125-126. El destacado es nuestro.

26 «Rapports de « pouvoir-savoir »». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 32.

27 FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad; Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid, Akal, 2003, 208; FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 148; MARTÍNEZ MARTÍN, Verna. «El «biopoder» en Michel Foucault; Emergencia y linaje de un concepto», en *Alia*, n.º 6, 2017, 52-60.

las que más ha calado en los activismos de entresiglos, incluidos los feminismos y los transfeminismos<sup>28</sup>. En lo esencial, podemos decir que Foucault desarrolla este concepto siguiendo los mismos principios (si bien más articulados, pulidos y explícitos) que aplicó en su genealogía de las prisiones y la disciplina. De hecho, el biopoder permite ampliar el análisis de las tecnologías políticas del cuerpo más allá del régimen disciplinario, hacia ese terreno que denominó «biopolítica» y que desarrollaría en sus cursos posteriores del Collège de France. El biopoder —disciplinario o biopolítico— se articula aún como una crítica al modelo soberano del poder, y toma el cuerpo como elemento fundamental para una genealogía de las instituciones de poder. Si la disciplina, o «anatomopolítica», produce un «cuerpo humano» individual, la biopolítica da lugar al «cuerpo de muchas cabezas» que es la «población», siendo esta una parte de la «especie humana» o su totalidad<sup>29</sup>. El biopoder se opondría a la «soberanía» entendida como el poder de provocar la muerte, es decir, «de efecto negativo». El biopoder recoge la idea de un poder «de efecto positivo», ya implícita en el método genealógico mismo y su inscripción de los cuerpos en la historia.

El 'biopoder' fue presentado al público como colofón de una «genealogía» de la sexualidad<sup>30</sup>, centrada en la *scientia sexualis* del siglo XIX, así como en ciertos procedimientos de poder, que en conjunto forman la tecnología política del «dispositivo de sexualidad». Esta genealogía incluiría, por cierto, un análisis específico de la «histerización del cuerpo de la mujer»<sup>31</sup>. Tal relación del biopoder con la sexualidad pudo ser una de las razones por las que apareciese tan atrayente para los feminismos. No obstante, considerar que el análisis del biopoder emerge como herramienta específica para tratar la cuestión de la sexualidad, y que por tanto este concepto tenga una relación privilegiada con la diferencia sexual e incluso con «el género», llevaría fácilmente a malentendidos teóricos notables. En primer lugar, porque si bien el «biopoder» es leído por primera vez, para el público general, a partir del último capítulo de *La voluntad de saber*, Foucault ya lo había presentado algo antes a una audiencia más reducida como herramienta para analizar los orígenes del racismo contemporáneo en el curso del Collège de France *Hay que defender la sociedad*. Vincular los análisis del biopoder de manera preeminente a un análisis de la sexualidad sería pecar de parcialidad. En cambio, podemos considerar esta noción como una herramienta para un análisis «interseccional», tal y como este concepto fue acuñado por Kimberlé Crenshaw para remarcar la complejidad de ciertas experiencias marginales. Por ejemplo, «en casos de discriminación por raza, la discriminación tiende a verse en términos de negros privilegiados por sexo o clase; en casos de discriminación por sexo, el foco

28 Su uso lo encontraremos en los discursos de Donna Haraway, Tiqqun, Beatriz Preciado y Silvia Federici, de quien hablaremos más adelante.

29 FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, 208-210.

30 Si bien Foucault no hace excesiva referencia al método genealógico en *La voluntad de saber*.

31 «*Histérisation du corps de la femme*». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 137.

está en mujeres privilegiadas por su raza y clase»<sup>32</sup>; las mujeres negras quedan de lado en ambas situaciones. Nociones aplicables al racismo y a la sexualidad al mismo tiempo, como es el caso del biopoder, pueden ayudar a descubrir cómo funcionan estas formas de discriminación internas a los propios círculos del activismo. No criticamos, pues, el mero uso de la idea del biopoder por parte de los feminismos; pero es cierto que estos no se han preocupado demasiado por investigar la genealogía del propio concepto, ni tampoco su estrecha relación con el método histórico de Foucault.

Otra propuesta de Foucault, según la cual «contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres»<sup>33</sup>, seguiría sin contentar a buena parte de los feminismos. «La ontología de Foucault sólo incluye cuerpos y placeres, y él tiene la mala fama de no incluir el género como categoría de análisis», según Linda Alcoff<sup>34</sup>. Rodríguez Magda, por su parte, insiste no sólo en que los cuerpos deben ser considerados de entrada como sexuados, sino también en que Foucault no da cuenta alguna de «cómo la versión del placer al ser pensado de forma masculina se estructura en torno a los conceptos de actividad/pasividad, requiriendo y perpetuando un modelo de dominación»<sup>35</sup>. Teresa de Lauretis, en la línea de Rodríguez Magda, considera que las ideas de Foucault son un artificio retórico que termina por «afirmar y perpetuar las relaciones sociales presentes que dan a los hombres derechos sobre los cuerpos de las mujeres»<sup>36</sup>. Una prueba frecuentemente ofrecida para mostrar que, bajo la conceptualización de la sexualidad de Foucault, subyacen presupuestos que invisibilizan y hasta refuerzan el problema del género, son sus declaraciones en una polémica sobre la penalización de los delitos sexuales. En una entrevista a cuatro bandas, publicada al año siguiente de *La voluntad de saber*, Foucault se vale de las herramientas que empleó en esa obra para analizar los orígenes del dispositivo de sexualidad en el siglo XIX, y las aplica a la cuestión contemporánea de los abusos sexuales, cometidos principalmente contra mujeres e infantes. La opinión que trae a colación Foucault, sin hacerla del todo suya, es la de que, en caso de que la sexualidad dejase de tener un lugar privilegiado sobre el cuerpo, y «que uno ponga su puño en la boca de alguien, o su pene en el sexo, eso no muestra diferencia», no podría haber consideración específica para los delitos sexuales, y la violación «no

32 «In race discrimination cases, discrimination tends to be viewed in terms of sex- or class-privileged Blacks; in sex discrimination cases, the focus is on race- and class-privileged women». CRENSHAW, Kimberlé W. «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics». En *University of Chicago Legal Forum*, 1989, 140.

33 «Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 208.

34 «Foucault's ontology includes only bodies and pleasures, and he is notorious for not including gender as a category of analysis». ALCOFF, Linda. «Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory». En *Signs*, vol. 13, n.º 13, 1988, 420.

35 RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M<sup>a</sup>. *Foucault y la genealogía de los sexos*, 208.

36 «To affirm and perpetuate the present social relations which give men rights over women's bodies». LAURETIS, Teresa de. «The Violence of Rethoric. Considerations on Representation and Gender». En *Technologies of Gender; Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington; Indianapolis, Indiana University Press, 1987, 37.



es más que una agresión»<sup>37</sup>. Sin embargo, no introduce este argumento como una defensa de principios propios, sino para de inmediato inquirir a las entrevistadoras femeninas, Marine Zecca y Marie-Odile Faye, sobre su opinión acerca de esta reducción de la violación a un acto puramente físico, «porque [sobre este tema] los hombres, quizá por desgracia, tienen una experiencia mucho menos insistente»<sup>38</sup>. Uno de los entrevistadores, Jean-Pierre Faye, resume el debate: «Por un lado, en nombre de la liberación de la mujer, estamos del lado «antiviación». Y en nombre de la antirrepresión, es —al revés»<sup>39</sup>. También aparece la consideración de una dimensión suplementaria («verdaderamente un traumatismo»<sup>40</sup>, caracteriza Zecca) más allá de lo físico, cuando se trata de abusos sexuales.

Creemos que este evento, popularmente leído como un ataque ingenuo de Foucault contra los derechos de las mujeres, creó más bien un espacio desde el que polemizar tanto los principios por los que se guían las instituciones de nuestro presente (es el caso de la legislación en materia de delitos sexuales, así como la búsqueda jurídica de la igualdad de género) como los principios teóricos de los análisis de Foucault (tomar el cuerpo y el placer como sustratos históricos, y correr el riesgo de convertirlos en un plano ajeno al poder). Sin necesidad de asumir la permanencia transhistórica de la diferencia sexual tal y como hoy la entendemos, es posible, sin embargo, reconocer que Foucault no profundizó en ciertas construcciones de esta diferencia, como las prácticas patriarcales sobre el placer, por ejemplo, vinculadas a la violencia. Un peligro para los feminismos es que espacios de polémica como este se conviertan en espacios de acusación personal, llegado a convertirlos en disfuncionales, y distorsionando el ejercicio crítico. Esto sucede cuando la crítica sólo produce efectos negativos, a saber: el juego de inclusión y exclusión que permitiría al *feminismo* constituirse en singular y como *un* movimiento identitario, a través de mecanismos de regulación que garantizan o cancelan la pertenencia al mismo. Justo antes de mencionar los movimientos de liberación gay y de la mujer, Foucault insiste en que «no sólo tenemos que defendernos, no sólo afirmarnos, como una identidad, sino como una fuerza creativa»<sup>41</sup>. Nikolas Rose también critica este tipo de políticas identitarias, que considera que «al exigir «reconocimiento» [...] atan a sus protagonistas aún más prieto a la creencia de que su verdad reside en quién son antes que en qué

37 «Ce n'est rien de plus qu'une agression, et rien d'autre : que l'on foute son poing dans la gueule de quelqu'un, ou son pénis dans le sexe, cela n'appelle pas de différence...». FOUCAULT, Michel. «Enfermement, psychiatrie, prison». En *Dits et écrits*, vol. 3, 351.

38 «Parce que là les hommes, malheureusement peut-être, ont une expérience beaucoup moins insistante». FOUCAULT, Michel. «Enfermement, psychiatrie, prison», 352.

39 «D'un côté, au nom de la libération de la femme, on est du côté «antiviol». Et au nom de l'antirépression, c'est —l'inverse». FOUCAULT, Michel. «Enfermement, psychiatrie, prison», 352.

40 «Vraiment un traumatisme». FOUCAULT, Michel. «Enfermement, psychiatrie, prison», 353.

41 «Not only do we have to defend ourselves, not only affirm ourselves, as an identity but as a creative force». FOUCAULT, Michel. «Sex, Power, and the Politics of Identity». En FOUCAULT, Michel. *Ethics; Subjectivity and Truth*. Nueva York, The New Press, 1997, 164.

pueden hacer, en qué se pueden convertir»<sup>42</sup>. Un feminismo identitario, además, podría ser más diligente para realizar con sus cuerpos el ser al cual el patriarcado, históricamente, les ha amarrado: *mujeres*.

## 2. Dialéctica, sexualidad y género

La polémica por el cuerpo entre Foucault y el feminismo pasa, hemos observado, por la cuestión del «género» y la «diferencia sexual». La crítica capital es que Foucault padece de la «ceguera de género» que siempre ha predominado en la teoría social»<sup>43</sup>. En esta sección, comenzaremos por investigar los presupuestos históricos del feminismo que llevaron a adoptar el concepto de «género» para hacer referencia a aspectos específicos de la diferencia sexual. Esto nos ofrecerá un campo de visión más amplio, en base al cual asentar la crítica feminista de la obra política de Foucault, y en cierto sentido aproximar las posturas «en liza».

Lo que el 'género' ha ofrecido al feminismo no ha sido señalar la mera diferencia entre hombres y mujeres; sino una disociación entre la dimensión «socialmente construida» de esta diferencia sexual, y la parte dada, natural o irrevocable de la misma. Es por ello que, con él, se intensifica el debate entre esencialismo y constructivismo, en el segundo de cuyos bandos se suelen situar los aportes de Foucault. Uno de los empleos foucaultianos del término 'género' más célebres lo encontramos en Teresa de Lauretis. En «La tecnología de género», critica la asimilación del género al problema de la diferencia sexual, argumentando que «[la] noción de género como diferencia sexual y sus nociones derivadas —cultura de mujeres, maternidad, escritura femenina, feminidad, etc.— se han convertido ahora en una limitación, un cierto lastre del pensamiento feminista»<sup>44</sup>. Esta crítica al feminismo de la diferencia no intenta suprimir la diversidad sexual, sino descomponer *la* diferencia, que separa identitariamente a la «Mujer» — con mayúscula— del resto seres humanos, en *las* diferencias que constituyen en conjunto de «las mujeres». Esto es, en definitiva, como señaló Beatriz Preciado en los propios términos de de Lauretis, el primer paso para olvidarse de un «sujeto político» unitario para *el* feminismo, como es «la Mujer», y pasar a tomar este asunto como «inevitablemente *excéntrico*»<sup>45</sup>. Y para dar este paso, «un punto de partida puede ser considerar el género junto a las líneas de la teoría de la sexualidad como una «tecnología del sexo» de Michel Foucault y proponer que el género, también, [...] es el producto de diversas tecnologías sociales»<sup>46</sup>. La clave de esta

42 «By demanding 'recognition' [...] ties its protagonists ever more tightly to the belief that their truth lies in who they are rather than in what they might do, what they might become». ROSE, Nikolas. *Governing the Soul; The Shaping of the Private Self*. Londres, Free Association Books, 1999, 268.

43 «'Gender blindness' that has always predominated in social theory». McNAY, Lois. *Foucault and Feminism*, 33.

44 «That notion of gender as sexual difference and its derivative notions—women's culture, mothering, feminine writing, femininity, etc.—have now become a limitation, something of a liability of feminist thought». DE LAURETIS, Teresa. «The Technology of Gender». En *Technologies of Gender; Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington; Indianápolis, Indiana University Press, 1987, 1.

45 PRECIADO, Beatriz. *Testo yonqui*, 83.

46 «A starting point may be to think of gender along the lines of Michel Foucault's theory of sexuality as

conceptualización de Teresa de Lauretis es la crítica también a un feminismo esencialista y su «vuelta atrás a la inocencia de la «biología»»<sup>47</sup>. Mezclando la revisión de los feminismos esencialista y de la diferencia, Lauretis da los primeros pasos para la formulación de un feminismo foucaultiano. Pese a compartir algunas de las críticas que ya hemos expuesto a las elaboraciones teóricas de este autor francés, considera igualmente que «la teoría de Foucault, de hecho, excluye, aunque no impide, la consideración del género»<sup>48</sup>.

El género, ciertamente, en cuanto tal, no fue tematizado por Foucault *en ningún momento* de su obra política; si bien encontramos referencias específicas a algunas mujeres, su lugar en la sociedad occidental e incluso su sumisión al poder de los hombres. Hay un texto, no obstante, donde se elaboran una serie de nociones sobre la sexualidad a partir de las cuales se podría llegar a asociar la idea del género con sus reflexiones del poder de manera bastante clara. Se trata de la introducción a la edición americana, de 1980, de las memorias de Herculine Barbin, una «hermafrodita francesa del siglo XIX». En base a su relato, Foucault denomina «verdadero sexo» a la idea de que debe corresponder «a cada uno, un sexo, y uno solo»<sup>49</sup>. Los casos de hermafroditas, para Foucault, ponen de manifiesto este principio, el cual aparece junto a «las teorías biológicas de la sexualidad, las condiciones jurídicas del individuo [y] las formas de control administrativo en los Estados modernos»<sup>50</sup>; es decir, con el dispositivo de sexualidad. Con anterioridad a este, se consideraba que un hermafrodita tenía dos sexos. El dispositivo de sexualidad marca tal ambigüedad con la obscenidad, e impide que pueda ser verdadera *como tal*. Para ello, se vale de relaciones de poder-saber específicas, con efectos particulares:

Desde el punto de vista del derecho, eso implicaba evidentemente la desaparición de la libre elección. No corresponde ya al individuo decidir de qué sexo quiere ser, jurídicamente o socialmente; sino que corresponde al experto decir qué sexo le ha escogido la naturaleza, y en consecuencia en cuál debe pedirle la sociedad que permanezca.<sup>51</sup>

La ambigüedad era consentida por un contexto social previo que, si bien penaba muy duramente ciertas formas de *obnar*, permitía la libertad de *ser*. Con las teorías biológicas de la sexualidad, esta libertad de la ambigüedad desaparece. Cada uno debe corresponder a uno solo de los sexos, cerrando sobre sí misma una «identidad

---

a «technology of sex» and to propose that gender, too, [...] is the product of various social technologies». DE LAURETIS, «The Technology of Gender», 2.

47 «Going back to the innocence of «biology.»». DE LAURETIS, Teresa. «The Technology of Gender», 20.

48 «Foucault's theory, in fact, excludes, though it does not preclude, the consideration of gender». DE LAURETIS, Teresa. «The Technology of Gender», 3.

49 «À chacun, un sexe, et un seul». FOUCAULT, Michel. «Le vrai sexe». En *Dits et écrits*, vol. 4, 117.

50 «Les théories biologiques de la sexualité, les conditions juridiques de l'individu, les formes de contrôle administratif dans les États modernes». FOUCAULT, Michel. «Le vrai sexe», 116.

51 «Du point de vue du droit, cela impliquait évidemment la disparition du libre choix. Ce n'est plus à l'individu de décider de quel sexe il veut être, juridiquement ou socialement ; mais c'est à l'expert de dire quel sexe la nature lui a choisi, et auquel par conséquent la société doit lui demander de se tenir». FOUCAULT, Michel. «Le vrai sexe», 117.

sexual primera, determinada y determinante» para cada cuerpo individual. Esta idea, «lejos de haberse disipado por completo»<sup>52</sup>, sigue muy presente, y Foucault pone el ejemplo contemporáneo de los «cambios de sexo» que «pertenecen a un mundo fuertemente bisexual»<sup>53</sup>.

La idea de un «verdadero sexo» en la identidad esencial de cada individuo podría formar parte de las críticas del constructivismo al feminismo esencialista (en la línea de Teresa de Lauretis), y por tanto de una concepción del género como *efecto* de tecnologías políticas, que pueda ir más allá de las nociones generales, y mutuamente excluyentes, de «mujer» y «hombre» que forman parte de estas mismas tecnologías. Esta posibilidad, más allá de ser fruto de una especulación conceptual, puede encontrar su legitimidad en la genealogía del propio término '*gender*' que propuso la filósofa Beatriz Preciado. Si bien 'género' comienza a ser utilizado por los feminismos de los años sesenta y setenta del pasado siglo, sus primeros usos sistemáticos para referirse a la condición sexual de los individuos datan del «discurso biotecnológico» de finales de los años cuarenta. La noción de «sexo» es propia de un régimen de saber-poder en el cual ciertas cualidades esenciales se encuentran ligadas a cada cuerpo y son, por así decirlo, naturales e irrevocables. La noción de «género», en cambio, comienza a aparecer en protocolos para el tratamiento de bebés intersexuales (anteriormente llamados «hermafroditas», como era Herculine Barbin), donde medicina del alma y del cuerpo plantean intervenciones psiquiátricas, hormonales y quirúrgicas que optimicen la adaptación de estos infantes, de condición sexual ambigua, al modelo de los dos sexos, es decir, de *la* diferencia sexual<sup>54</sup>. La historia del *hermafrodita* Herculine Barbin nos cuenta cómo la ciencia médica y el poder jurídico resuelven su «inmersión» social en un género específico, obligándole a vivir una vida de varón, en este caso. La historia de los bebés *intersexuales* del doctor John Money es la de un biopoder que no sólo impone unas pautas sociales de comportamiento sobre los individuos, sino también un cierto cuerpo, una cierta anatomía que *se* debe presentar y que encaja aún perfectamente con la idea de «verdadero sexo» expuesta por Foucault. Para Money, el género es el «sexo psicológico» que presentan aquellos cuerpos susceptibles de modificar su sexo anatómico. «Si en el sistema disciplinario decimonónico, el sexo era natural, definitivo, intransferible y trascendental; el género aparece ahora como sintético, maleable, variable, susceptible de ser transferido, imitado, producido y reproducido técnicamente»<sup>55</sup>. Como diría Donna Haraway, ya «los cuerpos, por lo tanto, no nacen, son fabricados»<sup>56</sup>.

52 «Identité sexuelle première, profonde, déterminée et déterminante [...] loin d'être tout à fait dissipée». FOUCAULT, Michel. «Le vrai sexe», 117.

53 «Appartiennent à un monde fortement bisexuel». FOUCAULT, Michel. «Le vrai sexe», 121.

54 PRECIADO, Beatriz. *Texto yonqui*, 81.

55 PRECIADO, Beatriz. *Texto yonqui*, 82.

56 HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres; La reinención de la naturaleza*. Madrid; Valencia, Cátedra; Instituto de la Mujer; Universitat de València, 1995, 357.

Con su genealogía, Preciado retuerce la distinción entre «sexo» y «género» que se consolidaría ya en los setenta, con la apropiación de este último concepto por parte de la teoría feminista. La diferencia entre sexo y género es, según Preciado, *diacrónica*: el uno, disciplinario; el otro, post-disciplinario; ambos, bajo el mismo biopoder que diagnostica un «verdadero sexo» para cada uno. Para los feminismos, la diferencia entre sexo y género es *sincrónica*: el uno, principio biológico constitutivo de la realidad *de toda la vida*; el otro, artificio simbólico y cultural arbitrario que gesta la subordinación femenina. La crítica de Preciado no sólo arremete contra el esencialismo. Remitiendo el «género» a un significado original que no sería más que el de un *sexo* sintético, variable, transferible y reproducible tecnológicamente, Preciado da al traste con el «constructivismo cultural *light*» que sostiene «[el] callejón sin salida de los debates esencialismo/constructivismo»<sup>57</sup>. Es un constructivismo que mantiene la diferencia sexual como base biológica irrevocable, ignorando que hace décadas ya se ha vuelto el producto de relaciones de poder-saber históricas.

La ruta que el *gender* ha recorrido en nuestra cultura, si bien no llega al siglo, resulta más compleja de lo que podría parecer. Tras su aplicación de la mano de aparatos tecnocientíficos de la medicina, pasa por un proceso de *sublimación cultural* y se hipostasía en las ciencias sociales feministas, sin cesar de reificarse, no obstante, en experiencias como las de los «cambios de sexo» o el tratamiento de la intersexualidad. La diferencia sexual, que para de Lauretis era un lastre, es perpetuada por algunos feminismos de la diferencia. Algunos creen que esta distinción, la distinción sexual entre hombre y mujer, sigue siendo un elemento fundamental para la lucha y la teoría feministas. Es el caso, por ejemplo, de Kathleen L. Barry, quien considera que «las condiciones de clase [son] el referente para las relaciones de poder interpersonales de género» y que «el poder sexual [...] es una *condición de clase de las mujeres*». «El poder sexual perdería su imposición si no hubiera dominación institucional, sistematizada, de Estado y basada en clases», sentencia<sup>58</sup>. De todas formas, insiste en que ella también rechaza «como matriz general [de las relaciones de poder], una oposición binaria y global entre los dominadores y los dominados», igual que hace Foucault<sup>59</sup>. Los atolladeros en los que Barry se ve metida para intentar conciliar «la evidencia de que hombres y chicos son explotados sexualmente en algunos casos»<sup>60</sup> con el hecho de que, para

57 PRECIADO, Beatriz. *Testo yonqui*, 82. Sobre este constructivismo cultural light, encontramos también las críticas a Foucault que algunos feminismos constructivistas han planteado, como las de Alcoff y Rodríguez Magda citadas más arriba.

58 «Sexual power [...] is *female class condition*», «class conditions [are] the referent for interpersonal, gendered relations of power. Sexual power would lose its interpersonal enforcement if there were no class-based, institutional, systematized, and state-based domination beyond and distinct from its individual manifestations». BARRY, Kathleen L. *The Prostitution of Sexuality*. Nueva York, NYU Press, 1996, 75-76.

59 «Comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 124.

60 «The evidence that men and boys are in some cases sexually exploited». BARRY, Kathleen L. *The Prostitution of Sexuality*, 75.

la teoría feminista, sean fundamentales las clases homogéneas como «mujeres» u «hombres», no deja demasiado claro en qué medida puede un feminismo así rechazar los binarismos de la «diferencia sexual», si no es en su intersección con otras díadas. Barry comenta al fin que «al tratar de conectar sexo y poder, Foucault desmanteló la díada, el nexo en donde las relaciones humanas sexualizadas se convierten en relaciones de poder sexuales dialécticamente jerárquicas. Pero la negación de una realidad por un teórico no cambia esa realidad; sólo la esconde»<sup>61</sup>. La irreconciliabilidad de las reflexiones foucaultianas sobre el poder con la existencia de grandes estructuras institucionales, desde nuestra perspectiva, no es tal. La complicación estriba en que el modelo foucaultiano invierte la relación entre estas grandes estructuras y los nexos que se forman entre los individuos. Se trata de que

el poder viene de abajo; [...] las relaciones de fuerza múltiples que se forman y juegan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos, las instituciones, sirviendo de soporte a vastos efectos de división que recorren el conjunto del cuerpo social. [...] Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos que mantienen continuamente la intensidad de todos estos enfrentamientos.<sup>62</sup>

Foucault está lejos de recurrir al individualismo metodológico para negar las estructuras de opresión, como advierte Ladelle McWhorter que hace el teórico liberal Friedrich von Hayek, para quien «la opresión [...] sólo puede resultar de la acción intencional y en desarrollo de una persona específica, no de algún sistema impersonal o red de fuerzas»<sup>63</sup>. Si Hayek no concede lugar alguno a este tipo de estructuras, Foucault les concede el estatuto de «efectos» de las oposiciones particulares que recorren el cuerpo social, así como de agentes que convierten estas oposiciones en dominaciones estables.

Sin embargo, hay lecturas feministas que aprovechan el «biopoder» para abandonar este análisis oposicional de las estructuras de poder. Judith Butler, una de las feministas foucaultianas más conocidas, valora a este autor precisamente por subvertir los modelos duales donde se encajaría con mayor facilidad la diferencia sexual. Se remite, para ello, al método empleado por Foucault en *La voluntad de saber* para dibujar un dispositivo de sexualidad que se superpone al sistema que rigió en solitario, hasta el siglo XVIII, las relaciones sexuales: el «dispositivo de

61 «In trying to connect sex and power, Foucault dismantled the dyad, the nexus wherein sexualized human relations become dialectically hierarchical sexual power relations. But a theorist's denial of reality does not change that reality; it only hides it». BARRY, Kathleen L. *The Prostitution of Sexuality*, 76.

62 «Le pouvoir vient d'en bas ; [...] les rapports de force multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions, servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social. [...] Les grandes dominations sont les effets hégémoniques que soutient continuellement l'intensité de tous ces affrontements». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 124.

63 «Oppression [...] can only result from a specifiable person's intentional and ongoing action, not from some impersonal system or network of forces». McWHORTER, Ladelle. «Post-Liberation Feminism and Practices of Freedom». En *Foucault Studies*, n.º 16, septiembre 2003, 64.

*alianza*: sistema de matrimonio, de fijación y de desarrollo de los parentescos, de transmisión de los nombres y los bienes»<sup>64</sup>, bajo el cual «las prohibiciones sobre el sexo eran fundamentalmente de naturaleza jurídica. La «naturaleza» sobre la cual en ocasiones se las apoyaba era aún una especie de derecho». Frente a este dispositivo de alianza, la aparición del dispositivo de sexualidad supondrá un desplazamiento «en relación a la monogamia heterosexual [aunque] por supuesto, el campo de las prácticas y de los placeres continúa refiriéndose a ella como su regla interna»<sup>65</sup>.

Este desplazamiento, según Butler, tiene de meritorio el cambiar el prisma con que miramos la relación entre los sexos. Nos dice que «la categoría de sexo pertenece a un modelo jurídico de poder que asume una oposición binaria entre los «sexos»»<sup>66</sup>. Esta lectura le permite conectar a Foucault con la crítica clásica al feminismo de *la* diferencia sexual que hizo Monique Wittig en su lección «El pensamiento heterosexual»<sup>67</sup>, en 1978. En ella, Wittig dirige la crítica feminista sobre «aquellos discursos que dan por hecho que lo que funda la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad»<sup>68</sup>. Asumiendo una cierta postura «humanista», al mismo tiempo que aceptando las críticas del culturalismo al esencialismo, considera que aún existe «un núcleo de naturaleza que resiste el examen, una relación excluida de lo social en el análisis [...] que es la relación heterosexual. Llamaré así a la relación social obligatoria entre «hombre» y «mujer»»<sup>69</sup>. Su crítica consiste en denunciar la opresión que subyace al carácter obligatorio de la heterosexualidad, que tiene como efecto el «universalizar inmediatamente su producción de conceptos en leyes generales que dicen aplicarse a todas las sociedades, todas las épocas y todos los individuos. De este modo se habla de [...] *la* diferencia entre los sexos»<sup>70</sup>. La diferencia que denuncia lo «hetero» (del griego antiguo *ἕτερος*, «otro, diferente»)

64 «Dispositif d'alliance : système de mariage, de fixation et de développement des parentés, de transmission des noms et des biens». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 140.

