

RAE

Tipo de documento: Trabajo de grado para optar por el título de licenciado en filosofía.

Título: Hablar franco y el poder de resistir al poder.

Autor: Kevin Lezmes Russi

Lugar: Bogotá D.C.

Palabras claves: Dispositivos. Disciplina. Seguridad. Normalización. Poder normalizador. Resistencia. Luchas. Libertad. Hablar franco. Desobediencia. Foucault

Descripción del trabajo: Las preguntas de la ontología del presente posan su mirada en el pasado que estructuró a través de sus procesos la realidad actual. En este sentido, “hablar franco y el poder de resistir al poder” hace un análisis profundo de la realidad de los dispositivos que operan bajo los principios normalizadores. Estudiando el dispositivo disciplinar y de seguridad, esta tesis dirige su mirada sobre la normalización de la vida en el presente, y en esa línea se pregunta ¿Cómo resistirse al poder hoy? Es por ello que se hace, en la segunda parte, un sondeo de las formas clásicas en que se interpreta la resistencia. Las luchas por la liberación y las prácticas de libertad responden a esa pregunta desde dos ópticas diferentes. La primera responde a la norma a través de un movimiento revolucionario espontaneo que tiende, a su vez, a normalizar sus resultados. La segunda es una propuesta vital que parte del individuo en su uso del “hablar franco” como una práctica que rompe los principios normalizadores a través del decir veraz o de la desobediencia civil.

Líneas de investigación: Filosofía contemporánea

Metodología: cualitativa, enfoque crítico-hermenéutico

Conclusiones: las conclusiones que arroja la investigación nos enfrentan al problema de la resistencia en el mundo contemporáneo tipificado a través de la práctica del hablar franco y de la desobediencia civil. Aunque siempre quede preguntarnos si aquella resistencia contra la normalización debe partir de un movimiento colectivo o de una movilización individual, siempre será claro que resistirnos contra el discurso de la normalización es una forma de vivir alternativa, basada en la vitalidad que despierta el pensamiento crítico.

Hablar franco y el poder de resistir al poder

Kevin Lezmes Russi

Trabajo de Grado

Universidad De San Buenaventura
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Programa de Licenciatura en Filosofía
Bogotá
2.017

Índice

Introducción	3
Parte 1	8
1. ¿Qué es un dispositivo?	7
1.1 El dispositivo disciplinar	13
1.1.2 Cuerpo-poder	15
1.2 El mecanismo normalizador de la sociedad	23
2 La sociedad de la seguridad	24
2.1 El principio de libre circulación	32
2.1.2 El juego de la biopolítica	33
2.2 Nota final	35
Parte 2	37
3 Una tensión: las luchas por la liberación y las prácticas de libertad	37
3.1 Sobre el humanismo	39
3.2 Lenin y la práctica revolucionaria	42
3.2.1 La lucha sectorizada	46
3.2.2 El programa de acción	47
3.3 Una revolución disciplinar	48
3.4 La promesa inconclusa	51
3.5 ¿Quién es un revolucionario?	55
4 Prácticas de libertad	58
4.1 La libertad como Parresia según Foucault	61
4.2 A modo de glosa: la desobediencia civil	68
5 Notas Finales	71

Introducción

Pareciese que los últimos 200 años de era industrial no fuesen solamente el avance y la esperanza de progreso vertida sobre el capitalismo, sino que, con el crecimiento económico, nuevas tecnologías de poder quedaron al descubierto. Las ciencias naturales desbloquearon nuevos conocimientos y al parecer, el progreso ha sido inevitable. Mientras que en la época en que Europa ponía en circulación la máquina de vapor, así mismo, ponía en circulación una maquinaria que se alojaría, como un fantasma, en el cuerpo del hombre. El crecimiento del poder económico trajo como consecuencia inevitable un crecimiento político sin precedentes. El poder, como aquel mecanismo capaz de regir y regular, creció exponencialmente al tiempo que crecía la dominación y la sumisión. Sin duda, las tecnologías disciplinares trajeron consigo un halo del progreso del poder sobre el cuerpo del hombre, sobre su conciencia, sobre su sociedad y sobre su especie.

A partir del momento en que las ciencias humanas emergieron del corazón de la disciplina, desarticularon, moldearon y fragmentaron el cuerpo y la conciencia humana. Dejamos de entender al hombre como un ser creado por una divinidad escondida, a verlo y modificarlo como un individuo dentro del conjunto de la especie. Y a partir de aquel momento en que fuimos fragmentados hemos tenido que volver a formular la pregunta ¿Quiénes somos hoy? Y no importa el lugar o el momento en que se la formule, la pregunta no deja de ser problemática porque nos enfrenta de uno u otro modo a analizar lo que ha sido la historia de las luchas y de las prácticas que surgieron y se gestaron en el centro mismo de la cultura occidental. Este enfrentamiento con el pasado y con la forma en que el poder se ha instaurado hasta en las fibras más mínimas de la vida en general, presenta una innumerable cantidad de problemas.

No debemos entender, sin embargo, este “poder” como un ente con rostro demoniaco, sino más bien, como un circuito con máscara humana. Sin duda el poder se entabla en una red de circuitos llamados comúnmente “relaciones de poder”. Estas relaciones constituyen en el fondo muchas de las relaciones humanas modernas, por ejemplo, la relación del empleador y el obrero, o del verdugo y el presidiario, etc. Al menos en occidente el poder ha tomado esa caracterización.

Por lo tanto, no es solo un poder vertical que se funda en la divinidad y es transmitido al rey por un juego de la legitimidad divina, y pasa al súbdito que solo debe cumplir el papel de obedecer. Es más y menos que eso. Es más, porque el individuo que se denomina súbdito, no lo es por una cadena opresiva, sino más bien este individuo, este "ciudadano" de las repúblicas democráticas occidentales, no cumple solo el papel de obedecer, sino que hace actos que podríamos denominar libres. Hace parte de una red de circulación libre. Y, además, es menos que eso, pues en realidad el cuerpo enfrentado al poder está sometido de alguna forma a cláusulas denominadas “normas”.

Sin embargo ¿en que se fundamenta que la sociedad moderna funcione bajo los presupuestos de la legitimidad de la libertad como principio universal? Es importante resaltar el hecho de que la libertad empezó a entenderse como un principio o una necesidad universal precisamente desde la revolución francesa. Ese punto de la historia que ubicó al hombre moderno como ciudadano dotado de derechos (tales como la libertad). Aunque claro, este principio se funda como algo meramente abstracto en su origen, formalmente adquiere cuerpo en las sociedades industriales que denominan a la libre circulación “libertad”.

Por lo tanto, la legitimidad de la libertad se funda en principios más abstractos. Con el advenimiento de la crítica a esta visión de legitimidad soberana, en realidad todo quedó en el limbo extremo de la relatividad. Nada es legítimo, nada es eterno. Es similar a la crítica marxista del sistema capitalista, y más exactamente, a la relación del proletariado con los burgueses. Esta división en las clases sociales se funda en un sistema que la hace posible (el sistema capitalista).

La transmisión y circulación del poder puede entrecerse en sus relaciones más físicas y desnudas. Sin duda, los filósofos han reflexionado incansablemente en torno al problema de la normalización que nos enfrenta a una infinita serie de problemas, hoy más que nunca. Pero este problema tuvo un lugar de emergencia. Ahora mismo analizaremos cómo éste lugar y éste momento donde se fraguó y se pensó el hombre moderno, a través de dos mecanismos o dispositivos que fueron puestos en circulación y aún hoy, nos determinan en las costumbres y cotidianidades.

El primero de estos mecanismos da cuenta de ello, pues según la tradición filosófica que estudia la constitución del hombre moderno, como la genealogía, la relación del poder con el cuerpo más grotesca y desnuda que existe está presente en la prisión. En ella se entrevé el poder desnudo, voraz y sangriento, sin mascarar tal como lo queremos reconocer. Muy presente en la literatura desde el siglo XVIII, la prisión parece ser la piedra angular de las sociedades occidentales que se fundamentan en el trabajo. Pues parece ser que, bajo el ejercicio de la libertad ejemplificado por el capitalismo como libertad de consumir, comprar y vender, existe también la posibilidad de perder la libertad.

En este sentido, en occidente el castigo ha sido una bandera indistinguible. Parece que en esta sociedad el castigo viene acompañado de un ejercicio de la libertad. Pero no siempre fue así. Tenemos un paralelo entre el castigo medieval y el castigo moderno, pues se pasó del castigo físico total, del suplicio del cuerpo; al castigo de los hábitos, de las costumbres, de los sentimientos y en último término, de la conciencia. No se castigaba menos, se castigaba mejor. Así, una tecnología pensada en beneficio de aumentar el castigo y reducir el suplicio nació en el establecimiento de la sociedad burguesa occidental. Esta tecnología es conocida como “disciplina” y sin duda nació como garante mismo de la libertad, o al menos así lo entendemos. En la visión que tenemos de la disciplina*, se afirma que ésta

se instaló en el corazón de la sociedad del siglo XVII y los siguientes hasta hoy en día¹.

Si el tránsito del castigo clásico al castigo moderno se dio gracias a la emergencia de conceptos humanistas como *dignidad*, *individuo* y *libertad*, se llegó a pensar en la razón ilustrada que todo debía humanizarse (y secularizarse). La disciplina da cuenta de este proceso. Pero no exactamente como un discurso humanista desinteresado (buscando razones morales absolutas) sino antes bien como una tecnología de poder. El castigo y el poder está fuertemente ligados y de ello da cuenta Foucault en “vigilar y castigar” (2009)². En esta *genealogía de la prisión*, el filósofo francés ilustra icónicamente el castigo en relación a la disciplina.

En el texto, Foucault reflexiona sobre la forma en que opera y emerge toda una estructura de poder que dirige la vida de las personas. Es decir, hay un número de instituciones que funcionan y están dirigidas por códigos como un mecanismo que es constitutivo de la disciplina (y como es evidente, el mecanismo de la prisión hace uso de los mecanismos del dispositivo disciplinario); y un número de prácticas sociales organizadas bajo normas. Este conjunto de prácticas y discursos que se hacen acorde a una "norma" organizan gran parte de la vida del hombre, como organismo vivo, pero también como ser social. Por ejemplo, nacer es un acto que requiere documentación, así como lo es el seguir existiendo bajo un número de identificación como individuo: entrar a la escuela, ser parte de una fábrica, enfermar y utilizar un hospital, etc., son situaciones relacionadas, por el hecho de que en todas se debe seguir un estricto reglamento, previamente hecho, para utilizar –o ser utilizado- una institución determinada.

Sin embargo, éste escrito anuncia una confrontación, no solo contra los modos en que se ha organizado la vida en occidente, sino contra la forma misma que ha adquirido el poder para determinar cómo “esto” u “aquello” debe hacerse conforme a la norma. La misma norma que el poder dicta desde muchos puntos, sea desde lo más alto de la escala social, o sea desde las mismas prácticas cotidianas; en este sentido, el poder tiene la capacidad de determinar nuestras vidas. Este escrito gira entorno a la forma en que el poder normaliza y tiene como condición de posibilidad extenderse y multiplicarse. Pero esta confrontación aquí generada tiene que ver sobre todo con la forma en que el poder dicta “como” se debe vivir, con las consecuencias analizadas a continuación.

Por lo tanto, diremos que este escrito versa sobre dos grandes puntos. La primera parte gira en torno al problema de los dispositivos analizados a profundidad, ya que algo llamado “dispositivo” genera rupturas y enlaces con el poder y las

¹ Ver “Vigilar y castigar” de Foucault. La visión que nos arroja el libro es una sociedad penetrada en su totalidad por una suerte de “malla carcelaria”. Es decir, una sociedad que lleva todas sus relaciones como una analogía de la prisión.

*Visión que nos llega de los textos franceses del siglo XX, de autores como Deleuze y Foucault

poblaciones, y en ese orden de ideas, con los cuerpos. Además, se analiza cómo el dispositivo determina las prácticas y costumbres, caracterizando la vida en occidente. Los dispositivos, por lo tanto, serán analizados en dos secciones: por un lado, nos detendremos en el dispositivo disciplinar con el juego de mecanismos que pone a circular en el cuerpo del hombre. Este primer análisis es importante, dado que funciona como un acercamiento a la relación que el cuerpo sostiene con el poder, y como esta relación emerge de forma paralela a la relación que el individuo sostiene con el trabajo, y a su vez, la emergencia de conceptos tales como “tiempo útil”, “hombre útil”.

En un segundo momento de la primera parte se analizará el dispositivo de seguridad debido a la forma en que este dispositivo se opone al mencionado anteriormente. Sus mecanismos y técnicas difieren enormemente del primer dispositivo, además de que el objeto de este segundo dispositivo no es solo el cuerpo *útil* sino el conjunto de individuos denominado “población”; entendiendo este último concepto arropado bajo el término de “especie humana”. Además, este análisis nos servirá para introducir el problema del llamado *correlato de la libertad*, pues este parece ser un concepto problemático para la filosofía, dado que el correlato fue introducido a la vez que se introducía la libertad de mercado, y parece fundarse una doble posición respecto de lo que se entiende por *libertad*.³

El problema de los dispositivos se hace patente debido a la forma en que ellos determinan la forma en que occidente⁴ ha organizado la vida en el presente. Estos dispositivos anuncian el poder como algo desinteresado, que tiende a ocultar su verdadero rostro. El dispositivo es pues el rostro visible del poder, ya que el modelo de poder que occidente tiene se funda en el problema moderno de la libertad del individuo. Los dispositivos nos ayudan a entrever, en últimas, como esta libertad no es más que una quimera que no escapa a la dominación acrecentada que el poder ha sufrido, a la par que aumentaba el poder mismo del capital. Es por ello que en tercer lugar tenemos los modos de resistencia al poder, entendiéndolo como poder de normalización. Pues *normalización* es el término del que se valen los dispositivos para ser operantes.

Por tanto, en segundo lugar, tenemos a manera de oposición de los dispositivos las formas de lucha que occidente ha fraguado contra el poder de normalización. Sin embargo, estas luchas que se han gestado tienen múltiples rostros, pero se sospecha que ninguna forma de oposición tiene un rostro humano. Es por ello que este tercer segmento se preocupa por analizar las formas de resistencia al poder. Al encontrarnos con múltiples respuestas, analizaremos las dos formas más llamativas: por un lado, tenemos las luchas por la liberación, en la cual tenemos

³ Véase: seguridad, territorio y población de Foucault

⁴ Es importante aclarar que “occidente” no se entiende solo como un lugar geográfico, sino también como una sociedad que es organizada bajo ciertos parámetros disciplinares y de control; es decir, es organizada bajo el halo de los dispositivos.

como referente la revolución comunista encarnada en la figura del político ruso conocido como Lenin. Enseguida tenemos la forma más certera de resistencia al poder encarnada en las aquí llamadas “prácticas por la libertad”. Estas prácticas son un conjunto de procedimientos que toman cuerpo en distintas formas discursivas. Sin embargo, este escrito se centra en una forma específica llamada aquí “parresia” que podríamos traducir como “hablar franco”, o la forma de encarar al poder a través del poder de la palabra.

La inquietud fundamental entonces gira alrededor de la posibilidad de la resistencia, problematizada de manera filosófica y avizorando las posibilidades de esa resistencia en el mundo contemporáneo. Resistencia a un poder que lleva habitando el cuerpo y la mente del hombre occidental por más de 200 años, y que sin embargo hoy no deja de ser un problema tan actual como advenidero y pasado.

El escrito busca encarar todo el problema bajo la pregunta rectora: ¿es posible resistirse al poder hoy? Y bajo el presupuesto de no caer en el absoluto quietismo o pesimismo más pasivo, intentamos generar un ambiente de debate donde la pregunta, en últimas, no se cierre bajo la consigna fatalista de un poder que ya nos ha absorto y que por siempre nos dominara. Al fin y al cabo, como propuesta filosófica, se quieren demostrar los límites que tiene el poder.

Y a continuación, descubriremos a través de qué mecanismos empieza a fraguarse una dominación cada vez más acrecentada, y a su vez, cada vez más oculta. Esta dominación está identificada con los dispositivos. Y a su vez, como esta dominación puede ser desenmascarada, confrontada, debatida y refutada al tiempo que nos resistimos a seguir afirmando un modo de vida que rompe con la vitalidad del hombre y con su libertad más pura: el poder de resistirse al poder.

Parte 1

1 ¿Qué es un dispositivo?

¿Por qué parece haber una similitud entre los procedimientos institucionales y algunas prácticas y hábitos de la vida cotidiana? Para el filósofo francés Michel Foucault esto que es común a la vida cotidiana y a los procedimientos de las instituciones disciplinares es algo denominado *dispositivo*. Que es algo transversal y heterogéneo.

Es importante señalar que el carácter heterogéneo del dispositivo se refiere a su posibilidad de estar presente en discursos, en prácticas, en reglamentos, en una planta física o arquitectónica, etc. Es decir, como nos dice el profesor García Fanlo (2011) “los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no-dicho. El dispositivo es una red” (García, 2011). Con estas palabras de García se ilustra que es un dispositivo: una red que comprende múltiples elementos, lo cual lo hace ser heterogéneo, pero además articula el discurso (lo dicho) con las prácticas, es decir con aquello que no hace parte del régimen del discurso, pero lo hace fáctico (lo no-dicho).

Todos los ejemplos utilizados a lo largo de la descripción que se hace de la disciplina en relación con el individuo son la demostración de la heterogeneidad del dispositivo, pues no es un sistema que viene de lo más alto del poder y se instala en las instituciones, sino que antes bien, este dispositivo emerge de los puntos más locales (los soldados, los estudiantes, los enfermos), porque allí sale cada carácter del dispositivo. Son diferentes uno del otro, cada uno tiene una función distinta (los soldados entrenan, la escuela enseña, los hospitales curan) aunque de alguna forma se relacionan. Por eso es denominado “heterogéneo” porque sale de sitios localizados, específicos; pero se reconfigura en un solo modelo llamado aquí *dispositivo*, el cual tiene la capacidad de verse reflejado en cosas que no son lo mismo; así podríamos afirmar que existen relaciones, pero no analogías. Por lo tanto, una cárcel no es igual a una escuela, sino que se asemejan por aquello de ser absorbidas en el espectro disciplinar-institucional. Se *oficializan* cuando las instituciones, sus prácticas y sus saberes se reconfiguran en uno solo. El dispositivo las oficializa y las normaliza.

Pero ajustándonos a una definición concreta de “qué es un dispositivo” tomada de Agamben y Foucault, notamos que el dispositivo tiene algo en común en ambos autores: es una red polimorfa y heterogénea.

Es polimorfa debido a su capacidad de adaptar ciertos discursos y prácticas a un acontecimiento específico. El dispositivo responde al acontecimiento como hecho singular, es decir, como un momento único con una urgencia que antes no existía. Por ejemplo, el dispositivo de higiene en la ciudad emergió como tal en el siglo

XIX, después de la inmigración y urbanización, el sistema político vigente tuvo que responder a la urgencia de organizar seres vivos en un espacio determinado, para que estos no mueran o enfermen⁵. El dispositivo de salubridad logró ubicar y dispersar las enfermedades de la ciudad: creó sistemas de alcantarillados, absorbió y aisló las fuentes de enfermedades, pavimentó los ríos. Todo ello respondiendo a la urgencia de evitar la enfermedad en las aglomeraciones humanas. Es lo que se llama una organización política del espacio, pero también de la vida y sus disposiciones.

El dispositivo también es heterogéneo debido a que apropia estrategias de una estructura local, es decir, adopta una serie de tácticas y despliegues antes usadas con otros objetivos. Debido a que la red puede instalarse allí donde haga falta, se extiende por todo el cuerpo social en un gran manto. Hay que entender que la disciplina, el dispositivo del cual estamos hablando, adoptó un modelo militar en la sociedad civil, es decir, se entiende la sociedad civil como “ocupada” por un orden militarizado.

El dispositivo hace que algunos discursos e instituciones sean coherentes entre sí. Por ejemplo, la normalización de la educación universitaria (con el juego de los títulos, de los méritos y el rango) permite entrar al mundo del trabajo universitario. Pero no es que el dispositivo que opera en la universidad y el trabajo sean los mismos, sino que el sujeto dirigido a cumplir con ciertas obligaciones es atrapado por la red. Según la definición de Agamben el dispositivo está en el contacto entre lo humano y lo social. Así que prácticamente cualquier cosa es un dispositivo. Nos atenemos a la definición que dice que algo es un dispositivo en función de su utilidad y su capacidad de dirigir, corregir o evitar ciertas conductas. Además de responder a un acontecimiento donde resulte útil (Agamben, 2011).

Esta definición es coherente con el objetivo que nos hemos trazado, dado que identificamos en la sociedad moderna, que es la sociedad del control y la seguridad, que los dispositivos disciplinares no han dejado de existir, sino que antes bien, respondiendo a la necesidad de adaptación y según los acontecimientos que los hacían operantes o inútiles, se transformaron. Aunque sus efectos en el cuerpo individual siguen existiendo, dado que la disciplina fabricó cierto tipo de subjetividad que es coherente con el sistema en el cual el sujeto solo es un móvil. Entre dispositivo y dispositivo hay una movilidad de los individuos.

El dispositivo es una red que no obliga, ni está sobre o debajo del individuo (no es una súper-estructura). En realidad, las redes de dispositivos están presentes incluso en el lenguaje, dado que él mismo es un dispositivo, porque sus códigos y reglas se deben efectuar de cierta manera, respondiendo a una necesidad comunicativa, y no de otra. Así, el dispositivo articula reglas y códigos que deben hacerse de tal manera y no de otra, porque de no ser así, el dispositivo deja de ser

⁵ Acerca del nacimiento de esta urgencia véase “el nacimiento de la clínica” de Foucault y “de lo normal a lo patológico” de Canguilhem

operante. Según una definición de dispositivo suministrada por el profesor García Fanlo, y en referencia a Deleuze, se afirma: nosotros somos el dispositivo (García, 2011).

Es decir, hacemos parte de la red porque somos la red, la hacemos eficaz. Las relaciones de los dispositivos, las que llevan unos con otros, las hacen efectivas los agentes de la sociedad. Por ejemplo, los códigos policiales son una especie de saber y de verdad producido y legitimado por la sociedad de la seguridad⁶, sin embargo, el código policial también se hace efectivo en la práctica (retener, preguntar, inspeccionar, etc.) por los agentes de la sociedad destinados al control y la seguridad (es decir, los policías). Todo el cuerpo de seguridad que crea la sociedad articula un saber que es legítimo y una práctica que legitima ese saber.

No es una circularidad entre el saber y el poder lo que anticipa el dispositivo. Ambos están articulados en el sujeto, pues el dispositivo está en el punto de contacto entre el sujeto y su sujeción. Los dispositivos tampoco son abstracciones o cosas de las que se pueda “huir”, (García 2011) pues ello supondría un concepto de dispositivo como “colocado” en dos sentidos:

Primero, habría que posicionar el dispositivo “en un lugar” cuando claramente el dispositivo está allí donde no se lo puede percibir. Es un “no-lugar”⁷, que no es exactamente ni el lenguaje, ni la realidad física. Algunas instituciones podrían ser la planta “física” de algunos dispositivos, pero esas arquitecturas no son el dispositivo, ni lo hacen ni lo configuran, solo lo simbolizan.

Segundo, habría que situar un espectro espacio-tiempo donde no opere ningún dispositivo, y ello es imposible, ya que solo con la acción comunicativa (hablar) usamos un dispositivo. Tratar de pensar los límites de los dispositivos nos adentra en un lugar fangoso que es precisamente un “no-lugar”. Además, nosotros somos el resultado de la articulación entre saber-poder, que se configura en dispositivo y a su vez nos sitúa en la realidad.

El segmento de este escrito que se posa en la tradición de la “ontología del presente” parece vislumbrarse, porque evidentemente la normalización es un dispositivo que articula, a su vez, seguridad y control. Es decir, inevitablemente en el curso de los análisis por la disciplina y su poder de normalización en la sociedad, nos arroja a una sociedad regida por el control normativo y la seguridad (política, económica, social, de estatus quo, etc.), pero no es que la disciplina sea reemplazada por la seguridad, sino que antes bien, ambas se reconfiguran, se amoldan y mezclan en la sociedad, porque no existen en virtud de una conciencia

⁶ Esto se hace más claro al formular el contra facto: “¿Cómo sería la sociedad actual sin policía y seguridad?” Seguramente un caos.

⁷ El no lugar es aquel espacio donde la disciplina y el ojo normalizador no existen, o más exactamente, no pueden penetrar. Algunas prácticas espirituales dan cuenta de un no lugar metafórico donde la norma es excluida de la vida. También, por no ser lugares “vigilados” se prestan para el anonimato del individuo. Al respecto véase Marc Augé.

que “desea reprimir” sino que están porque son útiles, por la forma en que estos dispositivos administran incluso la vida de la manera menos costosa posible.

Es difuso ubicar la normalización porque no está en ningún lado, es solo un régimen discursivo y práctico, pero de las prácticas que de él salen parece no poder emanar una resistencia, o no al menos una resistencia entendiéndola en su sentido tradicional como mera oposición, pues estas (las prácticas) están sustentadas por una legitimidad de verdad del discurso. La oposición verdadera sería contra el discurso mismo y no contra las prácticas que lo hacen factico. Porque resistir a las prácticas es una resistencia cuerpo-dispositivo en donde, evidentemente, el dispositivo absorbe la subjetividad que ello mismo ha creado.

El dispositivo está en nosotros y nosotros lo hacemos práctico. Vale decir que no es una súper-estructura que observa la totalidad de la creación con su ojo de Osiris. A decir verdad, el dispositivo, por su forma de red podría ubicarse arriba, abajo y en medio, atravesándolo todo transversalmente. Está y no está, hace parte de lo dicho y lo no-dicho. Solo podemos saber de él por un ejercicio que supone entender por qué ciertas prácticas se efectúan según un orden y no otro, es decir, por la forma en que dirigen la existencia (García, 2011, pág. 3).

La introducción del dispositivo en la sociedad hace más evidentes una serie de procesos que de otra forma se tornan difusos y dispersos. Para aclarar, la normalización es también una red compleja donde se mezclan subjetividades, poderes y saberes. Pero esta red compleja se hace y rehace constantemente por que su régimen no es la prohibición y la coacción, sino la producción dirigida.

La normalización no obliga con la violencia del cuerpo a cuerpo, sino que funciona porque, al crear cierto tipo de subjetividades, éstas mismas están siendo dirigidas y emplazadas. La normalización actual nada tiene que ver con cuerpos fuertes y vigorosos dispuestos al trabajo. De hecho, el cuerpo ha sido ocupado e invadido no por la fuerza de la violencia sino por la fuerza del deseo. Sobre todo, del deseo del consumo.

Este dispositivo se adaptó de tal forma que las subjetividades, movidas por el deseo constante, son dirigidas a satisfacer su deseo en el vacío mundo del consumo frenético. Por ello también podría postularse, a manera de hipótesis, que el consumo es una especie de dispositivo, si nos atenemos a pensar en la definición que propone al dispositivo como cualquier cosa que modifique o dirija gestos y conducta (García, 2011, pág. 5.).

Pero es necesario aclarar que la norma, a pesar de crear subjetividades, no crea identidades. Ello porque su funcionamiento no es estar presente en la exterioridad del sujeto, sino precisamente, ocultarse, enmascararse en discursos

naturalizantes que crean valores⁸. La norma no es un valor en sí mismo, da la impresión de tener un carácter ético (cuando afirma: obedecer es “bueno”). Pero, la normalización como estrategia de poder es también una estrategia de ocultamiento del poder.

Por ello cuando afirmamos que el poder “entra en las fibras capilares del cuerpo” no significa que lo haga físicamente, sino que, al dirigir y posicionar toda la red de relaciones de poder alrededor del cuerpo, este poder (que se manifiesta como creador) tiene como condición de posibilidad el ocultarse, el permanecer discreto y en silencio. La red de normalización hace patente siempre el principio disciplinar del panoptismo, el juego de miradas que vigilan y se auto-vigilan, el ver sin ser visto.

Es importante señalar que los dispositivos no son creaciones espontáneas sino tecnologías pensadas para la necesidad del acontecimiento. Los dispositivos son la puesta en juego de múltiples tecnologías que se dinamizaron y ejercieron un papel crucial, reactivándose según fue el caso. Un ejemplo concreto, y quizá el más coherente, es el de la disciplina. Si observamos con atención, hacia los inicios de la edad media los claustros de monjes en abadías eran muy frecuentes. Los monjes, en efecto, inventaron la disciplina en sus claustros para controlar y dirigir el tiempo y las conductas de los abades. Por supuesto, el objetivo que perseguían las abadías y en general las órdenes religiosas, no era el mismo que persigue la disciplina aplicada a la sociedad de la producción de capital. ¿Por qué de un lado a otro hay diferencias claras?

Por un lado, las abadías cumplían el papel de claustro del conocimiento y lugar de encuentro espiritual. Así que la disciplina, como tecnología religiosa, funcionaba con el objetivo de alcanzar una catarsis o acercamiento espiritual. La disciplina jugaba con el tiempo y la distribución del espacio, pero en función de alcanzar un valor más allá de la carne, un control minucioso del pecado y de evitar los puntos donde podría proliferarse. Por el otro, la disciplina recuperada en el siglo XVIII solo tiene como objetivo común con la antigua disciplina, el control minucioso del tiempo y del espacio. Vale aclarar que el objeto de la disciplina no es el cuerpo directamente, ya que éste solo es travesado por todo el aparato disciplinar, produciéndolo como subjetividad, y en esta producción y juego de sujetos que interactúan con la disciplina y sus mecanismos, nos enfrentamos al constante encuentro de sujetos y comportamientos “inesperados” que devienen precisamente de la interacción de la disciplina con el cuerpo como ente biológico.

El objeto de la disciplina, propiamente dicho, es la multiplicidad y el espacio más no los individuos. Esta idea parece errónea, porque después de todo la descripción inicial de la relación entre el individuo y la disciplina presupondrían que la disciplina es una tecnología reguladora del cuerpo; cuando en realidad la idea

⁸ Acerca de los discursos que se naturalizan y crean valores, es importante acudir a la segunda intempestiva de Nietzsche y a la Genealogía de la Moral.

con la que juega y su objetivo es la regulación del tiempo y del espacio, de la multiplicidad que compone la especie humana y no los humanos propiamente. Lo que dirige el dispositivo disciplinar son conductas y gestos, no a los sujetos que realizan tales conductas y tales gestos. Estos, a pesar de estar y de ser “sujetos” del engranaje de la normalización, incluso desde antes de nacer (con el control de nacimientos, registros, controles médicos a las madres, etc.) ejercen en el sistema normalizador la voluntad de “escogencia”. Es decir, hacen parte voluntariamente del engranaje, o quizá, esa es la idea que la disciplina misma instalada en nosotros, dado que la disciplina es un dispositivo silencioso que se oculta tras la naturalización de sus técnicas. Pero, por el hecho de ser una “técnica de sujeción” y una “economía política del espacio” la disciplina no obliga en el cuerpo a cuerpo de la fuerza. El objeto es determinado y solo se debe tener la fuerza de resistencia necesaria para igualar a la fuerza que somete. Por ello la disciplina, al no obligar al cuerpo al cuerpo, sino al instalarse en el espacio y el tiempo que ocupa el individuo, cambia su forma de manifestación, se enmascara tras la naturalidad (Foucault, 2009).

Los dispositivos no tienen como objetivo estar escritos en el cuerpo sino ejercer al alrededor de él todas sus técnicas. Sin embargo, uno de los resultados “inesperados” de los dispositivos es que, precisamente, se instalan en el individuo de tal manera que todo lo que el dispositivo ha puesto alrededor de él tiene el aspecto de natural. un ejemplo concreto de este problema⁹ es el dispositivo de la sexualidad. Parecería que la ley, al regular el “deseo” como prohibitivo, produjo el deseo mismo. Es decir, lo nombro, lo clasifico y lo censuro: la ley misma produjo el deseo, pero no por una estrategia nueva sino como un resultado inesperado. Al utilizar el psicoanálisis en el relato de la experiencia del deseo, se asoció el deseo con el placer y el placer con lo prohibido. En un interesante estudio de Judith Butler sobre los sujetos del deseo, hay una referencia a Foucault, quien entendió que el psicoanálisis erotizó las relaciones de poder presentes en el ámbito clínico-psicológico y le otorgo al placer el estatuto de lo prohibido y así, la ley creó el deseo (Butler, 2012).

Ahora, analizaremos la forma en que el dispositivo disciplinario opera o más bien, se desenvuelve como dispositivo con unas técnicas y discursos determinados.

1.1 El dispositivo disciplinar

Se tratará de analizar los mecanismos que utilizó la disciplina en distintos momentos, para encauzar las conductas y *normalizarlas*. Es importante señalar que la cuestión está en el enfrentamiento entre la disciplina y el cuerpo. En esta relación se intenta comprender como la disciplina intervino de una forma específica el cuerpo humano determinando sus patrones y encauzándolos. Sobre

⁹ Es un problema tratado en los “Anormales”. Donde precisamente al ser instalados los dispositivos en la sociedad, los resultados de estos dispositivos fueron por un lado los esperados, el control la sujeción, etc. Y por otro, resultados que saltan como no esperados, por ejemplo, la experiencia de la locura.

todo, esta primera parte intenta comprender la forma en que el dispositivo disciplinar tiene una configuración específica: es una tecnología reguladora y productora. Es decir, la disciplina asociada al castigo, pero también al trabajo y al mundo del capital.

Para la dinámica que impulsa este estudio, es de vital importancia el aporte que Foucault hace en su libro “Vigilar y castigar” (2009), acerca de la emergencia de la disciplina como un “arte de las distribuciones”. Es por ello que esta sección se sustentará en los aportes que Foucault ofrece en la materia, y es un punto de anclaje para entender el funcionamiento de la disciplina como tecnología del poder centrada en el cuerpo.