65 «Les prohibitions portant sur le sexe étaient fondamentalement de nature juridique. La «nature» sur laquelle il arrivait qu'on les appuie était encore une sorte de droit; «par rapport à la monogamie hétérosexuelle. Bien sûr, le champ des pratiques et des plaisirs continue à lui être référé comme à sa règle interne». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 53.

66 «The category of sex belongs to a juridical model of power that assumes a binary opposition between the "sexes"». BUTLER, Judith. «Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault (1987)». En BUTLER, Judith; SALIH, Sara (eds.). *The Judith Butler Reader*. Malden, Blackwell, 2004, 33.

67 Debe tenerse en cuenta que el título original de esta lectura es «The Straight Mind». Si bien '*straight*', en inglés, significa originalmente «recto, derecho» u «ordenado», y también se usa como nuestro calificativo de «heterosexual», el término mismo no presenta la terminación '-sexual'. Esta distancia de '*straight*' respecto a lo sexual permite a Wittig buena parte de los giros generalizadores a que somete esta palabra en su ensayo.

68 «Those discourses which take for granted that what founds society, any society, is heterosexuality». WITTIG, Monique. «The Straight Mind». En FERGUSON, Russell; GEVER, Martha; MINH-HA, Trinh T., et al. (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. New York; Cambridge, New Museum of Contemporary Art; MIT Press, 1990, 53.

69 «A core of nature which resists examination, a relationship excluded from the social in the analysis [...] which is the heterosexual relationship. I will call it the obligatory social relationship between «man» and «woman»». WITTIG, Monique. «The Straight Minds», 54.

70 «Immediately universalize its production of concepts into general laws which claim to hold true for all societies, all epochs, all individuals. Thus one speaks of [...] *the* difference between the sexes». WITTIG, Monique. «The Straight Mind», 54.

no se reduce a la diferencia sexual, según Wittig, sino que apunta al «diferente/otro [...], al dominado». La heterosexualidad es un régimen de diferencias duales y jerárquicas, que sostiene todo el mundo que hemos creado; y a partir de esta constitución profunda de nuestra sociedad, «el concepto de diferencia entre los sexos constituye ontológicamente a las mujeres en diferente/otras. Los hombres no son diferentes [...]. «Hombre» y «mujer» son conceptos políticos de oposición». La diferencia, pues, no sólo distingue, sino que concede a una de las partes el privilegio de la «distinción», quedando la otra parte como principio y universal. La propuesta de Wittig para acabar con la opresión, no sólo de las mujeres, sino de todo lo «diferente/otro» (negros, esclavos, gays y lesbianas,...), es que «ya no pued[a] haber más mujeres y hombres, y que como clases y como categorías del pensamiento o del lenguaje tienen que desaparecer, políticamente, económicamente e ideológicamente»<sup>71</sup>.

Dispositivo de alianza y pensamiento heterosexual [*straight mind*], según Butler, van de la mano. Wittig sugería que las lesbianas, propiamente, superaban ya el binarismo al hacer con otras mujeres lo que *deberían* hacer, heterosexualmente, con un hombre, sorteando la diferencia sexual con sus prácticas. De ahí, su famoso lema: «Las lesbianas no son mujeres», ya que no son diferentes/otras<sup>72</sup>. Para Butler, esto sigue siendo una recomposición de *la* diferencia, en el sentido de que «la cultura heterosexual hegemónica se posicionará [entonces] como el «Otro» ante ese sujeto postcultural [las lesbianas], y una nueva jerarquía puede sustituir la anterior»<sup>73</sup>. Recurre por ello a Foucault, cuyo análisis no busca eliminar las relaciones jerárquicas duales «superándolas», sino remitirlas a múltiples relaciones de poder diversas. Judith Butler considera que los pensamientos de Wittig y Foucault, combinados, suponen «un reto para aquellas posiciones feministas que mantienen la diferencia sexual como irreductible, y que buscan dar expresión al lado distintivamente femenino de esa oposición binaria»<sup>74</sup>.

Creemos haber sentado, a lo largo de este epígrafe, las bases para una interpretación foucaultiana del género. Judith Butler y Teresa de Lauretis consideraron que el *gender*, como *la* diferencia sexual, es un esquema obsoleto para pensar el poder, en un mundo donde cada vez tiene menos presencia el poder soberano, y más capacidad un biopoder reticulado. Sin por ello dejar de resistir a la opresión de las mujeres y el dispositivo de alianza, se hace necesario de todas formas un modelo no binario, que nos permita analizar las complejidades que implica este nuevo

71 «The different/other [...] the dominated [...] the concept of difference between the sexes ontologically constitutes women into different/others. Men are not different [...]. «Man» and «woman» are political concepts of opposition [...] there cannot any longer be women and men, and that as classes and as categories of thought or language they have to disappear, politically, economically, ideologically». WITTIG, Monique. «The Straight Mind», 55.

72 «Lesbians are not women». WITTIG, Monique. «The Straight Mind», 57.

73 «Hegemonic heterosexual culture will stand as the «Other» to that postcultural subject, and a new hierarchy may well replace the old». BUTLER, Judith. «Variations on Sex and Gender», 32.

74 «A challenge to those feminist positions that maintain sexual difference as irreducible, and which seek to give expression to the distinctively feminine side of that binary opposition». BUTLER, Judith. «Variations on Sex and Gender», 35.



formato del poder sobre los cuerpos y las poblaciones. Esta diferencia entre el poder soberano y el biopoder coincide con el salto entre el dispositivo de alianza y el dispositivo de sexualidad. Seguir concibiendo la cuestión como solo una «guerra de sexos», diádica o dialécticamente, supone enfangarse en tecnologías de poder rudimentarias que han evolucionado, hace tiempo, hacia estrategias más sofisticadas bajo el paradigma de la sexualidad. La genealogía del género de Beatriz Preciado puede coronar esta crítica al feminismo de *la* diferencia, abriendo la puerta a los «feminismos disidentes»<sup>75</sup>, es decir, a un feminismo sin mujer.

### 3. El sí de las niñas

En el anterior epígrafe, hemos destacado las propuestas de Judith Butler, Teresa de Lauretis y Beatriz Preciado como posibilidades efectivas de un feminismo foucaultiano, que permita una interpretación original del «género» dentro de una crítica global al poder. Las tres propuestas se orientaban, a su vez, como críticas al feminismo de la diferencia sexual, argumentando que la vieja concepción de la distinción binaria hombre/mujer se correspondía a un dispositivo de alianza que seguía formatos jurídicos y soberanos de poder. Tomando en consideración al biopoder y su dispositivo de sexualidad, se vuelve posible y necesaria una reformulación de la resistencia a la dominación sexual. En este tercer epígrafe, quisiéramos mostrar cómo la cuestión de la dominación de la mujer, así como la de su eventual liberación, pasarían, en un feminismo foucaultiano, por la consideración de los procesos históricos por los que las mujeres hubieran podido ser «sujetos».

Comenzaremos matizando una de las tres propuestas expuestas bajo el «feminismo foucaultiano». La de Preciado, en realidad, no se corresponde con un modelo de progresión bi-fase, como el del dispositivo soberano de alianza-dispositivo de sexualidad del biopoder. Preciado defiende que, bajo el dispositivo de alianza previo al siglo XVIII, la «mujer» no tendría consistencia propia más allá de ser la *inversión*, el *opuesto* del hombre, su reflejo imperfecto; propiamente, sólo había un sexo, el masculino, pues la «mujer» es su reflejo invertido o inacabado. Preciado plantea que el paso del régimen de alianza al dispositivo de sexualidad que se le acoplará depende de «una nueva anatomía sexual en la que el sexo femenino [es] un sexo enteramente diferente cuyas formas y funciones responden a una lógica propia. [...] [E]s preciso inventar una estética de la diferencia sexual porque la jerarquía política entre hombres y mujeres comienza a ser cuestionada»<sup>76</sup>. Es a partir de entonces que una dualidad «fuerte» hombre/mujer, con ambos polos dotados de una profundidad y una singularidad propias, se constituye. Bajo esta dualidad, propiamente sexual, el dispositivo de sexualidad se articula con el dispositivo de alianza, y permite conceptualizar por primera vez la diferencia

75 PRECIADO, Beatriz. *Texto yonqui*, 235.

76 PRECIADO, Beatriz. *Texto yonqui*, 61.

sexual tal y como hoy la entenderíamos, con todos sus matices ginecológicos.

Pero el «género», según Preciado, no va a nacer dentro de este dispositivo de sexualidad, binario y esencialista. El paradigma sintético, variable, transferible y reproducible tecnocientíficamente en el que se gesta la noción de *gender* se opone al natural, definitivo, intransferible y trascendental del sexo y la diferencia sexual. Si el sexo es, wittigianamente, el sexo heterosexual, entonces el género es, preciadanamente, el género transexual. Nos encontraríamos ya en un régimen que no es soberano ni disciplinario, que Preciado bautiza como «farmacopornográfico»<sup>77</sup> y que atañe a nuestra contemporaneidad. Del mismo modo que el dispositivo de sexualidad conserva la callada regencia de la alianza heterosexual, ahora la diferencia sexual se hipostasía en la psique de los individuos, en su «sexo sentido», y no en la forma de su anatomía, que resulta revocable. La distinción entre hombres y mujeres, pues, no ha sido siempre la misma a lo largo de la historia. Primero, vaciado soberano de la mujer; segundo, diferenciación sexual de la mujer frente al hombre; tercero, psicologización de la diferencia de género con la modificación técnica de los cuerpos a partir de ella. Este paso de *psicologización*, de interiorización, está vinculado con la «genealogía del alma» que Foucault pretendía trabajar con *Vigilar y castigar*. Preciado trata de, investigando el papel de las industrias farmacéutica y pornográfica en las últimas décadas, hacer una genealogía del alma generizada contemporánea: cómo la esencia del sexo ha pasado a estar en el interior del sujeto.

Sujeto y poder se encuentran imbricados. Foucault sostuvo que, bajo la tecnología política de las disciplinas, la constitución del «hombre como objeto de saber», y así del origen de la ciencia psicológica y del alma moderna<sup>78</sup>, eran correlato de ciertos procedimientos de «sujeción» de los cuerpos. La sujeción implica, al mismo tiempo, la configuración de una *subjetividad* cognoscente y cognoscible (aquel «alma»), y el *sujetar* el cuerpo a las redes disciplinarias del poder: la «constitución como «sujetos» en los dos sentidos del término»<sup>79</sup>. Si Foucault disuelve el fundamento místico de la autoridad soberano, el alma obediente, con las tecnologías que permiten una sujeción disciplinaria de los cuerpos, Preciado disolvió el *fundamento místico del género* con los métodos de sujeción actualizados, vinculados ahora con el uso de fármacos y el consumo sexual.

Esta idea de sujeción es el fundamento para un antes y un después en la obra de Foucault. El segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* introdujo importantes modificaciones respecto del plan original de análisis político formulado en el primero, *La voluntad de saber*. Entre ellos, destaca el giro del enfoque principal, que pasa del poder al sujeto —el cual, si bien antes ya estaba presente, ahora es el protagonista—, manteniéndose como fondo un estudio genealógico de la

77 PRECIADO, Beatriz. *Testo yonqui*, 32.

78 «Assujettissement [...] homme comme objet de savoir». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 28-29.

79 «Constitution comme «sujets», aux deux sens du mot». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, 1; *La volonté de savoir*, 81.

sexualidad. Se explica que «para analizar lo que es designado como «el sujeto» [...] conviene averiguar cuáles son las formas y las modalidades de relación consigo mismo por las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto». Ya no tanto los *affaires* de los cuerpos con el poder, cuanto las relaciones con uno mismo. Una genealogía tal le hace remontarse a una «hermenéutica del sí»<sup>80</sup> en la Antigüedad.

Foucault pretende retroceder, en su genealogía de la sujeción, hasta un salto esencial que se produciría entre la atención ética de la Antigüedad griega y sus escuelas romana y cristiana. Este cambio es un movimiento centrípeto de la cuestión ética en torno al «sí» (*le soi; the self*). En la problematización de los placeres sexuales (*τὰ ἀφροδίσια*) y su uso en los griegos, observamos

un campo agonístico de fuerzas difíciles de dominar; apelan [...] a la puesta en marcha de una estrategia de la medida y del momento, de la cantidad y de la oportunidad; y esta tiende, como su punto de perfección y su término, a un exacto dominio de sí donde el sujeto es «más fuerte» que sí mismo incluso en el ejercicio del poder que ejerce sobre los demás.<sup>81</sup>

El amplio ámbito de esta moral griega incumbe a la vez a los ejercicios sobre uno mismo y al ejercicio del poder sobre los demás. Un campo en continua disputa entre el exceso y la medida en cuestión de placeres, que tiende hacia el ideal de un combativo dominio de sí mismo. Este ámbito se irá restringiendo bajo el modelo «imperial» de los filósofos romanos. Estos últimos desarrollarán

un arte de la existencia dominado por el cuidado de sí. Este arte de sí mismo no insiste tanto en los excesos a los que uno se puede entregar y que convendrá dominar para ejercer su dominación sobre los demás; subraya cada vez más la fragilidad del individuo [...] también la necesidad de someter [la actividad sexual] a una forma universal por la cual uno se encuentra ligado, y que es fundada para todos los humanos al mismo tiempo en la naturaleza y en la razón.<sup>82</sup>

Mientras que el uso griego de los placeres atiende a un conflicto sin fin entre la desmesura y la continencia, que atañe al sujeto al tiempo que lo trasciende y se

80 «Pour analyser ce qui est désigné comme « le sujet » ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. [...] généalogie [...] herménéutique de soi». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 2; L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, 12.

81 «Un champ agonistique de forces difficiles à maîtriser ; ils appellent [...] la mise en jeu d'une stratégie de la mesure et du moment, de la quantité et de l'opportunité ; et celle-ci tend, comme à son point de perfection et à son terme, à une exacte maîtrise de soi où le sujet est « plus fort » que lui-même jusque dans l'exercice du pouvoir qu'il exerce sur les autres». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 2; L'usage des plaisirs*, 274-275.

82 «Un art de l'existence dominé par le souci de soi. Cet art de soi-même n'insiste plus tellement sur les excès auxquels on peut se livrer et qu'il conviendrait de maîtriser pour exercer sa domination sur les autres ; il souligne de plus en plus la fragilité de l'individu [...] aussi la nécessité de soumettre [l'activité sexuelle] à une forme universelle par laquelle on se trouve lié et que est fondée pour tous les humains à la fois en nature et en raison». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 3; Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984, 272.

expresa en sus relaciones con los otros, el cuidado de sí imperial se constituye como «un arte de la existencia que gravita en torno a la cuestión del sí, de su dependencia y de su independencia»<sup>83</sup>. Es por ello que Foucault lo caracteriza como «un «cultivo de sí», en el cual las relaciones de sí consigo han sido intensificadas y valorizadas»<sup>84</sup>. En una entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, Foucault resume así el paso entre el uso griego de los placeres y el cuidado romano de sí en la historia de la ética:

el problema griego general no era la *techné* de sí, era la *techné* de vida, la *techné tou biou*, cómo vivir. [...] Y creo que una de las evoluciones capitales en la cultura antigua ha sido que esta *techné tou biou* se volvió cada vez más una *techné* de sí. Un ciudadano griego del siglo quinto o cuarto [a.C.] habría considerado que su *techné* para la vida era cuidar de la ciudad, de sus camaradas. Pero para Séneca, por ejemplo, el problema es cuidar de sí mismo. Con el *Alcibiades* de Platón, está muy claro: tienes que cuidar de ti porque tienes que gobernar la ciudad.<sup>85</sup>

La ética griega tenía como objeto la vida (*βίος*); la romana, el «sí». Este giro hacia el sí, base para la posterior codificación cristiana de la moral, no es meramente una «sí-ificación» de las ideas y las prácticas morales. Implica cómo se constituirá el sujeto moral occidental, no sólo en términos del sí, sino también en términos de *heterosexualidad*. El uso griego de los placeres y su técnica de la vida planteaba, por un lado, una preocupación ética que no sólo giraba en torno al sí y, por otro lado, una «moral de hombres hecha por los hombres», orientada hacia los «placeres de macho», que estructuraba sus virtudes. La ética griega, cuando toma en consideración a la mujer, «es siempre referida en cierto modo a la virilidad», tanto por su lugar social cuanto porque el modelo de «una relación de superioridad y de dominación [consigo misma] que es en sí misma de tipo viril» no se modifica a la hora de aplicarlo a las mujeres<sup>86</sup>. La mujer no entra en esta consideración ética sino en un dominio, el de la «economía», subalterno respecto a la política y la filosofía; y las virtudes que puede llegar a cultivar no son más que una trasposición de las del hombre, adaptadas a esta condición subalterna y limitativa. La reflexión sobre el amor, por su parte, se focaliza más en la institución de la *pederastia* entre

83 «Un art de l'existence qui gravite autour de la question du soi, de sa dependance et de son indépendance». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, 3; *Le souci de soi*, 273.

84 «Une « culture de soi », dans laquelle ont été intensifiés et valorisés les rapports de soi à soi». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, 3; *Le souci de soi*, 57.

85 «The general Greek problem was not the techné of the self, it was the techné of life, the techné tou biou, how to live. [...] And I think that one of the main evolutions in ancient culture has been that this techné tou biou became more and more a techné of the self. A Greek citizen of the fifth or fourth century would have felt that his techné for life was to take care of the city, of his companions. But for Seneca, for instance, the problem is to take care of himself. With Plato's Alcibiades, it's very clear: you have to take care of yourself because you have to rule the city». FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». En DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 235.

86 «Morale d'hommes faite pour les hommes [...] plaisirs de mâle [...] est toujours référée d'une certaine façon à la virilité [...] un rapport de supériorité et de domination qui est en lui-même de type viril». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, 2; *L'usage des plaisirs*, 96-97.

hombres, que en la del matrimonio.

Todo esto cambiará por completo con el cuidado romano del sí: al mismo tiempo que el sí se centró en esta escena ética, «es la mujer y la relación con la mujer que marcarán los hitos de la reflexión moral sobre los placeres sexuales» en Roma<sup>87</sup>. La valorización del matrimonio heterosexual, frente a los amores pederastas griegos, será el nuevo lugar común de reflexión erótica. Se convertirá en principio que «el hombre es, de todas formas, un ser conyugal»<sup>88</sup>. Esta intensificación del papel moral de la mujer-esposa más allá de lo económico, sin embargo, mantiene parte del masculinismo de la moral griega. En virtud de que la mujer *no* plantea una singularidad propia, y su ser le va en su *relación* con el hombre, este último se vuelve un ser conyugal al tiempo que «la mujer-esposa se valoriza como el otro por excelencia»<sup>89</sup>. La matrimonialización y la centripetación de la moral sexual van de la mano, poniendo la atención ética al servicio del dispositivo de alianza.

A pesar de esta solidaridad entre una ética centrada en el sí y la instauración de la mujer como una «otra» casada con el sí, hay varias perspectivas feministas sobre Foucault que valoran esta atención al sí por encima, por ejemplo, de la atención al cuerpo en términos éticos. Es el caso de Lois McNay, ya citada aquí por su crítica a los «cuerpos pasivos» de Foucault. Según ella, el giro ético en la obra de este último permite «superar las limitaciones de su trabajo previo sobre el cuerpo a través de la elaboración de una noción del sí»<sup>90</sup>. Frente a los cuerpos supuestamente dóciles de las disciplinas, cuerpos que ya no podrían funcionar como lugar de resistencia al poder, el sí se presenta para McNay como núcleo de agencia que permitiría articular formas de vida alejadas de la sujeción al género. Ya hemos atendido a la crítica feminista de Foucault en torno al cuerpo. Ahora, nos gustaría desarrollar las posibilidades de una historia del sí con perspectiva de género, que —para variar— Foucault «excluye, aunque no impide».

Comenzando por el principio, podemos encontrar más ejemplos de la figura de la mujer como complemento-otro puramente económico de las tareas masculinas en la Antigüedad. En su genealogía de la economía, Dotan Leshem considera así la figura de la «matrona», arquetipo femenino del hogar antiguo (*οἶκος*), como «la primera persona de nuestra historia occidental en vivir una vida económica unidimensional como persona libre, y la primera en experimentar felicidad y demostrar virtud privada de una vida política o filosófica»<sup>91</sup>. Mientras, bajo el

87 «C'est la femme et le rapport à la femme qui marqueront les temps forts de la réflexion morale sur les plaisirs sexuels». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 2; L'usage des plaisirs*, 277.

88 «L'homme est, de toute façon, un être conjugal». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 2; L'usage des plaisirs*, 181.

89 «La femme-épouse y est valorisée comme l'autre par excellence». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 2; L'usage des plaisirs*, 192.

90 «Overcoming the limitations of his earlier work on the body through the elaboration of a notion of the self». McNAY, Lois. *Foucault and Feminism*, 3.

91 «The matron was the first person in our Western history to live a one-dimensional economic life as a freeborn person, and the first to experience happiness and demonstrate virtue restricted from a political or philosophical life». LESHEM, Dotan. *The Origins of Neoliberalism; Modeling the Economy from Jesus to Foucault*. Nueva York, Columbia

principio de que «se debe poner un límite a la obtención de riquezas con tal de permitirse perseguir el modo ideal de vida a través de la práctica política y/o la participación en la filosofía»<sup>92</sup>, los hombres trascendían el *οἶκος*. Filosofía y política eran el lugar en que se desarrollaban y manifestaban las prácticas de sí entonces; la proscripción de la feminidad en esos espacios la dejaba en manos de la economía. La matrona, que sería un modelo «vacío» femenino en la Antigüedad griega, se extenderá a toda la humanidad para definir su relación con Dios bajo el cristianismo según Leshem, y más tarde bajo la figura del *homo oeconomicus*.

A lo largo del dispositivo de alianza, podríamos seguir analizando modelos «vacíos» de feminidad. María Zambrano, hablando de la «dama» cortesana, dice que «el hombre en su idealismo inventa también a la mujer», entendiéndola como la proyección ficcional de una ritualidad erótica masculina. A esta ficción, le «corresponde la realidad ética de la honestidad; y la realidad no menos importante por su alto sentido estético que es la «quietud»»<sup>93</sup>. Honestidad y quietud definen la feminidad cortesana, último gran modelo femenino de alianza. A partir de aquí, avanzáramos hacia el desarrollo del dispositivo de sexualidad y su «diferencia sexual». Curiosamente, para Foucault, este giro incluiría prestar menos atención a la mujer como factor ético. En sus propias palabras: «Podemos por cierto ver un nuevo desplazamiento del foco de problematización (esta vez, de la mujer al cuerpo) en el interés que se manifiesta a partir de los siglos XVII y XVIII [...] de manera general por las relaciones entre el comportamiento sexual, la normalidad y la salud»<sup>94</sup>.

No obstante, hay feminismos que demuestran que la atención a la mujer, bajo el paradigma de la diferencia sexual, se intensificó, en línea con las tesis de Preciado. Bajo formas de sujeción modernas, en los albores del biopoder y la correspondiente alma moderna, encontraremos los crueles procesos por los cuales «el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo» a partir del siglo XVII, según Federici<sup>95</sup>. Partiendo de una degradación de las funciones sociales tradicionalmente femeninas, que involucró la caza de brujas y la obligación de depender de un marido asalariado, se propagó a continuación un novedoso modelo de feminidad: «Seres pasivos, asexuados, más obedientes y moralmente mejores que los hombres, [...] su irracionalidad podía ahora ser valorizada»<sup>96</sup>; manteniéndose siempre su posición social subalterna. Nancy Armstrong nos muestra cómo, más adelante, la expansión de las clases medias

---

University Press, 2016, 16.

92 «One has to set a limit to wealth getting so as to allow him to pursue the ideal mode of life by practicing politics and/or engaging in philosophy». LESHEM, Dotan. *The Origins of Neoliberalism*, 16.

93 ZAMBRANO, María. *La aventura de ser mujer*, 120-121.

94 «On peut d'ailleurs voir un nouveau déplacement du foyer de problématisation (cette fois, de la femme vers le corps) dan l'intérêt que s'est manifesté à partir du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle [...] d'une façon générale par les rapports entre le comportement sexuel, la normalité et la santé». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 2; L'usage des plaisirs*, 277-278.

95 FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja; Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2010, 139.

96 FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja*, 157.

incluyó la producción de «la tela, densamente entretejida, del sentido común y la sensibilidad» como paradigmas de subjetividad. Esta «tela» tomaba cuerpo en una mujer embutida de emociones, siendo esta «irracionalidad valorizable» el rasgo definitorio de la subjetividad moderna. Es así que, según Armstrong, «el individuo moderno fue primero que nada una mujer»<sup>97</sup>. Su tesis, apoyada en consideraciones foucaultianas que también critica, es «que una forma de subjetividad moderna, generizada, se desarrolló primero como un discurso femenino en cierta literatura para mujeres antes de que proporcionase la semiótica de la poesía y la teoría psicológica del siglo diecinueve»<sup>98</sup>.

Se pueden llegar a destacar los vínculos entre las tecnologías políticas del cuerpo y la constitución de una feminidad moderna con un ejemplo histórico del feminismo. Se trata de Mary Wollstonecraft, icono de un humanismo feminista de la igualdad. Los medios, sin embargo, para identificar esta «igualdad» en términos de «humanidad» se encuentran (como cada vez que se trata de *lo humano*) en la sujeción de los cuerpos a relaciones de saber-poder disciplinarias. La relación entre el feminismo de la igualdad y las disciplinas no se deriva sólo de la genealogía del alma foucaultiana, y su crítica a la estructura «que ha objetivado el comportamiento humano»<sup>99</sup>, sino también de los propios escritos de Wollstonecraft. En sus *Pensamientos sobre la educación de las hijas*, (entre otras consideraciones sobre la educación, el trato a los criados y la moralidad que no nos extendemos en señalar aquí) leemos, por ejemplo: «Ahora tiendo a creer, que no hay temperamento en el mundo que no necesite corrección, y por supuesto atención»<sup>100</sup>. Apuntamos, pues, una posible alianza entre el feminismo humanista, y «ese poder-saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas»<sup>101</sup>.

La constitución moderna de un sí específicamente femenino, donde los procesos de sujeción exhiben la íntima vinculación entre feminidad y modernidad, culmina con el dispositivo de sexualidad y su *scientia sexualis* decimonónica. Aquella «histerización del cuerpo de la mujer» que Foucault consideró en *La voluntad de saber*, y cuyos vericuetos (incluyendo las posibilidades de resistencia) detalló en el curso del Collège de France en 1974, sería el caso más evidente. La mujer

97 «The densely interwoven fabric of common sense and sentimentality [...] written representations of the self [...] the modern individual was first and foremost a woman». ARMSTRONG, Nancy. *Desire and Domestic Fiction*. Nueva York; Oxford, Oxford University Press, 1987, 5-8.

98 «A modern, gendered form of subjectivity developed first as a feminine discourse in certain literature for women before it provided the semiotic of nineteenth century poetry and psychological theory». ARMSTRONG, Nancy. *Desire and Domestic Fiction*, 14.

99 «Qui a objectivé le comportement humain». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 311.

100 «Now I am apt to believe, that there is not a temper in the world which does not need correction, and of course attention». WOLLSTONECRAFT, Mary. *Thoughts on the Education of Daughters; With Reflections on Female Conduct, in the More Important Duties of Life*. Londres, Joseph Johnson, 1787, 64-65.

101 «Ce pouvoir-savoir qui a rendu historiquement possibles les sciences humaines». FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 312.

se concibe, entonces, como un «cuerpo íntegramente saturado de sexualidad»<sup>102</sup>, al mismo tiempo que las novelas saturan su espíritu de «sensibilidad». Federici sostiene que, contra la bruja como estereotipo de la *mala feminidad*, se promovió la mujer dócil como *bueno feminidad*. Foucault plantea la continuidad histórica entre «la institución-brujería [y] la institución-psiquiatría»<sup>103</sup> como fábricas del poder, afirmando en paralelo a Federici que «la Madre, con su imagen en negativo que es la «mujer nerviosa», constituye la forma más visible de esta histerización» del siglo XIX<sup>104</sup>. La «producción de madres que querrían hogares higiénicos e infantes sanos», efecto de las biopolíticas neoliberales en términos de sujeción femenina, se extendería hasta bien entrado el siglo XX<sup>105</sup>.