¿Por qué otros aspectos de la vida cotidiana que no eran, hasta el siglo XVII, regidos por el castigo, pasaron a serlo? Esta relación de la disciplina con el poder rebela su operatividad, su fin, su objeto (el cuerpo como una conciencia orgánica) y por supuesto, pensando como hipótesis que este dispositivo logró su efectividad alojándose en el corazón de la sociedad. En últimas, una de las preguntas que puede ser formulada a este tipo de análisis es si la disciplina a través de sus técnicas es un dispositivo que cumple las características de normalización. Aunque no es la pregunta central, si podremos decir que la normalización es mejor descrita en la disciplina, pues sus procesos tienden a homogeneizar a los individuos.

La disciplina como dispositivo transversal en los discursos y las prácticas es determinante en sus formas de control. Los instrumentos que creó la disciplina, inherentes en su funcionamiento, fueron de vital importancia para la implementación de esta. En “Vigilar y castigar”, el filósofo francés nos ilustra acerca de la pregunta: ¿qué es la disciplina?

Una genealogía de esta tecnología nos muestra que fue creada por los monjes enclaustrados durante la edad media. Sin embargo, su eficacia fue necesaria en la implementación de la prisión como método efectivo de castigo. Como se ha mencionado anteriormente, los ilustrados de finales del siglo XVII vieron en la nueva forma de castigo, la prisión, un método más humano de sujeción, coacción y control. Pero tras el discurso humanista se oculta la verdadera intención del poder. Los manuales de penalidad del siglo de las luces nos heredan una visión humanista de justificación del castigo como posibilidad de mantener el orden social y la paz (en oposición al constante estado de guerra de la edad media). Sin embargo, la disciplina se logra instalar no solo en la prisión y en el castigo, sino en toda la cotidianidad humana.

En ese orden de ideas, podríamos decir que la disciplina media la relación del hombre con el mundo del trabajo, del aprendizaje, de la guerra; en fin, es una intermediación del hombre con el mundo que ha construido. Y a partir de ello, pensar que la razón de su incrustación en la sociedad como una “red de control” se debe en parte a su doble función.

Hasta ahora de la disciplina hemos mencionado una suerte de función “represiva”, es decir, su funcionamiento como dispositivo coactivo. Pero tras su faz represiva, la disciplina como “dispositivo” posee también una función “productiva”, una función que está relacionada con la manera en que los individuos son los móviles del aparato que produce capital, conocimientos, subjetividades, etc. (Foucault, 2009)

Es importante aclarar que estas dos funciones trabajan paralelamente en el cuerpo, pues de la distribución del individuo en el espacio deriva el problema del aprovechamiento del tiempo.

Examinemos con precisión la doble función de la disciplina como tecnología productiva de las relaciones de poder y de producción¹⁰ que, sin embargo, en su funcionamiento, hace uso de la coacción como operación dominante.

1.1.2 Cuerpo-poder

¿Qué es la disciplina?¹¹ Debemos tener en cuenta que la disciplina es una escala de control que tiene dos características en específico: por un lado, la disciplina es una tecnología que funciona para generar docilidad en los individuos sobre los que se ejerce, pero a su vez, genera una acrecentada utilidad de los mismos individuos. En este sentido la disciplina tiene una doble función donde convergen su función represiva y su función productiva.

Veamos pues, como se configura la función que genera docilidad. Es importante señalar que la docilidad viene acompañada de una coacción ininterrumpida, constante y que se ejerce en el tiempo y en el espacio del individuo. Esta función hace del individuo un ser sometido constantemente a múltiples funciones que controlan minuciosamente su tiempo y lo ubican en un espacio determinado. La función de la disciplina que busca hacer del hombre un individuo dócil explora y desarticula el cuerpo en lo que Foucault llama una “anatomía política”, entendida como el arte de gobernar al cuerpo. Pero de gobernar un cuerpo descompuesto que se entiende como un organismo vivo capaz de asimilar y resistir. (Foucault, 2009, pág. 160).

La coacción ininterrumpida ejercida en el tiempo y en el espacio es una característica especial de la disciplina; recordemos que el primer concepto de la disciplina del que se tiene registro, es el uso que le dieron los claustros religiosos, donde la disciplina funcionaba para alcanzar la ascesis. Pero hacia el siglo XVII, el fin que persigue es hacer entrar al individuo a una dinámica que divide su tiempo (Foucault, 2009, pág. 176) y lo distribuye en el espacio (Foucault, 2009, pág. 164).

La doble función es, como afirma Foucault crear “un espacio útil como lugar determinado”. (Foucault, 2009, pág. 50) y generar, a su vez un “control

¹⁰ La disciplina reproduce las condiciones de posibilidad donde la producción (de capital, de subjetividades) crece y se multiplica.

¹¹ Donde emerge la disciplina moderna, en una linealidad temporal, se ubica la disciplina moderna, como tecnología secularizada del poder emerge entre el siglo XVII y XVIII

programado y analítico del individuo para poder clasificarlo según su mérito” (Foucault, 2009, pág. 50). Nos centraremos sobre todo en la primera función, crear un espacio útil.

Esta definición nos hace pensar que el funcionamiento de la disciplina encarna un poder de clasificar a los individuos: se toma a un grupo determinado de cuerpos y se los divide según su capacidad (por ejemplo, en las escuelas se los divide según rango de edad), esto es un control analítico de los individuos dado que determina de ellos la forma en que asimilan o se resisten a ciertas características disciplinares, por ejemplo, poder seguir con regularidad el tiempo marcado como un ritmo. La clasificación del mérito es importante dado que una vez divididos los individuos se los sitúa en una casilla especial que no puede ocupar otro. La disciplina juega con la multiplicidad humana y no la diversifica sino crea un estándar donde esta multiplicidad debe encasillarse.

La creación del espacio útil determinado para ejercer la disciplina se cuestiona por cómo administrar un espacio para cierta necesidad o función. Es decir, se ejerce una economía política del espacio. Es necesario pensar la disciplina como un mecanismo que tiende a simplificar sus procesos a la vez que los multiplica. Es decir, se torna como economía (como administrar algo de manera tal que se obtenga la mayor utilidad con la menor utilización de recursos) pero también como una analítica del espacio que, al multiplicarse, se vuelve cada vez más minúscula. Hay una “penetración en el detalle”; cada vez se va haciendo más específica y sutil a la par que entra a subdividir y a controlar sus procesos (Foucault, 2009, pág. 161). En este mismo sentido, la característica de poder dividir analíticamente a los individuos en el espacio (como hemos dicho, por rango, por mérito, por edad, etc.) permite que se haga un control vigilante de los individuos y de la multiplicidad de individuos que conforman el espacio dividido. Si la disciplina se vuelve un saber minucioso, entonces su objetivo en el cuerpo es controlar los menores gestos, los pequeños detalles, etc.; que hacen del individuo un cuerpo invadido por las relaciones de poder, que lo atraviesan situándolo en un lugar que le corresponde de suyo.

Se conoce el funcionamiento del cuerpo como ente orgánico ya que las ciencias humanas, según afirma Foucault, tienen su origen en el saber disciplinar. Su objetivo a estudiar fue el cuerpo, bajo los parámetros de la ciencia: dividir, clasificar, encuadrar. A través de la experimentación, etc.¹². Pero la disciplina no entiende el cuerpo de una sola manera, pues a la par logra encuadrarlo para poder dividirlo de otros cuerpos. De esta división hay una filtración de individuos pues se los clasifica según su mérito. Toda una serie de conceptos morales se mezclan con esta política de la utilidad: existen “los buenos”, es decir, los que cumplen a cabalidad el requisito pedido, y los “malos” que existen solo en función de desaparecer. Este modelo de clasificación permite nombrar e identificar los

¹² Al respecto véase Foucault, la arqueología del saber.

más aptos de los no-aptos. Pero al identificarlos, los divide en tanto cuerpo individual. Formando así toda una red de división y clasificación que individualiza para poder ejercer una analítica que nombra y separa.

Esta división y organización táctica del espacio permite aprovechar la fuerza conjunta de la multitud, en individuos separados que ejercen cada uno por sí solo y en el lugar que le corresponde, la tarea asignada. Se hace una división espacial de la fuerza. La disciplina transforma la multitud en multiplicidad humana (Foucault, 2009, pág. 199). Aquí la pregunta por el orden parece tomar forma, porque los ordenamientos de los que se sirve la táctica disciplinar conllevan un ordenamiento sistemático de sus elementos, una jerarquía que sitúa y ordena. El problema que encarna el ordenar a los individuos en un cuadro y hacer del sujeto un ser hecho a la medida del espacio que ocupa, se ve más claramente por ejemplo en las fábricas, más exacto en la fábrica de línea de producción continua¹³, donde cada trabajador autónomamente desarrolla una tarea monótona. Si este trabajador abandonara su lugar crearía un problema en la producción continua, pues habría un vacío que debe ser llenado rápidamente. Es por ello que los individuos existen y son importantes para la disciplina solo en tanto ocupan un lugar determinado. Pero es un lugar que puede ocupar otro con su mismo conocimiento. Esto es un claro ejemplo de la normalización: al estandarizar el conocimiento y los puestos de empleo, al estar sujetos a un código de procedimiento y reglas; la norma logra hacerse uniforme, porque los sujetos intervenidos son los móviles del mismo aparato que producen.

El distribuir en el espacio a los individuos hace que estos tengan su lugar bien delimitado “a cada individuo su lugar, a cada lugar su individuo” (Foucault, 2009). Los instrumentos de los que se sirve el funcionamiento de la distribución espacial se materializa discursivamente en las normas de penalidad que establecen castigos para aquellos que abandonen su puesto, es por ello que, en la práctica, el dispositivo se hace factico en los controles: de ausencia y presencia¹⁴; de la conducta de cada uno para vigilarla, apreciarla, dividirla y sancionarla¹⁵. El control del que se sirve la distribución del espacio hace del individuo un ser apreciado y controlado minuciosamente. Este control crea un efecto de docilidad: el individuo sabe el castigo y se atiene voluntariamente a seguir la norma establecida (aunque no pueda salir de esa dinámica). Por ejemplo, todas las instituciones disciplinares que acoge el dispositivo, tienen en su modelo político y normativo: El control de asistencia, llegar a tiempo; al control de ausencia, excusarse.

Esta distribución espacial permite analizar el cuerpo allí donde hace contacto con el poder, para de esta forma disociarlo de él. Esta noción es bastante importante dado que a pesar de que el cuerpo en la modernidad o “sociedad disciplinar” sea

¹³ Modelo Ford de fábrica adoptado en el siglo XX

¹⁴ Las listas con nombres, edades, etc.

¹⁵ El expediente, en su juego de los premios y los castigos

desplazado del poder, los grandes discursos humanistas resuelven la contradicción de un individuo sometido pero libre. Como afirma Foucault: “el siglo XIX invento las libertades, pero le dio un subsuelo profundo y solido: la sociedad disciplinar” (Foucault, 2009). Es decir, existe una clara contradicción entre una sociedad que hereda la tradición de la revolución francesa y la libertad del individuo, pero a su vez establece una base donde el cuerpo queda encasillado y se vuelve dócil¹⁶.

Este problema es resuelto por el humanismo situando al individuo como un ser soberano que, aunque no detente el poder (dado que la disciplina lo ha desplazado de este al hacer del cuerpo algo dócil y por lo mismo fácilmente gobernable por *otro*) es soberano en algún sentido. Sin embargo, este problema presenta matices que serán analizados en otra oportunidad del texto.

Por ahora recordemos que la docilidad se crea en función de disminuir la fuerza política (Foucault, 2009). A este cuerpo sometido disciplinalmente se le hace obedecer en función de su utilidad. Aquí hay una primera noción que marca una especial ruptura en la resistencia ¿Cómo es posible resistirse si la fuerza política ha disminuido gradualmente en los individuos hasta su mínima expresión, la pseudo-soberanía de los Estados democráticos? El problema aquí adquiere cuerpo, debido a que la resistencia debería elevar al individuo al estatuto de recuperar aquella fuerza que la disciplina le ha arrebatado, es decir, lo que se denomina su “voluntad de poder”. Pero ¿por qué la disciplina hace del individuo un cuerpo dócil, física, moral e intelectualmente?

Se mencionaba anteriormente que la disciplina consta de dos funciones, la creación de docilidad y la creación de utilidad en el cuerpo del individuo. Esta creación de utilidad se da después de disociar la fuerza política del cuerpo. Pero se recompone el cuerpo a través de una serie de ordenamientos diferentes. En este punto es importante aclarar que todo el despliegue de la disciplina no se da solo a través de las prácticas institucionales, sino que también es un conjunto de saberes minúsculos que la disciplina tiende a convertir en discurso oficial.

Ahora bien, es importante mencionar que la disciplina tiene al cuerpo como centro del saber. El cuerpo es dividido de varias maneras: la primera es el espacio que ocupa (estudiado anteriormente); la segunda es a través del tiempo. Es decir, el tiempo y el espacio del hombre son divididos. De su división temporal, se comprende al cuerpo como “portador de fuerzas (Foucault, 2009, pág. 180) que puede agotar. De la docilidad deviene una utilidad. Es fácilmente gobernable, por tanto, puede ser conducido voluntariamente a la utilización de su cuerpo como útil.

De la utilidad del cuerpo podemos decir que el poder conduce a este a un concepto diferente del tiempo. El tiempo como cosa gastable y pagable, a través

¹⁶ Ver al respecto la aclaración de la crítica al humanismo. Michel, F (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta

del trabajo y el empleo de la fuerza del mismo, que es remunerada. Sin embargo, la disciplina crea al sujeto, y de esta creación viene también un cuerpo al que se le imponen ritmos de vida (ya sean naturales, ya sean horarios cronometrados). El individuo sometido a este ritmo cumple ocupaciones determinadas monótonamente.

Para el aparato productivo es de suma importancia que el tiempo utilizado en una tarea sea el menor posible en relación con la calidad esperada. Al establecer ritmos, se adquiere un orden adaptativo del cuerpo, es decir, este se acopla a cumplir cierta tarea y no otra en determinado momento.

También, La disciplina obliga a ocupaciones determinadas que es de vital importancia cumplir así y no de otra manera. Esto se hace más evidente, nuevamente, en la fábrica donde los ritmos (la hora de entrada, de descanso, de comida, de salida; ritmos entre otras cosas biológicos porque son funciones que el cuerpo debe cumplir para sobrevivir, pero también ritmos analíticos, por que controla el inicio y el fin del trabajo, el inicio y el fin del descanso, etc.) son claramente delimitados en una normatividad establecida por la propia fábrica.

Aunque es pertinente aclarar que la norma que se establece no es arbitraria sino que pertenece a un orden discursivo, donde se entiende el cuerpo como un organismo vivo que es capaz de utilizar sus fuerzas y de agotarlas en determinado tiempo. el tiempo pagado es igual a la fuerza agotada. Pero de estas fuerzas debe extraerse el máximo de utilidad. Este problema suele ser común en los estudios Marxistas que analizan la forma en que la fuerza viva es extraída del hombre para fabricar productos.

La regulación del tiempo es bastante importante, dado que permite la división espacial del tiempo. Por ejemplo, no es coincidencia que las paredes de las instituciones disciplinares sean coronadas por un reloj. Esta herramienta permite dividir el tiempo según sea el caso, para establecer ritmos que se repiten constantemente y de manera monótona. El tiempo de repente se vuelve productivo, y, por tanto, se vuelve tiempo pagado. El trabajo asalariado tiene su punto de emergencia aquí; una vez que el tiempo del individuo puede ser controlado y su espacio aislado, su trabajo puede ser pagado según corresponda.

Que el hombre dependa del trabajo que divide el tiempo es un segundo punto que choca con la resistencia ¿estamos predeterminados a vivir es esta manera y no de otra? A decir verdad, esta manera de vivir, o más bien, de organizar como vivimos; tiene componentes que la hacen imponerse con más fuerza que otras. No tiene arbitrariedad, y de ello deriva que sus objetivos y modelos sean claros y precisos. Por ejemplo, en el caso de las fábricas, se lleva un control de lo producido y se sabe *que es y cómo* se quiere producir tal cosa. Los controles vigilantes son más radicales porque el sujeto que trabaja ve suprimidas otras actividades que resultan nocivas para la calidad, dando paso a un individuo volcado únicamente en la tarea asignada y no en otra.

Esta separación del cuerpo con otras actividades se funda en una vigilancia constante que tiende a la unidad del individuo. Evita que se disperse, es por esto que al hacerlo dócil (al cuerpo) se lo dirige a un espacio controlado donde toda su potencia y fuerza deben estar volcadas en una única tarea. Es por ello que la verbalización de preguntas, quejas, anécdotas, etc., queda al margen de la institución disciplinar. Es más, cualquier pregunta queda relegada, es imposible, prohibida.

Este juego de la palabra y el silencio hace parte de la dinámica de evitar en el individuo actividades que sean nocivas a la producción. Solo la persona autorizada puede hacer uso de la palabra, pero solo para dar o restar órdenes y nada más. Del dispositivo disciplinar se relega la palabra y el pensamiento del individuo.

Observemos que el poder disciplinar toma a los sujetos y los encuadra en lugares muy precisos bajo tareas muy precisas. Divide el tiempo y el espacio. Domina al individuo en sus fuerzas y le hace perder otras. Aunque es claro que la disciplina también crea sujetos fuertes, pero solo una fuerza “útil”, que se agota y se recupera.

El mundo del trabajo tiende a crear un individuo mucho más pasivo con cuestiones que no tienen que ver con la producción. El ocio, por ejemplo, es una inactividad que viene acompañada del trabajo. *Descansar* como forma de huir del ordenamiento de vigilancias. Sin embargo, el tiempo gastado debe ser siempre “de buena calidad”. El cuerpo de la modernidad, sujeto a aspectos tan duros y coactivos, viene acompañado de un imperativo temporal. Se ordena el tiempo con el fin de conseguir algo útil. Aunque el modelo de la disciplina que coronó el siglo XVIII y parte del XIX se ha ido despojando de ciertos controles coactivos, el dispositivo disciplinar podría seguir operando según su principio de sutileza y efectividad.

Observemos por ejemplo la universidad actual: divide el nivel de dificultad de los saberes que va a impartir; el grado de dificultad aumenta, pero también el nivel del saber. Al final, el correcto uso del tiempo destinado a formarse en una carrera se empareja con el nivel de dificultad aprobado. Y así las instituciones “normalizadas” tienen esa estructura disciplinar, unas de una manera menos coactiva (la universidad) otras de forma más directa, pero con otros fines (por ejemplo, los hospitales). La normalización es un producto de la disciplina instalada en el saber oficial como *única forma* de organización. Entiéndase normalización como creación de “normas” con ciertas características.

Así que ya tenemos dos postulados, por un lado, el poder controlar al individuo según el espacio que ocupa, haciendo de este un ser dócil y fácilmente gobernable. En segundo lugar, controlar al hombre a través del tiempo y su actividad. El sujeto es producido e intervenido por una malla disciplinar. Lo adapta solo a una forma concreta de vivir, es decir: de ser en el tiempo y en el espacio.

El discurso oficial absorbe y aprueba ciertas prácticas y estas circulan por toda la red disciplina (por ejemplo: nacer en el hospital, ir a la escuela a aprender, pasar por el trabajo, el ejército, las fabricas; al final, el cuerpo en la morgue para el tratamiento "correcto" de la muerte, etc.). Todas estas prácticas son legitimadas por la oficialidad. "hacer eso y no otra cosa de esta forma y no de otra".

¿por qué la disciplina se impuso tan definitivamente en la sociedad y empezó a administrarla como un conjunto? La normalización que adoptando varios discursos se vio tendida a implementarse como forma sencilla de organizar las instituciones a su cargo, es exitosa porque sus instrumentos son simples. Combina prácticas de la manera más adecuada para hacer el aparato algo "autosuficiente". Entra también en cierta cotidianidad del sujeto, lo envuelve en rutinas y en tareas. Se lo dirige para completar el ciclo.

Ahora bien, el poder que dirige al individuo por toda esta red se desliza en las fibras del cuerpo a través de imperativos temporales, espaciales, morales, sociales, etc. El poder se extiende como una red. Pero esta red tiene conjugado una serie de discursos que no entienden al hombre como un "animal-racional" sino como un "organismo-conciencia". Los saberes disciplinares ven la capacidad que tiene el hombre de adaptarse y poder ser controlado a voluntad, pero solo bajo cierto parámetro, lo que la disciplina denomina "instrumentos".

Estos instrumentos lo son en virtud del poder de penetración que tienen en el cuerpo como "organismo-conciencia". La disciplina "educa" el cuerpo, lo conduce y dirige a ordenamientos muy específicos y puntualizados. Se utilizan en esencia dos instrumentos. Son tematizados por Foucault¹⁷ bajo dos nombres: vigilancia jerarquizada y castigo normalizador. Aunque de estos dos instrumentos nace uno que es especialmente producto de la disciplina, un instrumento novedoso en la época del castigo disciplinar: el examen. Pero detengámonos en los dos instrumentos primarios.

Por un lado, la vigilancia jerarquizada conjura todo un juego de miradas: ver sin ser visto (sueño utópico de la vigilancia materializado en el "panoptismo"¹⁸); hacer visible las sombras, llevar luz a la oscuridad. Este juego de miradas es discreto pero intenso. Crea lo que se denomina una "red de miradas que se vigilan unas a otras" (Foucault, 2009, pág.200). Es decir, la vigilancia verifica que cada individuo cumpla su tarea asignada y para ello existe todo un cuerpo con funciones "policiales" que son las redes del poder materializadas en hombres. Por ejemplo, es conocido que en la red de vigilancia existe un intendente, que vigila un vigilante que vigila un vigilante. El sueño utópico de la disciplina es auto-vigilarse, volcarse sobre sí misma. Es un repliegue hacia sí misma, pero hacia la exterioridad. Es por

¹⁷ Capítulo 3 de Vigilar y castigar

¹⁸ El panoptismo es el efecto de toda la estructura disciplinar, no confundir con en el panóptico, que es un modelo arquitectónico

ello que la disciplina tiende a multiplicar su sistema de vigilancia hasta el punto más minúsculo posible, hasta los gestos individuales más específicos.

Se hace todo un control de los gestos específicos, pero no sin un objetivo. Al vigilar, la disciplina puede usar lo que se denominan intervenciones “normalizadoras”, que en esencia son un acto de “micro-penalidad”. Entiéndase por esta una penalidad de las conductas y gestos más simples, no se castigan los grandes crímenes sino solo se corrigen las malas acciones. La normalización tiende a dictaminar las actividades, las maneras de ser, incluso las palabras y la sexualidad (en la escuela, por ejemplo, la actividad controlada es la falta de atención. Pero no es un crimen mayor, solo es una desviación que puede y debe ser corregida. Otro ejemplo, en el ejército el control de la palabra es exhaustivo, se evitan las charlas entre soldados. Las órdenes son mediadas por gestos, señales y símbolos, pocas veces con palabras largas. Las órdenes no son cuestionadas o se considerará insolencia).

En fin, la normalización es entendida como un proceso que tiende a dividir a los individuos. Una vez encuadrados los compara (por su división según el mérito) los jerarquiza (pone los buenos arriba, los malos abajo) los homogeniza (los hace entrar a todos a la misma escala de control, pero llevando una ética de corrección) y además, aquello definitivamente incorregibles, los “anormales” son excluidos. Aunque dejemos claro que este proceso es una genealogía de la penalidad moderna. No quiere decir que la normalización sea igual, sino que, a la penalidad de la ley, la de los juristas, otra le es paralela: la penalidad de la norma. La normalización se tornó como un poder de enseñanza que se instaló en la sociedad. Estandarizo los procesos, creo normas de seguridad, de higiene, de producción, etc. Normalizo la escuela. “Puso parámetros determinados, dificultades determinadas, serie de conductas determinadas. La normalización es un poder que tiende a homogeneizarse”. (Foucault, 2009, pág. 215) crea un sistema de igualdad formal que se hace oficial por todo el conjunto de saberes que acumula. Pero: ¿Cómo se da esta acumulación de saberes?

La respuesta la podemos entrever en el hecho de que la normalización también crea “el examen” como un tipo de control. El examen, es una verificación de su proceso, según el principio de auto-vigilancia de la disciplina. Para ser exactos, el examen permite calificar, clasificar y castigar. Es lo que Foucault llama “un ritual disciplinario” (Foucault, 2009, pág. 215). El examen forma todo un conjunto de saberes, donde se documenta el individuo, es decir se crea un sistema de identidad personal. Después de la normalización, por ejemplo, viene la documentación de archivos oficiales, que acoplan todas las identidades. Todo ello bajo una comunicación constante a través de la escritura y la acumulación de saberes.

En fin, el individuo se vuelve objeto de conocimiento a la par que estos conocimientos se acumulan. Al estar distribuido y clasificado, cada cuerpo recibe

un nuevo estatuto ontológico: “individualidad”. Pero todo este despliegue extraordinario de la normalización en realidad es muy simple. No requiere la extravagancia de los modelos arquitectónicos de cárceles, o grandes murallas. En realidad, la vigilancia normalizadora que actúa sobre el sujeto, hace que en el sentirse vigilado, el mismo se vigile. La disciplina es efectiva por que logra penetrar en el sujeto bajo sujeciones simples de miradas constantes.

El dispositivo se instala en el cuerpo auto-vigilado. Se naturaliza la práctica de la vigilancia y por eso de ella se tornan caracteres morales. Es “bueno” obedecer es “malo” no hacerlo. El juego de la vigilancia que encarna el panoptismo sirve para todo, es un principio polivalente.

1.2 El mecanismo normalizador en la sociedad

Al registrarse todos los individuos, se crea un sistema que piensa una gestión de todos ellos, movido por el orden.

Algo más podremos decir de este modelo disciplinar y es lo siguiente: al ser un discurso heterogéneo, está instalado en la arquitectura (que se construye alrededor del individuo.¹⁹), en la anatomía (el descubrimiento de que el cuerpo es un organismo vivo natural), en la mecánica (la distribución del tiempo y el espacio del individuo, entendiéndolo como organismo portador de fuerza y adaptativo a tareas monótonas) y la economía (la mayor eficacia con el menor gasto de recursos). Es decir, por el cuerpo disciplinado pasan una serie de fenómenos que lo atraviesan, pero no chocan con él. Este modelo político es adoptado por la democracia para asegurar en el individuo la “falta de fuerza política, pero dotado de soberanía” (Foucault, 1979, pág. 34). Es lo que comúnmente sería “el contrato”; pero este análisis genealógico de Foucault precisamente es una demostración de esta fórmula en un sentido opuesto: ir a las prácticas mismas y ver la forma en que estas prácticas se consolidaron en la sociedad. Como toda una dinámica del poder, de las relaciones de fuerza y soberanía se conjuraron alrededor del sujeto.

La disciplina no ha dejado de operar, o al menos, sus efectos son constantes. La huella que dejó la disciplina en la sociedad de la norma genera un monumento, pues solo a través del dispositivo disciplinar la normalización logro instalarse en el corazón de la sociedad, siendo parte y testigo del movimiento de la sociedad, de una sociedad de sujetos disciplinados-productores a una sociedad del control y la seguridad.

“La disciplina es una técnica y un saber que proyecta su esquema en el cuerpo social” (Foucault, 2009, pág. 196), precisamente porque es una estrategia del poder inscrito en muchos aparatos, instituciones, practicas comunes. Es como una malla que se extiende a lo largo del cuerpo social, una estrategia que acoge todo

¹⁹ El modelo del panóptico fue muy difundido, pero no era la estructura como tal lo que preocupaba, sino lo que se denominó “panoptismo” que es el efecto de ver sin ser visto. Respecto al modelo panóptico véase Bentham y los utilitaristas. Al respecto del efecto panóptico véase Vigilar y Castigar.

un conjunto. De ello derivan varios problemas: por ejemplo, al acoger todo un conjunto y no solo individuos en particular, la disciplina responde al discurso de ¿Cómo organizar el conjunto de individuos que conforman la sociedad? Esta pregunta es abordada desde la óptica del control político de la población.²⁰

¿Cómo entender esto? Parece una red complicada que se teje entre una y otra institución, pero lo cierto es que cada práctica viene no de lo más alto del poder, sino que primero salió de un sitio específico y de una práctica específica (por ejemplo, en las escuelas el registro de asistencia) pero debido a su efectividad a la hora de un control específico, adquirió más amplitud en tanto fue adoptado “oficialmente”; el dispositivo es adaptativo y puede tomar, retomar u desechar cierta práctica o discurso en el instante en que este ha dejado de ser operante.

Según este postulado, es importante aclarar que la disciplina toma un conjunto de prácticas y saberes heterogéneos, los mezcla y los oficializa. Esto es lo que Foucault llama el “dispositivo disciplinar”.

2. La sociedad de la seguridad

Es importante recalcar que el propósito de éste segmento es hacer una crítica a las consideraciones de “vigilar y castigar” de Foucault, en tanto este libro es la base del primer segmento, será una crítica al mismo. Y es que la crítica se funda en un dispositivo que es esencialmente heterogéneo a la disciplina, y este es el dispositivo de seguridad. Es menester señalar, también, que el dispositivo de la seguridad se mueve bajo unos presupuestos distintos a los disciplinares, y en esta distinción está volcada gran parte de la crítica.

La crítica de Vigilar y castigar se hace presente en varios momentos, sobre todo al denunciar que en este libro Foucault busca encontrar en la disciplina las técnicas de normalización que operaron en la sociedad del panoptismo. Aunque gran parte de lo dicho en aquel libro tiene que ver con la relación del cuerpo y el poder –en la prisión el poder se muestra tal y como es-, lo que tiene que ver con la forma en que la normalización se vuelve un manto heterogéneo en la sociedad parecer no encajar con muchas preguntas formuladas después, como ¿Realmente solo a través de una técnica que coacciona y produce individuos se logra la normalización de la sociedad? ¿Es la disciplina como dispositivo quien ordena, en sus técnicas y estrategias, todo el conjunto de procesos y movimientos –como por ejemplo el mercado-?

Parecen que en uno y otro caso la disciplina no logra alcanzar, como única técnica, esa heterogeneidad que se pudo instalar en cada una de las porciones de la sociedad. Parece más bien que hay un inmenso número de dispositivos distintos que no siguen el modelo disciplinar; que logran normalizar la sociedad, el conjunto de la población, bajo otras técnicas y modelos. Uno de estos dispositivos

²⁰ Tema tratado en el siguiente numeral.

normalizadores por supuesto, es el dispositivo de seguridad. Y este dispositivo, enunciado por el mismo Foucault en el curso del College de France reditado en el 2014, conocido como "Seguridad, territorio, población" deja entrever una relación distinta que sostiene el conjunto de relaciones de poder y aquellos objetos sobre los que se mueve el poder.

Recordemos que en la concepción de "poder" presente en éste escrito -podría decirse como una serie de relaciones de poder, algunas de dominación otras de regulación- se mueven a lo largo de lo que denominamos la "malla social". Sin duda, el dispositivo de seguridad podría refutar el hecho de que la sociedad se conciba como una malla carcelaria, y más bien se conciba como un conjunto de relaciones que se mueven, se confunden y fusionan algunas veces. Este movimiento es productivo: produce mercancía, riquezas, conocimiento, y en este mismo orden de ideas, produce poder. Así que el poder aquí no es solo coactivo, o se restringe solo a generar más "docilidad" y obediencia, sino que se hace legítimo por permitir el movimiento. Y ello sucede porque es poder producido por el movimiento. Además, observemos que el poder es producido y es productor. Claro está, en la visión de poder presente en Vigilar y castigar parecería que la disciplina podría envolver todas las técnicas de poder, y ello sin duda es un error.

La metáfora de la malla por más ilustrativa que sea, tiene enormes vacíos; sobre todo por la dificultad de, para ponerlo en términos del Orden del discurso, conjurar lo aleatorio. Es decir, el panoptismo por más efectivo que sea no da razón de todas las complejidades que se dan entre las relaciones concretas de los componentes de una sociedad.

Aclaremos por lo demás el concepto de poder, ya que en occidente se tenía una visión del poder como esencialmente represivo. Es decir, un poder que emana de lo más alto de la ley y reprime a quienes no la obedezcan, hay una relación poder-ley. Y ello es un concepto reducido (Foucault, 2012, pág.100). Se piensa también el poder (de la sexualidad) de la "resistencia al poder" en dos direcciones opuestas, o bien como la promesa de liberación, o bien que se encuentra apresado para siempre. Esta concepción de poder es esencialmente negativa: es un poder que existe solo para rechazar y enmascarar. Es un poder que solo dice no, mas sin embargo, sus efectos solo son de carencia y limite. Esta visión de poder viene acompañada de una relación licito-ilícito. Es un poder limitadamente jurídico. Además, al traer la visión binaria, supone que no se puede existir sino obedeciendo o siendo anulado. Es decir, es un poder que solo afirma lo que no debe existir.

Y es que esta visión es una herencia del poder monárquico, que en verdad se pensaba a sí mismo como una represión. Sin embargo, en la época actual el poder no tiene que ver mucho con su forma represiva, de hecho, si reprime es solo a través de unos mecanismos de regulación, no de anulación. En el esquema del poder que se fundó en la modernidad -opuesto al poder monárquico- el poder no se piensa a sí mismo como un derecho sino como una técnica. Una serie de técnicas que se ejercen y se piensan en función de sus resultados. Además, el

procedimiento que utiliza para ser efectivo este poder es lo denominado aquí “normalización”, es decir, la forma en que el poder traspasa una serie de procesos de la vida de los individuos y de la especie humana. La norma es aquello por lo cual se sabe en qué punto los individuos hacen parte o no del esquema social. La normalización es, entonces, la distribución de la norma por lo social. Además, dentro de las técnicas del poder moderno, el castigo ya no es contemplado como posibilidad única, pues en realidad los individuos en el juego de sus libertades deben ser controlados más que castigados (Foucault, 2014).

La antigua concepción de poder también presupone que el Estado y sus aparatos son los únicos capaces de ejercer el poder y el control. En realidad, el nuevo poder se piensa también en términos del capital, así que no es un poder netamente político, sino también económico. Aunque no solo se aloja allí, antes bien, está presente en una indefinida multiplicidad de elementos, por que surge de muchos lugares; se puede pensar que es omnipresente por que en todas partes estas relaciones de poder se producen. Así que no solo el Estado y sus instituciones, sino que el mercado, las costumbres, las tradiciones también entran a ser parte de este conjunto de relaciones de poder. En fin, este poder al no ser exclusivo del Estado, puede pensarse en lugares transitorios, lugares donde no sea la ley la que medie la relación de los hombres, sino que antes bien, sea la misma normalización.