Helen O'Grady apunta una posible consecuencia de todo este proceso de constitución moderna de la subjetividad femenina. «Por cuanto históricamente la identidad femenina ha sido principalmente definida, y por tanto a menudo experimentada, en términos de conexiones con los demás», es obvio que la constitución de la feminidad no ha recurrido demasiado a la relación de las mujeres consigo mismas. El sí femenino, en este sentido, «ha estado considerablemente inclinado hacia ideas, deseos y prejuicios masculinos»<sup>106</sup>, y no tanto hacia las «relaciones de sí consigo». Desde la mujer-vacía, atada heterossexualmente al varón como su reflejo imperfecto, hasta la mujer-llena, volcán pasional que debe ser continuamente auscultada y conducida hacia el cuidado familiar, «la mujer es el artefacto político que no consigue asumir la soledad»<sup>107</sup>. Incluso cuando se instituye la especificidad de la feminidad en la «diferencia sexual», esta institución es solidaria con métodos correctivos por los que se intenta hacer de la histórica una *bueno madre*, es decir, una higiénica fábrica de cuidados.

El modelo contemporáneo de *mujer liberada*, que controla sus propios ciclos reproductivos y es económicamente independiente, quizá tampoco nos libre de este «ser-mujer» relacional. Esta es la tesis de la revista francesa *Tiqqun*, que plantea que «la Jovencita es la figura contemporánea de autoridad»<sup>108</sup>. Cuando se dice que la liberación de la mujer ha ido de la mano de una «feminización de la sociedad»<sup>109</sup>, es decir, de la difusión generalizada de valores tradicionalmente

102 «Corps intégralement saturé de sexualité». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 137.

103 «L'institution-sorcellerie [et] l'institution-psychiatrie». FOUCAULT, Michel. «Sorcellerie et folie». En FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits*, vol. 3, 90.

104 «La Mère, avec son image en négatif qui est la « femme nerveuse », constitue la forme la plus visible de cette hystérisation». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 1; La volonté de savoir*, 137.

105 «The production of mothers who would want hygienic homes and healthy children». ROSE, Nikolas. *Governing the Soul; The Shaping of the Private Self*, 132.

106 «As historically feminine identity largely has been defined, and thus often experienced, in terms of connections with others [...] have been biased heavily towards male ideas, desires and prejudices». O'GRADY, Helen. *Woman's Relationship with Herself; Gender, Foucault and Therapy*. Londres, Routledge, 2005, 1.

107 MANADA DE LOBXS. *Foucault para encapuchadas*. Argentina, Milena Caserola, 2014, 21.

108 «La Jeune-Fille est la figure contemporaine de l'autorité». TIQQUN. «Premiers Matériaux pour une Théorie de la Jeune-Fille». En *Tiqqun*, n.º 1, 1999, 94.

109 RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M.ª. *Foucault y la genealogía de los sexos*, 230.



asignados a la mujer (cuidado, sensibilidad, emociones, sensualidad,...), se trata de la generalización al conjunto de la población de un ideal de sumisión específicamente diseñado en su origen para las mujeres. La promoción de valores «femeninos», históricamente optimizados para la obediencia, cuadra con una «liberación de las mujeres» cuando esta se conforma con «obtener al menos *la igualdad por debajo*»<sup>110</sup>. Sobre las mujeres emancipadas, Tiqqun sentencia: «Son explotadas en los mismos oficios que los hombres, son igual de pésimas que ellos, e incluso un poco más a causa del entusiasmo que desprenden al cumplir celosamente las peores tareas. Uno se pregunta, en efecto, cómo no las ha utilizado antes»<sup>111</sup>. Aunque insisten en «conservar el nombre de *feminismo* y no ahogarlo en el pensamiento del *género* o en la teoría *queer*», porque «el cuerpo de las mujeres [...] es el cuerpo biopolítico por excelencia»<sup>112</sup>, igualmente sostienen que «hay un discurso sobre la libertad de las mujeres que descalifica al tiempo el término «mujer» y el término «libertad»»<sup>113</sup>.

Por otro lado, la liberación de la «buena mujer» no excluye la opresión mantenida de los «sujetos excluidos del feminismo bienpensante», como la prostituta, la transexual o la cleptómana. En este sentido, según Preciado, o bien se asumen los «sucesivos descentramientos del sujeto mujer» obrados por los feminismos disidentes, o bien se reconvierte el término ‘mujer’ en uno que refiera a los sujetos que continúan en posiciones sociales subalternas<sup>114</sup>, ya que la «liberación de la buena mujer» resultó ser un régimen de libertad condicional para unas pocas. El siguiente paso, pues, sería dejar de lado «un feminismo como conexión de la mujer con su feminidad»<sup>115</sup>.

Desde una perspectiva foucaultiana, por tanto, la cuestión del sí femenino es peliaguda para el propio feminismo. No se podría asegurar que la subjetividad femenina, así construida históricamente, pueda servir de resistencia al poder, en la medida en que sea producto del propio patriarcado —desde la matrona griega hasta la *mujer hecha a sí misma* del siglo XXI. Este sí de la mujer podría ser el fantasma femenino que recorrió la obra de Foucault en nuestra presentación.

#### 4. Conclusión

Hemos hecho, hasta aquí, un recorrido parcelado pero complejo a lo largo de temas que ponen en contacto a Foucault y el feminismo. El cuerpo, la diferencia

110 «Obtenir au moins l'égalité par le bas». TIQQUN. «Échographie d'une puissance». En *Tiqqun*, n.º 2, 2001, 225.

111 «Elles sont exploitées dans les mêmes métiers que les hommes, elles sont aussi nulles qu'eux, et même un peu plus à cause de l'enthousiasme qu'elles dégagent en accomplissant de façon zélée les pires des tâches. On se demande pourquoi, en effet, ON ne les a pas utilisées avant.». TIQQUN. «Échographie d'une puissance», 196.

112 «Garder le nom de *feminisme* et ne pas le noyer dans la pensée du *genre* ou dans la théorie *queer* [...] le corps des femmes [...] est le corps biopolitique par excellence». TIQQUN. «Échographie d'une puissance», 204.

113 «Il y a un discours sur la liberté des femmes qui disqualifie à la fois le terme «femme» et le terme «liberté». TIQQUN, «Échographie d'une puissance», 195.

114 PRECIADO, Beatriz. *Texto yonqui*, 235-236.

115 MANADA DE LOBXS. *Foucault para encapuchadas*, 133.

sexual y la subjetividad han sido nuestros objetos de análisis y lectura crítica. Del primero, hemos descubierto que Foucault tal vez confió a la ligera en él como lugar de resistencia al poder, sin plantearse su construcción patriarcal. Pero al mismo tiempo, se hizo notar la sospechosa insistencia del feminismo en eso que llaman «mujer». Con el segundo objeto de nuestro análisis, consideramos que las bases para un feminismo que superase las constricciones identitarias del binarismo sexual ya estaban sentadas, y encontramos las herramientas que, en lectoras de Foucault como Butler y Preciado, podrían abrir los horizontes de este. Por último, y frente a los feminismos que aún confiaban en la subjetividad femenina, intentamos mostrar la historia de los procesos de subjetivación femeninos para dar cuenta de, como hizo don Diego en la obra de Fernández de Moratín, que uno no debe de confiar demasiado en «el sí de las niñas» cuando estas, históricamente, han sido educadas para complacer a los demás<sup>116</sup>.

Finalmente, señalamos las posibilidades que, a partir de este trabajo, podría tener un feminismo foucaultiano. Las propuestas más cercanas a la coincidencia entre el pensamiento foucaultiano y el pensamiento feminista serían, primero, las que postularían «un plan de consistencia política compartido entre hombres y mujeres», como conclusión positiva a las críticas feministas de la diferenciación sexual patriarcal<sup>117</sup>. Al mismo tiempo, esta propuesta mixta supondría la superación de la dialéctica sexual, que debería diluirse o reconvertirse (como propone Preciado). En cualquier caso, obligará a la crítica de premisas identitarias de pertenencia a ciertos colectivos. Manada de Lobxs, por ejemplo, considera que «el problema no sería tanto quiénes pertenecen al movimiento llamado «feminismo», sino qué piensan y cómo viven quienes quieren estar dentro de él, o quienes lo están efectivamente»<sup>118</sup>. Por contraposición, un feminismo foucaultiano tendrá por objetivo «desarrollar prácticas de libertad [en lugar de] llevar adelante la noción de opresión como un hecho central en las vidas de la mayoría de las mujeres»<sup>119</sup>. Preciado sugiere prácticas experimentales con los códigos hormonales y visuales del género, que bautizó con el nombre de «principio autocobaya»<sup>120</sup>. Todas ellas nos parecen las propuestas más válidas para seguir resistiendo al patriarcado desde el propio cuerpo. Ellas demuestran que, si bien Foucault le tuvo miedo al feminismo, este ha sabido muy bien hacerlos frente a él y a su miedo.

116 FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *El sí de las niñas*. Barcelona, Debolsillo, 2002, Acto III, Escena XIII.

117 «Un plan de consistence politique partagé entre hommes et femmes». TIQQUN. «Échographie d'une puissance», 200.

118 MANADA DE LOBXS. *Foucault para encapuchadas*, 52-53.

119 «Developing practices of freedom [rather than] deploying the notion of oppression as a central fact in most women's lives». McWHORTER, Ladelle. «Post-Liberation Feminism and Practices of Freedom», 72.

120 PRECIADO, Beatriz. *Testo yonqui*, 246.

## 5. Bibliografía

- ARISTÓTELES. *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*. Ed. de Harold P. Cooke y Hugh Tredennick. Cambridge, Harvard University Press, 1938, vol. 2.
- ALCOFF, Linda. «Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory». En *Signs*, vol. 13, n.º 13, 1988, 405-436.
- ARMSTRONG, Nancy. *Desire and Domestic Fiction*. Nueva York; Oxford, Oxford University Press, 1987.
- BARRY, Kathleen L. *The Prostitution of Sexuality*. Nueva York, NYU Press, 1996.
- BUTLER, Judith. «Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault (1987)». En BUTLER, Judith; SALIH, Sara (eds.). *The Judith Butler Reader*. Malden, Blackwell, 2004, 21-38.
- CRENSHAW, Kimberlé W. «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics». En *University of Chicago Legal Forum*, 1989, 139-167.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi; Le « Fondement mystique de l'autorité »*. París, Galilée, 1994.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja; Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. *El sí de las niñas*. Barcelona, Debolsillo, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir; Naissance de la prison*. París, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1; La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». En DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, 229-252.
- FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power». En DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, 208-226.

- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 2; L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 3; Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994, vol. 2, 136-156.
- FOUCAULT, Michel. «Sorcellerie et folie». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994, vol. 3, 89-92.
- FOUCAULT, Michel. «Le jeu de Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994, vol. 3, 298-329.
- FOUCAULT, Michel. «Enfermement, psychiatrie, prison». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994, vol. 3, 332-360.
- FOUCAULT, Michel. «Le vrai sexe». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994, vol. 4, 115-123.
- FOUCAULT, Michel. «Sex, Power, and the Politics of Identity». En FOUCAULT, Michel. *Ethics; Subjectivity and Truth*. Nueva York, The New Press, 1997, 163-173.
- FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad; Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid, Akal, 2003.
- GALLOP, Jane. *Reading Lacan*. Ítaca; Londres, Cornell University Press, 1985.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres; La reinención de la naturaleza*. Madrid; Valencia, Cátedra; Instituto de la Mujer; Universitat de València, 1995.
- HERRERA, Coral. *Más allá de las etiquetas; Mujeres, hombres y trans*. Navarra, Txalaparta, 2011.
- LAURETIS, Teresa de. *Technologies of Gender; Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington; Indianápolis, Indiana University Press, 1987.
- LESHEM, Dotan. *The Origins of Neoliberalism; Modeling the Economy from Jesus to Foucault*. Nueva York, Columbia University Press, 2016.
- MANADA DE LOBXS. *Foucault para encapuchadas*. Argentina, Milena Caserola, 2014.
- MARTÍNEZ MARTÍN, Verna. «El «biopoder» en Michel Foucault; Emergencia y linaje de un concepto», en *Alia*, n.º 6, 2017, 52-60.
- McNAY, Lois. *Foucault and Feminism; Power, Gender and the Self*. Cambridge,

- Polity Press, 1992.
- McWHORTER, Ladelle. «Post-Liberation Feminism and Practices of Freedom». En *Foucault Studies*, n.º 16, septiembre 2003, 54-73.
- MILLET, Kate. *Sexual Politics*. Urbana; Chicago, University of Illinois Press, 1970.
- O'GRADY, Helen. *Woman's Relationship with Herself; Gender, Foucault and Therapy*. Londres, Routledge, 2005.
- POULAIN DE LA BARRE, François. *De l'égalité des deux sexes; Discours physique et moral*. París, Antoine Dezallier, 1679.
- PRECIADO, Beatriz. *Testo yonqui*. Madrid, Espasa Calpe, 2008.
- PULVER, Jonas. «Michel Foucault construisait chaque livre comme une oeuvre d'art». En *Le Temps*, 27/06/2014, disponible en [<https://www.letemps.ch/societe/michel-foucault-construisait-livre-une-oeuvre-d-art>].
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M<sup>a</sup>. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Rubí; México D.F., Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.
- ROSE, Nikolas. *Governing the Soul; The Shaping of the Private Self*. Londres, Free Association Books, 1999.
- SIMMEL, George. *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona, Alba Editorial, 1999, 73-114.
- TIQQUN. «Échographie d'une puissance». En *Tiqqun*, n.º 2, 2001, 194-233.
- TIQQUN. «Premiers Matériaux pour une Théorie de la Jeune-Fille». En *Tiqqun*, n.º 1, 1999, 94-125.
- WITTIG, Monique. «The Straight Mind». En FERGUSON, Russell; GEVER, Martha; MINH-HA, Trinh T., et al. (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. New York; Cambridge, New Museum of Contemporary Art; MIT Press, 1990, 51-57.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *Thoughts on the Education of Daughters; With Reflections on Female Conduct, in the More Important Duties of Life*. Londres, Joseph Johnson, 1787.
- ZAMBRANO, María. *La aventura de ser mujer*. Málaga, Veramar, 2007.



# Cuerpo y poder. Una conversación entre Foucault y Butler

*Body and power. A discussion between Foucault y Butler*

**Remedios Bravo reyes**

Universidad de Sevilla, España  
marbrarey@gmail.com

**Resumen:** El modelo disciplinario de Foucault establece una nueva relación entre el poder y el cuerpo. Nuestro objetivo en este artículo será, en primer lugar, preguntarnos de qué manera particular actúa esta nueva forma de poder sobre nuestros cuerpos. Lo que nos permitirá, en segundo lugar, ver cómo podemos aplicar el modelo disciplinario a la construcción del sistema sexo-género. Por último, veremos en qué sentido se constituye ahora el cuerpo como un espacio de disidencia.

**Palabras clave:** cuerpo, poder, materia, performatividad, género, resistencia.

**Abstract:** The Foucault's disciplinary system fixes a new relationship between the body and the power. In this article, our aim will be, firstly, wondering about how this new form of power acts on our bodies. This will allow us, secondly, to see how we can apply the disciplinary model to the construction of the sex-gender system. Finally, we will see in what sense the body is now constituted as a space of dissidence.

**Keywords:** body, power, matter, performativity, gender, resistance.

---

Fecha de recepción: 15/03/2018. Fecha de aceptación: 10/06/2018.

Remedios Bravo Reyes es Graduada en Filosofía por la Universidad de Sevilla y especializada en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada. Actualmente, matriculada en la Universidad de Sevilla, ha empezado a desarrollar su tesis, centrándose en la relación entre la filosofía crítica de Nietzsche, Foucault y Butler. Cuenta con la publicación de la ponencia presentada en el XI Congreso de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (Castellón, 2014) que lleva por título: «El mensaje de Nietzsche: cómo tornar el disangelio en evangelio». En La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos. Thémata. Sevilla, 2016. Así como artículo incluido en el número 2 de la Revista Dorsal: «Agencia y “técnicas de sí”: apuntes sobre la virtud en Foucault». En Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, nº 2, 2017, 129-152.

## Introducción

No cabe duda de que Foucault es uno de los pensadores del siglo XX que más ha influido en los estudios feministas de los últimos años. Si bien sus investigaciones nunca han estado dedicadas explícitamente a ello, su concepción de un poder inmanente, que inunda todos los recovecos de nuestra cotidianeidad más íntima, es el motivo que hace que sus obras sean una cita recurrente en gran parte de los textos dedicados a estas cuestiones. En este sentido, el lema «lo personal es político», *leitmotiv* del feminismo desde los años setenta, encuentra en Foucault una valiosa herramienta teórica. Aunque eso no excluya las críticas vertidas, desde este ámbito, a muchos de sus preceptos. Precisamente, debido a que su idea del poder, siempre difuso y reticular, nos impide localizar tanto a los dominados como los dominantes. Algo que puede minar la posibilidad de ofrecer una respuesta efectiva frente a los abusos.

A pesar de que este es un aspecto problemático digno de todo interés, en el siguiente artículo nos gustaría dejarlo a un lado para resaltar lo afirmativo de la incursión de los asuntos aparentemente «privados» en el ámbito de lo político. Para todo ello, tomaremos al cuerpo como hilo conductor. Esta decisión no es baladí. Y es que, lo que hay entre el feminismo negro y lo *queer*, entre los movimientos LGTBI y el feminismo postcolonial, es una reivindicación de la necesidad de reconocer las heterogeneidades del sujeto político del feminismo. Esta diversidad emerge, precisamente, de la experiencia de corporalidad en su más amplia especificidad, al percatarnos viviendo en unos cuerpos que no son abstractos, sino que están marcados por la raza, el género, el sexo o, incluso, la pobreza. Dichas condiciones vienen dadas por un ordenamiento social del que participamos sin quererlo y del que, en definitiva, depende nuestro estatus socio-político, así como la calidad de nuestra vida. El cuerpo se establece, pues, como el lugar en el que se da el cruce entre lo individual y lo colectivo, entre lo personal y lo político: como la región más específica y visible del ya mencionado emblema feminista.

En gran parte de la obra de Foucault está presente esta reconsideración del cuerpo en su especificidad histórica y social, al ser el emplazamiento en el que el poder se inviste y opera, sin ser apenas percibido. Pero, ¿qué relación específica mantiene el poder con el cuerpo? ¿Es este último un mero dato primario sobre el que el poder viene a inscribirse o, por el contrario, no existe con anterioridad a esta investidura? ¿Hay alguna manera por medio de la cual podamos responder a través de nuestro cuerpo a las relaciones de poder en las que él mismo -y así nosotros- está imbuido? Muchas de estas preguntas resuenan en el pensamiento de Judith Butler, quien ha recogido el guante que el pensador francés lanzó en su día, para pensar, *desde* el cuerpo, cuestiones no sólo de sexo y género, sino también ético-políticas en su sentido más amplio.



Por ello, este escrito hará un recorrido por las diversas formulaciones que ambos autores han desarrollado respecto a la relación que se establece entre el poder y el cuerpo. Esto nos permitirá recorrer los contornos de un cuerpo dócil, subyugado por el poder, para llegar a una revisión del mismo, y así establecerlo como el lugar desde el que articular la resistencia.

## **2. Poder disciplinario. De los cuerpos suplicantes a los cuerpos dóciles**

Para los intereses que aquí nos ocupan, acudimos a *Vigilar y Castigar* (1975) por ser la obra de Michel Foucault que nos proporciona las suficientes herramientas teóricas para elaborar un análisis de la corporalidad en tanto en cuanto se erige como punto de aplicación del poder. De hecho, consideramos que no podemos entender la tesis general de la obra -a saber, la configuración del poder disciplinario- si no es a través de los modos según los cuales el poder se aplica sobre el propio cuerpo. No es por ello casual que Foucault vertebré una investigación de este tipo mediante un recorrido por los distintos sistemas punitivos que se han desarrollado a lo largo de la historia. Y es que, lo característico del castigo es que éste revela las distintas maneras en las que el cuerpo puede ser objeto de poder.

Fundamentalmente, Foucault distingue entre dos modelos de punición: aquellos que basan su eficacia en el castigo físico y aquellos que, por el contrario, implican un abandono del mismo. De modo que, lo que marca el tránsito entre ambos modelos es, precisamente, la desaparición del cuerpo como centro de aplicación del poder. Ahora bien, el viraje entre uno y otro está condicionado por dos configuraciones distintas de poder. Ambas formas son las que Foucault contrapone a lo largo de toda la obra. En lo que sigue, procuraremos establecer brevemente una contraposición similar, pero centrándonos en lo que este cambio procura respecto al cuerpo y su relación con el poder mismo.

Si nos atenemos a la distinción que Foucault instaura entre las sociedades, de acuerdo con el método punitivo que en ellas prevalece, el Antiguo Régimen se caracteriza por el marcaje físico de los individuos a través del suplicio. No hay más que leer detenidamente las primeras páginas de *Vigilar y Castigar* para ver de qué manera la ley antigua se ejecuta física y directamente sobre el cuerpo de quienes eran juzgados. De hecho, la fuerza de su verdad manifiesta residía en la crudeza de sus procedimientos: las pieles se achicharraban con azufre hirviendo, la carne se descuajaba del cuerpo con grandes tenazas, o, incluso, los miembros se arrancaban del tronco por medio del arrastre de varios caballos. Lejos de que hoy pueda parecernos que tales prácticas se fundamentan en la ausencia de un ordenamiento jurídico «racional», todas ellas estaban completamente circunscritas por la ley. Lo que hace que haya una diferencia abismal entre el suplicio y nuestros métodos de procesamiento penal es que ambos se rigen por economías del poder completamente dispares. Y el tránsito que se establece entre los desmembramientos públicos y el encierro, como formas diferentes de castigo, no viene motivado ni por

un progreso racional, ni por un mayor grado de humanidad, sino, simplemente, por un cambio sustancial en la configuración del poder. Mientras que en el primero prevalece el poder entendido como voluntad del soberano, en el segundo lo hace la voluntad de la sociedad.

El poder soberano funcionaba por medio del antiguo derecho romano de la *patria potestas*, esto es, aquel que atribuía al rey la capacidad de quitar la vida a sus súbditos. Sólo, advierte Foucault<sup>1</sup>, en la medida en que es un poder susceptible de dar muerte, podemos decir que tiene ciertos efectos sobre la vida. Bajo esta rúbrica, el cuerpo se erige como objeto de poder en la medida en que el soberano puede ejercer una violencia sobre él, desembocando, incluso, en la propia muerte. El cuerpo del suplicante se imbrica, entonces, en toda una ceremonia jurídico-política, según la cual, es a través de su padecimiento físico como el quebrantamiento de la ley es revertido. Así pues, el daño físico que el procesado experimenta a la vista de todos adquiere significación política, ya que, es así como el soberano, el único con derecho a castigar, reactiva su voluntad, en términos de poder supremo. En este sentido, el poder se ejerce sobre el cuerpo de los individuos directamente, y es, precisamente, en virtud de esta inmediatez como se exalta y manifiesta su vigor. En palabras de Foucault, se trata de «hacer sensible a todos, sobre el cuerpo del criminal, la presencia desenfundada del soberano»<sup>2</sup>.

No obstante, a partir del siglo XIX se dan una serie de reformulaciones en los códigos penales que procuran el consiguiente abandono de los suplicios como método de castigo. Y en torno a esta renuncia comienzan a articularse los cambios que vaticinan el tránsito del poder soberano al poder disciplinario. Un poder que ya no es unidireccional, en la medida en que no emana de la figura del monarca, sino que se bifurca por todos los recovecos de la sociedad. La deslocalización de esta nueva forma de poder no sólo viene dada por la pérdida del referente en el que el propio poder se origina -el antiguo rey-, sino también porque, desde el punto de vista de su ejercicio, ya no es tan fácil situar sus efectos, como sí ocurría antes cuando su vigor se traducían en dolor y sangre. Esto se debe, fundamentalmente, a que ahora ya no se trata de castigar provocando un daño físico a los individuos, sino de reeducarlos y reinsertarlos en la sociedad. En consecuencia, el sistema punitivo deja de situar al cuerpo como el centro de su actividad, para hacerlo sobre el alma:

No tocar ya el cuerpo, o lo menos posible en todo caso, y eso para *herir en él algo que no es el cuerpo mismo*. Se dirá: la prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación —que han ocupado lugar tan importante en los sistemas penales modernos— son realmente penas “físicas”; a diferencia de la multa, recaen, y directamente, sobre el cuerpo. Pero la relación

1 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978, 164.

2 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002, 55. Cursiva propia.

castigo-cuerpo no es en ellas idéntica a lo que era en los suplicios.<sup>3</sup>

En efecto, todo perjuicio que pueda sufrir el cuerpo de los condenados no es más que un «daño colateral» o una mera consecuencia inevitable. Y es que, el cuerpo del prisionero no es el objetivo último de la práctica punitiva. Antes bien, lo son sus hábitos, deseos, costumbres y disposiciones. Es decir, todo aquello que conforma el entramado de su identidad. Ciertamente, lo que la incursión del alma en el sistema penal provoca es, por un lado, la consiguiente individualización del delincuente para así, por otro lado, proporcionarle los mecanismos correctivos necesarios y específicos para que no vuelva a cometer ninguna falta. En definitiva, al tiempo que se le reeduca, se le suministra la ortopedia moral necesaria para devolverlo al ámbito de la *normalidad*. Es por ello por lo que, del lado de la penalidad, proliferan una suerte de estructuras -psicología, medicina, etc.- que sin ser estrictamente jurídicas también se encargan de juzgar al individuo. Como resultado, al tiempo que el poder tiende a volverse cada vez más sutil, anónimo y disimulado, su actividad es cada vez más individualizada e individualizante.

Ahora bien, Foucault aborda este nuevo mecanismo punitivo no desde una óptica represiva, sino tratando de desvelar lo positivo de sus efectos.<sup>4</sup> No estamos, pues, ante un poder soberano, cuya fuerza desmedida amedrenta y coacciona a sus súbditos. Sino que, más bien al contrario, lo que el modelo disciplinario produce son formas de subjetividad específicas, ya no tanto por medio de la represión de instintos o deseos, sino a través de la dirección calculada de los mismos. En última instancia, el poder disciplinario no coarta las inclinaciones de los sujetos, sino que las «fabrica» de acuerdo a un ideal socialmente aceptado. El alma, entonces, ya no puede ser entendida como si fuera el equivalente al cuerpo suplicante del Antiguo Régimen, esto es, como un espacio externo sobre el que el poder actúa, ya que, desde este punto de vista, el alma es, más bien, el producto de su práctica. En consecuencia, la individualidad a la que aludíamos hace un momento depende, constitutivamente, del poder:

Esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales.<sup>5</sup>

Llegados a este punto la productividad del poder disciplinario sobrepasa la frontera de la penalidad, para descender «hondamente en el espesor de la sociedad»<sup>6</sup>. Y es que, su organización reticular va más allá del marco tradicional del Estado, la soberanía y el derecho. De modo que, las redes de poder que las prácticas

3 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 19. Cursiva propia.

4 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 30.

5 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 7.

6 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 34.

disciplinarias establecen en el sistema punitivo moderno son extrapolables al resto de instituciones sociales, tales como son la escuela, la familia o el hospital.

No obstante, si bien parece que el disciplinamiento moderno deja a un lado todo interés por el cuerpo de los sujetos, su funcionamiento no puede entenderse sin aunar esta pormenorizada conducción de la conducta de los individuos con la consiguiente gestión de sus cuerpos. Así pues, las disciplinas también comprenden «el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad»<sup>7</sup>. Sin embargo, de nuevo, esta relación difiere sustancialmente de aquellas que, como la esclavitud o la servidumbre, todavía obedecen a las dinámicas del sometimiento. Por el contrario, el modo por medio del cual la disciplina «fabrica» cuerpos dóciles, nada tiene que ver con la represión, sino que lo hace a través de la explotación calculada de su fuerza; que ya no es aplacada, ni apaciguada, sino motivada y acrecentada. Siempre con la intención de dirigir y conducir sus acciones para unos fines concretos. Sólo, pues, en la medida en que la utilización de su energía responde a unos intereses determinados, podemos decir que los cuerpos disciplinados son dóciles.

Pero, los regímenes disciplinarios no sólo comprenden las técnicas que individualizan a los sujetos, ni tampoco al modo en el que, por medio de esta identidad, se controlan y perfeccionan los cuerpos y sus aptitudes, sino que también hacen referencia a los mecanismos mediante los cuales los propios individuos son distribuidos por el espacio y a cómo este reparto responde a una economía del poder muy específica. Es por ello por lo que Foucault afirma que «la disciplina es ante todo un análisis del espacio; es la individualización por el espacio, la colocación de los cuerpos en un espacio individualizado que permita la clasificación y las combinaciones»<sup>8</sup>. Según Foucault, parejo a este estudio pormenorizado del cuerpo, cuyo objetivo es obtener del mismo la mayor productividad posible, nace un interés político por el espacio. De hecho, la actividad de los individuos puede ser controlada, analizada y consecuentemente dirigida gracias a esta gestión del espacio, y a la consiguiente capitalización del tiempo que de aquí se deriva. No es por ello baladí, que la disciplina sea una estrategia de poder basada en la vigilancia jerarquizada y el examen constante. Por esta razón, Foucault propone al panóptico como el modelo arquitectónico que, a través de la distribución de sus elementos más materiales -muros y celdas- es capaz de triangular la sujeción del individuo, la gestión de su actividad y su disposición corporal. Como ya apuntábamos en otras ocasiones, lejos de que este sea un arquetipo estrictamente penitenciario, su función es extrapolable al resto de espacios presentes en nuestra sociedad -escuelas, hospitales, manicomios, etc.