El poder que domina, muchas veces se mueve y transita. No es una superestructura, en ésta concepción de poder lo que consideró Marx como la base de las relaciones sociales, la superestructura, no es sino el resultado de todo el proceso de movimiento y normalización del poder. Por ello decimos que esta concepción de poder, como algo que se escabulle, permite entrever como entendemos el concepto de resistencia.

El dispositivo disciplinar es solo una técnica, pero miles de dispositivos más logran, aún con una economía política más eficiente, normalizar y controlar un conjunto poblacional. Precisamente en Vigilar y castigar no se logra resolver cabalmente la pregunta de cómo la normalización entró al conjunto de la sociedad. Esta pregunta tiene tentativas de respuesta, pero no consigue hacerlo. Una de sus tentativas más claras es el panoptismo. La introducción del principio de vigilancia y en ello centro su explicación de la normalización. Sin embargo, cosas que escapan al panoptismo, como las tradiciones culturales, los movimientos del mercado -sobre todo-, no pueden ser explicadas en este conjunto. En éste contexto introducimos la seguridad como dispositivo que responde a las preguntas formuladas—insuficientemente— desde Vigilar y castigar. Por ejemplo, gran parte de la crítica se funda también en el hecho de que en éste texto Foucault afirma que la libertad es un correlato de la disciplina, es decir, la libertad como discurso de la modernidad tiene un fondo disciplinar que permite esta libertad, o más bien que la tiene como discurso adverso y legitimador. Sin embargo, en las consideraciones de “Seguridad, Territorio y Población” el mismo Foucault afirma

que sería una especie de error categorial afirmar tal cosa, dado que en realidad el relato de la libertad fue introducido en el dispositivo de la seguridad. A continuación, veremos cómo el dispositivo de seguridad respondería a la pregunta de la introducción del correlato de la libertad.

Así que, esta segunda parte se moverá en tres tópicos: en primer lugar, analizaremos la diferencia que existe entre el dispositivo disciplinar y el dispositivo de seguridad. Enseguida, estudiaremos la forma en que el dispositivo se pone en la base de lo que será denominado “principio de la libre circulación”, y a través de este principio, la forma en que la seguridad encaja perfectamente (como lo hace la disciplina, aunque sea radicalmente distinta) en el sistema económico del movimiento del capital. Como último punto de este segmento y para abrir el debate del siguiente, analizaremos la relación del dispositivo de seguridad y la introducción del “relato de la libertad”²¹.

Para hacer una introducción a la diferencia entre uno y otro dispositivo, describamos un poco analíticamente cómo funciona la disciplina. Se puede decir que la disciplina inicia en un lugar vacío o un punto artificial, y sobre ello construye su acción. Es sobre lo nuevo desde donde inicia su arsenal de estrategias. Encasillar, encuadrar y homogeneizar son las tácticas que utiliza, pero ellas solo pueden ejercerse en un espacio en el que antes eran *ausentes*. La disciplina en su forma de ejercer su control (penetrar el detalle, aislar al individuo) lo hace desde unas tácticas específicas que son “nuevas”.

Pero la disciplina utiliza múltiples estrategias en distintos segmentos del lugar que ocupa. Para ejercerse, ante todo, tiene como condición de posibilidad crear distribuciones jerárquicas. Es su condición, se dice, porque es necesario que haya una distribución en esta figura en específico, ya que de ello parte el principio de la vigilancia -ver sin ser visto, ojos que se observan entre sí-. Principio que se ejerce, ante todo, con el resultado que busca la disciplina: la optimización de sus elementos.

Es decir, y para ser claros, la disciplina es una suerte de mecanismo que se inserta en un lugar nuevo, y desde lo nuevo produce nuevos elementos. -se inserta en la multitud para volverla multiplicidad, se quiere producir sujetos dóciles y productivos, etc.-

Ahora bien, por otro lado, se encuentra la seguridad como mecanismo que es heterogéneo con respecto a la disciplina: es totalmente distinto, pero se sitúa en lo denominado “dispositivo”. La seguridad, en contraste con la disciplina, trabaja sobre datos reales y datos posibles. Para aclarar esto, diremos que la seguridad se basa en dos conceptos: la maximización y el principio de circulación.

²¹ Aunque se mencione brevemente, este escrito no gira en torno al problema de la libertad como un concepto sino como una práctica, haciendo estudio de esta en la última parte.

En primer lugar, la maximización se centra en los datos reales indistintamente de si son buenos o malos, es decir, se formula preguntas como ¿Cuántos habitantes hay, cuánto dinero se produce, cual es la extensión del territorio? Es decir, son un conjunto de preguntas que se formulan sobre datos reales -y no como la disciplina que tiene su lugar de emergencia es un punto artificial-. Y cada uno de estos hechos no es ni bueno ni malo. Sin embargo, estos datos reales existen en función de un estudio y una proyección de los datos posibles. Es decir, la seguridad toma lo que sucede y de ello hace un diagnóstico de lo que sucederá, basado en datos reales y sucesos actuales. En este diagnóstico, se busca ante todo “aumentar lo positivo en su medida más realista y mitigar los aspectos negativos aun con la conciencia de su imposible ausencia.” (Foucault, 2014, pág. 39).

Hasta ahora se ha dicho que el dispositivo de seguridad ingresa en la realidad obteniendo datos de ella, y que además busca cambiar esa realidad basado en estudios científicos. La estadística y la proyección estadística de mercado dan cuenta de esta emergencia.

A continuación, veamos de cerca esta distinción que es en este punto aún turbia. Y sobre todo veamos cuatro tópicos importantes. Para ello es menester recurrir al curso del College de France titulado “seguridad, territorio, población” en especial al momento en que se describe el funcionamiento disciplinar como un mecanismo que tiende a concentrar su objeto de intervención.

Para ser más claros, diremos que estos cuatro puntos son, en primer lugar, el lugar del objeto a intervenir: en el caso de la disciplina, pone como centro el objeto, es el punto de donde parte la vigilancia y alrededor de quien se construye el edificio disciplinar. El foco disciplinar, sin embargo, no se puede ajustar a cosas que se mueven como el mercado. También diremos que la disciplina tiene como condición de posibilidad reglamentar todo y no dejar escapar nada a la mirada vigilante. Es una política del detalle.

En tercer lugar, la disciplina aplicada al movimiento suele no funcionar, debido a que la disciplina tiene lo que es denominado “un código binario”. Este código contiene sobre todo dos tipos de normas: lo permitido y lo prohibido. La disciplina juega con lo dicho (lo permitido) relacionado con lo que debe hacerse, y lo no dicho (lo prohibido) que precisamente por no enunciarse, no debe hacerse ni pensarse. (Foucault, 2014) Es una lógica negativa en un aspecto, aunque lo dicho tenga la pretensión de llenar hasta la parte más pequeña del tiempo y el espacio del individuo.

Aunque basados en las normas de los códigos disciplinares, también surgen, o eso se suele pensar, los normales (los que obedecen las reglas) y los anormales (los que no se ajustan a la regla y, por tanto, están desviados). Aunque se afirma, en este mismo orden de ideas, que “lo fundamental en esta forma de normalización no son los anormales y los normales, sino la norma misma” (Foucault, 2014, pág. 77). Es decir, se establece primero la norma y a partir de ella

surgen quienes de adaptan y quiénes no. Ya hay una prescripción de lo que debe hacerse. Mas los individuos, los anormales, por ejemplo, son solo una manifestación de los no ajustados a la norma.

Ahora bien, estos cuatro aspectos: el objeto, el detalle, el movimiento y la normalización; también los tiene en cuenta la seguridad, pero bajo unas técnicas y un tratamiento diferente, veamos cuales.

En primer lugar, el objeto de la seguridad no es uno en específico, sino que antes bien, tiene múltiples objetos y muchos más que quiere integrar en su red. Por ejemplo, uno de los objetos de la seguridad es el movimiento de mercancías entre países, que integra un conjunto enorme de elementos: las aduanas, la importación, la moneda nacional, la exportación, la tendencia mundial- es decir, este dispositivo busca y articula un circuito de redes gigante. Podemos decir que el dispositivo ejerce sobre el detalle una cierta permisividad denominada comúnmente como “dejar hacer, dejar pasar”²², es decir, el mecanismo pone en juego el principio de libre circulación y de él extrae un juego de libertades. Cualquiera puede entrar en la dinámica del circuito de movimiento y ello define una libertad.

En tercer lugar, diremos que el movimiento articula cosas que son tenidas en cuenta como naturales o perteneciente al movimiento natural. Es decir, como dice Foucault En “seguridad territorio y población” se tienen en cuentas las cosas desde “su propia realidad efectiva” (Foucault, 2014, pág. 68). O sea, de las cosas se extrae aquello que en verdad sucede y de aquellas cosas no se hace una regla o una prohibición prescriptiva, sino que se intenta regular el movimiento. Llevarlo por el cauce más efectivo para producir ciertos efectos -movimiento de capital, de conocimiento, etc.- así que se formulan preguntas: ¿Cómo evitar el derroche de capital en movimiento, como evitar catástrofes como hambrunas y enfermedades dejando circular todo? Este movimiento también es regulador y tiene en cuenta la vida como susceptible de ser administrada.

Por último, y a manera de cerrar esta breve exposición de la diferencia entre los dispositivos de seguridad y de disciplina, diremos que la seguridad normaliza bajo otros procedimientos o técnicas que produjeron ciertos efectos. La normalización se alcanza en la seguridad bajo las medidas preventivas -la proyección estadística-; son técnicas con demostraciones reales de certeza, es decir, son eficientes tanto económica como políticamente, y por este medio de eficiencia se logra llevar la normalización al conjunto de la población. Y allí, al tocar el conjunto de lo denominado “población” es donde la normalización de la seguridad se extiende como un gran manto invisible. (Foucault, 2014) Incluso podríamos equiparar este dispositivo de seguridad con lo que Adam Smith denomino “la mano invisible”; sin embargo, sería una equiparación arriesgada, pues el

²² El principio del liberalismo económico

dispositivo de seguridad no deja nada al correr simple del azar, sino que antes bien, sus técnicas buscan penetrar allí donde se supone no tienen validez.

En estos cuatro puntos de diferenciación vemos la distancia que divide a uno y otro dispositivo, aunque busquen controlar cierta porción de la vida, en realidad sus tratamientos son diferentes, por ejemplo, fijémonos por un momento en el tratamiento de uno y otro dispositivo con respecto al acontecimiento.

Y este punto es importante, porque el acontecimiento en la disciplina es tratado como un fenómeno que existe solo en virtud de desaparecer. Es decir, la desviación de la norma, “los anormales” solo existen en función de su inminente desaparición. La norma los excluye precisamente por que intentan traspasar las barreras bien delimitadas del código. La disciplina se aloja en el acontecimiento solo para eliminarlo, para encasillarlo y normalizarlo en su optimización de los elementos sobre los que opera. Diremos, además, que la disciplina juega -o puede estudiarse bajo ese juego- con la relación esclavo-amo. Parece mucho más claro en la disciplina establecer quien está arriba y quien esta abajo, pues de ello parte su movimiento; la distribución jerárquica. La disciplina encuadra bien la relación y se puede notar con mucha más claridad la forma en que penetra en el cuerpo y como lo domina. Además, la disciplina al poner en movimiento el código de normas -lo que debe hacerse y lo que no- deduce de este (el código) el conjunto de los individuos. Los individuos adquieren su estatuto de individuos solo en virtud de la norma bajo la que operan sus gestos y movimientos.

La seguridad, por otro lado, trabaja sobre el acontecimiento en varios momentos y de distinta manera. Diremos, en primer lugar, que la norma se deduce de la realidad y no al contrario. La normalización de la seguridad no establece primero “lo correcto” y luego sitúa su ojo vigilante sobre la población en busca de los desviados y a quienes debe castigar, sino que antes bien, extrae del conjunto de lo social y lo poblacional la realidad que las mueve, los movimientos naturales que ello efectúa y las operaciones favorables -los nacimientos, los nuevos trabajos, la exportación- junto con las desfavorables -las muertes, las enfermedades, los despidos, las perdidas-. No trata los acontecimientos como “buenos o malos” porque para la seguridad el acontecimiento es un movimiento de fuerzas que debe ser, en la medida de lo posible, dirigido y regulado.

Aclaremos pues el concepto de *población* manejado aquí, Diremos en primer lugar que Foucault entiende en este concepto una forma novedosa de entender la relación que sostienen los humanos en una aglomeración con el espacio que habitan. Es decir, en el contacto del ambiente con la multiplicidad humana nace “la población”. Ésta relación, del grupo humano con el espacio que habita, es un problema nacido esencialmente en la ciudad. Y es un problema también moderno, sobre todo en el punto en que desaparece lentamente la ciudad amurallada.

Es decir, si se situara un punto específico de emergencia de la “población” diríamos que es en el ocaso de la ciudad amurallada y en el nacimiento de la

ciudad como foco comercial y centro de soberanía. Al desaparecer el modelo de ciudad medieval y tener apertura, la población nació como un concepto administrativo y bio-político. Es decir, surgieron preguntas que se cuestionaban por cómo administrar de la mejor manera -evitando todos los infortunios- un conjunto de individuos que se relacionan con un espacio determinado. Al nacer el concepto población, sobre este se volcaron todas las técnicas de poder que articula el dispositivo de seguridad.) Ya no se trata de someter la voluntad de unos sobre otros -como el esquema de la metáfora del amo y el esclavo- según postula el pensamiento político clásico, sino que se trata de poner en plano la acción necesaria y suficiente de quienes gobiernan a un grupo entero de agentes que se mueven.

La población también es intervenida según el principio de circulación. Pero antes diremos que la concepción de población que se tiene según estas técnicas de poder no es un concepto llano. De hecho, las poblaciones existen y cambian según un número indeterminado de variables. Siempre será diferente si varían cosas como la moral, el lugar geográfico, las costumbres del matrimonio, los conceptos morales, las tradiciones culturales, etc. Es decir, la sociedad humana tiene en su conjunto factores que impiden que los soberanos sostengan una relación de amo y esclavo; no se puede reducir esta relación en la mera oposición obediente-no obediente.

Es por ello que al cuestionarse por una “población”, el dispositivo de seguridad tiene en cuenta una población en específico; siempre es un dispositivo determinado, pues la forma en que se lleva la vida variara de una población a otra. No hay una técnica de seguridad única para todas las poblaciones y por ello se formulan una serie de principios que, aunque puedan operar en focos locales, siempre tienen variantes que podrían modificar las técnicas de seguridad. Es un dispositivo que se adapta con mayor facilidad que la disciplina, pues esta (la seguridad) entra a jugar con una serie de factores de la realidad que son los datos sobre los que trabaja, y no al contrario. Es por ello que el concepto de “población” siempre tiene en cuenta variantes múltiples y no solamente sobre los individuos, sino sobre el ambiente o territorio que habitan, sus tradiciones y culturas, etc. Así que, para aclarar, diremos que la población nace en el contacto entre las aglomeraciones humanas y el espacio que habitan, con todas las implicaciones anteriormente mencionadas.

Para matizar aún más este concepto, podríamos oponerlo al concepto de “pueblo”. Según la concepción gubernamental que manejan los dispositivos, el pueblo sería la mera aglomeración de humanos, más no importa el espacio que habitan. Por ello el pueblo sí puede tomarse como un concepto anterior al de población, pues el pueblo es aquello que no es precisamente población, es decir, sobre quien no se aplican las técnicas de poder que sí afectan a la población en su conjunto. Es por ello que el término “pueblo” figura de alguna u otra manera como problemático, pues el poder de los dispositivos saca al pueblo de su lógica de dominación, y por este mismo hecho, el pueblo figura como un fuerte concepto en las teorías de emancipación que buscan quebrar la lógica de gobierno de los dispositivos,

oponiéndose sin embargo al concepto de población. Esto también podría ser una pista para pensar la resistencia en términos que podríamos llamar “posmarxistas”.

No se pueden evitar los acontecimientos desfavorables, pero el movimiento de la seguridad y sus técnicas, intentan anular el acontecimiento en su origen. Veamos un ejemplo del tratamiento del acontecimiento; en “Seguridad, territorio, población” Foucault ilustra lo que denomina “la historia del grano”, ello es, la fijación desde el momento en que es sembrado hasta el punto final de venta.

Digamos que, a través de ese análisis, no del mercado sino de lo que circula por el mercado, se puede entrever la forma en que la seguridad ejerce su regularización. No buscando evitar que el mercado decaiga, sino haciendo que su objeto, el que se mueve por la red, siga ese movimiento y adquiera, algunas veces, un movimiento dirigido.

Al ver el ejemplo del grano, observamos que el dispositivo de seguridad piensa sobre una realidad efectiva, que no es ni buena ni mala en sí misma, sino que antes bien, sucede por un movimiento natural. Una realidad que puede ser dirigida o que permite -según sea el cauce de las cosas- la circulación de sus elementos, los guía e impulsa su desarrollo. Para entender el acontecimiento que maneja la seguridad—o la diferencia de la forma en que se aborda el acontecimiento- se dice que cosas como la escasez, las hambrunas, etc., son fenómenos que pueden ser anulados por su movimiento mismo. No regular el mercado sino regular las cosas que se mueven por el mercado. Y he aquí, que los acontecimientos de la seguridad juegan con el principio de la libre circulación.

2.1. Principio de libre circulación.

Debemos tener en cuenta que el principio de libre circulación ya había sido formulado, según Foucault, por los ingleses a mediados del siglo XVII, sin embargo, fueron los fisiócratas²³ quienes hicieron de este principio un axioma para los sistemas de seguridad. Observemos que la visión de poder y de intervención del poder —a través del dispositivo- de los fisiócratas está implícita en su mismo nombre. Ellos conciben el poder como una “física”. Precisamente porque la seguridad, al jugar y develar datos de la realidad, entiende que sus intervenciones como dispositivo se hacen sobre la realidad, entendida como una física.

De los fisiócratas, sin embargo, podemos decir que fueron los primeros que formularon el principio de libre circulación al fijarlo en el movimiento mismo de los activos y agentes de la sociedad. Activos: las mercancías, el conocimiento, el poder. Agentes: personas, poblaciones, territorios. Todo lo que circula y tiende a

²³ Los fisiócratas de la mano de economistas como Turgot formulaban el “gobierno de la naturaleza” es decir, que las leyes humanas deberían ser a la par leyes de la naturaleza. A los fisiócratas debemos que los sistemas económicos funcionen o tengan la apariencia de que funcionen naturalmente. De ellos proviene la máxima del capitalismo liberal moderno “dejar hacer, dejar pasar”, pues se consideraba el movimiento de la riqueza como un “movimiento natural”.

hacerlo debe hacerlo libremente. De este deseo de movimiento, de los individuos, del capital, etc. Surge lo que es denominado "libre circulación". Todo puede, y de hecho debe, circular de una manera libre. Aunque, evidentemente no una manera totalmente libre. Ello porque el dispositivo de seguridad es permisivo, pero no demasiado. Después de todo, su naturaleza es controlar y dirigir el objeto que de ello se ocupa. Sin embargo, sus intervenciones de regulación y control muchas veces escapan a lo evidente, pues una de sus condiciones de posibilidad es que se ejerza de la manera más económica posible.

El principio de libre circulación es en sí mismo una técnica de la seguridad para que su funcionamiento pueda ejercerse. La seguridad necesita del movimiento por que a partir de él se formulan sus variables: ¿Cómo controlar el movimiento hacia su mejor sendero? ¿Cómo normalizar los procesos del movimiento libre?

Es este principio también un proceso necesario en la eficiencia que tiene con relación a la población. El dispositivo llega al conjunto de la población por que utiliza miles de medidas preventivas, que son a su vez económicas y efectivas, contra la catástrofe del no-movimiento. Que no haya movimiento presupone que la seguridad, como técnica de control de la mercancía y vigilancia de los activos, no pueda anular los fenómenos más imprevistos. Al fijarnos en el ejemplo del mercado del grano, observamos que cosas como el hambre eran comunes en los paisajes del siglo XVII y XVIII, sin embargo, la seguridad se encargó la tarea de anular los fenómenos terribles, por sí mismos, a través de un movimiento dirigido de aquello que era activo, que, de faltar producía el fenómeno catastrófico.

El principio de libertad de circulación toma cuenta la libertad como posibilidad de regular el movimiento, el hacer y dejar hacer anticipa una libertad que puede ser producida y que además produce aún más movimiento. (Foucault, 2014, pág. 71) Es el poder que se piensa a sí mismo como una acción física y que interviene en el orden de la física de la naturaleza, que además toma en cuenta el factor de la libertad de los hombres, la libertad del capital y su movimiento, etc.

Queda aclarado así el punto en que la seguridad ha sido descrita como una introducción de un dispositivo que regula vida, pero en un sentido diferente al que se tiene en cuenta en Vigilar y castigar. Y este sentido lo es en tanto administración política del movimiento y de los hombres.

2.1.2 El juego de la bio-política

Es importante señalar que la bio-política hace parte del problema debido a la forma en que las técnicas de poder hechas por los soberanos y los gobiernos entendieron a las poblaciones como pertenecientes al "régimen general de los seres vivos", es decir que la concepción que el poder (a veces gubernamental) tiene del hombre, paso de considerarlo dentro del "género humano" a considerarlo en el concepto de "especie humana". Y este concepto de *especie* presenta un problemático cambio que se puede ver en los tratados de biología que hicieron naturalistas como Linné y Darwin (Foucault, 2014), quienes consideraron el

hombre como perteneciente a una especie de animales, los primates, y por tanto adheridos a todos los factores de la naturaleza: propensos a evolucionar, a sufrir los mismos efectos que los *otros* animales, etc. Es una especie más, no un "genero". La población es lo denominado "especie humana" sujeto a todos los regímenes de la naturaleza, a los cambios, a la evolución –entendidas como adaptación al hábitat- etc. Claro está, es una especie diferente porque tiene otras capacidades no naturales, sino culturales. Estas capacidades están adheridas a lo que Foucault denomino "el público". La moral con sus prejuicios, los hábitos, las exigencias de cierta población son lo que afectan "lo público"(Foucault, 2014).

Especie y público son dos términos diferentes. Uno es pertenece al orden de los conceptos que se refieren a lo biológico y el otro en términos de lo cultural. En la población, sin embargo, están ambos. Según Foucault la introducción del concepto de población en las técnicas de gobierno permitió que las ciencias humanas mutaran en sus conceptos, para entender de la población todo un conjunto de variables analizables y susceptibles de encaminar. La población como nuevo concepto de las tecnologías del poder permitió transformar cosas como el estudio de las riquezas a la economía, a este problema en particular responde Foucault en "las palabras y las cosas" situando este cambio de paradigma como el tránsito entre el estudio clásico de la riqueza a la disciplina contemporánea llamada "economía". Personas como Marx por ejemplo, testificaron este cambio de paradigma. Las poblaciones fueron entendidas como susceptibles del trabajo y por tanto a ser ordenado en las clases sociales. Marx lo entiende así, como un concepto histórico que se articula en la clase, la lucha de clases.

Así que en este punto diremos que la bio-política entra en el problema, pero solo para darle una delimitación más ordenada, pues el dispositivo de seguridad es precisamente una tecnología que aplica en el campo de la bio-política.

Ejerce su dominio sobre las poblaciones, pero no en una relación única y unidireccional, sino que antes bien, muchas relaciones de poder son forjadas y enlazadas, como una red, por los agentes de la sociedad en su relación con el poder y la producción del mismo.

Como hemos dicho, la bio-política evidentemente trabaja un dominio del hombre comprendido como perteneciente a una especie, pero, además, como un ser racional capaz de ser administrado dentro de lo público. Es la administración de la vida, pero también de la política de esta vida, así que no se refiere al hombre solo como un animal racional, sino también como un ser susceptible de aprender, de comunicarse, de comprender; conceptos en los que decimos, el hombre no siempre es dominado. Este dominio del lenguaje y la comprensión, a veces de la cultura, no escapa al dispositivo de la seguridad, sino que este dispositivo lo tiene en cuenta, lo asimila, lo estudia con esmero y del extraer los procesos que son susceptibles de ser dominados.

La normalización es éste estudio e introducción del poder sobre la población y sobre el hombre. La seguridad se encarga de las poblaciones y de lo que circula alrededor de ellas. De cómo subsisten y sobreviven, he aquí que el problema de la biopolítica también se muestra, aunque desde otro ángulo, pues se trata de como el hombre se relaciona con el capital y su subsistencia. El poder interviene a la población, pero analizando su mejor estrategia y penetrando allí donde parece que no podría hacerlo. Controlar lo denominado aquí "seguridad" se ha convertido en la obsesión de los Estados democráticos del siglo XXI. Cada discurso o querrela política se funda primero en el control de las poblaciones y segundo en la seguridad que el Estado se permite manejar.

¿Es acaso el Estado un ente invasivo al controlar y administrar la seguridad de la vida? En realidad, es un Estado al que le permitimos y además de ello exigimos un control riguroso. Las poblaciones en este último decenio han crecido a un ritmo agitado y desorbitante, la seguridad se ha mutado de la que puede ofrecer el Estado, a toda una red de control y seguridad que parte desde lo más cotidiano y anónimo, a los procesos más grandes y globales.

Sin embargo, parece haber una relación fuerte y casi indisoluble entre democracia-seguridad-libertad. Como hemos observado con anterioridad, el relato de la libertad fue introducido junto al dispositivo de seguridad en la consigna que reza "la libertad, es la libertad de circulación", es decir, la primera fuente de la libertad como principio de libre movimiento no fue introducido (como pensaba Foucault) bajo la dinámica disciplinar que encasilla y en su oposición crea libertad como un sustrato. En realidad, si nos detenemos en una exhaustiva lectura del relato de la seguridad (como hipótesis) se formuló que, bajo esta consigna, a su vez, se funda el principio de la seguridad bajo el cual este dispositivo opera, también llamado aquí "principio de libre circulación".

2.2 Nota final

Esta breve exposición sirve para entrever como el poder se moviliza por todo lo que compone la vida del hombre en la actualidad. Sus dispositivos, técnicas y demás formas de control (que por añadidura casi ninguna es en la actualidad coactiva) existen en funciones cada vez más detalladas que intervienen nuestra vida, en el presente. Estos dispositivos aun hoy tienen una gran vigencia y, de hecho, son técnicas que vivimos diariamente, la introducción anterior devela como es su funcionamiento mecánico interno, y de ello parte la segunda parte de este escrito, que podría decirse, existe en función de entrever una forma distinta de vivir, en unas tensiones y problemas que se relacionan con la exposición anterior, bien sea para oponérsele, ajustársele, o solo resistírsele.

Hemos comprendido en su parte más superficial las relaciones de poder que se entretajan en las sociedades modernas, relaciones fundadas especialmente en un concepto de poder como algo que se produce y circula a lo largo del cuerpo que

compone lo social, lo público, lo económico; pero también lo que compone al ser humano entendido como perteneciente a una "especie humana".

Además de entender esas relaciones de poder, también se busca aclarar la forma en que entran a jugar con una serie de variables, con un sinfín de relaciones que se dispersan y se centran en el cuerpo, en los comportamientos y en las prácticas de lo social y lo político. Prácticas que, además, en algunas secciones estudia y se encarga de enmarcar lo económico, lo público, la tendencia y el valor. Ello solo anticipa un juego de la verdad, un juego de la forma y los modos de vida que occidente ha impuesto como los modos "correctos" de vivir y de ser "individuo", pues bajo la naturalidad de la "norma" se entrevé, más que una dominación totalmente vertical, un poder vertido absolutamente hacia los "súbditos" como absolutamente dominados o sumisos; se quiere dar a entender una manera específica en que occidente ha puesto la norma como lo natural.

Los modos y las formas en que occidente ha entendido el poder, tienen que ver sobre todo en la forma en que este poder domina (por parte de un Estado, de un mercado, de una tendencia al consumo) y es producido (a través de relaciones sociales, o de dominación: relaciones en la educación, en la milicia, en la justicia). Claro está, las democracias del siglo XXI son el reflejo de la aspiración del humanismo de universalizar el poder, a través de la "soberanía de cada individuo". Sin embargo, esta soberanía se funda en un piso endeble bajo la fórmula "se es soberano, aunque no se detente el poder" (Foucault 1979, pág. 34).

A continuación, un análisis de la forma en que podemos decir "no" al modo normal de vivir según occidente. Un análisis que se funda en la tensión que existen entre dos formas de reaccionar contra una cultura basada en "la libertad" pero centrada en la dominación; de una sociedad basada en las formas de control y seguridad de su población, pero centrada en poner al individuo (o mostrarlo) como centro y objetivo del poder, además de tener este mismo un poder extensivo a su libertad, lo que comúnmente llamamos "soberanía individual".

Parte 2

3. Una tensión: las luchas por la liberación y las prácticas de libertad

Es de vital importancia hacer ciertas aclaraciones para evitar las confusiones que podría suscitar la pregunta ¿nos podremos resistir? Ya que ésta confusión se funda en su respuesta, más que en la pregunta misma. Si hiciéramos el ejercicio socrático de preguntar a cada hombre como respondería a esta pregunta sin duda se entraría en cavilaciones y en excitados debates, pues unos considerarían que hay que resistirse al Estado mediante la lucha armada, otros considerarían resistirse al sistema bancario no pagando impuestos, algunos apostarían por una resistencia civil pacífica, etc. Y así encontraríamos a la pregunta por el “como” un sinnúmero de respuestas, y extrañamente, todas ellas válidas. Porque todas ellas son formas de resistencia a un poder dominador más grande y fuerte, muchas veces coactivo y otras veces invisible.

La resistencia no es algo que este encasillado, o que tenga un código de procedimiento, ello complicaría y sometería la resistencia a una contradicción, al menos respecto de lo que hemos dicho, dado que aquí se tratara, ante todo, la resistencia al poder de la norma, pues no hay nada más espontáneo que decir “no” a aquello que se quiere imponer con fuerza y exasperada necesidad dominadora. Y más aún en lo que nos ocupa de este escrito, lo que entendemos por resistencia se funda en la tensión de dos formas de interpretar el decir “no” al poder.

Estas dos formas interpretativas se han movido, algunas a lo largo del tiempo y otras se han fundado en un momento histórico específico, y, sin embargo, en el tiempo que nos preocupa, el presente, ambas formas han sido disipadas y desdibujadas más que nunca. Para generar una atmósfera de claridad en primer lugar examinaremos las dos formas interpretativas de las cuales se ha hablado y que sin embargo aún no han sido mencionadas.

Siguiendo una tradición nominalista, diremos que estas dos formas de entender la resistencia son, por un lado, las luchas por la liberación; y, por otro lado, las prácticas de la libertad. Para responder a la pregunta ¿Cómo nos podremos resistir hoy? Es necesario examinar detenidamente ambas, pues cada una tiene una forma específica de responder a esta pregunta y, sobre todo, de llevarla a la acción.

Para llevar a cabo esta empresa es necesario dividir este análisis en dos secciones: primero, examinaremos la forma en que las luchas por la liberación han respondido a la pregunta de la resistencia analizando algunas obras de Lenin que se identifican expresamente con una empresa revolucionaria que apueste por una toma del poder para, dentro de su circunstancia histórica, liberar a Rusia del poder monárquico.

Es decir, la sección que nos impulsa a analizar la resistencia al poder como lucha revolucionaria, nos lleva a estudiar algunos textos que evocan lo que podríamos denominar un "espíritu revolucionario" (que encarnan las luchas por la liberación) de algunos autores europeos del siglo XIX, XX quienes tuvieron una fuerte recepción de la resistencia como lucha armada.

Así que, formularemos la pregunta ¿qué es y qué impulsa una lucha por la liberación entendiendo esta como una lucha revolucionaria (por el poder)? Analizaremos entonces los textos del que es considerado aquí uno de los teóricos revolucionarios más completos en su práctica y teoría tal como fue Vladimir Ilich Ulianov conocido comúnmente como Lenin. En los textos de dicho revolucionario encontraremos la forma de aproximarnos a la cuestión: ¿qué es una revolución? ¿Por qué hacer de la revolución una forma de encarar el poder coactivo? Y por último ¿qué es un revolucionario y cuál es el ejercicio de militancia (sea político de partido, sea de armas)?

Este primer panorama será analizado en virtud de crear una atmósfera de contraste de aquello a lo que la tesis apunta como su propuesta, o en todo caso, como la forma más creativa de llevar hasta las últimas consecuencias la pregunta por la resistencia. Y esta apuesta creativa es precisamente lo que denominamos en un comienzo "prácticas de la libertad". Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de una "práctica" de la libertad que no se relacione con el principio de la seguridad? ¿Es acaso la práctica de la libertad de la cual hablamos solo una artimaña más de los dispositivos que se enmascaran bajo el simulacro de la libertad de pensamiento?

Por lo tanto, la cuestión de ésta segunda sección, que posee los componentes más propositivos, será analizar la resistencia como práctica de la libertad, o en todo caso, como rebeldía afirmativa de poder decir "no" a las formas de vida comunes en occidente y decir "sí" a aquello que consideramos es la práctica pura de la libertad: la libertad de palabra.

En primer lugar y en una forma aclaratoria diremos que las prácticas de la libertad empiezan con la relación sujeto-poder que se funda en el lenguaje. Y en esta sección es menester analizar la verdad o "decir la verdad bajo ciertas condiciones" como un acto de libertad llamado por Foucault en "el gobierno de sí y de los otros" (2011) *parresia*. En el decir la verdad se funda el acto puro de la libertad, pues al poder decir lo que pienso y decirlo con la convicción de que aquello es verdadero, aunque de algún modo el poder lo tome como un pensamiento subversivo, hago

uso de mi libertad escapando a cualquier canon normalizador o dispositivo que influya sobre ese decir verdadero. La parresia entonces será analizada como posibilidad lingüística de libertad y así mismo, como un acto rebelde al poder decirle (o gritarle) al poder "eso que consideras no es totalmente cierto" y afirmar con verdad lo opuesto.