En este punto hemos querido mostrar, desde una perspectiva estrictamente

7 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 141.

8 FOUCAULT, Michel. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999.

descriptiva, algunos de los cambios implicados en la transición del poder soberano al poder disciplinario. El más inmediato hace referencia a cómo el modelo disciplinario desborda los límites tradicionales del poder, articulados en torno al marco del derecho y la soberanía. Esto revela, por un lado, el nuevo horizonte de comprensión del pensamiento feminista, que ya no debe partir de una concepción de la política tradicional, al tiempo que, por otro, nos obliga a resituar y problematizar sus posibles estrategias futuras.

En lo que se refiere a la operación que el poder efectúa sobre el cuerpo de los sujetos, vemos cómo ésta, a medida que el poder adquiere un grado mayor de sofisticación, sutileza y racionalidad, comienza a desdibujarse. Lo que implica que su acción ya no es directa, sino que se realiza siempre a través del entramado complejo de la individualidad. Sin embargo, si bien su fuerza ya no se ejerce por medio de una represión física, el cerco de sujeción que esta nueva economía del poder traza en torno a los sujetos sigue dependiendo, en última instancia, del control sobre sus cuerpos y su distribución en el espacio. En consecuencia, el cuerpo adquiere otro tipo de significado político, que difiere sustancialmente del que tenía el cuerpo solicitante.

En los siguientes puntos, ahondaremos en esta cuestión, explicitando cómo los efectos individualizantes del poder disciplinario necesitan del cuerpo para realizarse. Para ello, acudiremos a uno de los ámbitos de nuestra identidad que más nos determina: el género y la sexualidad.

### 3. El género como el corolario del poder disciplinario

Si hemos tomado la analítica del poder, que Foucault despliega en su obra *Vigilar y Castigar*, como referente es porque ella constituye uno de los primeros enclaves teóricos del autor en el que la subjetividad se entiende como el corolario de un poder eminentemente productivo. Algo que se manifiesta, dentro del sistema punitivo, con la sustitución de los castigos corporales por los mecanismos correctivos del alma. No obstante, la actividad individualizante que este poder opera, a través del alma, sigue encontrando al cuerpo como el reducto material desde el que inducir sus efectos:

Así pues, creo que no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, *materia* múltiple e *inerte* sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente *hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos*.<sup>9</sup>

En última instancia, el alma, la identidad o la propia subjetividad, actúan como correlatos del poder, en tanto en cuanto son capaces de aglutinar bajo una

9 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2008, 38. Cursiva propia.

estabilidad y una unidad aparente una serie de multiplicidades -como pueden ser los estilos corporales- que no tienen, de suyo, coherencia alguna. Según Foucault, es por medio de este procedimiento como aparecen, entre otras cosas, aquellas subjetividades marginales o anómalas que representan la figura del criminal, el loco o el enfermo. Y es así también cómo, según Judith Butler, se conforma la propia identidad de género.

Para Butler, entonces, el género resulta ser la categoría de acuerdo con la cual los sujetos son identificados, clasificados y, por consiguiente, conformados. El género regula y agrupa, bajo una consistencia sustancial, todas aquellas multiplicidades a las que Foucault aludía en su texto. Por consiguiente, el género no es una mera etiqueta inocua, meramente descriptiva e inofensiva, sino que se erige como un ideal normativo. Además, conviene señalar que es imposible separar la identidad del sujeto, en términos amplios y generales, de la propia identidad de género, ya que, aquella no podría hacerse inteligible si no fuera por medio de una primera, y fundamental, marca de género. En otras palabras, no somos personas sin más, sino que, para bien o para mal, estamos -y somos- siempre ya *generizados*. En este sentido, Butler, al igual que Foucault, concibe a la subjetividad como el producto que resulta de unas relaciones de poder específicas e históricamente situadas:

El género no debe considerarse una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*. El efecto del género se crea por medio de la estilización del cuerpo y, por consiguiente, debe entenderse como la manera mundana en que los diferentes tipos de *gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con género constante*.<sup>10</sup>

Ahora bien, la estrategia de la matriz normativa que opera en la construcción del género -la heterosexualidad obligatoria- consiste, justamente, en el ocultamiento de su carácter instructivo y contingente. Así, el género aparece como la expresión naturalizada de la identidad que inevitablemente *somos*, esto es, como un atributo esencial. De hecho, es por medio de esta suerte de racionalidad retrospectiva<sup>11</sup> cómo el poder da lugar a sus efectos más individualizantes. Por ello, podemos decir que la matriz heteronormativa permanece imbricada en la metafísica tradicional -de la cual Foucault también quería sustraerse cuando, entre otras cosas, definió al poder como una actividad-, al concebir al género como la sustancia constante, invariable e idéntica a sí misma, que se manifiesta a través de ciertos actos particulares: disposiciones corporales, gestos, tendencias, hábitos, etc.

10 BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. M<sup>a</sup> Antonia Muñoz. Paidós, Barcelona, 2001, 273. Cursiva propia.

11 En el primer aforismo de *Aurora*, Nietzsche describe cómo *todas las cosas que duran largo tiempo se embeben de una racionalidad tal que olvidan que un día nacieron fruto del azar y la casualidad*. En este sentido, la naturalización del género provoca el mismo efecto.

Por su parte, Butler deconstruye este entramado invirtiendo su relación causal. Y es que, son estos mismos actos, gestos palabras y deseos los que crean el efecto de una sustancialidad de género, y no al revés. Al tiempo que la sociedad demanda que nos identifiquemos con una identidad genérica, son nuestras acciones las que, de acuerdo con la normatividad implícita en esa exigencia, construyen al propio género. Es así cómo debemos entender la performatividad de género, esto es, como una realidad que es fruto de un determinado *actuar*, el cual está siempre conducido por una serie de preceptos normativos.

Con todo, como vemos, este espejismo de una identidad sustancial, revelada por medio de la manifestación de los rasgos del género, no se haría efectivo si no encontrara en el cuerpo su superficie de inscripción:

Dichos actos, gestos y realizaciones (...) son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones *fabricadas* y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad.<sup>12</sup>

Por consiguiente, si bien el poder disciplinario ya no ejecuta una fuerza física y violenta sobre el cuerpo de forma explícita, su acción se despliega ahora de forma indirecta, esto es, exigiéndolo que se adecue a una verdad interna, la cual debe expresar y reafirmar. Desde los más leves y menos invasivos, como son la propia vestimenta, el maquillaje o la gestualidad, hasta llegar a los más agresivos, en los que el cuerpo es sometido a intervenciones quirúrgicas, son varios los ejemplos en los que nuestro propio cuerpo aparece como el reducto material en el que esta «esencia» debe hacerse inteligible y reconocible para los demás. Siempre de acuerdo a unos preceptos normativos consecuentemente establecidos. Por tanto, el poder todavía necesita del cuerpo para hacer efectivo su dominio, ya que, en última instancia, su principal herramienta -el género, en este caso- sólo puede realizarse en la medida en que se incorpora materialmente, de un modo manifiesto y palpable. De una forma análoga funciona el alma del prisionero que protagoniza *Vigilar y Castigar*, en tanto en cuanto ésta se erige como «una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo»<sup>13</sup>.

De hecho, Foucault reduce, no sólo la efectividad del poder del «alma» a la superficie de la corporalidad, sino también su propia realidad, ya que, este espacio «interior» del sujeto se construye en virtud del proceso disciplinario que marca y somete al cuerpo:

No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que *tiene una realidad*, que *está producida permanentemente* en torno, *en la superficie y en el interior del cuerpo*

12 BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 266.

13 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 36.

por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia.<sup>14</sup>

En otras palabras, el ideal normativo funciona porque se manifiesta a través de los cuerpos que gobierna. No obstante, desde un punto de vista performativo, es por medio de la exposición de esta norma incorporada como se crea la ilusión de que los actos corporales responden a una verdad interna del sujeto. Mientras que, su realidad es, en definitiva, un efecto *encarnado*<sup>15</sup> del poder. De modo que, la sujeción de los individuos no requiere de una fuerza externa que se aplique directamente sobre sus cuerpos, sino que, el poder que la disciplina ejerce sobre ellos se activa por medio del principio formativo que construye, a través de la corporalidad, su propia identidad.

Como Butler incide insistentemente, lo fundamental de esto es que es nuestra inteligibilidad social depende, en última instancia, de estas relaciones de poder. Por lo que, seremos más o menos reconocibles para los demás en función de cuán acomodados estemos a las reglas formativas a las que estamos *sujetos*. Y será esta adecuación la que determine las condiciones materiales, tales como son la seguridad o el bienestar, de nuestra propia vida. Digamos que esta es la nueva forma de violencia que inaugura la disciplina, que, si bien ya no castiga físicamente al cuerpo, obliga a los individuos a encarnar una ley que los haga socialmente inteligibles. El poder determina, por tanto, nuestro estatus ontológico, provocando que toda desidentificación con la ley implique una expulsión de la esfera de lo real. En la medida en que estas normas sólo persisten como prácticas sociales corporeizadas, conviene que nos detengamos en cómo esta nueva economía del poder construye nuestros propios cuerpos. Si en este punto hemos analizado de qué manera el alma, el género o, en definitiva, la propia identidad actúa sobre el cuerpo disciplinándolo y normalizándolo, en el siguiente especificaremos cómo esto afecta a la interpretación tradicional de la corporalidad y su materialidad. Al tiempo que esto nos ayuda a plantear nuevos horizontes de acción política, los cuales ya no parten de la idea moderna del individuo, sino del propio cuerpo.

#### **4. Devenir cuerpo: una reconsideración de la investidura material del poder**

Anteriormente, poníamos de relieve la necesidad que toda norma cultural tiene de la investidura para, así, hacer efectiva su fuerza. En cierto modo, la ley no

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 36. Cursiva propia.

<sup>15</sup> Un planteamiento de este tipo rechaza la división dicotómica tradicional del alma/cuerpo, según la cual el sujeto se escindía en dos realidades absolutamente dispares: la interna y la externa. Por el contrario, desde este punto de vista, el espacio interior -o psíquico- del sujeto no es más que un signo visible que está inscrito en la superficie del propio cuerpo. De manera que, las fronteras que regulan lo interno y lo externo no están taxativamente definidas, más bien al contrario, son el efecto de una regulación estrictamente política.



existe con independencia al modo en el que se materializa, ya que, es gracias a este proceso como ésta adquiere un significado plenamente material. Por esto mismo, Foucault reducía la realidad del alma a su producción en el interior del cuerpo mismo. Nuestra pregunta ahora es si el cuerpo, tal y como lo conocemos, necesita también de esta ley para adquirir una ontología propia. De ser así, el cuerpo dejaría de ser un dato biológico o natural incuestionable, para pasar a estar mediado cultural y políticamente. Lo que significaría que accedemos a él siempre a través de los marcos epistemológicos que se construyen respondiendo a intereses específicos. Esta es la tesis que hay tras la deconstrucción del sexo que Butler lleva a cabo:

Por lo tanto, la pregunta que hay que hacerse ya no es «¿De qué modo se constituye el género como (y a través de) cierta interpretación del sexo?» (una pregunta que deja la «materia» del sexo fuera de la teorización), sino «¿A través de que normas reguladoras se materializa el sexo?» ¿Y cómo es que el hecho de entender la materialidad del sexo como algo dado supone y consolida las condiciones normativas para que se dé tal materialización?<sup>16</sup>

En efecto, Butler, al plantear la sustancialidad del género como un efecto performativo, se ve obligada a ir más allá para, alejándose del constructivismo tradicional, definir al propio sexo como ideal regulativo. Y es que, concebir al género desde un punto de vista constructivista no es algo necesariamente revolucionario. En realidad, el propio término, desde que nació a mediados del siglo XX en contextos médicos y antropológicos, lleva asociada la idea de que las diferencias que designa, entre lo masculino y lo femenino, tienen un origen cultural y que, por lo tanto, están determinadas, no por la naturaleza, sino por la sociedad. Sin embargo, el constructivismo de género puede seguir perpetuando un sistema excluyente, siempre y cuando mantenga invariable la relación causal entre sexo/género que la heterosexualidad obligatoria predica, ligando así la constitución cultural del género a una base estrictamente biológica, natural y anatómica. De modo que, el régimen heteronormativo se prolonga, al no cuestionar la lógica bivalente implícita en el par naturaleza/cultura. Según esta perspectiva, el «sexo», en tanto que anterior a la ley, otorga a la cultura una especie de «materia prima» sobre la que sedimentar los distintos significados culturales. No obstante, en el momento en el que esto ocurre, el sexo deja de ser tal para convertirse en género. Por lo tanto, el sexo nunca está políticamente mediado<sup>17</sup>. En consecuencia, la

16 BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del «sexo»*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Buenos Aires, 2002, 29.

17 Las tesis de Butler dan una de vuelta de tuerca al manido, y también dicotómico, enfrentamiento entre el esencialismo y el constructivismo radical. Y es que, precisamente, gran parte de los planteamientos del constructivismo radical se edifican gracias a que no cuestionan el binomio naturaleza/cultura. Según Butler, este es el esquema que hay tras, por ejemplo, las explicaciones de Levi-Strauss, en relación al parentesco y los orígenes de la subordinación cultural de la mujer. Encontramos esta idea desarrollada en: BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 107.

causalidad sexo/género se reitera porque construye al género apelando a un espacio precultural situado «fuera» de toda construcción, esto es, el sexo anatómico. Por consiguiente, la contingencia implicada en la formación socialmente específica del género se desactiva.

Ahora bien, si como decíamos antes, nuestro acceso al cuerpo está condicionado por una epistemología eminentemente normativa, postular al cuerpo como un referente natural irreductible, ¿no podría ser también el efecto de cierta economía del poder? Ciertamente, la performatividad nos ayuda a responder afirmativamente a esta pregunta. Y es que, al igual que se significa al género en términos sustanciales, a través del poder productivo de cierto discurso metafísico, esta idea del cuerpo como ámbito prediscursivo es ya, en sí misma, un procedimiento de significación corporal. Por lo tanto, es por medio del propio discurso como el cuerpo adquiere, paradójicamente, su significado prediscursivo, biológico y natural. En consecuencia, el cuerpo deja de ser una materialidad meramente fáctica, precisamente, por ser el efecto de determinadas prácticas discursivas. En este contexto, entonces, la corporalidad deja de ser un ámbito puramente natural, para pasar a conformarse como una idea histórica.

No queremos decir con esto que el cuerpo pierda su carácter biológico o natural, el cual es, evidentemente, innegable. La cuestión está en problematizar cómo nos afecta el hecho de que accedamos a las supuestas necesidades básicas y biológicas del cuerpo por medio de un «filtro» que siempre es político. Si bien es cierto que todos tenemos la necesidad de alimentarnos, no todos tenemos las mismas posibilidades de hacerlo, ni podemos hacerlo en las mismas condiciones. No todos podemos poner en movimiento nuestro cuerpo de la misma manera, ni ocupar el espacio público con la misma seguridad. Y esto, probablemente, sea consecuencia del modo diferencial en el que nuestros cuerpos se significan políticamente<sup>18</sup>. Como afirma Foucault:

El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. *El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político.*<sup>19</sup>

A fin de cuentas, como advertía Butler, de esta significación política dependerá nuestro estatus ontológico y, con él, el posible reconocimiento que podamos obtener de los demás. De hecho, consideramos que ambos autores coinciden

18 Butler dedica gran parte de su obra *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* a denunciar este hecho. Es interesante señalar cómo utiliza el propio título de la misma para declarar su finalidad. Y es que, el idioma original *-Bodies that matter-* le permite hacer un juego de palabras que no es un mero recurso estilístico. Así, por medio de la homonimia del verbo «to matter», que significa tanto «significar» o «importar», como «materializar», se acentúa el hecho de que lo que realmente importa de los cuerpos es el modo por medio del cual se materializan, o, en otras palabras, por medio del cual adquieren cierto significado político. Por lo tanto, la importancia de un cuerpo, y con ella su capacidad de persistir, estará determinada por la manera en la que el poder afecte a su materialización.

19 FOUCAULT, Michel. «Diálogo sobre el poder». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999, 65.

al poner de relieve que es por medio de este proceso como los individuos son sometidos a nueva forma de violencia, la del poder disciplinario.

Butler encuentra, por tanto, que es necesario volver a la materia para ofrecer otra concepción constructivista del género, aquella que difiera sustancialmente de la concepción tradicional que hemos expuesto hace un momento. Es por ello por lo que este retorno va estar condicionado por una idea del cuerpo, no como el lugar o la superficie en el que se inscribe lo normativo, sino como «un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia»<sup>20</sup>. Este planteamiento será el que le permitirá concebir al sexo, no como una característica meramente biológica, sino como el ideal regulativo que gobierna, al tiempo que produce, los propios cuerpos. En definitiva, como un dispositivo de poder, al más puro estilo foucaultiano. Como vemos, Foucault se erige, para Butler, como una influencia teórica incuestionable. Ya no sólo porque la autora norteamericana adopte su concepción del poder en términos productivos, sino porque en Foucault también podemos rastrear esta idea de lo corporal como el resultado de la investidura material del poder.

Así las cosas, Foucault entiende que la disciplina procura la sujeción de los individuos, no por medio del sometimiento de sus cuerpos, sino porque éstos son directamente producidos por medio del ideal que, en su incorporación, les proporciona un significado. Como consecuencia, la sujeción que representan las distintas técnicas disciplinarias -encierro, vigilancia, control- van más allá de un gobierno de los cuerpos al uso, entendido en términos constrictivos, sino que «lo cercan, lo *marcan*, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos *signos*»<sup>21</sup>. La subordinación a la que se someten los individuos no descansa, pues, en una anulación de sus aptitudes -corporales-, sino en la consiguiente dirección calculada de la mismas:

El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo.

*Un «alma» lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo.* El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.<sup>22</sup>

Entendemos ahora cómo, en *Vigilar y Castigar*, el alma aparece como vector político, esto es, como el elemento del poder que, al participar de la materialización de los cuerpos, permite que éstos sean sometidos y *convertidos* en *dóciles*. No obstante, en la medida en que esta operación no se basa en una fuerza prohibitiva, los cuerpos son formados y mantenidos a través del tiempo, gracias a la ley que los satura y los hace -o no- reconocibles. Como decíamos antes, el cuerpo, en la medida en que emerge en virtud de esta saturación, tiene una historia. Lo que niega o, al menos,

20 BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del «sexo»*, 28.

21 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 32. Cursiva propia.

22 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 36. Cursiva propia.

problematiza, toda concepción de éste en términos naturales e invariables.

La ley, entonces, al tiempo que se inviste materialmente, fabrica a los cuerpos, dándoles, por medio de su sello, una entidad. En consecuencia, al igual que ocurría con el alma, que sólo adquiriría un sentido cuando encontraba un emplazamiento material, emergen cuerpos cuyo significado no es otro que el de la ley que los «habita». Por ello, Foucault se plantea hacer un estudio de los castigos, no atendiendo a las estructuras jurídicas que los sustentan, sino trazando la propia historia de los cuerpos, una vez que el alma -el ideal que gobierna su materialización- comienza a formar parte de la escena punitiva<sup>23</sup>. La misma idea dirige el objetivo teórico del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1984). Foucault fija su atención en la manera en la que los dispositivos políticos, estando entre ellos el de la sexualidad, se disponen directamente sobre el cuerpo de los sujetos. Lo que le lleva a «hacer una historia de los cuerpos y de la manera en que se invadió -*investi* en francés- lo que tienen de más material y viviente»<sup>24</sup>. En definitiva, Foucault se propone hacer una genealogía del modo en el que efectivamente los cuerpos se han materializado o, lo que es lo mismo, de la manera específica en la que el poder los constituye.

Butler emplea<sup>25</sup> algunos de estos pasajes para establecer un diálogo entre Foucault y Aristóteles, sugiriendo que el pensador francés nos ofrece una revisión de los conceptos clásicos del filósofo griego. Así pues, en Aristóteles, la materia, como lo indeterminado e ininteligible sin la forma, se realiza por medio del alma. Si la materia nunca se presenta sin su forma, o, al menos, es imposible que nosotros la conozcamos sin ella, aquello que le da la forma es insoluble de la materialidad con la que se nos presenta, es decir, es inseparable de aquello que la constituye como materia inteligible. Para reforzar esta tesis general, Butler alude a un fragmento de la obra aristotélica *Del alma*, donde Aristóteles afirma lo siguiente:

De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la *cera* y la *figura* y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia.<sup>26</sup>

Por lo tanto, la materia, en cuanto tal, es indistinguible de aquello que la hace reconocible, a saber, la forma, el alma, o el *schema* (sello) en griego. Si bien esta idea, en su interpretación tradicional, al definir al alma como la esencia inmutable que se realiza a través del cuerpo, hace un flaco favor al feminismo; según Butler, Foucault ofrece una revisión del *schema*, al considerarlo el efecto de nexos de poder-

23 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 33. Foucault reitera la misma idea cuando alude a la cuarta regla a la que su estudio obedece. En: FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 31.

24 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978, 185.

25 BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del «sexo»*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Buenos Aires, 2002, 61.

26 ARISTÓTELES, *Del Alma*. Gredos, Madrid, 2003, Libro II, Cap. I, 412b. Subrayado propio.

saber que, al ser históricamente específicos, son completamente contingentes. En este sentido, la relación tradicional entre alma y cuerpo se altera, en la medida en que el cuerpo está prendido del ideal normativo del que depende su inteligibilidad. Foucault considera, entonces, al alma como la prisión del cuerpo<sup>27</sup> porque de su investidura se derivan tanto la sujeción del sujeto, como su subjetivación. Por tanto, de acuerdo con esta formulación, no sólo es que no exista individuo alguno fuera de los cánones normativos, sino que tampoco existe una materialidad previa que no esté investida por el poder, ya que, es en virtud de este proceso como la materia adquiere una consistencia ontológica.

Pero, esta relación constitutiva entre materia e investidura, no es exclusiva del cuerpo, sino que también es extensiva a la materialidad de los espacios disciplinarios. Los espacios arquitectónicos, por tanto, no son emplazamientos en los que simplemente «transcurren» ciertas relaciones de poder, sino que su significado *per se* está embebido por tales relaciones. Encontramos esta idea en *Vigilar y Castigar* cuando Foucault reduce la realidad de la prisión a la manera en que está materialmente investida por relaciones de poder:

Se trataba realmente de una rebelión, al nivel de los cuerpos, contra el cuerpo mismo de la prisión. Lo que estaba en juego no era el marco demasiado carcomido o demasiado aséptico, demasiado rudimentario o demasiado perfeccionado de la prisión; *era su materialidad en la medida en que es instrumento y vector de poder*; era toda esa tecnología del poder sobre el cuerpo, que la tecnología del “alma” —la de los educadores, de los psicólogos y de los psiquiatras— no consigue ni enmascarar ni compensar, por la razón de que no es sino uno de sus instrumentos.<sup>28</sup>

En resumidas cuentas, la prisión sólo nace en tanto en cuanto está saturada de ciertas relaciones de poder. Por ello, actúa directamente sobre el cuerpo del prisionero, pero no en términos negativos, es decir, no negándole su libertad, ni minimizando su capacidad de movimiento, sino invadiéndolo por medio de las prácticas significantes que conforman la identidad del criminal y lo ligan a un modelo normativo de conducta. De ahí que, en sentido estricto, no haya prisión alguna con anterioridad a las relaciones de poder que la saturan, y es que, es por medio del desarrollo de tales prácticas como ambos adquieren una entidad propia. Otro tanto ocurre, por ejemplo, con el hospital moderno<sup>29</sup>. El cual, si bien parece tener una larga historia, siempre y cuando se establezca una continuidad entre el «hospital antiguo» -como lugar en el que indiscriminadamente se albergaban locos, enfermos y pobres- y el hospital moderno, no se configura como tal hasta que no incorpora las técnicas disciplinarias -vigilancia y examen, entre otras- que

27 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 36.

28 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 38. Cursiva propia.

29 FOUCAULT, Michel. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 100 y ss.

le permiten desarrollar un discurso y unas prácticas estrictamente médicas. En definitiva, el hospital no se conforma hasta que no es invadido por las redes de poder-saber de la medicina, adquiriendo así un estatus ontológico, al tiempo que se le otorga significado político. Es también entonces cuando surge propiamente el individuo enfermo, tal y como lo entendemos hoy. Como afirma Joaquín Fortanet:

La atención de Foucault recae en aquellos lugares donde se puede observar a la vez la construcción de la experiencia, del individuo, y de la arquitectura de los dispositivos que emergen de esta construcción. Y ese lugar no es otro que el cuerpo. El cuerpo enloquecido, el cuerpo encerrado, el cuerpo sexuado. El cuerpo como lugar en donde somos tanto individuos como experiencia, tanto saber como poder, tanto verdad como disciplina. La locura, la penalidad y la sexualidad como desarrollos de la constitución de la experiencia normalizada bajo la forma de diversos sometimientos, disciplinas y violencias sobre el cuerpo.<sup>30</sup>

En suma, el cuerpo es aquí entendido como el lugar en el que se entrecruza lo personal y lo político. Ahora bien, ¿No parece derivarse de un planteamiento de este tipo una sujeción ineludible? ¿Hasta qué punto podemos actuar desde una *individualidad* que, en apariencia, no nos pertenece en absoluto?

La clave está en la concepción en términos nominalistas que, tanto Foucault, como Butler, tienen del propio poder. Y es que, éste no es una fuerza susceptible de ser poseída por uno o más individuos, sino una tensión que sólo aparece en tanto en cuanto se la hace funcionar. En este contexto, materialización e investidura son dos momentos, o «procesos» de una actividad, que, en ningún caso, pueden ser tomados como un «estado de cosas» definitivo. Por consiguiente, si el poder sólo se hace inteligible por medio de sus efectos, ni los cuerpos, ni los espacios, son ontológicamente previos a su ejercicio, sino que, más bien, son analíticamente indistinguibles:

[...] que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; *que se le dé como modelo la batalla perpetua* más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio.<sup>31</sup>

De hecho, la subjetividad que emerge de esta investidura material nunca debe ser entendida tampoco desde un punto de vista sustancial<sup>32</sup>, sino como el producto precario resultante de ciertas prácticas históricamente situadas. Es por ello por lo

30 FORTANET, Joaquín. *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Pressas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, 2010, 132.

31 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 34. Cursiva propia.

32 En palabras de Foucault: «No es una sustancia [Foucault es preguntado por el sujeto]. Es una forma, y esta forma no es, por sobre todas las cosas ni siempre, idéntica a sí misma». FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como una práctica de libertad». En FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. La marca, Buenos Aires, 2003, 156.

que la propia subjetividad<sup>33</sup> será el lugar privilegiado desde el que poder librar esta batalla.

## 5. Conclusión. Pensar la política desde el cuerpo

Hasta aquí, hemos destacado a la figura de Michel Foucault como un posible modelo teórico de suma importancia para el pensamiento feminista, porque nos permite pensar de otro modo cómo los ideales normativos, imbricados en el sistema sexo-genérico imperante, producen -y dominan- a los individuos.