A modo de conclusión, esta sección se medirá con el texto de Thoreau titulado "sobre la desobediencia civil"(1998), pues de este texto extraeremos la concepción de resistencia civil que funda el autor como un decir "no" al Estado, pero no con un ánimo destructivo, sino antes bien, reafirmandome como individuo libre capaz de afirmar o negar, de asentir y consentir la acción de Estado, y en este mismo sentido diremos que este texto será analizado para dar una definición de lo que en esta tesis consideramos como "acto de resistir" equiparado con "desobediencia civil". Resistir es desobedecer a aquello que consideramos va en contra de la autonomía del sujeto y en contra de la vida misma del individuo.

3.1 Sobre el humanismo

Es importante aclarar por qué tenemos en cuenta, en oposición a los dispositivos disciplinar y de seguridad, algo llamado "resistencia". En este sentido lo que se intenta mostrar es cómo Occidente ha inventado una relación entre modos de vida y formas de control en donde el sujeto es interpretado como un ser que vive y trabaja, pero que de igual modo es excluida la voz del individuo, que debería ser en primer lugar el garante de verdad de cualquier enunciación de poder. Por eso señalamos que hay otras formas de vida o de ser en el mundo que son determinadas por un momento histórico, o por un ámbito cultural; y unas formas que, aunque son dispersas y siempre se dan en el plano del acontecimiento-ruptura, son importantes para poder oponerse a lo que comúnmente llamamos poder.

Por eso, cuando ponemos de plano el juego de la resistencia-poder lo hacemos en tanto cualquier lucha, aunque se presente como una querrela desinteresada (la lucha por acabar el hambre, la pobreza, por la libre expresión, por el voto, etc.) es una lucha por el poder. Así que es una falacia afirmar que hay una lucha que está exenta de estar en la dinámica del poder. Ahora bien, existen un sinfín de luchas por el poder que se han efectuado de múltiples maneras en la historia. ¿Por qué algunas luchas son registradas y otras, por el contrario, excluidas? Parece ser que la historia oficial ²⁴ se vale solo del pasado para hacer ininteligible su acción y auto-justificar su existencia (en el presente).

²⁴ La historia oficial deriva de lo que Foucault llama "el saber oficial". Diríamos que es esta parte del discurso considerado "lo dicho" y lo único que se puede decir. Al respecto, la historia oficial solo contará, al modo en que Nietzsche lo enuncia, la historia de los vencedores. Por ello la historia oficial es opuesto a la historia de las luchas, pues las luchas que no han salido victoriosas (como las insurrecciones proletarias, etc.) no tienen derecho a figurar en los registros. La historia oficial, entonces, se opone a la historia de las prácticas.

Las luchas que se han librado quedan poco a poco excluidas y la experiencia de estas luchas opacadas a un saber que las sitúa en la periferia como una historia secundaria, que afecta directamente el hilo tranquilo y dialéctico que ha movido la historia; sin duda lo que plantea la historia oficial o el discurso oficial de la historia es un movimiento sin fallas y rupturas, una historia que crea continuidades para explicarse y excluye esas luchas que de hecho han provocados grandes rupturas, grandes movimientos y en todo caso, grandes acontecimientos que remueven las estructuras del poder.

Aunque la historia oficial presente esta remoción de las estructuras del poder como un "movimiento natural", ello no implica que de hecho haya sido así. Tomamos un ejemplo clásico: el paso de la edad media a la industrial no se dio por la capacidad creativa del hombre que "se dio cuenta de su oscuridad y corrió hacia la luz" sino que antes bien, este cambio o transición se dio con violencia extrema y una ruptura que marcaría una historia de la violencia moderna. El descubrimiento de América, que desbloqueó el centralismo económico europeo permitió la expansión colonial y con ella, el movimiento libre de las ideas, las materias primas, el capital. Así lo muestra la historia y sin embargo, la colonización no fue un proceso natural sino antes bien, un acontecimiento manchado con la sangre y la lucha, cosa que por supuesto está excluida pues lo que se busca explicar es una continuidad pacífica y sin remordimiento. Quien posee el poder de modificar la intencionalidad del discurso, nos dice a nosotros, como si fuese verdad, que la colonización fue necesaria para llevar cultura a aquellos pueblos que no la tenían.

Este punto no es materia de discusión, aunque funcione como ejemplo que ilustra que, en este mismo sentido, las luchas que se han librado en occidente por el poder, se han visto desplazadas o explicadas en una continuidad, y aquellas que escapan al orden de la continuidad, desechadas o excluidas. Es decir, esta historia oficial excluye constantemente los sucesos históricos que generan una ruptura, y, además, en este mismo discurso oficial, la lucha por el poder se recompone en luchas por el poder institucionalizado; en ese sentido no se registra la guerra en el campo de la lucha cuerpo a cuerpo sino, por ejemplo, una querrela o disputa en el parlamento. La concepción de poder se transforma en la historia oficial en poder institucionalizado. Y parece que solo por este y en este se puede luchar. Sin embargo, como hemos registrado antes, el concepto tradicional de poder debe ser desplazado para dar cabida a un concepto de poder mucho más amplio, mucho más extendido, que se sabe es producido y está presente en las relaciones que se sostienen en la cotidianidad. No es solo un poder institucional, es un poder también alojado en el cuerpo, en la clase social, en la sexualidad, en la normatividad que rige la vida (de los individuos y de la especie en general).

Algunas notas recogidas del libro "La microfísica del poder"(1979) nos dan a entender un camino que podría ser necesario para explicar este viraje del saber-poder por las luchas políticas. Formulando la pregunta: ¿a través de que

instrumento se hace útil que el poder y el suceso singular estén fuera del saber? Podemos entrever que ese instrumento es denominado "humanismo".

Aunque el humanismo se muestre bajo un accionar desinteresado y en nombre "la libertad", en realidad es una forma ideológica de mantener al hombre en lo que los "autores de la sospecha"²⁵ llamaron un acondicionamiento del hombre o una "domesticación"; entonces el problema se traslada a la relación que existe con el hombre como ser doméstico (o, en otros términos, disciplinado) en relación con el poder que lo domina. El problema del cuerpo disciplinado pasa al campo del cuerpo-poder. Esta relación se fundamenta en el humanismo, que dice "si bien no puedes detentar el poder, eres soberano" (Foucault, 1979, pág.34).

En este sentido podemos decir, por ejemplo, que la modernidad convirtió al hombre en soberano de la naturaleza. Por tanto, creo al sujeto soberano, en la política, en la vida, en la acción, etc. Sin embargo, esta soberanía se funda en la imposibilidad de ejercer el poder pues la disciplina disocia al hombre del poder y a un tiempo lo sometió al orden de la soberanía. Así mismo se afirma "cuanto más se renuncie al poder, más soberano serás"(Foucault, 1979, Pág. 34).

Estas dos fórmulas de la soberanía operan en tanto se hable de un sustrato que la fundamente, pues al disociar el poder del cuerpo²⁶, de todas formas, el sistema político que es la bandera de la modernidad "la democracia" opera bajo el principio del poder del "demos"²⁷. Este demos está conformado principalmente por el ciudadano. Si el poder es transferido al individuo-ciudadano ¿por qué este no puede controlar precisamente esos aspectos de la vida donde otro poder si lo hace?

Así que, en concordancia con la crítica de Foucault al humanismo, afirmamos: En occidente el humanismo inventó la soberanía del sujeto basado en la falta de poder del mismo, o más bien, en su incapacidad para ejercer el poder, sea el poder estatal u económico, el individuo esta disociado de cualquier tipo de ejercicio de poder que presuponga una oposición al poder establecido. La soberanía viene acompañada de un ejercicio y de un sometimiento. Por ejemplo, la conciencia es soberana sobre el juicio, pero está sometida al régimen de la verdad. El individuo es titular de sus derechos, pero está sometido a las reglas sociales y naturales. La libertad es soberana solo internamente, mas exteriormente está sometida.

²⁵ Denominados Por Ricoeur; Nietzsche, Freud, Marx. Quienes denunciaron en la cultura Occidental cierta forma de adiestramiento del hombre. Un adiestramiento que funciona como una segunda naturaleza, por ejemplo, el super-yo de Freud, la super-estructura de Marx.

²⁶ esta disociación, recordemos, se da en tanto del individuo se espera una utilidad acrecentada. Consultar primera parte

²⁷ δῆμος: "demos" o "pueblo"

La crítica de Foucault al humanismo se basa en el hecho de que este (el humanismo) obstruye el deseo de poder en occidente. Bajo la consigna que reza (a cerca del poder): prohibido quererlo, imposible tomarlo. Esto se complementa en la idea de que, si bien la disciplina creo hombres políticamente débiles, formo hombres técnicamente útiles.

Occidente creo un cerrojo, o más bien una armazón de la soberanía sometida bajo la consigna del humanismo. Que resulta ser un concepto vital para entender las relaciones de poder que sustentan la relación con el mundo actual porque, por ejemplo, se es dueño de X cosa, pero solo en la medida en que se somete a las leyes que fundamentan esa propiedad.

Así que, las relaciones de poder actuales se mueven siempre en la dinámica de la soberanía que está fundamentada en un subsuelo que es precisamente el poder (podría ser disciplinar, aunque esta hipótesis quedo levemente rebatida). ¿Por qué esta serie de definiciones, de oposiciones o cuestionamientos de a cerca de la soberanía humanista? ¿Cuál es la relación entre este problema, la cuestión de la resistencia y la resistencia a la norma?

Es necesario aclarar, nuevamente, que el humanismo, que funciona como un cerrojo que sostiene el orden social puede ser atacado, cuestionado y removido, a través de un de-sometimiento de la voluntad de poder; a través de la lucha política como experiencia de lucha de clases; o bien destronando al individuo como pseudo-soberano y situándolo como individuo libre que resiste. "Un ataque contra la cultura, contra los tabúes, apoyado en una forma de vida distinta, quebrando las vías que reconducen la individualidad a la normatividad"(Foucault, 1979, pág.40).aquí reconocemos por primera vez el objeto contra el cual nos resistimos: la norma de occidente (personalizado en el humanismo soberanista)

Es importante señalar que la sociedad occidental capitalista tiene como fundamento su constante reproducción, por eso la segunda vía parece más difícil aun, dado que, si se vence al poder en un foco local, este se desplaza y reproduce en otro sitio. Así que la resistencia evidentemente no debe ser un combate físico localizado en un lugar y un momento preciso, pues nunca habría victoria completa ¿Dónde nos debemos resistir, cuando nos debemos resistir?

3.2 Lenin y la práctica revolucionaria

En el primer texto consultado, que es una recopilación de artículos titulado "obras completas", Lenin expone lo que debería ser el pliego de algún tipo de acción revolucionaria. En primer lugar, afirma Lenin que se deben entender los procesos históricos revolucionarios como un proceso dialectico y no como lo consideran otros (se refiere expresamente a los evolucionistas, que en aquella época no eran solo un movimiento científico sino también político) un proceso lento que se dé a lo largo de decenios. Lenin considera que la historia es un movimiento dialéctico

donde algunos procesos tardan muchos años en germinar y otros, en cambio, germinan en un tiempo muy prematuro.

Lenin en "la táctica de la lucha de clase del proletariado"(1961) alega que en aquel entonces no pudo haber una revolución proletaria efectiva en países industrializados como Inglaterra debido a que el proletariado mismo se había vuelto una especie de clase pequeño burgués, y en ese sentido, la revolución se iría dilatando cada vez más, pues la gente, considera Lenin en voz de Marx "había preferido la paz en la esclavitud a la sola perspectiva de lucha por la libertad" (Lenin,1961, pág.51). A su vez, el autor consideró que en aquel entonces una lucha por la liberación proletaria no podría hacerse sin contar con la participación política de los campesinos, en países donde sus habitantes estaban constituidos por mayorías campesinas y no proletarias (como fuese el caso de Rusia durante la revolución del 17).

En este primer panorama observamos que Lenin critica expresamente el movimiento revolucionario que terminaba en el ocaso del siglo XIX. La revolución, como búsqueda de la remoción de las contradicciones que nacen del capitalismo se iría dilatando debido al proceso mismo que el capitalismo adoptó para reconfigurarse. Es lo que conocemos normalmente como *capitalismo fordista*²⁸, donde los trabajadores explotados consumen los productos que ellos mismos han creado. Es decir, parece haber en esta época del siglo XX un vuelco al capitalismo que presentaba el consumo como una posibilidad donde el hombre se realiza, donde su trabajo se ve recompensado en mercancía que son objeto de su consumo, de su deleite y disfrute. La revolución que critica Lenin en este primer momento está seriamente permeada por un movimiento económico que presenta el consumo como posibilidad de escapar del mundo, y, por tanto, aceptar las posibilidades de explotación a expensas de continuar reproduciendo las condiciones donde este puede existir.

Así que en este primer acercamiento tenemos varios tópicos, primero que la lucha revolucionaria es una acción que explota en un momento determinado de la historia, aunque los procesos por hacerla posible se lleven a cabo por mucho tiempo. Segundo, la lucha revolucionaria debe ser en primer lugar una lucha proletaria, lo que presupone un primer acercamiento al concepto de *lucha de clases* que postula que el proletariado (junto a otros gremios también explotados) deben descentralizar el poder que ejercen los burgueses sobre ellos, sobre sus vidas y salarios, y así transformar el modo de vida de cada trabajador.

Sin embargo, observamos que la revolución planteada en estos términos resulta ser muy endeble, pues los trabajadores explotados no han adquirido la condición de posibilidad para que tal revolución se lleve a cabo: *la conciencia de clase*. Al menos ello es lo que se plantea bajo un análisis del problema proletario. Esta

²⁸ Es necesario aclarar que el capitalismo fordista tiene la particularidad de la línea de producción continua, es decir, siempre se está produciendo.

conciencia, tan importante para que el proletariado alcance la promesa de liberación, ha sido disipada, difuminada y desplazada por el voraz capitalismo que absorbió la conciencia en el consumo desmedido²⁹.

Sin embargo, exploremos un poco más las consideraciones de Lenin a un proyecto revolucionario que hacia el inicio del siglo XX adquiría un carácter de promesa. Primeras características: la revolución es un esfuerzo que, en el movimiento dialectico de la historia, puede llevar varios años de maduración hasta que finalmente las contradicciones se resuelven, este punto de resolución es llamado aquí revolución proletaria. Al hacer una lectura más profunda de las críticas de Lenin a la diversidad de partidos que se encargaban de recopilar sus ideas para una acción revolucionaria, encontramos en Lenin una mezcla, y quizá la mejor expresión, de la teoría con la práctica revolucionaria.

Las críticas leninistas se mueven siempre en este ámbito, o, mejor dicho, en el hecho de que hay dos tipos de grupos revolucionarios: por un lado, quienes hacen de la revolución una bandera intelectual y se encierran en discusiones de tipo retórico donde no hay una consistencia entre un proyecto revolucionario y una práctica revolucionaria. Al respecto, Lenin trae a colación la famosa tesis número 11 que reza: “los filósofos se han encargado de interpretar el mundo, cuando de lo que se trata es de cambiarlo” (Marx, Engels, 1962, pág. 428). Con esta simple expresión, Lenin considera que cerrar la acción revolucionaria en un ambiente retorico expone el resultado del proceso revolucionario a un fracaso, tal como se contempló en 1848 en Alemania, al respecto dice Lenin que en aquel entonces los socialdemócratas cerraron sus discusiones a un espacio intelectual, mientras que las fuerzas militares del rey hacían, por medio de la lucha física de fuerza, una acción contrarrevolucionaria que sería finalmente la vencedora (Lenin, 1961).

Pero, y esto es importante notarlo, existe un grupo que está enteramente volcado en la acción revolucionaria pero no se permite tener un programa de acción, es lo que Lenin considera una *acción espontánea* y la encontramos, sobre todo, en los grupos llamados “terroristas”. Es importante aclarar que el termino terrorismo tenía en aquella época una carga semántica y significativa diferente de la que le damos hoy, es por ello importante evitar mezclas conceptuales y considerar que los terroristas del siglo XIX son los mismos del siglo XXI. Lenin expone a los terroristas (junto a un grupo llamado *economistas*) como un grupo que rinde pleitesía a la espontaneidad. Es decir, que su acción es enteramente cotidiana y gris, y al respecto se puede inferir que estos grupos preconizan una acción revolucionaria individualista y aislada.

Hay una suerte de energía revolucionaria que es volcada en múltiples formas de lucha, y sin duda los terroristas apuestan por una lucha descentralizada e individual, Lenin agrega que a los terroristas “les es difícil encontrar para su

²⁹ Y más aún en las sociedades de la posguerra, donde el consumo fue un garante para el crecimiento económico de las naciones que participan del capitalismo como sistema económico predominante.

sentimiento de indignación y para su energía revolucionaria otra salida que el terror” (Lenin, 1961, pág.180). A pesar de ello, existen quienes defienden el terrorismo como un mecanismo que, a pesar de su nombre, no utiliza el terror en un papel intimidador sino como un mecanismo de excitación de masas. Se supone, pensarían los terroristas, que, a través del hecho de negar la vida, incluso la propia, las masas de trabajadores saldrán del papel de la cotidianidad y se volcaran sobre un movimiento obrero que anticipa un fuerte impulso. Al respecto el autor responde “cabe preguntar si existe en la vida (rusa) tan pocos abusos que aún haga falta inventar medios “excitantes” especiales” (Lenin, 1961, pág.182), es decir, el mismo sistema muestra un rostro tan inhumano y frio que el solo hecho de encararlo debería ser, por sí mismo, un motivo de indignación y posterior acción revolucionaria.