Sin embargo, si bien sus aportaciones son recogidas y reconocidas por muchas autoras, Foucault nunca se dedica explícitamente a ello. Eso explica muchas de las insuficiencias que en él se encuentran al respecto. Las más flagrantes hacen referencia, precisamente, a la ausencia de propuestas que revelen, de manera expresa, los modos en los que el poder funciona para constituir las identidades limítrofes del ordenamiento heterocentrado. Así, a diferencia del loco, el criminal o el enfermo, quienes sí tienen el privilegio de contar con una historia de la manera en la que su subjetividad anormal se construye, ni la mujer, ni los homosexuales o los transexuales<sup>34</sup>, gozan de esta concesión. Como resultado, los intentos de Foucault para pensar los límites que determinan lo normal y lo anormal siguen estando insertos en un sistema eminentemente masculino, ya que, obvian las vicisitudes particulares implicadas en una estructura en la que las marcas de sexo, género, o raza, son fundamentales. En consecuencia, la visión que ofrece Foucault con respecto a los modos de subjetivación es parcial, al no reparar en el papel que la matriz sexo-genérica tiene en la formación de los individuos. Esta es, precisamente, la denuncia de Rosa María Rodríguez Magda. Quien considera que Foucault desestima el papel activo que los espacios domésticos, tradicionalmente femeninos, han jugado en la construcción de la subjetividad moderna. Pese a que Foucault dedique gran parte de su obra a mostrar cómo la subjetividad se constituye por medio de sistemas excluyentes (normal/anormal, loco/cuerdo, sano/enfermo), parece que olvida la exclusión más importante de toda la historia de la humanidad, la de la mujer frente al hombre:

Habrà que ser todavía más audaces y valorar la importancia de la esfera doméstica en la constitución del individuo moderno, pues si los otros lugares de confinamiento y vigilancia: cárcel, escuela, hospital, etc., en su sujeción del cuerpo han configurado una anatomía política y una génesis disciplinaria que es el origen de las ciencias humanas y de la idea de individuo moderno, también habrá que analizar este poder «productor» de la ficción doméstica. Y ello nos llevará no únicamente a

33 Cabe destacar, que, de acuerdo con lo expuesto, cuando aludimos en nuestro texto a la subjetividad nos referimos también el ámbito material que ésta necesita necesariamente para desarrollarse. Por lo tanto, decir subjetividad equivale, en cierto modo, a decir corporalidad.

34 Podemos pensar que la obra de Foucault dedicada a la vida sexual de Herculine Barbin desdice esta afirmación. Sin embargo, dicha obra no mantiene una continuidad argumental, en lo que se refiere a la producción normativa de la materialidad del sexo, con lo expuesto en este artículo. Butler lo señala en: BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 196.

paliar un olvido, sino a replantear la valoración implícita de las diversas esferas, el androcentrismo larvado que vuelve a aparecer al sustituir el protagonismo de las esferas políticas por el de las instituciones sociales, pero considerando relevantes otra vez espacios predominantemente masculinos.<sup>35</sup>

No obstante, aunque el análisis de Foucault sobre los mecanismos a partir de los cuales se configura nuestra individualidad sea parcial, no debemos olvidar que el objetivo último de su estudio es ofrecernos formas de resistencia alternativas. Debemos preguntarnos, entonces, si este otro aspecto de su planteamiento no puede servir también al feminismo como el ejemplo que nos permita pensar otro tipo de acción política.

Como decíamos, en la medida en que el poder se hace efectivo a través de prácticas sociales corporeizadas, Foucault situará la resistencia allí donde el individuo sea capaz de vincularse con la verdad que le constituye de una manera no disciplinaria. Será, entonces, a través del cuerpo como pongamos en práctica -y también en *acto*<sup>36</sup>- la posibilidad de encarnar aquellas normas que nos conforman de otro modo. Por ello, Foucault recurre a la figura del cínico, por ser quien es capaz de ofrecernos otro modelo de investidura corporal de la ley, desde el cual poder subvertirla.

Lo característico del cinismo es que su encarnamiento de las normas deriva en la deformación caricaturesca de las mismas. No es que el cínico no se adecue a los preceptos socialmente establecidos, más bien al contrario, los incorpora hasta el extremo, haciendo que se tornen insoportables. El cínico encuentra, pues, en su cuerpo una herramienta crítica con la que ejercitar una práctica política:

El pensamiento filosófico tradicional, bajo la consigna de la vida no disimulada, planteaba o prolongaba en el fondo la exigencia del pudor, aceptaba sus hábitos. El cinismo, al aplicar al pie de la letra el principio de la no disimulación, *bizo volar en pedazos el código* de pudor al que ese principio, implícita o explícitamente, seguía asociado. (...) Así dramatizada, la vida filosófica de los cínicos despliega el tema general de la no disimulación, pero *libera a ésta de todos los principios convencionales*.<sup>37</sup>

En este sentido, podemos decir que el cínico desvirtúa los cánones culturales tradicionales por medio de un ejercicio performativo. Es decir, su cuerpo, hábitos y forma de vida, son capaces de resignificar activamente los principios culturales prestablecidos. Recordemos que el sistema sexo-género, en tanto que ideal normativo, funcionaba gracias a que escondía su carácter ficcional, convirtiéndose en un atributo inalterable. Asimismo, la ilusión de un género constante era

35 RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M<sup>a</sup>. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Anthropos, Barcelona, 2004, 103.

36 Es decir, *performando* y, así, creando una realidad nueva.

37 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2010, 268. Cursiva propia.



mantenida gracias a los diversos *actings* corporales del sujeto, por medio de los cuales, en realidad, iba adquiriendo un significado. La figura del cínico exhibe, pues, la posibilidad de contestar, a través del propio cuerpo, a dichos mecanismos. Además, la fuerza de la verdad cínica reside, precisamente, en su carácter de exposición a los demás. El modo personal por el que el cínico dirige su propia vida, cuando dota de un estilo propio a los preceptos culturales que encarniza, interpela al resto de la humanidad, convirtiéndose en un actor político.

Por su parte, Butler coincide con Foucault cuando describe de una manera similar cómo las prácticas culturales del travestismo o las identidades *butch/femme* afectan a la constitución normativa de la identidad de género. En este sentido, la travestida representa la subversión corporeizada de las leyes del género, ya que, no representa la coherencia exigida por la matriz heteronormativa al no existir correspondencia alguna entre su disposición anatómica y el género que actúa.<sup>38</sup>

La agencia política emerge, entonces, no ya en un sujeto previamente constituido, si no allí donde el poder falla en su ejercicio, en el transcurso de esa constitución que nunca llega a darse de una vez por todas. Por eso, es gracias a que el poder utiliza al cuerpo como su vector e instrumento, como éste puede ser transvalorado. En última instancia, la acción política es siempre una acción política corporeizada. Conviene que atendamos, entonces, a cómo un planteamiento como este reconfigura por completo los límites tradicionales del ámbito de lo político. Ya no estamos ante una concepción de lo político basada en una teoría del contrato social, aquella que se fundamentaba en la idea de un individuo monolítico y consolidado. De hecho, como hemos desarrollado, si este sujeto existe es porque el poder lo «ficciona», disimulando su génesis contingente y arbitraria. Bajo estas premisas se da, entonces, una problematización necesaria del sujeto político del feminismo. Y es que, antes de que recurramos a las «mujeres», como si esta fuera una identidad universal y común, que encuentra su correlato en una categoría jurídica representativa, debemos preguntarnos cómo, y sobre todo a través de qué exclusiones, se ha conformado tal categoría<sup>39</sup>. Si bien no negamos que el feminismo ha logrado apuntarse múltiples victorias -como puede ser la adquisición de mayor visibilidad política- partiendo de la ficción fundacionista que consolida a las «mujeres» como el sujeto universal de nuestras luchas, es incuestionable que es también en virtud de esa universalidad hegemónica como se ha «olvidado» que la subordinación de la mujer emerge en contextos étnicos, raciales y culturales muy diversos, dando lugar a formas de *sujeción* muy específicas, que han sido sólo parcialmente reconocidas por un feminismo eminentemente etnocéntrico

38 BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 268.

39 De hecho, la propia Butler, argumenta que este sujeto por medio del cual se procura la representación política es ya en sí el efecto de la estructura jurídica que, posteriormente, lo representa. No habiendo, pues, sujeto anterior a la propia ley. La filósofa argumenta su tesis aludiendo al último capítulo de la historia de la sexualidad en el que Foucault señala una consideración similar. En: BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, 46.

y colonialista. Nuestra acción política comienza, por tanto, no apelando a los marcos formales representativos -cuyo poder es eminentemente productivo-, sino en el ámbito de la genealogía crítica de la materialización del propio sujeto, para así *ensayar* otras formas de subjetivación<sup>40</sup>. Por ello, frente a la interpretación tradicional, se trata de reconocer que nuestra propia identidad no es del todo *nuestra*, en la medida en que depende de ciertas convenciones sociales y culturales que nos trascienden. Quizás sea esta sociabilidad implícita que nos constituye la que nos permita establecer una solidaridad política entre nosotras, sin necesidad de recurrir a la falsa promesa ontológica de que pertenecemos y nos reconocemos en una categoría universal.<sup>41</sup> Así pues, pensarnos de otro modo -no ya desde lo puramente individual, sino desde una corporalidad socialmente conformada- es la condición de posibilidad para que establecer nuevas formas de alianza política. Al mismo tiempo, una vez que aceptamos que estas estructuras sociales y culturales están imbricadas al ámbito de lo puramente «personal», se cuestionan las jerarquías de lo público y lo privado en las que se basaba la política clásica. Esto es fundamental para el pensamiento feminista, no sólo porque revele que cuestiones de nuestra vida corriente, como son la administración del deseo, la división sexual de las tareas domésticas y los cuidados, o el trabajo reproductivo, son también materia de interés político, sino porque desvirtúa esa idea de la política tradicional en la que uno -siempre masculino- sólo podía ser sujeto político bajo el amparo del marco legal y representativo del derecho. Por el contrario, desde esta perspectiva, podemos pensar formas de resistencia que, siendo eminentemente políticas, caen fuera de los límites estatales del derecho. Pensamos en todos aquellos sujetos -transexuales, inmigrantes, refugiados- cuya identidad política no está reconocida jurídicamente<sup>42</sup>, un planteamiento como este abre la posibilidad de concebirlos como sujetos políticos activos sin necesidad de que entren en el juego de la representación.

En este escrito, resuenan todavía los ecos de la huelga feminista del 8 de marzo, en la que las mujeres invadimos las calles de nuestro país gritando al unísono que queremos ser libres. Muchas de nuestras demandas hacían referencia al ámbito formal de la política, buscando mejoras legislativas: brecha salarial, conciliación familiar, etc. Pero, sin ánimo de restar importancia a estos requerimientos, podemos ir más allá y analizar el movimiento en concordancia con lo expuesto en este artículo. Es entonces cuando nos damos cuenta que lo que se buscaba desvelar

40 Lo que, en términos foucaultianos, serían las prácticas de *desujeción*, englobadas bajo el *cuidado de sí*.

41 BUTLER, Judith. «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». SUE-ELLEN, Case (ed.) *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre*. Johns Hopkins University Press, 1990, 310.

42 Butler se enfrentaría así a la noción de Agamben de «nuda vida». Y es que, según ella, si aceptamos esas vidas como formas de vida despolitizadas, ratificamos la lógica dominante según la cual se establecen los límites de lo que es político y lo que no. Al fin y al cabo, eso perpetua la exclusión, ya que, nos impide pensar de qué manera alguien que se constituye como sujeto, precisamente, en virtud de esta despolitización podría convertirse en un actor político activo. Ver BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press, Cambridge, 2015, 78.

es el modo en el que las relaciones de poder afectan a nuestra vida diaria, desde la sexualización y objetualización de nuestros cuerpos o el control sobre nuestro modo de vestir, hasta la aterradora inseguridad que todas sufrimos -e incluimos aquí también a las minorías sexuales- cuando caminamos de noche por la calle. Este veto del espacio público ya no se entiende en un sentido político tradicional, sino cotidiano y ordinario, que hace referencia, precisamente, a cómo, ya no sólo nuestros cuerpos, sino también los lugares que ocupamos están imbuidos por relaciones de poder. Puede parecer que, en primera instancia, las mujeres, allí congregadas, apelábamos a las estructuras estatales de las que formamos parte para solicitar un mayor reconocimiento. Pero, desde este punto de vista, estas luchas iban más allá, en la medida en que pugnaban por reconfigurar las relaciones de poder que nos constituyen, actuando sobre nuestros cuerpos y sobre los lugares en los que habitamos. Salimos, pues, a la calle libremente para defender el derecho que tenemos de caminar libremente por la calle. De modo que, al tiempo que estos cuerpos allí reunidos denunciaban esta situación, paradójicamente, la revertían. Creemos que este caso no es más que otro ejemplo de acción política a través de la performatividad de nuestros propios hábitos, disposiciones corporales y formas de vida, a las cuales les son inherentes unas estructuras de poder específicas, pero que son, precisamente, la condición de posibilidad de la resistencia misma. Como dice Foucault, «la garantía de la libertad es la libertad»<sup>43</sup>, y, no sabemos si por suerte o por desgracia, el feminismo ha tenido que aprender a pedirla, ejerciéndola, a lo largo de toda su historia.

---

43 FOUCAULT, Michel. «Space, power and knowledge». En RABINOW, Paul (ed.) *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 1984, 245. Traducción propia.

## 6. Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Del Alma*. Gredos, Madrid, 2003
- BUTLER, Judith. «What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue». En Ingram, David (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Black-well Publishers, Massachusetts-Oxford, 2002.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. M<sup>a</sup> Antonia Muñoz. Paidós, Barcelona, 2001.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press. Cambridge, 2015.
- BUTLER, Judith. «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». En SUE-ELLEN, Case (ed.) *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre*. Johns Hopkins University Press, 1990.
- BURGOS, Elvira. «Luchas por la libertad: Cuerpos en acción». En *THÉMATA. Revista de Filosofía*, nº 48, 2013, 203-216.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI. Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*. Trad. Santiago Carassale y Angélica Vitale. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel. «Space, power and knowledge». En RABINOW, Paul (ed.) *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 1984.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]». Trad. Javier de la Higuera. En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, 1995.
- FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como una práctica de libertad». En FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. La

marca, Buenos Aires, 2003.

FORTANET, Joaquín. *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, 2010

MEIJER and PRINS. «How bodies come to matter: An Interview with Judith Butler». En *Signs*, Vol. 23, nº 2. 1998, 275-286.

PÉREZ NAVARRO, Pablo. *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*. Egales, Madrid, 2008.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M<sup>a</sup>. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Anthropos, Barcelona, 2004.



# Foucault y el feminismo: tensiones políticas en el marco de una ontología de nosotros mismos

*Foucault and feminism: political tensions in the framework of an ontology of ourselves*

**Daniel Alberto Sicerone**

Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn (UBA) – CONICET, Argentina  
daniel.sicerone@hotmail.com

**Resumen:** El presente trabajo de investigación parte del análisis del carácter de la ontología histórica presentada por Foucault como un pensador que se orienta desde el resto metafísico como imposibilidad de las totalizaciones. A partir de esta lógica de pensar lo político desde una ontología del acontecimiento y del rechazo de toda presunción programática y escatológica, se centrará en la constitución de su estética de la existencia, dando cuenta de la pertinencia de su metódica arqueológica-genealógica para explicar del proceso de constitución de los sujetos de deseo. El eje central de la posible discusión de Foucault con el movimiento feminista se orienta a partir de una dispersión discursiva con respecto a los modos de subjetivación contemporáneos, aunque se resaltarán la noción de placer como herramienta política para la constitución de modos de vida alternativos a los modos de vida normalizados. La posibilidad de leer a Foucault desde el feminismo se centrará en las herramientas teóricas que ha desarrollado el filósofo francés en sus trabajos teóricos.

**Palabras claves:** Ontología histórica, feminismo, placer, modos de subjetivación, estéticas de la existencia

**Abstract:** The present research work starts from the analysis of the character of the historical ontology presented by Foucault as a thinker who is oriented from the metaphysical rest as impossibility of the totalizations. From this logic of thinking the political from an ontology of the event and the rejection of all programmatic and eschatological presumptions, it will focus on the constitution of its aesthetics of existence, giving an account of the relevance of its archaeological-genealogical method to explain the process of constituting the subjects of desire. The central axis of Foucault's possible discussion with the feminist movement is based on a discursive dispersion with respect to contemporary modes of subjectivation, although the notion of pleasure as a political tool for the constitution of alternative ways of life to be emphasized will be highlighted. Normalized ways of life. The possibility of reading Foucault from feminism will focus on the theoretical tools that the French philosopher has developed in his theoretical works.

**Keywords:** Historical ontology, feminism, pleasure, modes of subjectivation, aesthetics of existence.

---

Fecha de recepción: 15/03/2018. Fecha de aceptación: 11/06/2018.

Daniel Alberto Sicerone es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Cecilio Acosta (Maracaibo - Venezuela), Magister Scientiarum en Filosofía por la Universidad del Zulia (Maracaibo - Venezuela) y actualmente Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) con una beca Doctoral del CONICET. El título de su actual investigación es: Teoría Queer y politización de la sexualidad. Una genealogía política de los regímenes somatopolíticos y las prácticas de resistencia y subversión. Ha publicado en 2017 la obra *El marxismo latinoamericano, una traducción gramsciana* y ha publicado decenas de artículos en diversas revistas internacionales.

### Ontología histórica: una ontología de nosotros mismos

Kant en su texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* intenta responder a ese interrogante de la siguiente manera: «La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro»<sup>1</sup>. La ilustración como salida de la minoría de edad implica pensar por nosotros mismos sin la necesidad de un tutelaje, una confianza en las potencialidades de la razón como instituyentes de un nuevo orden. Esta misma confianza en las potencialidades de la razón es lo que los críticos de la modernidad consideran que está en crisis, y es especialmente Cacciari<sup>2</sup> quien reconoce que no hay posibilidad de un reordenamiento utópico de la sociedad, ya que el conflicto es permanente. Más allá del claro sentido teleológico de la filosofía de la historia kantiana, en el mencionado texto se hace eco de una situación de límite (como también desarrolla en la *Crítica de la razón pura* con el concepto de *noúmeno* en sentido negativo), situación que Foucault critica de la siguiente manera:

Como es obvio, esto trae como consecuencias que la crítica ya no se va a ejercer en la búsqueda de estructuras formales que tengan un valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos condujeron a constituirnos, a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. En este sentido, esa crítica no es trascendental y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica –y no trascendental- en el sentido de que no procurará extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino que tratará los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos. Y esa crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.<sup>3</sup>

Foucault manifiesta en la cita anterior el espíritu militante de su pensamiento, ya no centrado en refundar un humanismo o determinadas estructuras universales, sino orientarse a pensar aquellos acontecimientos que conducen a ser lo que hoy se es, y por tanto, a lo que hoy pensamos. Posteriormente lo deja más en claro cuando considera que «no procura hacer posible la metafísica finalmente convertida en ciencia; procura volver a lanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el

1 KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. La Plata, Terramar, 2004, 33.

2 CACCIARI, Massimo. *Drama y Duelo*. Tecnos, Madrid, 1989

3 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* La Piqueta, Madrid, 1996, 104-105.



trabajo indefinido de la libertad»<sup>4</sup>. Foucault no se queda en el marco del mero rechazo de fundar a la metafísica como una ciencia basada en una búsqueda de estructuras universales. El pensador francés rechaza rotundamente continuar con proyectos globales y radicales a favor de llevar a cabo una ontología histórica de nosotros mismos, por lo que se expresa una ontología de la contingencia, ya que no hay un origen al cual deba remitirse, ni un fin al cual llegar. Todo es del orden del acontecimiento, pero un acontecimiento de carácter histórico. A diferencia de Derrida, no se desplaza por el entre, ni por las fisuras y grietas de los sistemas árrjicos de la metafísica occidental, sino que apunta a la materialidad de la constitución de la subjetividad, aunque puede ser comprendido como un pensador del resto en cuanto manifiesta la imposibilidad de fundar una metafísica que funcione como un fundamento de lo que somos. Si Kant llegó a reconocer la imposibilidad de conocer los fundamentos últimos de lo real, siguió dialogando con ellos como ficciones o representaciones imaginarias que permitían organizar lo real. El problema está en el límite, y es allí donde Foucault se preocupa por pensar las condiciones de posibilidad que permitan franquear los límites. Es por ello que Foucault se preocupa por pensar a la ilustración como «un *ethos*, una vía filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible»<sup>5</sup>.

Esta preocupación por desarrollar una ontología de nosotros mismos implicaría analizar las condiciones de posibilidad de nuestro presente histórico, por lo cual, siguiendo el método arqueológico-genealógico lo llevaría a estudiar los dispositivos de poder que conforman la subjetividad contemporánea, pero la postura de Foucault a partir del segundo tomo de *Historia de la sexualidad* ha sido una vuelta a la antigüedad greco-romana y cómo determinadas clases ilustradas conformarían una estética de la existencia. En este sentido, los paganos «instrumentaban *tecnologías del yo*, propias, tratando de hacer una obra de arte de sus vida»<sup>6</sup>. Una de las preguntas que van a guiar el presente trabajo será por qué Foucault aborda el pasado greco-romano desde la categoría de tecnologías del yo sin una preocupación de las formas históricas presentes de conformación de subjetividades por fuera de la norma heterosexual. Butler, de quien no se puede negar su claro perfil teórico influenciado por el pensamiento foucaultiano, manifiesta en su libro *El género en disputa* que el pensador francés ha mostrado cierta indiferencia en relación a la diferencia sexual.<sup>7</sup>

En el siguiente apartado se abordará la relación entre la ética y el uso de los placeres con el ahínco en la constitución de unas determinadas tecnologías de gobierno de sí que permiten confrontar una moral normativa con una estética de la existencia sin la remisión a una norma establecida. Es allí donde Foucault

4 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración?, 105.

5 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración?, 111.

6 DIAZ, Esther. *La sexualidad y el poder*. Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2014, 61.

7 BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Ed. Paidós, Barcelona, 2007, 40.

construye unas series de herramientas críticas que le hubieran permitido leer su presente histórico en relación a las subjetividades que se constituyen por fuera de la heteronormatividad, aspecto que son trabajados principalmente por Butler con el modelo performativo-teatral y con Preciado con el modelo biodrag.<sup>8</sup> Este olvido de los modos de subjetivación contemporáneos implica la existencia de una tensión problemática entre la filosofía de Foucault y el feminismo, ante la cual afirmamos que al no existir un trabajo teórico desarrollado por el filósofo francés directamente sobre el feminismo o las identidades no heteronormativas, esto no implica una posibilidad de desarrollar una lectura foucaultiana del feminismo en el aspecto de recoger las diversas herramientas teóricas que Foucault ha desarrollado, siempre tomando en cuenta el énfasis kantiano de preguntarse por las condiciones de posibilidad del presente histórico, pero con la diferencia puesta en la intención de franquear dichos límites.

## 2. Ética y uso del placer

Más allá del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault va a retomar el problema del sexo pero desde una mirada ética que en gran medida se aleja del proyecto presentado en tal tomo. Este nuevo proyecto de investigación, publicado poco antes de morir, deja por sentada una preocupación ética en el pensamiento foucaultiano: el diseño alternativo de una ética devenida en estética sobre la existencia. El segundo tomo será denominado *El uso de los placeres*<sup>9</sup> y versará sobre los textos clásicos de la antigüedad griega del siglo IV, sobre todo con respecto a la actividad sexual problematizada por filósofos y médicos. El tercer tomo se denominó *La inquietud de sí*<sup>10</sup>, continuando con el mismo esquema de modos de sujeción expuesto en el tomo anterior, pero con la diferencia de que el mismo versará sobre textos griegos y latinos correspondientes a los dos primeros siglos de la era presente. Existió un cuarto tomo como proyecto, pero no fue autorizada su publicación, la cual estaba en discusión con el cristianismo y su perspectiva ética sobre la carne. Importante es reconocer que la propuesta de trabajo de Foucault en los dos tomos que siguieron a la *Voluntad de saber* no deben verse como una superación de la cuestión del saber o del poder, sino en estrecha relación directa, ya que sus estudios acerca del saber le permitieron superar las nociones relacionadas con la ciencia y la ideología, permitiendo analizar las prácticas discursivas, como también el estudio del poder permitió concebir a las relaciones de poder y las tecnologías como estrategias abiertas, superando la noción simplista del poder como una mera dominación.

Si el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* se centraba en la era victoriana, en el dispositivo de la sexualidad, en estos dos últimos tomos, de los cuales se

8 GROS, Alexis. «Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría *queer*» en *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*. 16 (30). 245-260.

9 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Ediciones Siglo XXI. Madrid.2003.

10 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad III. La inquietud de sí*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2003.

trabajará profundamente sólo el segundo de ellos, hay un volver crítico hacia la antigüedad, y no porque haya una conexión epocal, ni tampoco por buscar rasgos de continuidad, sino porque dichos textos problematizan de forma moral la actividad sexual en función de una mirada estética y no normalizadora. Aquí es donde Foucault se realiza una pregunta ética, y despliega su papel como enseñante, tal como lo refiere en la siguiente cita: «Mi papel consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento de la historia»<sup>11</sup>. En estas palabras Foucault expone una sentencia con un contenido político y subversivo muy marcado, ya que para el pensamiento político crítico moderno, principalmente desde el periodo de la ilustración, busca la orientación kantiana de la superación de la inmadurez, abriendo la inconformidad como condición permanente, siendo la autonomía un espíritu que busca su realización pero que se ve sometida a las inclemencias de la realidad política. Ya en esta mirada del filósofo francés no se sitúa la pregunta por el mundo por venir, ni el diseño de un proyecto utópico que sea la unión de las condiciones y necesidades históricas presentes con las posibilidades de cambio, sino la oportunidad de transformación en la actualidad, en cuanto se es más libre de lo que se siente, en función de hacer de la existencia una ética devenida en estética.

El estudio de Foucault sobre la antigüedad griega y romana, y luego el paso al sistema de normativización del cristianismo, no expone que la idea de ascetismo cristiano nazca como una espontaneidad y menos como el producto de una mente maquiavélica que desde fuera de las relaciones de poder imponga el devenir social de los hombres. Muy al contrario de tales posibilidades, lo que Foucault expone son prácticas de libertad basadas en el uso de los placeres que llevan en sí mismas una estilización de la existencia, y no una prohibición o una regulación normativa. No es que los textos que estudia y comenta Foucault prediquen una moral libertina, sino que establecen una serie de ejercicios que parten del principio de moderación, de situar la actividad sexual con la dietética, la económica, la erótica y la verdad. Muy en claro lo expone el pensador francés cuando manifiesta que «ocuparse de sí no es, pues, una simple preparación momentánea para la vida; es una forma de vida.»<sup>12</sup> No se trata de un ejercicio filosófico desapegado del conjunto de la existencia, sino la propia problematización existencial desde una mirada ética, en cuanto la pregunta que aflora es cómo el sujeto es reconocido como hombre de deseo. En forma de resumen, «produjo una genealogía, en la que analiza las prácticas por las cuales los individuos se vieron llevados a prestar atención a ellos mismos, haciendo lugar entre unos y otros a una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser.»<sup>13</sup>

Esta perspectiva ética de Foucault se asienta en la influencia de Nietzsche,

11 FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1990.

12 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, 278.

13 DIAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires, 1995, 129.

especialmente a su crítica a la metafísica, desajustando la relación entre moral y el deber ser, es decir, entre los valores y reglas de acción con lo que deberían ser de acuerdo a una fundamentación ontológica basada en aspectos universalistas y trascendentales. He aquí donde la experiencia de la libertad es superada por el hecho de una elección personal sobre cómo habitar la existencia, en cuanto una serie de prácticas y ejercicios que pueden resumirse en una específica tecnología del yo permiten desarrollar un *ethos* que funge como una técnica de manejo de sí mismo. Este manejarse a sí mismo en la antigüedad romana y griega está alejado de las formas de subjetivación bajo el cristianismo, donde es la norma, la codificación y el seguimiento de la palabra revelada la que problematiza la existencia y la actividad sexual. Ya no se trataría de hacer una estética de la existencia en cuanto despliegue ético del uso de los placeres, sino en responder afirmativamente y conductualmente a una norma en específica. Es por ello que la relación entre hombres era exaltada en la Grecia antigua, en la Roma Antigua aceptada, pero negada en el cristianismo. Foucault problematiza esta cuestión de la siguiente manera:

En suma, para que se califique de «moral» una acción no debe reducirse a un acto o una serie de actos conforme a una regla, una ley y un valor. Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación a uno mismo; ésta no es simplemente «conciencia de sí», sino constitución de sí como «sujeto moral», en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma.<sup>14</sup>

El filósofo del poder va a exponer una relación que califica de moral a una acción, la cual se expresa en la implicancia con la realidad, una relación con el código que se refiera, y por último una relación consigo mismo. Esta última relación es la que explota Foucault en su estudio, en cuanto el despliegue de una serie de tecnologías del yo permiten operar sobre sí mismo, es decir, sobre el cuerpo y las conductas. De esta forma se apertura la problemática moral como la posibilidad de un hacerse a sí mismo, en cuanto según Foucault uno puede conocerse, controlarse, probarse, perfeccionarse y transformarse, es decir, actuar sobre uno mismo. Lo interesante de esta mirada ética sobre la antigüedad griega y romana, según el esquema que presenta Díaz, es que se diferencia del cristianismo en cuanto la sujeción para este último está basada en la ley divina, mientras que para los dos primeros en la estética y la naturaleza. Además de ellos, el impulso de la finalidad, es decir, el *telos*, estaba orientado para el cristianismo en la salvación del alma, y para los griegos

---

14 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 20.

y romanos hacia la libertad, la verdad y la imperturbabilidad del alma. Pero no sólo se agota la diferencia entre la sujeción y el *telos*, sino que también hay una diferenciación en el trabajo y la sustancia ética, ya que para los griegos y romanos la segunda tiene que ver con la fuerza del uso de los placeres, aunque los romanos marquen la fragilidad, y para los cristianos entra en relación la carne. Y sobre el trabajo la diferencia versa sobre el hecho de que para los griegos y romanos pasa por una ascética de autodominio y relaciones políticas, pero para los cristianos tiene que ver con una ascética de auto-desciframiento.

Este esquema está basado en las instancias del sujeto ético, es decir, en la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo y la teleología. La primera tiene que ver con la forma en la que los sujetos se dan forma a sí mismos. Para los griegos y los romanos, dentro de lo que deben incluirse los estoicos, esta forma o manera de darse forma a sí mismos tiene una relación con la fuerza que conduce el uso de los placeres, tomando en cuenta la fragilidad para los estoicos. En los cristianos entra en relación el deseo, la carne, la concupiscencia. Esta sustancia ética es la base material, centrada en los griegos y romanos sobre la *aphrodisia* y en los cristianos en la carne. Es por medio del uso de los placeres que se puede hacerse a sí mismo, tomándolo como base material. Cuando se hace referencia al modo de sujeción es la expresión de la relación de fuerza que determina cómo el sujeto es reconocido por la regla y la relación que establece con ella. Los griegos y romanos se reconocen y se relacionan desde la estética y la naturaleza, pero es en los cristianos donde esa regla se codifica en la exterioridad de las prácticas sociales de los sujetos, enclavada en la ley divina, es decir, en la Biblia. En cuanto al trabajo se hace presente el ejercicio por el cual nos convertimos en sujeto moral de nuestras prácticas, basado en la ascética, pero con la diferencia de que los cristianos acentuaban el auto-desciframiento. El *telos* tiene que ver con la causa final, con lo que se quiere convertir, y lo cual está apegado a las tres instancias anteriores. He aquí entonces el por qué los cristianos transforman la ascética romana y griega en una que acalla los placeres del cuerpo, que codifica su conducta en la palabra revelada y se orienta hacia la salvación del alma

Vale preguntarse por el sentido que tiene esta exploración del uso de los placeres bajo las perspectivas éticas sobre la antigüedad griega y romana, y la mutación que se da de la misma en el cristianismo, en relación con la propuesta del *Marxismo Pagano*. No se trata de volver a los griegos como si en ellos se encontrará una verdad por descubrir, o extrapolar los ejercicios basados en el cuerpo para una actualización. Se trata principalmente de analizar cómo es posible que los cuerpos puedan empalmar una preocupación ética con la constitución de sí mismos, sin tener que someterse a un código de normas que regulen la acción moral. Al contrario, cómo es posible que una estética de la existencia se represente como una práctica de resistencia, como una estética anti-disciplinaria, de construcción de sí. Importante remarcar este aspecto de las prácticas de libertad, de las posibilidades

de los cuerpos para establecer una existencia que devenga en una ética, una elección de vida que permita la construcción de sí. Y es allí donde el placer se hace presente, como fuerza de encuentro, de potenciación y de felicidad. Estos cuerpos que resisten a las codificaciones, las regulaciones, exploran la multiplicidad de formas de hacerse a sí mismos, identificándose con el deseo y con el placer, construyendo lógicas de existencia paralelas a las formas dominantes, resistiendo a ellas, fugando por líneas que permitan experimentar otra vida, otra cotidianidad aperturada a las afecciones positivas. Bajo este esquema es que se estudiará *El uso de los placeres*, en cuanto «Foucault no cree que podamos encontrar nuestras respuestas en “modelos” del pasado, pero sí contextualizar el pasado en la reflexión de nuestro presente.»<sup>15</sup>

Los cuatro conceptos trabajados anteriormente como sustancia ética, el modo de sujeción, la elaboración del trabajo ético y teleología son utilizados por Foucault con los siguientes conceptos: *aprhodisia*, *chresis*, *enkrateia* y *sophrosyne*. Estos cuatro conceptos están en relación con las características que se han tomado de la lectura que hace Díaz en su texto *La filosofía de Foucault*, y expresan el estudio del filósofo francés sobre la ética que subsiste a una forma en específica donde el individuo se hace sujeto de deseo. A diferencia del cristianismo, tanto en la Grecia clásica, como en el pensamiento de la antigüedad romana, especialmente con los estoicos, no hay un código exterior a las relaciones sociales entre los sujetos de deseo que codifique tales relaciones. En el cristianismo se hace presente la palabra revelada, la *Biblia* como elemento que coordina, regular, y estipula lo que se puede y no debe hacerse, especialmente desde el cuerpo. Siguiendo el esquema platónico de la dualidad antropológica, cuerpo y alma, el cristianismo rechaza la dimensión corporal como posibilidad de un hacerse éticamente, viendo en ella un aspecto negativo, que al igual que el filósofo ateniense, rechazará como una cárcel que encierra al alma. Es por ello que el trabajo de ascetismo está en función de salvar al alma, de su purificación mediante la prohibición de una sexualidad abierta, propicia desde una mirada que se auto-regule y modere. Tanto las relaciones extramaritales, como entre hombres, y las propias relaciones sexuales dentro del matrimonio sin un fin reproductivo estarán negadas por el código moral cristiano. Esta negación no es ajena al trabajo ético que el propio sujeto se hace consigo mismo en la Grecia clásica y el estoicismo, ya que puede verse algunos hilos de continuidad, pero no desde la negación, sino desde la moderación y auto-regulación, como también de las disponibilidades naturales. Los textos que analiza Foucault no hablan de una sexualidad sin límites, no hay un espíritu dionisíaco que desee desbordar la racionalidad, la medida y el orden, sino más bien una serie de tecnologías que actúan sobre el sujeto, específicamente sobre el cuerpo, con la finalidad de mediante la sustancia ética construirse a sí mismos. Mientras no había un código, una valoración universal dictada exteriormente a las

15 DIAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. 156.

relaciones que se instauraban que se basará en la delimitación de lo aceptado y lo prohibido, se expone al desnudo la experiencia de un uso del placer que lleva a una construcción de sí como emblema estético de una ética de la existencia. He aquí el valor anti-disciplinario de las estéticas de la existencia que analiza Foucault, y la posibilidad de leer la transformación cristiana bajo el esquema de la continuidad y discontinuidad, método propio de la genealogía. Por ello, el sexo, o la *aprhodisia*, terminan siendo el sustento material para la hermenéutica foucaultiana, en cuanto el mismo tenía valoraciones positivas en la antigua Grecia y Roma. Ello puede verse en la siguiente cita del filósofo francés, donde advertía sobre la diferencia entre la perspectiva cristiana y grecorromana con respecto al sexo:

El cristianismo lo habría asociado con el mal, el pecado, la caída, la muerte, mientras que la Antigüedad lo habría dotado de significaciones positivas. La delimitación del compañero legítimo: el cristianismo, a diferencia de lo que sucedía en las sociedades griegas o romanas, sólo lo aceptaría por el matrimonio monogámico y, dentro de esta conyugalidad, le impondría el principio de una finalidad exclusivamente procreadora. La descalificación de las relaciones entre individuos del mismo sexo: el cristianismo las habría excluido rigurosamente mientras que Grecia las habría exaltado -y Roma aceptado- por lo menos entre los hombres.<sup>16</sup>

Importante rescatar de esta mirada particular sobre la *aprhodisia* el hecho de que no estaba asociado con el pecado, no era una actividad que contaminara al alma, sino que había otros elementos que la hacían mucho más compleja, diferenciándola de una perspectiva que en gran medida la hiciera pasar por el filtro de lo permitido y aquello que no lo es, como es el caso del cristianismo. Foucault expone claramente cuáles son aquellos aspectos que deben tomarse en cuenta para considerar dentro del marco moral una actividad de placer, y considera lo siguiente: «El exceso y la pasividad son, para un hombre, las dos formas mayores de la inmoralidad en la práctica de las *aprhodisia*»<sup>17</sup> Por tanto es el exceso y la pasividad aquello que permite considerar a una práctica de placer, en este caso la *aprhodisia*, como inmoral. Estos dos aspectos, el exceso y la pasividad, permiten medir al acto de placer, demostrando lo alejado que se encuentra de la mirada cristiana que determina la moralidad del acto no en función de la posición en la relación (activo-pasivo) o el grado de actividad (exceso-moderación), sino en lo permitido y lo prohibido. Foucault lo aclara a continuación:

Si la actividad sexual debe ser así objeto de diferenciación y de apreciación morales, la razón no es que el acto sexual sea en sí malo; tampoco porque cargue consigo la marca de una caída original. Aun cuando la forma actual de la relación sexual y del amor se relacione, como lo hace Aristófanes en el *Banquete*, con algún drama original

16 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 11.

17 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 31.

-orgullo de los humanos y castigo de los dioses-, ni el acto ni el placer son considerados malos; al contrario, tienden a la restauración de lo que para el ser humano era el modo de ser más consumado.<sup>18</sup>

El cristianismo aceptaría al acto sexual sólo si está orientado hacia la procreación, mientras que los textos médicos y filosóficos no lo miden bajo esta orientación, ya que no hay una apreciación moral sobre el mismo desde la práctica del placer. Lo interesante de esta propuesta ética es el sentido de la negación de un código que defina la moralidad del acto sexual, haciendo visible la posibilidad de un hacerse a sí mismo desde el uso del placer, en cuanto la actividad sexual no se defina por una dualidad moral que defina el permiso o su contrario. Esto impulsa a pensar al sujeto de deseo desde otra óptica, desde el hecho que su deseo no debe ser sinónimo de prohibición, ni de sometimiento a una norma universal que dicte, siempre desde la exterioridad, lo que se puede ser y hacer. Esto representa una ruptura que permite pensar la ética, y por tanto la política, en otra sintonía, ya que si el deseo no debe prohibirse, debe haber una identificación con el mismo, en el hecho de que tal deseo se exprese mediante el uso del placer, en una disposición determinada de la corporalidad en el contacto con el otro u otros. Las siguientes palabras de Foucault expresan no sólo esta separación del esquema de lo permitido y lo prohibido, sino que también expone ciertas disposiciones que debe tener el uso del placer, aunque no esté sujeto a un código definido. Por ello expresa lo siguiente:

No se trata de lo que está permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan o los actos que se realizan, sino de prudencia, de reflexión, de cálculo en la forma en que se distribuyen y en que se controlan los actos. En el uso de los placeres, si bien es cierto que hay que respetar las leyes y costumbres del país, no ofender a los dioses y remitirse a lo que quiere la naturaleza, las reglas morales a las que uno se somete están muy lejos de lo que puede constituir una sujeción a un código bien definido

Lo que Foucault va a dejar en claro con esta vuelta a los griegos y romanos es la estilización de la vida, en cuanto no le interesa repetir en el presente las prácticas de regulación o moderación como si ellas permitieran ser calçadas, o representen algún interés particular para el presente. Esto lo manifiesta el pensador francés en la siguiente cita: «Podríamos decir esquemáticamente que la reflexión moral de la Antigüedad a propósito de los placeres no se orienta ni hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia»<sup>19</sup>. Analizar las tecnologías del yo de la antigüedad permite observar las características y relaciones que existen entre una mirada ética particular sobre el uso de los placeres y los códigos de regulación

18 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 31.

19 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 60.



moral. Esto abre una discusión de extrema radicalidad para el pensamiento político contemporáneo, en cuanto se puede hacer una hermenéutica de ciertas disposiciones corporales en sus manifestaciones de placer que repercuten en la existencia, haciendo de ella un *humus* donde desplegar una concepción actitudinal ajena a normas disciplinarias. Esto se desarrollará especialmente en el siguiente apartado, donde se expondrá la relación de la perspectiva ética de Foucault con respecto a la micro-política, base fundamental para discutir la propuesta conceptual del *Marxismo Pagano*, en cuanto no desea rechazar automáticamente estas expresiones políticas que provienen de actividades o uso del placer que subvierten las modelizaciones, normativizaciones y disciplinamientos que la sociedad actual determina por medio de los micro-poderes que actúan por debajo de los aparatos del Estado, construyendo cotidianamente subjetividades normalizantes.

Para poder pasar a este aspecto de la teoría filosófica y sociológica de Foucault, es necesario en primera instancia remarcar las disposiciones que problematizaron los griegos con respecto a la práctica sexual o *aprhodisia*, las cuales versan sobre la dietética, la económica, la erótica y la del verdadero amor. En cuanto a la primera, la dietética, Foucault analiza la *aprhodisia* en relación con la alimentación, específicamente con el régimen de consumo de alimentos. Por ello sostiene que «la dietética problematiza la práctica sexual, no como un conjunto de actos diferenciables según sus formas y el valor de cada uno, sino como una “actividad” a la que debe darse libre curso en conjunto o ponerle freno según referencias cronológicas»<sup>20</sup> La dietética se afina en el aspecto de valorar el acto sexual en relación con un régimen alimenticio determinado, el cual está enfocado en la época del año en específica, es decir, las referencias cronológicas. La problematización de la dietética con respecto a la práctica sexual está en el camino de construir una técnica de sí, es decir, una tecnología del yo que permita ser dueño de sí mismo, y para ello el régimen alimenticio tiene una relación directa como arte de vivir, ya que:

La práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar las enfermedades o a acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral, que define entre el cuerpo y los elementos que lo rodean una estrategia circunstancial, y que busca finalmente armar al individuo mismo con una conducta racional.<sup>21</sup>

Otros de los aspectos o disposiciones que introduce Foucault para problematizar la actividad sexual tiene que ver con la económica, la cual versa entre la relación

20 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 74.

21 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 69-70.

del hombre con su mujer. La primera exposición que introduce Foucault sobre la problemática de la económica en relación con la *aprhodisia* tiene que ver con que el matrimonio no excluía que el hombre pudiera tener relaciones extramaritales. La «fidelidad» que debe expresar el marido con respecto a su esposa no está bajo el manto de la exclusividad, tal como funciona bajo el código moral cristiano, sino que la misma está en relación con la gobernanza, en cuanto es el hombre quien mediante la templanza debe gobernarse a sí mismo y a su mujer. Hay una asimetría claramente expresa entre la relación del hombre con respecto a la mujer, ya que el primero puede contraer relaciones sexuales, o hacer uso del placer con otras mujeres, pero tomando en cuenta que la relación económica pasa por el hecho de que la mujer es dueña obediente de la casa, del *oikos*. De esta forma, la económica busca problematizar el uso del placer para un determinado sujeto que es parte de una estructura social determinada en la sociedad esclavista griega. Por esto, los textos a los que hace referencia Foucault están orientados hacia los hombres libres, y por ello la característica de la económica se hace patente desde esta relación particular, donde el hombre mantenía ciertas atribuciones que forjaban una relación desigual con su esposa. Esta relación es aristócrata, según la interpretación que hace Foucault de Aristóteles, ya que serán los mejores quienes manden, en este caso los hombres, aunque las mujeres sean dueñas de la casa, lo que implica que la práctica sexual del hombre no podía interferir con esta relación, sino más bien usar de los placeres bajo una noción de temporalidad exigua.

La erótica problematiza la sexualidad desde otra esfera, ya no centrada únicamente en la relación con uno mismo desde el patrón de la moderación. La erótica va a ser medida desde la relación entre la pasividad y la actividad, en relación con el vínculo que se establecía entre dos hombres, principalmente donde uno de ellos era menor que el otro. Aquí nuevamente se ve expresa la no prohibición de las relaciones entre hombres en el uso de los placeres para los textos antiguos consultados por Foucault, lo cual va a mutar considerablemente en el cristianismo, donde está tajantemente prohibido dicha relación. La problemática que expresa la erótica está en relación con la pasividad, ya que era mal visto para la sociedad que los muchachos (los menores en la relación entre hombres) se entregaran al placer del otro sin resistencia y lucha, como si se dejasen llevar por el capricho del otro. La diferencia con la dietética y la económica tiene que ver con el hecho de que la erótica se centra en cómo asegurar el dominio de sí frente a la presión del otro. Esto lo resume Foucault de la siguiente manera:

Aquí, desde el momento en que la Erótica toma el punto de vista del muchacho, el problema radica en saber cómo podrá asegurar su dominio al no ceder ante los demás. Aquí se trata del orden, no de la medida a aportar en pro de su propio poder, sino de la mejor forma de medirse ante el poder de los demás asegurándose a sí mismo su propio dominio.<sup>22</sup>

22 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 135.

Importante es reflejar el sentido de la preocupación de la disposición de la erótica en relación al vínculo entre el hombre y un muchacho, ya que marca cómo este último debe dominarse a sí mismo para no ceder al capricho del otro, ante sus presiones. Esta preocupación está penetrada por su visión estratégica del poder, en cuanto el mismo es comprendido como una relación de fuerzas. Entonces es aquí donde se articula con la problematización de la actividad sexual desde el uso del verdadero amor, producto de una relación entre el uso de los placeres y el acceso a la verdad. Este vínculo entre el hombre y el muchacho inspiraba una interrogante acerca del verdadero amor, de lo que debe ser, preocupándose por una estilización del uso del placer, de la *aprhodisia*. Por ello, todas estas problematizaciones van dirigidas a centrar el uso del placer en relación con una estilización de la conducta, de la existencia mediante una perspectiva ética. En forma de resumen y en directa relación con la estructura socio económica de la sociedad esclavista griega se puede apreciar las palabras de Foucault:

La reflexión sobre el comportamiento sexual como dominio moral no fue entre ellos una forma de interiorizar, de justificar o de fundamentar en principio interdicciones generales impuestas a todos; tal fue más bien una forma de elaborar, por la más pequeña parte de la población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte reflexionado de una libertad percibido como juego de poder.<sup>23</sup>

### 3. El olvido de Foucault: modos de subjetivación contemporáneos

Paul Preciado, uno de los teóricos referentes de los estudios de género y feministas, elabora una crítica al pensamiento de Foucault, pero reconociendo el bagaje teórico propio para el desarrollo de lo que se conoce como *Teoría Queer*. Foucault en los tomos sobre la historia de la sexualidad realiza una modificación con respecto al plan elaborado en el primero de ellos, tema que deja por expuesto cuando sostuvo que «quería ante todo detenerme ante la noción, tan cotidiana y tan reciente, de “sexualidad”: tomar distancia de ella, soslayar su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico al que está asociada»<sup>24</sup>. Este plan de trabajo es abandonado por él en los siguientes tomos, dando cuenta de la posibilidad de pensar cómo los sujetos se convierten a sí mismos en sujetos de deseo, cuestión que le permitió poder elaborar una perspectiva teórica que dé cuenta de la constitución de estéticas de la existencia a través de un trabajo riguroso sobre sí mismo. Esta perspectiva ética-estética se resume de la siguiente manera: «Ahora querría mostrar cómo se problematizaron en la Antigüedad la actividad y los placeres sexuales, a través de las prácticas de sí que ponían en juego los criterios de una “estética de

23 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 161.

24 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, 159.

la existencia”<sup>25</sup>. Ante esta modificación del plan original de Foucault, Preciado se preguntará ¿cómo pudo olvidar un conjunto de dispositivos y modos de subjetivación contemporáneos a su existencia física que tienen directa influencia en la constitución del sujeto de deseo?

Es aquí donde se hace presente la filosofía de género de Preciado que reconoce como antecedentes teóricos a la metodología arqueológica-genealógica de Foucault para preguntarse por los modos de constitución del sujeto contemporáneo, un sujeto constituido en lo que el autor denomina como régimen somatopolítico farmacopornográfico. Para el filósofo español este régimen de producción de la subjetividad se caracteriza de la siguiente manera:

El contexto somatopolítico (de producción tecnopolítica del cuerpo) posterior a la Segunda Guerra Mundial parece estar dominado por un conjunto de nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnologías, cirugía, endocrinología, etc.) y de la representación (fotografía, cine, televisión, cibernética, etc.) que filtran y penetran la vida cotidiana como nunca lo habían hecho antes. Se trata de tecnologías biomoleculares, digitales y de transmisión de información a alta velocidad: es la era de tecnologías blandas, ligeras, viscosas, de tecnologías gelatinosas, inyectables, aspirables, incorporables —la testosterona que yo me administro, por ejemplo, pertenece a este tipo de tecnologías blandas.<sup>26</sup>

Este nuevo régimen somatopolítico denominado por el filósofo español como farmacopornográfico se caracteriza por la interacción de dos tecnologías, las de representación audiovisual y aquellas tecnologías biomoleculares o farmacológicas. Hay un desplazamiento en el proceso de producción de la subjetividad llamado disciplinario, régimen que no ha desaparecido, sino que se ha puesto en relación con las nuevas tecnologías de producción de la subjetividad. Estos desplazamientos ya habían sido tomados en cuenta por la filosofía de Deleuze cuando manifiesta que la sociedad disciplinaria daba paso a una nueva sociedad que era denominada como sociedad de control:

Todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las sociedades de control las que están desplazando a las sociedades disciplinarias.<sup>27</sup>

El régimen somatopolítico farmacopornográfico tiene una clara referencia a la propuesta teórica de la sociedad abierta de Deleuze, dando cuenta que «*el control es la exacerbación de la vigilancia*»<sup>28</sup>. Estas nuevas tecnologías se desplazan

25 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. 167.

26 PRECIADO, Paul. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paidós, Buenos Aires, 2014, 70-71.

27 DELEUZE, Gilles. «Posdatas de la sociedad de control» en *Lenguaje Libertario*. FERRER, Christian. (Comp.), Terramar, La Plata, 2005, 115-122.

28 DÍAZ, Esther. *Las grietas del control*. Biblos, Buenos Aires, 2010, 9.

de las tecnologías simples y energetizadas, propias de los regímenes soberano y disciplinario, donde el dominio del cuerpo se daba a partir de una tecnología que operaba desde el exterior, y hacía al cuerpo circular por un conjunto de instituciones que constituían las múltiples subjetividades. Lo particular de la tecnología biomolecular es que ella opera desde el cuerpo, se hace cuerpo:

En la era farmacopornográfica el cuerpo se traga el poder. Se trata de un control democrático y privatizado absorbible, aspirable, de fácil administración cuya difusión había sido tan rápida e indetectable a través del cuerpo social. No es el poder el que infiltra desde fuera, es el cuerpo el que desea poder, el que busca tragárselo, comérselo, administrárselo, metérselo, más, cada vez más, por cada orificio, por cada vía posible de aplicación.<sup>29</sup>

El desarrollo de estas nuevas tecnologías de producción de la subjetividad no eran ajenas al periodo de trabajo intelectual de Foucault, cuestión que el pensador francés no profundizará en sus estudios, tal como se ha mostrado anteriormente en el cambio del plan de trabajo con la finalidad de exponer cómo los sujetos se han constituido en sujetos de deseo en la antigüedad greco-romana y el problema de la verdad de la carne en el cristianismo. Preciado cuestiona este «olvido» por parte de Foucault, aunque hay que dejar por sentado que para el filósofo francés la situación contemporánea de la subjetividad no le era ajena, pero no ha sido sistematizada a partir de las emergentes tecnologías de producción de la subjetividad. El placer, tema recurrente en el segundo tomo de su historia de la sexualidad, es repensado como una herramienta política de ciertas corporalidades, y ha sido uno de los motivos por los cuales Foucault rechazó cierta militancia identitaria de los grupos políticos sexo-diversos de su época. Uno de los temas recurrentes era la relación entre la ausencia de un programa específico de transformación de la libertad y las prácticas de libertad, ya que en una entrevista del año 1982 manifestaba que su papel «es mostrar a la gente que es mucho más libre de lo que piensa; que tiene por verdaderos y evidentes ciertos temas que se fabricaron en un momento particular de la historia, y que esa presunta evidencia puede ser criticada y destruida»<sup>30</sup>

#### 4. ¿Es posible leer a Foucault desde el feminismo?

La referencia al concepto de feminismo resulta ser problemático desde el amplio sentido que hace referencia dicha categoría, y la amplitud de posturas políticas que se encuentran alrededor del término. Sin la intención de ahondar sobre las formas de auto-identificación de los sujetos con respecto al feminismo, Foucault, de la mano de Derrida, se oponen a la naturalización de identidades estables más allá de figuras tradicionales de identificación. En Derrida puede verse claramente en definición de la deconstrucción como una estrategia sin finalidad: «La

29 PRECIADO, Paul. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. 149-150

30 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. 232.

deconstrucción se propone algo diferente, en un ejercicio del pensar que supone, más que intentar “fugarse” de la metafísica, permanecer en ella, realizando un trabajo que implique horadarla desde sus mismas estructuras»<sup>31</sup>. No hay una finalidad última en la deconstrucción porque de haberla iría contra su propia naturaleza, es decir, contra la no intención de buscar fines en el proceso de deconstrucción. ¿Qué sentido tiene el proceso de implosión de las estructuras metafísicas si de fondo hubiera un *télos* al cual dirigirse? Si no se puede ir más allá de la metafísica ni tampoco su destrucción, entonces se trata de un habitar las grietas y fisuras. Foucault, desde otra perspectiva acuerda con la tesis derridiana, dejando en claro que su filosofía no sigue el método de la deconstrucción, pero reconoce que toda identidad es un producto histórico, y que tales fuerzas que organizan la producción de la subjetividad no pueden estar organizadas desde una racionalidad universal.

En la filosofía foucaultiana se hace presente la matriz nietzscheana de los modos de vida, en cuanto el análisis del filósofo debe a travesar las relaciones de fuerza que habilitan diversos modos de vida, por lo que el concepto de voluntad de poder como configuración de fuerzas se hace pertinente. Foucault en este sentido habilita esta interpretación cuando sostiene que «no se trata sólo de integrar esta pequeña práctica un tanto extravagante que consiste en hacer el amor con alguien del mismo sexo a los campos culturales preexistentes; se trata de crear formas culturales»<sup>32</sup>. Esta cita de Foucault habilita pensar las políticas de los movimientos identitarios desde otra perspectiva, aquella que rechaza como exclusiva las luchas en el campo de los derechos: «Pero si lo que uno quiere hacer crear un nuevo modo de vida, entonces la cuestión de los derechos del individuo no es pertinente»<sup>33</sup>. Esto es lo que se ha llamado políticas de la asimilación, es decir, las identidades disidentes tienden a constituirse en sujetos de derecho mediante la asimilación de las estructuras ya dominantes de la sociedad, como es el caso del matrimonio igualitario, la adopción de hijos por parte de parejas del mismo sexo. En una entrevista publicada en el año 1971, el filósofo francés argumenta contra la noción de las políticas de asimilación: «Si usted quiere que en lugar de la institución oficial exista otra institución que pueda desempeñar las mismas funciones, mejor y de otro modo, usted está ya cogido en la estructura dominante»<sup>34</sup>.

Una de las debilidades del pensamiento foucaultiano en la crítica de las políticas identitarias en el marco de su contemporaneidad se basa en el aspecto disperso de sus manifestaciones públicas, tal como la entrevista del año 1981 con Gilles Barbedette, donde le otorga un papel pertinente al hecho de imaginación: «Deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionamente

31 CRAGNOLINI, Mónica. Derrida, un pensador del resto. La Cebra, Buenos Aires, 2007, 16.

32 FOUCAULT, Michel. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. 115.

33 FOUCAULT, Michel. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. 116.

34 FOUCAULT, Michel. Microfísica del poder. La Piqueta, Madrid, 1980, 43.

empobrecedoras pudiesen impedir las, bloquearlas o anularlas»<sup>35</sup>. ¿Cómo pensar en el orden de la imaginación las relaciones posibles sin un análisis profundo de la propia condición de posibilidad en la institución de modos de vida alternativos a la normalidad? ¿Qué implicancias hubiera tenido el análisis de las estéticas de la existencia del sujeto de deseo de la antigüedad si se aplicaría a las identidades disidentes? Aquí se refleja el sentido de la crítica de Preciado sobre la debilidad del filósofo francés para analizar los modos de subjetivación contemporáneos, donde la cuestión de género resulta más que pertinente, ya que introduce, en el marco del esquema post-moneyista, una amplitud de estudios sobre el acontecimiento de las fisuras de la norma y del régimen político de la heteronormatividad.

Más allá de la no profundización sobre esta temática y el carácter disperso de su discurso sobre dicha problemática, Foucault se introduce en la diferenciación entre gay y homosexual, otorgando cierta analogía con la *Teoría Queer* que estudia los modos de auto-identificación a partir de una subversión de los adjetivos descalificativos, como es el mismo término *queer* que puede ser traducido por marica, bollera, raro, etc.

Es importante porque, al escapar a la categorización «homosexualidad-heterosexualidad», los gays, me parece, han dado un paso significativo e interesante. Definen de otro modo sus problemas al tratar de crear una cultura que sólo tiene sentido a partir de una experiencia sexual y un tipo de relaciones que les sean propios. Hacer que el placer de la relación sexual evada el campo normativo de la sexualidad y sus categorías, hacer por eso mismo del placer el punto de cristalización de una nueva cultura: hay en ello, creo, un enfoque interesante.<sup>36</sup>

Aquí Foucault introduce el problema del placer como posibilidad de cristalización de una nueva cultura, es decir, en el orden del placer está la posibilidad de visibilización de nuevos modos de vida. La cuestión del placer resulta ser una herramienta para pensar la política de los movimientos políticos disidentes del régimen político heteronormativo, ya que el mismo permite el reconocimiento del otro desde una relación atravesada por la corporalidad. Foucault va a centrarse en el proceso de reconocimiento, siguiendo ese esquema intelectual trazado en sus investigaciones sobre cómo los sujetos se consideran a sí mismos sujetos de derechos. Por eso no importa tanto la práctica, sino el sentido que ellos mismos construyen a partir de diversas prácticas sexuales.

Permitir relaciones sexuales es una cosa, pero lo importante es el reconocimiento por parte de los individuos mismos de ese tipo de relación, en el sentido de que le dan una importancia necesaria y suficiente —la reconocen y la realizan— a fin de inventar nuevos modos de vida. Sí, eso es nuevo.<sup>37</sup>

35 FOUCAULT, Michel. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto, 117.

36 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. 119.

37 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. 122.

El placer puede permitir hacer una cartografía de las intensidades políticas que producen subjetividades políticas disidentes de los marcos de normativización y disciplinamiento del cuerpo, en cuanto es el placer la herramienta de las identidades disidentes para autoreferenciarse y reconocerse como sujetos de deseo. Es en el orden de la micro-política donde puede pensarse la introducción del placer en la lógica de la constitución de identidades políticas disidentes del régimen político heteronormativo. Frente a la pregunta sobre la posibilidad de hacer una lectura foucaultiana sobre el feminismo no puede ser respondida desde una lógica lineal, ya que el pensador francés advierte sobre el problema de la guetización del movimiento gay:

Pero a pesar de la enorme influencia de Foucault sobre los estudios queer, este filósofo mantuvo una ambigua relación con las comunidades y las políticas de gays, lesbianas y transexuales. Su desconfianza hacia cualquier tipo de política identitaria le llevó a un distanciamiento del movimiento de liberación gay en Francia, en lo que él consideraba una tendencia a la «guetización».<sup>38</sup>

De forma concluyente, lo pertinente para el movimiento feminista de la lectura foucaultiana resulta ser la concepción del cuerpo como un cuerpo vivo (*lieb*), es decir, un lugar o *topos* donde las relaciones de poder penetran y permiten concebirlo como un campo de batalla. En el sentido agambiano se entendería como biopolíticas menores, en cuanto las corporalidades abyectas y precarias resisten a la biopolítica desde la lucha por el sostenimiento de su vida, tema que dio como resultado el agrupamiento de ACT-UP. Aunado a ello, su interpretación del poder en sentido positivo permite pensar la institución de modos de vida alternativos, donde el deseo rompe con el esquema de territorialización por parte de la heteronormatividad, abriendo grietas en el movimiento feminista, sobre todo con el feminismo biologicista que constituye al sujeto político a partir de la centralidad de los genitales como medio de diferenciación, o de las identidades disidentes que funcionan como un gueto que termina operando como una exclusión excluyente, cuestión que afecta directamente a las identidades trans, quienes son excluidas por parte del movimiento feminista por no considerarlas mujeres.

---

38 SÁEZ, Javier. «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault». En CÓRDOBA, David, SÁEZ, Javier y VIDARTE, Paco. (Eds.). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Egales, Madrid, 2005, 75.



## 5. Bibliografía

- BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Ed. Paidós, Barcelona, 2007.
- CACCIARI, Massimo. *Drama y Duelo*. Tecnos, Madrid, 1989.
- CRAGNOLINI, Mónica. *Derrida, un pensador del resto*. La Cebra, Buenos Aires, 2007.
- DELEUZE, Gilles. «Posdatas de la sociedad de control» en *Lenguaje Libertario*. FERRER, Christian. (Comp.). Terramar, La Plata, 2005, 115-122.
- DERRIDA, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta, Madrid, 2005.
- DIAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires, 1995.
- DÍAZ, Esther. *Las grietas del control*. Biblos, Buenos Aires, 2010.
- DIAZ, Esther. *La sexualidad y el poder*. Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* La Piqueta, Madrid, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Ediciones Siglo XXI, Madrid, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad III. La inquietud de sí*, Ed. Siglo XXI, Madrid.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.
- GROS, Alexis. «Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría *queer*» en *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*. 16 (30). 245-260.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Colihue, Buenos Aires, 2007.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Charcas, Buenos Aires, 1984.
- KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. La Plata, Terramar, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Edaf, Madrid, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*. Akal, Madrid, 1996.

PRECIADO, Paul. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paídos, Buenos Aires, 2014.

SÁEZ, Javier. «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault». En CÓRDOBA, David, SÁEZ, Javier y VIDARTE, Paco. (Eds.). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Egales, Madrid, 2005, 67-76.





# II

# MATERIALES



## ¿Philosophy Or Activism? Interview with Judith Butler

*Dorsal Journal. At the beginning of your career you take over Foucault's work and use it and develop it constantly, both as a starting point to your own reflections, as well as for criticizing other positions. In the past ten years, conversely, it is noticeable how your interest in other analyses has replaced this constant use of Foucault. This has become apparent, for instance, in your last book Notes toward a Performative Theory of Assembly (2015), in which you talk about the Theory of Assembly. It is so even in Senses of the subject (2015), although, surprisingly enough, its subject matter seems to be quite close to Foucault's philosophy, and yet he does not feature as prominently as one would have expected (other than your resorting to him in the Introduction where you showed the possible and "faltering" unity of the collection). What lies behind your gradual abandonment of Foucault's reflections? Is it maybe an assumption of Foucault's analyses, which nevertheless produces in silence? Are you on the lookout, perhaps deliberately, to find fresh and new reflections that could be helpful to tackle these subjects?*

Judith Butler. I am not aware of having abandoned Foucault. In the Tanner lectures that I gave at Yale in 2016 which will be published in revised form with Verso next year, I spend quite a lot of time with Society Must be Defended. So he remains important to me. I was aware, though, that he could not answer some questions about psychoanalysis that I continue to have. I was also aware that he could not provide a political philosophy of collective action, and have turned to Arendt increasingly in recent years for that purpose. Foucault offered me an important way to think about subject formation within discourse and power. I pursued that as much as I could in *The Psychic Life of Power*, and found that he could not account for the unconscious or for forms of self-destruction that required psychoanalytic perspectives. And though his idea of the subject is certainly not the same as the individual, there seemed to be no way to think about forms of acting in concert or forms of world-making that happen in among people – social

forms. I have been searching for a theoretical vocabulary to strengthen my critique of individualism, especially in light of a popular reading of my early work as restricted by ideas of individual freedom. Self-making is an important notion, but does it ever happen without the pull of self-destruction, or a potential of undoing.

*D. J. When it comes to reflecting on the task of philosophy, what the notions of living and thinking really mean, you seem to rely on the foucaultian notion of “critique” as virtue (or the nietzschean notion of “free spirit”); also, you seem to refer to it as an impulse that cannot be relinquished, a desire to push your own thinking, and the rules that allow us to become subjects, to the limits. For some years you worked along these lines, in keeping with Foucault’s, in connection to ideas of performativity and gender. Where do you stand, right now, in relation to the importance of philosophy, when philosophy is understood as performative, that is, as a form of resistance and re-appropriation?*

J. B. My sense is that Foucault’s notion of critique continues to be important insofar as it exposes the limits of any field of intelligibility. He does not do this in order to celebrate the unintelligible, as some critics have argued. Rather, the limits of one field can become the opening to another form of thought, one that is not yet established as a field of intelligibility, but remains critical - mindful - of the normative dimensions of any such field. Critique, though, also has to do with an engaged form of thinking that seeks to understand the historical conditions of our own thinking. This is to be found in the Frankfurt School, but also in Hegel and Marx. As we practice philosophy in the contemporary world, we are continually registering the historical world and its demands within the terms of our thought. How do we respond to those demands – demands to understand and to criticize – without reproducing the historical categories that constitute the problem? And further, how do we do this without acting as if we can escape history? I continue to think we need to understand how forms of thought become naturalized and normalized, but as we use those words, we have to be clear that we do not discount nature or normativity (‘becoming natural is bad’ or ‘all norms have to be opposed’). Indeed, global warming is one such historical demand upon us, one that demands the development of norms that might make for a more liveable life, and a thriving environment. Critique remains negative to the extent that it is focused on the dismantling of forms of power that oppress, subjugate, and efface, but it is not finally negative: destruction is not its aim. It is an affirmative exercise that opens up a form of freedom within and beyond subjugation. Tony Negri and Michael Hardt suggested to me that perhaps it is the performativity of politics that we should be thinking about.

*D. J. You have argued, following and polishing Foucault’s arguments, at the course Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice (Leuven, 1981) that performative speech-acts about oneself, specifically about the truth of oneself, unravel the way subjects*



*bind to their own selves, by resorting to discursive forms power produces. Do you think helps show the continuity between, on one hand, reasoning about power analytics and the process of subjectivation that characterized his thought at first, and, on the other, reasoning about this very issue in the 1980s? Is it possible he breaks with or changes theoretically all along this process of reasoning?*

J. B. My sense is that Foucault engaged in provocative and productive exaggeration in early pieces such as “The Death of the Author.” The author was regarded as the effect of writing; the subject, the effect of discourse. But he came to think more carefully about the mechanism and manner of that production with time. Indeed, with *The Hermeneutics of the Self*, we see a more elaborated account of reflexivity. If discourse/power produces the way a subject comes to regard or treat itself, if it enters into a reflexive process, then we are talking about the way reflexivity is formed. That is one aspect of subjectivation. If the subject also engaged in self-constitution, as it clearly does in forms of self-care and self-cultivation, then is it at once acted on by discourse/power and acting? Is its acting not the site or process of a reformulation or rearticulation of discourse/power? He becomes increasingly interested in the confessional, forms of self-disclosure, and self-exposition whether in religion or law, and this gives us a new sense of what subjects can do – and what they can, on occasion, refuse to do. It also gives us a sense of how forms of authority enter into our own modes of action, not as deterministic powers, but as ways of crafting the subject as it crafts itself.

*D. J. In many passages of your work you argue with Nietzsche, whom you sometimes identify as the first reference for the denaturing discourse, that is, a discourse in which certain constructivism or logic of the production of power operates (animal capable of making promises) or, rather, as one of the first authors that see correctly the construction of identity, inexcusably passing through “the Other” (vulnerability of the “sovereign individual”). However, in your reflection on power you always regard Foucault’s analytical power as the starting point of analytical power, so much so that it seems that the foucaultian conception of power is not indebted, in general terms, to the nietzschean line (the “will to power” ontologically understood as a relational field of forces, actually as a plexus of dynamic relations from which different configurations of meaning and value constantly arise, and in which we can understand the idea of force as something essentially precarious). What is, in your opinion, the relationship between both authors? In what does Foucault’s analytic of power surpass that of Nietzsche’s? And, in this sense, is it possible to draw a line that runs through Nietzsche-Foucault-Butler?*

J. B. I am less sure than you that I argue with Nietzsche. Nietzsche’s reflections on bad conscience are infinitely interesting to me, though I think sometimes that his versions of affirmation might be understood as manic. It is clear that Foucault’s

Discipline and Punish draws a great deal from Nietzsche's book entitled Dawn or Daybreak in English. There we find a brilliant analysis of legal punishment as creating the conscience upon which it depends. My own analyses depend on Nietzsche's in this way: the doer comes after the deed, is itself a construction of the deed. My worry about *Discipline and Punish* is that discipline works too well. In the late reflections on law that Foucault provides, he shows us more clearly how a subject is formed and forms itself in relation to the discursive and theatrical demands of the law. But resistance is also possible there, as it is in the domain of sexuality. But students, as I am sure you know, are startled to find that for Foucault where there is sexuality there is resistance, but where there is law or discipline, there is not. That changes as he proceeds. More recently I am interested in trying to think about moral philosophy that does not depend upon the self-lacerations of conscience or the aggressions of the super-ego. When ethics depends on a relation to the other, then it is a relational problem, and not an internal struggle against a potentially annihilating aspect of one's own psyche. That strikes me as a more productive way to think.

*D. J. In your doctoral dissertation, released in 1984, although later published in 1987 as Subjects of desire. Hegelian reflections in Twentieth-century France (1987), you tackled Foucault's notion of power from a perspective that critically approaches Hegelian postulates specifically the dialectics of master and slave. Thenceforth, up until the early 2000s, we have witnessed other approaches to this notion of power in your work. What types of variations has the concept of power undergone or from which perspective can we understand the variations of the use of foucaultian concept in your work?*

J. B. I think this is probably a question for critics and commentators. I do not track my own usages and do not strive for consistency. Since I am, sadly or not, a living author, I am engaged with thinking, which means I do not stay with the same thought or try to produce a consistent or systematic body of thought. It all depend on what I am trying to think.

*D. J. Most of your work can be construed as sets of reflections on concepts like vulnerability, interpellation, recognition and subjectivation. These notions are marked by the conception of power and the possibility of critique of Foucault, as we have already mentioned. To what extent the differences between your theory of recognition and that of Axel Honneth's reproduce the discussion between Foucault and Habermas? What can you tell us about the possibility of synthesis or mutual enrichment between critical theory and your work?*

J. B. There is a strong alliance between my work and the critical theories to which you refer insofar as we all start with the primary Hegelian thesis that the

self is constituted socially in its relation to others, and that without this social mediation there can be no self. If we try to derive a normative theory from this Hegelian condition, we may take different paths. Honneth sets aside the theory of determinate negation and negativity in general in his reading of Hegel. For me, the life and death struggle remains central. Our ethical relations have to come to terms with the potential for destruction that resides in every social bond. Ambivalence is a feature of human relationality and of social bonds. In this sense, I am closer to linking Hegel with Freud. But Honneth links Hegel more closely with Winnicott. The relational dimension of Winnicott is important for my work, to be sure, but I worry there that problem of aggression and violence is left to theorists such as Klein.

*D. J. There is currently a controversy between feminist movements in Spain in relation to surrogacy. The dispute mostly focuses on the limits of the autonomy of the body. Some feminists assert that surrogacy poses a means of control over women's sexuality and it should not be regulated in any case. They argue that in a context of economic vulnerability one could never be able to choose freely. However, other feminists believe that claiming this means denying the ability of decision-making to women with low incomes. This question recalls the debate about whether prostitutes are, actually, free to decide or not. What is your opinion on this matter?*

J. B. I do not have a settled view. In my view, a woman has the right to decide what to do with her own body as long as it does not hurt another. Many who oppose surrogacy base their views on traditional notions of the family, heterosexual reproduction, and romantic ideas about biological ties that tend to devalue other ties of kinship, especially adoption. So we need to examine the reasons people give for objecting to a choice that another woman makes about how to use her body, how to make money, or how to lend a service. Do we have the same objections to sperm donors? They are also lending a service. In general, I am suspicious of views that seek to discount the choices of women and keep them in a position of structural powerlessness. That does not seem helpful.

*D. J. The opposition to political correctness has always been a critical and subversive attitude on behalf of the left; lately, however, the right has used this concept to attack disadvantaged groups, like women or immigrants (the clearest example being Trump's victory). Moreover, the left seems to have abandoned that critical attitude which featured prominently in the nineties. In 2014, Jack Halberstam published a post in which he denounced the rise of a certain rhetoric within queer communities that produces an atmosphere of censorship. He compared the current situation with the context of cultural feminism and lesbian separatism of the 70s and 80s, which typically saw people with poorly managed or easily susceptible traumas and who constantly*

*claimed to feel hurt because of other's poorly phrased questions or inappropriate choice of words. In this context, people had to make adjustments: they tried to avoid patriarchal language; they had to think before speaking and spent their time sharing painful experiences. Halberstam affirmed they ended up turning into psychosomatic, anti-sex, anti-fun and anti-porn subjects. He points out that there is a revival of this type of behavior, and denounces difficulties to organize any type of activity without complaints about the use of language nowadays. In most cases, groups that feel offended demand apologies, as well as actual elimination of the offensive part of the discourse, work or event. We have reached a point whereupon even the use of a reclaimed word by queer subjects produces this kind of response. He does not hesitate to qualify this as censorship.*

*Considering the present-day context, it seems that it is becoming increasingly difficult to carry out queer politics of re-appropriation of insults whilst the right gains ground with rhetoric of political incorrectness'. Do you think queer communities have been influenced by an atmosphere of political correctness? In that case, does this mean the right is setting the political agenda nowadays?*

J. B. I wonder whether “political correctness” is the right word here. I think that there is an ongoing struggle for recognition on the left, and ongoing concern about being effaced by the terms that define the left. What if we started with socialism, and asked what kind of unity it presupposed? Who was left out? Who wanted to be included? As soon as “women” become a new category, we learn that that category also has to be thought about carefully since surely trans women are women as well. I think that we have to move beyond the subject of politics as an end itself to focus on the general aims of equality, justice, and freedom. As we gather to realize those ideals, we will come into conflict about who “we” are. But that conflict is only useful if the reason we want to sort it is to move forward with a broader politics, so that the politics of identity is not its own end.

*D. J. After the success of the #metoo campaign, devoted to denounce sexual harassment, a controversy arose due to a manifesto signed by a hundred French artists and intellectuals, thereby accusing this movement of promoting a climate of puritanism and victimization. Are we facing a conservative reaction against feminism or a legitimate denounce against a moralist trend? Do you think the debate informs a cultural battle between France and USA regarding sexuality?*

J. B. It seems to me that the signatories of that letter lost their common purpose within a day or so of its publication, so it makes sense to ask why. There is a difference of opinion on how deep and systematic the oppression of women is, and whether that oppression is rightly named as seduction, for instance, or whether it should be restricted to harassment and rape. In the US, it appeared as if the

allegations were supposed to count as evidence; otherwise, it would seem that we, too, were not taking the claims of women seriously. And yet, allegations can never suffice as evidence of a crime there has to be due process, and some allegations are wrong or distorted, and that needs to be considered in a way that draws upon evidence and insure due process. Every gay or lesbian person has known about the “homosexual panic” defense in which someone who is homophobic accuses a LGBTQ person of trying to seduce them. It is most often hallucinatory. What are the protections against the reanimation of that monstrous legal alibi that has justified acts of violence against LGBTQ people? Some feminists say that the courts have failed us so that now men should be tried in the media. But that is the wrong way to approach the media. It makes it into a theatre of cruelty. So the paradox that we are left with is how to acknowledge the pervasive character of sexual harassment and violence at the same time that we make sure legal processes do not allow for the destruction of those falsely accused. Both sexual violence and false accusation are real harms. So let’s start with that agreement and see where we end up.

## ¿Filosofía o activismo? Entrevista a Judith Butler

*Revista Dorsal. Al inicio de su trayectoria se hace cargo del trabajo de Foucault y lo usa y desarrolla constantemente tanto como punto de partida para reflexiones propias como para elaborar críticas a otras posiciones. Desde hace unos diez años, puede observarse cómo su interés por otros análisis ha ido desplazando este uso de Foucault. Esto se puede ver, por ejemplo, en su último libro *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea (2015)*, donde trata la teoría asamblearia, aunque puede sorprender un poco en el caso de *Los sentidos del sujeto (2015)*, donde la temática le es próxima y donde no aparece de forma relevante, si bien es cierto que lo tiene presente en el prólogo que da cuenta de la posible y “vacilante” unidad de la obra. ¿Qué hay detrás de este abandono paulatino de las reflexiones foucaultianas? ¿Se trata de una asunción de los análisis foucaultianos que operan su productividad en silencio? ¿Hay una búsqueda consciente por su parte de nuevas reflexiones con las que abordar estos temas?*

Judith Butler. No tengo tan claro haber abandonado a Foucault. En las conferencias de Tanner, que pronuncié en Yale, en 2016 —y que serán publicadas, después de ser revisadas, en la editorial *Verso* el próximo año—, dedico mucho tiempo a *Defender la sociedad*. Sigue siendo, por tanto, un autor importante para mí. Sin embargo, yo era consciente de que él no podía responder algunas preguntas sobre psicoanálisis que aún sigo haciéndome. También me di cuenta de que Foucault no podía proporcionar una filosofía política de la acción colectiva, por lo que he recurrido a Arendt cada vez más en los últimos años. Foucault me ofreció una forma importante de pensar sobre la formación del sujeto dentro del discurso y el poder. Lo seguí todo lo que pude en *Mecanismos psíquicos del poder* y descubrí que no podía dar cuenta del inconsciente o de las formas de autodestrucción que requerían perspectivas psicoanalíticas. Y aunque su idea del sujeto, ciertamente, no es la misma que la del individuo, no parecía haber forma de pensar sobre los modos de actuar conjuntamente o las formas de construir mundo entre personas: es decir, las formas

sociales. He estado buscando un vocabulario teórico para fortalecer mi crítica del individualismo, especialmente a la luz de una lectura popular de mi trabajo inicial como un trabajo restringido por ciertas ideas de libertad individual. La construcción de uno mismo es una noción importante, pero cabría preguntarse si ocurre siempre al margen de la tendencia a la autodestrucción o a la capacidad de deshacerse.

*R. D. A la hora de reflexionar sobre la tarea de la filosofía o sobre qué significa pensar y vivir, usted se habría apoyado en la noción foucaultiana de “crítica” como virtud (o en la noción nietzscheana del “espíritu libre”), refiriéndose a ella como el irrenunciable impulso de llevar hacia los límites el propio pensar, así como las normas que nos constituyen como sujetos. Durante algunos años usted misma trabajó estos planteamientos en sintonía con Foucault, en relación a la performatividad del género. ¿Cuál sería ahora mismo su posición respecto a la importancia de la filosofía entendida como performativa, es decir, como forma de resistencia y reapropiación?*

J. B. Tengo la impresión de que la noción de crítica que maneja Foucault continúa siendo importante, en la medida en que expone los límites de cualquier campo de inteligibilidad. Foucault no hace esto con el fin de resaltar lo ininteligible, como algunos críticos han señalado, antes bien, los límites de un campo se pueden convertir en la apertura a otra forma de pensamiento, una que todavía no se ha establecido como un campo de inteligibilidad, sino que continúa siendo crítica –de manera consciente– de las dimensiones normativas de cualquier otro campo. La crítica, sin embargo, también tiene que ver con una forma de pensar comprometida que busca comprender las condiciones históricas de nuestro propio pensamiento. Esto ocurre en el caso de la Escuela de Frankfurt, pero también en el de Hegel y Marx. Cuando hacemos filosofía en el mundo contemporáneo, estamos registrando continuamente el mundo histórico y sus exigencias dentro de los términos de nuestro pensamiento. ¿Cómo respondemos a esas demandas de comprensión y de crítica sin reproducir las categorías históricas que constituyen el problema? Y además, ¿cómo hacemos esto sin actuar como si pudiésemos escapar de la historia? Sigo pensando que necesitamos entender cómo se naturalizan y normalizan las formas de pensamiento, pero cuando usemos esas palabras, tenemos que tener claro que no descartamos la naturaleza o la normatividad (“naturalizarse es malo” o “todas las normas tienen que ser puestas en entredicho”). De hecho, el calentamiento global es una de esas demandas históricas, que exige el desarrollo de normas que puedan hacer que la vida sea más vivible y el medio más próspero. La crítica sigue siendo negativa en la medida en que se centra en el desmantelamiento de las formas de poder que oprimen, subyugan y aniquilan, aunque en último término no es negativa, ya que la destrucción no es su objetivo. Es un ejercicio afirmativo que abre una forma de libertad dentro y más allá del sometimiento. Tony Negri y Michael Hardt me sugirieron que tal vez sea en la performatividad

de la política en la que deberíamos estar pensando.

*R. D. Usted ha sostenido, siguiendo y matizando el razonamiento de Foucault en el curso Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia impartido en Lovaina en 1981, que los actos de habla performativos sobre uno mismo, concretamente sobre la verdad de uno mismo, logran dar cuenta de cómo un sujeto se ata a sí mismo según formas discursivas que el poder produce. ¿Cree que es posible con ello dar cuenta mejor de la continuidad entre el razonamiento sobre la analítica del poder y el proceso de subjetivación que caracterizaba su pensamiento en un primer momento y su razonamiento sobre ello en los años 80? ¿Es posible constatar una ruptura o un giro teórico a lo largo de este razonamiento?*

J. B. Tengo la sensación de que Foucault se involucró en una exageración provocadora y productiva en obras tempranas como *¿Qué es un autor?* El autor fue considerado como el efecto de la escritura; el sujeto, el efecto del discurso. Sin embargo, con el tiempo, llegaría a reflexionar con más cuidado sobre el mecanismo y la forma de esa producción. De hecho, en *El origen de la hermenéutica de sí*, vemos ya una explicación más elaborada de la reflexividad. Si el discurso/poder produce la forma en que un sujeto llega a considerarse o tratarse a sí mismo, si entra en un proceso reflexivo, entonces estamos hablando del modo en que se forma la reflexividad. Ese es un aspecto de la subjetivación. El sujeto también se involucra en la autoconstitución, tal y como lo hace claramente en las formas del cuidado de sí y del trabajo sobre sí, pero ¿se lleva a cabo al mismo tiempo por el discurso/poder y la actuación? ¿No es su actuación el lugar o el proceso de una reformulación o rearticulación del discurso/poder? Se interesa cada vez más por el confesionario, las formas de autorrevelación y la autoexposición, ya sea en la religión o en la ley, y esto nos da un nuevo sentido de lo que los sujetos pueden hacer, y lo que pueden, en ocasiones, negarse a hacer. También nos da una idea de cómo las formas de autoridad influyen en nuestros propios modos de acción, no como poderes deterministas, sino como formas de elaborar al sujeto a medida que él se elabora a sí mismo.

*R. D. En muchos lugares de su obra discute con Nietzsche, a quien menciona a veces como referente primero del discurso desnaturalizador, es decir, en el que opera cierto constructivismo o lógica de la producción del poder (animal capaz de hacer promesas) o bien, a su vez, como uno de los primeros en ver acertadamente la construcción de la identidad pasando inexcusablemente por el Otro (vulnerabilidad del “individuo soberano”). Sin embargo, en su propia reflexión sobre el poder remite siempre como punto de partida a la analítica del poder de Foucault, de tal forma que parecería que la concepción foucaultiana del poder no es deudora en sus líneas generales de la de Nietzsche (la voluntad de poder entendida ontológicamente como un campo relacional de fuerzas, en realidad como un plexo de relaciones dinámico del que constantemente*



*emergerían diferentes configuraciones del sentido y el valor, y en el que podemos entender la fuerza con una “precariedad esencial”). ¿Cuál es a su juicio la relación entre ambos autores? ¿En qué supera la analítica (precariousness o precarity) del poder de Foucault a la de Nietzsche? Y en este sentido, ¿es posible dibujar un hilo rojo entre Nietzsche-Foucault-Butler?*

J. B. No estoy tan segura como usted de discutir con Nietzsche. Las reflexiones de Nietzsche sobre la mala conciencia son infinitamente interesantes para mí, aunque a veces pienso que sus versiones de lo que significa “afirmar” pueden parecer excesivas. Está claro que *Vigilar y castigar* de Foucault es una obra que extrae mucho de *Aurora* de Nietzsche. En ella encontramos un brillante análisis del castigo legal a partir de la creación de la conciencia de la que depende. Mis propios análisis dependen del de Nietzsche en este sentido: el hacedor llega después del hecho; es, en sí mismo, una construcción del hecho. Mi preocupación en relación a *Vigilar y castigar* tiene que ver con el hecho de que la disciplina funciona demasiado bien. Las últimas reflexiones sobre la ley que ofrece Foucault, nos muestran más claramente cómo se forma un sujeto y cómo se forma a sí mismo en relación con las demandas discursivas y teatrales de la ley, aunque la resistencia también es posible allí, ya que esta se da en el ámbito de la sexualidad. Sin embargo, los estudiantes —como estoy segura que saben—, se sorprenden al descubrir que, para Foucault, donde hay sexualidad hay resistencia, pero donde hay ley o disciplina ésta no existe. Eso va cambiando a medida que él va avanzando. Por mi parte, últimamente estoy interesada en tratar de pensar en la filosofía moral de una manera que no dependa de las autolaceraciones de la conciencia o de las agresiones del super-yo. Cuando la ética depende de una relación con el otro, entonces estamos ante un problema relacional, y no ante una lucha interna contra un aspecto potencialmente aniquilador de la propia psique. Eso me parece una forma más productiva de pensar.

*R. D. En su tesis doctoral de 1984, publicada más adelante como Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX (1987) trata la noción de poder de Foucault desde una perspectiva de acercamiento a la temática hegeliana en clave crítica, en concreto a la dialéctica del señor y el siervo. Desde entonces y hasta principios de los 2000 hemos visto otros acercamientos a esta noción de poder en sus obras. ¿Qué variaciones ha sufrido el concepto de poder o bajo qué desplazamiento de perspectiva podemos entender las variaciones del uso del concepto foucaultiano en su obra?*

J. B. Creo que esta es una pregunta para críticos y comentaristas. No hago un seguimiento de mis propios usos y no busco la coherencia. Puesto que soy, lamentablemente o no, una autora viva, me dedico a pensar, lo que significa que no me quedo con el mismo pensamiento o intento producir un cuerpo de

pensamiento coherente o sistemático. Todo depende de lo que trato de pensar.

*R. D. Gran parte de su trabajo se ofrece como una reflexión sobre vulnerabilidad, interpelación, reconocimiento y subjetivación. Estas nociones en su trabajo están muy marcadas por la concepción del poder y la posibilidad de crítica de Foucault tal y como hemos comentado. ¿En qué medida las diferencias entre su teoría del reconocimiento y la de un autor como Axel Honneth reproducen el debate entre Foucault y Habermas? ¿Qué puede decirnos sobre la posibilidad de una síntesis o enriquecimiento mutuo entre la teoría crítica y su trabajo?*

J. B. Hay una fuerte alianza entre mi trabajo y las teorías críticas a las que se refiere, en la medida en que todos comenzamos con la tesis previa hegeliana de que el yo está constituido socialmente en su relación con los demás, y que, sin esta mediación social, éste no puede existir. Si tratamos de derivar una teoría normativa de esta condición hegeliana, podemos tomar caminos diferentes. Honneth deja de lado la teoría de la negación determinada y de la negatividad en general en su lectura de Hegel. Para mí, la lucha entre la vida y la muerte sigue siendo un tema central. Nuestras relaciones éticas tienen que llegar a un acuerdo con el potencial de destrucción que reside en cada vínculo social. La ambivalencia es una característica de la relacionalidad humana y de los vínculos sociales. En este sentido, estoy más cerca de unir a Hegel con Freud. Pero Honneth vincula a Hegel más estrechamente con Winnicott. La dimensión relacional de Winnicott es importante para mi trabajo, desde luego, pero me preocupa que el problema de la agresión y la violencia quede en manos de teóricos como Klein.

*R. D. Actualmente existe una polémica entre los diferentes movimientos feministas del Estado español respecto a la gestación subrogada. La controversia se sitúa en la cuestión de los límites de la autonomía del cuerpo. Algunas feministas defienden que la gestación subrogada es una forma de control sexual sobre las mujeres y que en ningún caso debería regularse. Argumentan que en una situación de vulnerabilidad económica, en realidad, nunca se elige libremente. Otras feministas, en cambio, señalan que afirmar esto supone negar la capacidad de decisión de las mujeres con pocos recursos. Este asunto recuerda mucho al debate sobre si las prostitutas son realmente libres o no para elegir ejercer. ¿Qué opinión tiene sobre esta cuestión?*

J. B. No tengo una opinión formada. Desde mi punto de vista, una mujer tiene derecho a decidir qué hacer con su cuerpo mientras no perjudique a otros. Muchas de las que se oponen a la gestación subrogada basan su opinión en nociones tradicionales de la familia, la reproducción heterosexual y en ideas románticas sobre los vínculos biológicos, que tienden a devaluar otras relaciones de

parentesco, especialmente la adopción. Así que tenemos que examinar sus razones para oponerse a la elección que otras mujeres hacen sobre cómo usar su cuerpo, cómo hacer dinero o cómo prestar un servicio. ¿Ponemos las mismas objeciones a los donantes de esperma? Ellos también están prestando un servicio. En general, desconfío de los puntos de vista que tratan de menospreciar las decisiones de las mujeres y mantenerlas en una posición de indefensión estructural, ya que estos no son de gran ayuda.

R. D. *La oposición a la corrección política siempre fue una actitud crítica y subversiva de la izquierda, pero desde hace unos años la derecha se ha apropiado del concepto para atacar a grupos desfavorecidos como las mujeres o los/as inmigrantes (el ejemplo más claro sería la victoria de Trump). Por otra parte, la izquierda parece haber abandonado aquella actitud crítica tan característica de los años 90. En el año 2014, Jack Halberstam publicó un post en el que denunciaba la aparición de un determinado discurso en las comunidades queer que genera una atmósfera de censura. Comparaba la situación actual con el ambiente del feminismo cultural y el lesbianismo separatista de los años 70 y 80, donde a menudo había personas con traumas mal gestionados o fácilmente susceptibles, que expresaban continuamente lo mal que se sentían porque alguien había formulado una pregunta de manera incorrecta o había elegido mal un término. Ante esta situación, las demás se adaptaron evitando usar un lenguaje patriarcal, pensando antes de hablar y limitándose a compartir sus experiencias dolorosas. Halberstam afirma que terminaron por convertirse en unos sujetos psicósomáticos, contrarios al sexo, a la diversión y a la pornografía. Señala la reaparición de este tipo de comportamientos y denuncia que hoy resulta muy difícil organizar cualquier tipo de actividad sin que haya quejas sobre el uso del lenguaje. En la mayoría de los casos, las comunidades ofendidas exigen disculpas y la eliminación de la parte ofensiva del discurso, obra o evento. Se ha llegado a un punto que incluso el uso de palabras resignificadas por personas queer generan este tipo de respuestas. Halberstam no duda en caracterizar esto como censura.*

*Viendo el contexto actual parecería cada vez más difícil llevar a cabo políticas queer de reapropiación del insulto, mientras que la derecha gana terreno con un discurso de la incorrección política. ¿Cree que las comunidades queer se han impregnado de un clima de corrección política? Si es así, ¿no significa esto que la derecha está marcando la agenda política?*

J. B. Me pregunto si “corrección política” es el término adecuado. Creo que hay una lucha en curso por ser reconocido dentro de la izquierda y una preocupación también por ser excluido de los términos que definen a la izquierda. ¿Qué tal si empezáramos con el socialismo y preguntáramos qué tipo de unidad se presupuso? ¿Quién quedó fuera? ¿Quién quiso ser incluido? Tan pronto como “mujeres” se convierte en una nueva categoría, aprendemos que esa categoría también tiene

que ser pensada cuidadosamente, ya que las mujeres *trans* son también mujeres. Creo que tenemos que ir más allá del asunto de la política como un fin en sí mismo para centrarnos en los objetivos generales de igualdad, justicia y libertad. A medida que nos juntemos para hacer realidad esos ideales, entraremos en conflicto sobre quiénes somos. Pero este conflicto es útil únicamente si la razón por la que queremos resolverlo supone avanzar hacia una política más amplia, de modo que la política identitaria no sea un fin en sí misma.

*R. D. Tras el éxito de la campaña #metoo de denuncia del acoso sexual se desató una polémica por un manifiesto que firmaron cien artistas e intelectuales francesas en el que acusaban a este movimiento de fomentar un clima de puritanismo sexual y victimismo. ¿Estamos ante una reacción conservadora contra el feminismo o ante una denuncia legítima contra una tendencia moralista? ¿Cree que esta controversia responde a una batalla cultural entre Francia y EEUU en torno a la sexualidad?*

J. B. Me parece que las firmantes de aquella carta perdieron su objetivo común el mismo día de la publicación, y tiene sentido preguntarse por qué. Hay diferentes opiniones en cuanto a lo profunda y sistemática que es la opresión de las mujeres, y si es correcto denominar a esa opresión “seducción”, por ejemplo, o si debería nombrarse simplemente como “acoso” y “violación”. En los Estados Unidos, parecía que las acusaciones debieran ser consideradas como evidencias porque, de lo contrario, parecería como si no nos estuviéramos tomando en serio las demandas de las mujeres. Aún así, las acusaciones nunca son suficientes para evidenciar un crimen, tienen que darse mediante un procedimiento en condiciones, y si algunas acusaciones son incorrectas o están distorsionadas, deberían basarse en evidencias que aseguren la rectitud del procedimiento. Todo gay y toda lesbiana ha conocido la excusa del “pánico homosexual” con la que alguien homófobo acusa a una persona LGBTQ de intentar seducirle. Muchas veces es infundado. ¿Cuál es la protección contra la reaparición de aquella monstruosa coartada legal que ha justificado actos de violencia contra las personas LGBTQ? Algunas feministas dicen que los tribunales nos han fallado, por lo que ahora los hombres deben ser juzgados en los medios, pero esa es la forma equivocada de acercarse a los medios. Lo convierte en un teatro de la crueldad. Así que la paradoja que nos queda es cómo reconocer el carácter ubicuo del acoso y la violencia sexual, al mismo tiempo que nos aseguramos de que los procesos legales no permitan la destrucción de los que son falsamente acusados.





III

RESEÑAS





*EJERCICIOS ESPIRITUALES PARA MATERIALISTAS: EL DIÁLOGO (IM)POSIBLE ENTRE PIERRE HADOT Y MICHEL FOUCAULT.* LUIS ROCA JUSMET. BARCELONA, TERRA IGNOTA EDICIONES, 2017.

El libro *Ejercicios espirituales para materialistas: El diálogo (im) posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*, del profesor Luis Roca Jusmet, está estructurado en cuatro capítulos y un epílogo crítico sobre la posibilidad actual de una filosofía como forma de vida. El primer capítulo contiene una introducción general a las biografías de Pierre Hadot y Michel Foucault. En los dos capítulos siguientes se exponen por separado la filosofía como forma de vida (Hadot) y la filosofía como cuidado de sí (Foucault). El cuarto capítulo imagina un diálogo (im) posible entre Pierre Hadot y Foucault. Estudia la crítica que hace Hadot, tanto a la metodología de abordaje de los textos antiguos como al concepto de estética de la existencia de Foucault, y explicita elementos de política y estética en los dos autores. Tanto en este capítulo como en los dedicados a los dos autores se centra en los conceptos *Ejercicio espiritual* y *Tecnologías del yo*, pero alude a ellos desde un modo descriptivo. Al final tiende más hacia Foucault por ser su una filosofía que analiza la verdad para entender los regímenes humanos y a la vez, es ontología del presente. Sin embargo, su verdadera discusión es rechazar una filosofía como forma de vida o algún tipo de estética de la existencia desde

un carácter materialista que se resalta en el título. Esto da a entender que pese a no concebir un aspecto estético, religioso o trascendente a la práctica de la filosofía si da consentimiento para admitir que tanto los *ejercicios espirituales* como las *tecnologías del yo* son motores que sirven al sujeto a para desarrollar su pensamiento lo que daría cierto interés a la vida.

El profesor Roca reconoce que el *ejercicio espiritual* es justificado por Hadot en la medida que responde a una integración de tres tipos de ejercicios que han sido definidos antes por otros historiadores: *ejercicios de meditación, ejercicios intelectuales y ejercicios morales o éticos*. El concepto *ejercicio espiritual* los reúne en su dispersión y asegura un espectro más amplio para comprender los textos antiguos. Principalmente porque Hadot centra su argumento en el hecho de que el *ejercicio* equivale a un cambio de visión de mundo y a una metamorfosis de la personalidad. De ese modo involucra a esta filosofía con un proceder más allá de la comprensión teórica del mundo. Para Hadot la palabra *espiritual* garantiza que se vea el espectro que alcanzaba el ejercicio en la antigüedad en la medida que no sólo era una actividad de pensamiento, de lectura, escritura o terapéutica. La práctica del ejercicio espiritual provoca transformaciones físicas, metales y espirituales en el ejercitante, además, es el modo que asumir la *filosofía como forma de vida*, cuyo itinerario contiene descripciones de espacios internos

a conquistar gracias a la fuerza de la practica disciplinada exigida por las escuelas filosóficas antiguas. Los ejercicios guían al sujeto hacia un espacio interior que contribuye a que el yo adquiera la capacidad de asimilar la distancia suficiente ante el mundo para vislumbrar su pertenecía a un *Todo*, lo que inevitablemente señala un grado de misticismo.

Por otro lado, Roca reconoce que la apuesta de Foucault es tremendamente opuesta a la de Hadot aunque compartan un interés por el tema de la filosofía antigua. Para Foucault los textos antiguos son fuentes para comprender la genealogía de las técnicas del cuidado de sí, vistas como prácticas que transforman el yo (*Tecnologías del yo*) y se vinculan a la relación maestro y alumno, en el sentido filosófico antiguo. La fuerza del argumento descansa en que esa filosofía se dispone como un arte que se ocupa de los argumentos comprometidos con la verdad. En ello el sujeto confronta, bajo la coherencia intelectual de una escuela filosófica que le guía, la tiranía de los sistemas de poder propios de la convención y la costumbre. Bajo esa actitud podrá cuidar de sí, de su pensamiento y formará una comunidad de seres que se disponen a hacerse cargo de la ciudad, los otros, de sí mismos. Así, las *tecnologías del yo* se dirigen a provocar la aparición de verdades ante sí mismo que de otra manera no surgirían. El interrogatorio judicial, la anamnesis psiquiátrica, la confesión cristiana son *tecnologías del yo* que obligan al sujeto

a descubrir para sí mismo y ante otros, una verdad que al ser develada provoca un cambio actitud ante sí mismo. Serán tecnologías que revelan al yo la realidad de sectores del mundo y de sí mismo que se asumen como garantes de verdad, de conocimiento espiritual. Así mismo, cuando el filósofo francés alude a las *tecnologías del yo* está indicando que las transformaciones que se dan en el sujeto siempre tienen amarras terrenales que le evitan ascender a ese misticismo que propone Hadot. Por tanto, mientras esté último nota una verdad trascendente en la *filosofía como forma de vida*, Foucault precisa que el cuidado de sí, fue en principio un precepto reducido a unas elites capaces de sostener acciones de ocio encaminadas a la espiritualidad. Esa mirada elitista, restringida y acorde a un grupo de gente capaz de destinar su vida a estas prácticas, involucraba disfrutar una condición especial que sostuviera esta elección y al no tenerla, las condiciones para acceder al grupo dependían de las relaciones de amistad. Más tarde, estas prácticas del cuidado de sí, se diversificaron con la asimilación de la filosofía antigua en el cristianismo lo que significó una apertura para el sujeto que pudo buscar en sí mismo la verdad y con esto asimilar la vida bajo el criterio de verla como una estética del cuidado de sí. En definitiva, es necesario tener claro que tanto Hadot y como Foucault, estudian esta forma de vida filosófica o la estética de la existencia, con la intención de confrontarlas con la actualidad ética. Sin embargo,

conservan un esfuerzo metodológico para observar la filosofía antigua en su contexto histórico.

Finalmente, luego de discutir a los dos autores, en el Epílogo del libro, el catedrático Luis Roca Jusmet formula un no rotundo para una *filosofía como forma de vida* (Hadot) o *la estética de existencia* (Foucault). Es necesario ver que más allá de la propuesta materialista de Roca, en cuanto a no aspirar una filosofía que transforme la vida, queda abierta la interpretación de por qué esforzarse por una lectura atenta de los dos autores a los que dedica el libro, cuando al final su orientación llama a los que no siguen una religión, no creen en ningún Dios ni asumen la inmortalidad del alma o dudan de su existencia. La respuesta es porque pese al materialismo expreso existe intención por el trabajo interior lo que reivindica al considerar que prácticas como la lectura, la escritura, el examen de conciencia, vivir el presente y la visión global son importantes estrategias para dar lucidez al pensamiento filosófico lo que convierte la vida en algo interesante y no en una forma de vida. Sin embargo, es necesario explicar qué entienden Hadot y Foucault con esto. Consideran que la filosofía antigua está al servicio de los seres humanos y destinada a satisfacer necesidades profundas de entendimiento de las perplejidades que la vida propone a cada uno. Radica además en entender que las escuelas filosóficas helenísticas conciben un filósofo capaz de curar como médico

compasivo las vicisitudes abundantes del sufrimiento humano: el temor a la muerte, el amor, la sexualidad, la cólera, la agresión, las pasiones. Al preocuparse por el estado de los deseos y el pensamiento de los discípulos de cada escuela se ven directamente involucrados en el estudio de la psicología humana. Comprometen en este acercamiento la apertura a conocer los aspectos intangibles del alma, pero manifestados en una red de emociones, pasiones, ideas que se reconducen por medios de estrategias hacia el propio sujeto con el fin de obtener autoconocimiento. Estas estrategias interactivas, pedagógicas, retóricas, literarias, morales, son los ejercicios espirituales (Hadot) o las técnicas de sí (Foucault).

Además, ambos autores ponen su atención sobre la situación inestable que se daba en el período que comprende el helenismo. Esa vida humana que se intenta comprender responde a la distancia de los dioses, la inestabilidad política tras la muerte de Alejandro Magno, la alteración de la vida en los grandes centros de pensamiento del imperio, el surgimiento del cristianismo y una profunda crítica social. Estas escuelas helenísticas comparten una elevada preocupación por la vida de los apegos, la pérdida y el sufrimiento humano. En ese orden de ideas, las escuelas filosóficas antiguas ofrecerán un lugar con las condiciones necesarias para la buena vida de los seres humanos a los que la sociedad en decadencia hace sufrir. De ese modo comprendemos

que sí Aristóteles le asigna a la política la labor de brindar a la gente las condiciones para prosperar y llevar una vida feliz, los estoicos, cínicos y epicúreos, se comprometen a un valor intrínseco con la acción política que les hace indiferentes ante las situaciones mundanas, enfocados en buscar la vida feliz y la realización plena de la humanidad exigiendo el cambio interior. Ven que la transformación es posible cuando el deseo y el pensamiento, habitualmente estructurado dentro de la sociedad, se ve confrontado por nuevas formas de ruptura. Sus terapias filosóficas describen y dan forma a la educación como forma ideal de comunidad. Con su actitud de oponerse, mostrar y denunciar las estructuras que deforman la actitud *filosófica como forma de vida o estética de la existencia*, emprenden una nueva representación del filósofo que estaría más conectado con verdades trascendentes.

Con lo anterior Roca concluye que la interpretación de la filosofía antigua que hace Foucault es más sostenible para comprender la ética del presente en comparación con la propuesta de Hadot. Según el catedrático, Hadot no hace más que una idealización de aquel pensamiento, que es leído con visión mística y melancólica, lo que puede ser discutible en cierto grado.

Si bien es innegable que Hadot idealiza la práctica de *una filosofía como forma de vida* también es innegable que la fortaleza de su estudio subyace en un método filológico que se esfuerza, no sólo por recomponer el texto

en su historicidad, sino por una hermenéutica que responde ante la reconstrucción del proceder filosófico en la antigüedad, respetando los límites de cada escuela filosófica. Los textos antiguos son la fuente para trazar una línea de espiritualidad filosófica que deviene desde la antigüedad como una forma de vida. Precisamente este es el hilo que sigue el filósofo francés para salir del laberintico mundo en el que se sumió el estudio de este tipo de textos antiguos. A menudo deja claro las particularidades de estudiar la aparente incoherencia de ciertos filósofos antiguos y se detiene en mostrar que en realidad en aquella filosofía no se buscaba una teorización filosófica sino una guía espiritual para formar el espíritu e indicar modos de vivir que se iban perfeccionando siguiendo ejercicios espirituales dispuestos por cada una de las escuelas. Por ello, tanto el contenido emocional/afectivo y el contenido conceptual de cada ejercicio es diferente. Los estoicos se someten al destino: a lo que está o no está en sus manos para paliar su fuerza. Los epicúreos buscan serenidad y desapego por lo que siendo hedonistas precisan que el placer es responder a un límite natural que abastece al hombre hasta lo suficiente y cualquier desborde ante esto causa dolor. La concentración mental y la renuncia al mundo sensible es la orientación elegida por los platónicos. Todas las escuelas nombradas, incluyendo a otras como la Secta del perro (Cinismo), recurren no sólo a ejercicios espirituales

propios sino a recursos comunes de oratoria, retórica, dialéctica, control del lenguaje interior, meditación, concentración mental que son la base de sus propuestas pedagógicas forjadas para realizar y mejorar al filósofo que elige esa forma de vida.

En ese orden Hadot en sus textos más tempranos, precisamente en su artículo de 1981 *Exercices spirituels et philosophie Antique*, recaba en estos ejercicios de las escuelas filosóficas antiguas que se orientan a cuatro objetivos: aprender a vivir, aprender a dialogar, aprender a leer y aprender a morir. Hadot está indicando la profesionalización de la práctica espiritual donde el ejercitante a igual que un deportista de alta competencia ya ha alcanzado logros significativos en su quehacer. Ha generado hábitos capaces de hacer creer que el ejercicio contiene una facilidad que cualquiera podría replicar con simple disposición. Comprendemos que el principio básico de los ejercicios, al cual se dirige al estudiante y donde él está siendo iniciado, necesita un comienzo con cosas sencillas de meditar lo que va creando un implante paulatino del hábito de ejercitarse siguiendo los preceptos de la escuela que le está recibiendo. Por ello cuando Hadot propone estos cuatro objetivos se refiere ya a un carácter asimilado de los ejercicios dispuestos para saber vivir, escuchar, leer y morir.

Estos últimos son entendidos por Roca en términos modernos, pero en realidad Hadot los ubica como eran en la antigüedad. Un ejemplo

de ello es el caso de *Meditaciones* de Marco Aurelio interpretado por Hadot. La filosofía propuesta en este texto que no es un diario sino fundamentalmente una guía espiritual y, por tanto, en él se frecuenta un “dogma” o mejor, los postulados del estoicismo que podían ser leídos, escritos o recitados (leer, escuchar y recitar son tres ejercicios espirituales). Todo ello con el fin de transformar el alma del discípulo. Esa guía filosófica, además de llevar períodos largos de estudio y de reflexión, siempre tendía a retornar de manera constante a unos dogmas fundamentales, escritos en frases breves. Son sentencias que están a la mano para que el practicante pueda acceder a ellas y practicar constantemente sus ejercicios. Con ese alcance, el texto filosófico de Marco Aurelio es una metodología para llevar a cabo diversos ejercicios espirituales de la escuela estoica y serían un modelo para comprender la manera de proceder en las distintas escuelas filosóficas antiguas que, pese a no ser similares a la estoica, si presentan ejercicios parecidos donde ratifican la intención de memorización de dogmas con el fin de aplicarlos en cualquier momento de la vida.

SERGIO ADRIÁN PALACIO TAMAYO.



IV

ANEXOS





## **Enlaces de interés sobre *Dorsal*.**

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Normas para los autores/as: <http://www.congreso.iberofoucault.org/wp-content/uploads/2016/11/Normas.pdf>

## **Información de la Red Iberoamericana Foucault:**

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí: [http://iberofoucault.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=44:nuevas-incorporaciones&catid=33:red&Itemid=101](http://iberofoucault.org/index.php?option=com_content&view=article&id=44:nuevas-incorporaciones&catid=33:red&Itemid=101)

## CALL FOR PAPERS

*Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, número 5  
“Cristianismo, poder pastoral y hermenéutica de la carne”

La cuestión del cristianismo atraviesa el pensamiento de Foucault desde sus inicios, haciéndose más presente a partir del primer tomo de la Historia de la sexualidad en 1976 y adquiriendo una notable centralidad en los últimos años de su vida. Al concebir el cristianismo como religión de confesión y de obediencia pura en la realidad del ejercicio del poder pastoral, Foucault abre una vía a la problematización de la concepción tradicional sostenida sobre los principios de la salvación, la ley y el dogma. Y, sin embargo, no es la historicidad del cristianismo el núcleo de su analítica, sino precisamente la del sujeto y el gobierno, en cuyas genealogías la pastoral cristiana se revela central. Desde el análisis de la locura como posesión demoníaca, pasando por el estudio de la matriz monástica de las disciplinas modernas, la normalización clásica o la emergencia de los dispositivos inquisitorial y confesional, hasta el de la producción de una hermenéutica de sí y una ciencia de la sexualidad, en todos estos momentos analíticos el cristianismo se hace presente en la ontología del presente foucaultiana.

La analítica del poder como conducta de conductas en el trazado de la genealogía del liberalismo y el neoliberalismo sitúan al poder pastoral como matriz del biopoder. Así aparece la preocupación por la especificidad del pastorado cristiano en la mirada genealógica a la gubernamentalidad en el curso Seguridad, Territorio y Población (1977-1978), en tanto que conformador de tipo de poder al mismo tiempo individualizante y masificante que marcaría todavía nuestro presente. Con ello se incita a la intelección de la emergencia de una subjetividad dócil y sumisa desde la imposición pastoral de obligaciones de verdad ligadas al dominio de sí. La ligazón del sujeto a su propia verdad en el examen de la concupiscencia de la carne habría de condicionar la emergencia de una ciencia del sexo y del deseo como objeto de observancia y verbalización. La hermenéutica de sí cristiana, condensada en la figuración de la confesión de la carne, ofrece momentos intelectivos en la genealogía del sujeto y el gobierno, tal como sugiere el curso Del gobierno de los vivos (1979-1980) o Subjectivité et vérité (1980-1981). Un temática todavía a explorar con la próxima publicación del IV volumen inédito de Historia de la sexualidad (1984). Todos estos análisis incitan la indagación de la multiplicidad de tecnologías del yo y de gobierno de matriz cristiano que se desplegaron reticularmente desde el período de la reforma y la contrarreforma en sutiles dispositivos gubernativos, en formas de poder-saber, tan dispares como la familia, la empresa, la medicina o las ciencias sociales. Foucault trazó algunas de

estas genealogías considerando la matriz cristiana de los regímenes de veridicción y jurisdicción en *Obrar mal, decir la verdad* (1981) o *La verdad y las fomas jurídicas* (1973-1974).

La revista *Dorsal* dedica su quinto número a las diversas problemáticas que Foucault suscitó en torno al cristianismo, el poder pastoral y hermética de la carne. Invitamos, así, a los investigadores y las investigadoras a enviar sus aportaciones originales a la revista.

### Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser enviados a [dorsal@iberofoucault.org](mailto:dorsal@iberofoucault.org)
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 15 de septiembre de 2018 (incluido).

Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en:

<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>



## Novedades en CENALTES:



### *Filosofía política y genealogías de la colonialidad: diálogos con Santiago Castro-Gómez.* Adán Salinas Araya (editor)

Lo que se encuentra en las páginas siguientes es reconocimiento a un espacio intelectual hispanoamericano y especialmente al trabajo de Santiago Castro-Gómez en dicho espacio: a la valentía, al vigor y a la singularidad de las muchas páginas que nos ha entregado. Pero el reconocimiento es una expresión fraterna, no filial, o subordinada, expresa una horizontalidad que es necesaria para el diálogo.

Este reconocimiento mutuo como sujetos de un diálogo, es más simple y anterior a la amistad. En este libro no hay ni una reunión de amigos ni un duelo entre enemigos; aunque no se han evitado

las disputas. Castro-Gómez ha tenido la destreza de afrontarlas directamente pero sin anularlas, de modo que finalmente el lector tendrá que juzgar sobre ellas.

Santiago Castro-Gómez es un intelectual franco y al mismo tiempo insumiso, ha bebido de muchas fuentes y ha tomado decisiones frente a ellas de modo que no se le puede identificar con un círculo. Lo explica con mucha claridad en el presente libro respecto a la teoría decolonial: hay elementos fundamentales que comparte con los principales teóricos del debate, pero también lo distancian decisiones metodológicas y políticas. En su más reciente libro *Historia de la Gubernamentalidad II* esto queda claro también con Foucault, a quien le dedica sendas críticas en el epílogo.

Encontraremos aquí una retrospectiva de su trabajo, hecha al fragor de un diálogo vivo y también algunos de los pasajes más rotundos respecto a la filosofía política del propio Castro-Gómez y sus posicionamientos ante los debates en juego.

Para la edición colombiana de este libro hemos recibido la valiosa colaboración de Siglo del Hombre editores

<http://www.cenaltesediciones.cl/index.php/ediciones/catalog/book/25>

## **Evaluadores/as del número 4 de *Dorsal***

Patricia Amigot, Universidad de Navarra, España  
Elvira Burgos, Universidad de Zaragoza, España  
Mónica Cano, Universidad de Zaragoza, España  
María Luciana Cadahia, FLACSO, Ecuador  
Olaya Fernández Guerrero, Universidad de La Rioja, España  
Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España  
Ester Jordana, Universidad de Barcelona, España  
Carolina Meloni, Universidad Europea de Madrid, España  
Amanda Núñez, UNED, España  
Luisa Posada Kubissa, Universidad Complutense de Madrid, España  
Oscar Quejido, Universidad Complutense de Madrid, España  
Rosa María Rodríguez Magda, Valencia, España