Estos dos tipos de grupos en algún punto son considerados ilegítimos a la revolución, pues su acción parece no desencajar el sistema actual, sino que antes bien, son una posibilidad para que la fuerza dominante ejerza más control y utilice la violencia como un medio coactivo. La práctica revolucionaria debe inevitablemente estar acompañada de un programa y estos dos grupos (los terroristas y los retóricos) escapan a organizar un programa revolucionario factible.

En este aspecto, encontramos que los razonamientos teóricos son bastante importantes, pero no deben ser el centro de los debates de los partidos, sino como “tareas de combate del momento” (Lenin, 1961, pág. 497) y no otra cosa. Es por ello que Lenin encara a aquellos retóricos que afirman constantemente que la revolución ha triunfado, que ha llegado a su fin, y que sin embargo no hay un *paso a paso* claro del inicio de la lucha a la culminación de esta tras la victoria. Así que, como gran característica de las luchas revolucionarias, encontramos que éstas tienen un basamento escrito, un programa de acción que no puede cambiar y que así mismo, garantiza que la revolución sea triunfante. Por tanto, es evidente que si existe un programa de acción y este es seguido tal como se ha delimitado, la revolución no puede sino triunfar, y si no lo hace, el mismo programa tiene la respuesta de por qué no se realizó correctamente la revolución, es decir, el programa se analiza y se analiza su realización buscando en qué punto se *desvió* la práctica revolucionaria de su programa de acción.

En Lenin, por tanto, encontramos constantemente términos tales como “tareas del proletariado” “estrategias prácticas” “programas de acción” etc. Es decir, la revolución se plantea como un momento de poner en el plano de la acción las ideas que la impulsan. Pero además de la estrategia, término sobre el cual volveremos, también se plantea el papel que tendrá cada partido al momento del triunfo. Para contextualizar, los textos analizados son anteriores a las revoluciones del 17, así que sin duda Lenin tenía en mente un plan de acción para cuando la revolución llegará al momento de la victoria.

Para poner de plano que tipo de estrategias la revolución llevará a cabo, Lenin se refiere expresamente a tres: la lucha del proletariado se debe sectorizar; los proletarios pueden adherirse o no a otros sectores (la burguesía) solo en tanto se asegure la victoria; se debe hacer y seguir a toda costa un programa de acción que, se deduce, es un garante de triunfo o retroceso.

3.2.1 La lucha sectorizada

Analicemos en qué sentido la lucha debe sectorizarse. Lenin constantemente alude al hecho de que los proletarios están insertos en una inevitable lucha de clases; lucha que, por otra parte, está sustentada y originada en el sistema de producción capitalista, pues solo desde el momento en que el trabajo empezó a ser la base de la sociedad moderna, él mismo dividió y apartó los dueños de los aparatos productivos (los llamados "burgueses") de sus agentes (los "proletarios"). En este sentido, los proletarios altamente explotados están circulando en la sociedad llamados a luchar, por los que se considera una socialización de los medios de producción.

En este sentido, los proletarios (junto a otros sectores explotados como los campesinos) están llamados a cumplir un numero de tareas para que la revolución se lleve a cabo ¿Esta revolución garantiza que los proletarios dejen de ser explotados y que los campesinos sean apartados del estado de miseria en que viven? Seguramente esta pregunta podría responderla Lenin con un contundente sí, pues precisamente la revolución "emana" del pueblo, es un impulso vital que debe traducirse en una "energía revolucionaria" que puede ser puesta de plano a través de una lucha. Y una lucha precisamente contra los explotadores, expresamente: una lucha de clases.

Para asegurar que esta lucha estará en el camino correcto que promete la victoria, Lenin asegura que debe haber de forma imprescindible un programa de acción. ¿De dónde sale este programa y por qué tanta insistencia en su creación y posterior ejecución "al pie de la letra"? Esta insistencia se funda en el hecho de que el programa asegura que se pueda hacer un "examen" de los aciertos y los errores cometidos en la ejecución de la lucha por la liberación.

Y he aquí otra importante característica de la lucha revolucionaria: su programa asegura que se pueda examinar en qué punto se cumplen o no las tareas encomendadas a tal o cual sector. Recordemos que la lucha sectorizada es una división racional de las tareas asignadas a cada persona, por tanto, cada uno debe cumplir su tarea aun a expensas de su propia vida.

Otra característica importante y que de hecho hace parte del programa de acción, es la adherencia o división de sectores de la sociedad distintos a los proletarios. A este respecto Lenin afirma que una de las "consignas tácticas" de la revolución debe ser "dirigir no solo al proletariado (...) sino también a esa pequeña burguesía capaz de marchar a nuestro lado"(Lenin, 1961, pág. 504). Y, sin embargo, en otro

apartado se afirma "lucharemos por ella (la república) y por la libertad completa, no solo contra la autocracia, sino también contra la burguesía cuando esta intente arrebatar nos nuestras conquistas"(Lenin, 1961, pág. 498). Es decir, Lenin no cae expresamente en una contradicción al afirmar en pocas palabras "lucharemos con ellos y contra ellos", pues en realidad, la revolución necesita de una estrategia que garantice una victoria a toda costa, y ello solo del lado de los proletarios (pues son los explotados), pero además, estos otros sectores poseen una fuerza, ya sea intelectual o física, que asegura una puesta en juego de todos los factores de combate. En realidad, la fórmula leninista se traduce en un lucharemos con ellos y contra ellos, si es necesario (Lenin, 1961).

La revolución, en este sentido, toma un carácter de intereses cruzados, pues Lenin adhiere y quizás inventa el concepto de "todas las formas de lucha". Bajo esta consigna táctica, se asegura que la revolución pondrá en juego todos los factores que aseguren su posterior victoria, usando todos los elementos posibles y presidiendo de aquellos políticamente costosos.

3.2.2 El programa de acción

Por último, encontramos una fuerte referencia de Lenin al hecho de que siempre, para que una revolución sea efectiva, debe haber un elemento que la sustente, aquí llamado "programa de acción". Pero este programa no es inventado o surgido de una coyuntura, de hecho, según expresa Lenin debe estar sujeto a algún tipo de "tarea histórica". Interpretamos por tarea histórica un conjunto de procedimientos que cada pueblo toma como suyo pero que emanan de la dialéctica histórica marxista. Es decir, la historia asegura una promesa de liberación, pero esta solo se puede llevar a cabo mediante la realización de aquellas tareas que históricamente han sido encomendadas. ¿Quién o qué pone de plano esas tareas históricas? Evidentemente en el caso que analiza Lenin debe ser el partido, o más exactamente, una serie de "profesionales revolucionarios" que basados en las contradicciones históricas, crean un programa. Solo estos parecen estar en relación con los explotados, conociendo las penurias del proletariado más que el proletariado mismo.

Así mismo, las tareas históricas se deducen de una promesa de liberación. Pues si el pueblo quiere ser "libre" deberá acogerse sin duda al programa que ha sido pensado para que sea libre. En pocas palabras, las tareas históricas son producto de la dialéctica, y de una dialéctica que intenta disipar las contradicciones. Las tareas se basarían en destruir las contradicciones que la historia, dialécticamente entendida, ha traído consigo desde el inicio de la era del trabajo: la explotación. Y expresamente, la relación amo-esclavo.

El programa, a su vez, debe dividir las tareas en "indicaciones prácticas" que permiten que se gestione un plan de ejecución. Sin embargo, como mencionábamos anteriormente, la lucha sectorizada y el juego de la adhesión y división entran en este mismo aspecto del programa: todos los elementos deben

ser tomados en cuenta, pues cada uno tendrá una tarea específica que no puede ser otra. Así que si analizamos con detenimiento tenemos una secuencia que anticipa la acción revolucionaria: tenemos un programa, un plan de ejecución del programa, una ejecución programada y finalmente unos resultados. A partir de los resultados tenemos el examen de los sucesos, en caso de victoria o derrota, los pasos a seguir nuevamente para asegurar la implantación de un gobierno "provisional" revolucionario, o bien, la nueva lucha que asegura que la tarea histórica previamente encomendada sea efectiva.

En realidad esta forma de presentar la revolución es esquemática y muy disciplinar, pues de hecho tenemos los mismos elementos que están en juego en el sistema disciplinar: un programa o plan de acción en miras a un fin previamente determinado, unos agentes que pueden ser reemplazables, pues no importa tanto el individuo como el espacio que ocupa y la tarea que realiza, y finalmente, un examen que funciona como un ritual disciplinar que tiene como tarea analizar "lo bueno" y "lo malo" de la revolución, es decir, sus aciertos y derrotas.

Aunque este tipo de esquema disciplinar entra a jugar con otros fines y que sus intervenciones no son directamente sobre los cuerpos (sino sobre las clases sociales, o sobre los medios de producción) pero si modifican sus acciones. Entendemos que este tipo de esquema revolucionario tiende a eliminar las diferencias (solo el partido puede asegurar la victoria proletaria) tiende a unificar (solo el partido puede juzgar si lo que se hizo fue triunfante o no, y solo el partido tiene la capacidad de modificar la nueva acción o las acciones venideras; y además solo el partido puede juzgar quien es un enemigo y quien un aliado) y además, como punto aún más problemático, tiende a crear un prototipo de subjetividad proletaria-revolucionaria.

3.3 una revolución disciplinar

Ahora bien, la práctica revolucionaria de Lenin es precisamente ese foco de revolución que queremos criticar en una serie específica de postulados y afirmaciones, pues si volviéramos sobre la anterior exposición, notaríamos primero, que la revolución no puede ser menos que una lucha militar. Segundo, que la revolución tiene una serie de "jefes teóricos" un tanto distantes del proletariado, ya veremos por qué. En fin, la práctica revolucionaria leninista está inserta en un discurso de la guerra como una estrategia política, y bajo sus presupuestos marxistas parece estar enfrente de una contradicción ineludible.

Para aclarar diremos lo siguiente: la estrategia leninista está pensada con un solo fin, alcanzar el poder. O más exactamente, el poder que suministra el aparato del Estado. Pero este Estado históricamente constituido tras una revolución, es en esencia un Estado burgués. La revolución que lo hizo posible sin duda fue una revolución burguesa. Y al respecto, una vez que se ha tomado el poder estatal ¿qué se debe hacer con él si en esencia utiliza mecanismos y estrategias de corte burgués y está constituido sobre la base de la represión que se quiere desplazar?

Esta pregunta podría tomar dos caminos: con la revolución, o bien el Estado es "bien utilizado" para suprimir las pocas capas sociales de burguesía, y desterrar la sociedad sin clases, y segundo, a llevar a cabo la socialización de los medios de producción el Estado; o bien el Estado es abolido, porque a través de él la lucha de clases continuaría y sin duda la apuesta revolucionaria marxista, como es bien sabido, propone la eliminación del concepto de clase. El Estado, como organismo esencialmente opresor, empieza a desaparecer y tiende a deteriorarse hasta que finalmente el Estado es abolido, en su primera y última acción: tomar y socializar los medios de producción.

Existen pues, una leve contradicción en Lenin al afirmar que el Estado, como mecanismo que establece la lucha de clases y que en cierto sentido debería regularla, debe ser abolido. Pero después, en otros textos como "¿qué hacer?" (Lenin, 1961, pág. 278) Afirma que el Estado en realidad debe ser restituido en su forma revolucionaria, republicana y democrática. Esta instauración democrática aseguraría que la lucha de clases este al margen, ya que el ente encargado de socializar los medios de producción es esencialmente el Estado. Por ello, Lenin busca en su actividad revolucionaria un aparato capaz de regular y reprimir las resistencias que puedan surgir de los vencidos, esencialmente los explotadores.

Y así, con Lenin asistimos a una instauración de tendencia marxista del Estado. El mismo Estado que garantiza que la producción continúe como un medio social, proletario. Pero ¿acaso no se decía que el Estado debía ser suprimido por ser esencialmente un aparato que utiliza la represión y la coacción como estrategia para mantener un orden que le es útil? Nos encontramos en una realidad que anticipa dos problemas, o bien la teoría marxista no es aplicada totalmente al campo práctico, y ello como una traición desalentadora de los revolucionarios, o bien distingue distintas formas de Estado.

Con Lenin encontramos la contradicción viva de o bien la utopía marxista del mundo sin clases, o bien el Estado constituido más poderoso que nunca. Y ello porque precisamente el Estado como regulador debe velar por que la producción nunca se detenga, pues a mayor producción, mayor poder. Y esta fórmula se efectúa en tanto un Estado no está aislado de otros, sino que antes bien, otros se fortalecen y se arman, ergo el Estado revolucionario debe ser más fuerte y más armado para combatir la burguesía de otros países.

La fórmula a mayor producción, mayor poder; solo trae como consecuencia la nefasta realidad de la producción. No importa donde se halle (sea en el capitalismo o en el socialismo), el problema esencial no radica en *quien* maneja el aparato productor, sino en la producción misma. La miseria de la condición humana sin duda se reveló en los campos de concentración fascistas, pero también en las fábricas soviéticas. El verdadero problema sin duda no es la relación amo-esclavo, sino el espacio en donde esta relación es posible. O más

bien diremos, la condición de posibilidad para que esta relación se lleve a cabo es precisamente en la producción.

Lenin acepta la contradicción fastuosa afirmando una y otra vez que el Estado revolucionario provisional debe articular cualquier lucha para combatir aquellos que se le resistan. Es un estado de constante guerra en el cual, el vencedor solo lo será en tanto fue quien articulo la estrategia más efectiva, no la más ética. Aunque como es evidente, Lenin sustenta la revolución en una base justiciera. El Estado debe impartir justicia para lo más y destruir a quienes se le opongan a la revolución. Según afirma Camus a este respecto, Lenin estableció un “imperialismo de la justicia” (Camus, 2003, pág. 270) y como tal tiene dos destinos, o desaparecer, o imponerse de manera global.

Tenemos por tanto varias afirmaciones que parecen chocar de una u otra manera con la concepción marxista-leninista de la promesa de liberación y con la efectividad de la revolución. Pues al momento mismo en que Lenin afirma que la revolución no debe ser espontanea sino dirigida por revolucionarios profesionales, por aquellos que tienen el verdadero camino trazado, y que además decidirán el destino de un Estado condenado a morir o a perpetuarse, muere inevitablemente la libertad que precisamente caracteriza un estado de resistencia.

Sobre todo, con aquella afirmación de que la revolución es un programa y sus creadores, revolucionarios profesionales, al parecer Lenin estaba del todo convencido que el verdadero poder es el que puede suministrar el aparato mismo que deseaba combatir. Esta revolución, esta especie de fraguado simulacro de libertad en realidad solo establece un estado de opresión acrecentada, de imposibilidad de pensamiento y de acción. No hay más acción que la que es autorizada, no hay más pensamiento que el que exclaman a través de la palabra autorizada los revolucionarios profesionales.

Se advierte que hay una contradicción en el hecho de plantear que, entre más poder, más producción y más explotación, un día salga de este mismo proceso su contrario dialéctico: el tiempo libre y ocioso. Esta promesa fallida, este escarnio al marxismo que hace Lenin parte de un solo principio: la revolución, tal como la hemos pensado en esta corriente marxista-leninista, es solo un efecto de la misma normalización. Dentro del sistema se crea y circula la red que se le resiste al poder. Pero según esta perspectiva, el poder que se le opone al poder en realidad debe ser aún más fuerte y aún más represivo, ello garantizara que un día la revolución, por una promesa extraña, ambigua y engañosa, asegure la libertad de todos los hombres. En realidad, es una mistificación revolucionaria. Dice Camus según esta fórmula que “hay que aniquilar toda libertad para conquista el imperio, y, un día, el imperio será la libertad” (Camus, 2003, pág. 271).

Sin duda, este principio revolucionario de Lenin elimina de entrada la fuerza rebelde que caracteriza un movimiento de resistencia: al ser la rebeldía espontánea y emergida de repente, posee la característica más clara de

resistencia al poder, el hecho de precisamente no estar planeada, y como el poder, ser móvil y dispersa, con la capacidad de componerse en cualquier foco local. La resistencia es un movimiento esencialmente espontáneo, y si queremos identificar un proceder, un verdadero movimiento de resistencia, sin duda deberíamos descartar el movimiento revolucionario marxista-leninista. Es un movimiento que en sus componentes teóricos y prácticos dista mucho de asegurar una verdadera resistencia, y en vez de ello, apunta con una fuerza indomeñable a acaparar la vida del hombre y centrarla en el aparato productivo. Sean los medios de producción socialistas o capitalistas, el problema radica precisamente en que el sistema que asegura la opresión no desaparece.

3.4 La promesa inconclusa

Sin embargo, de algún modo esta percepción revolucionaria, o este campo práctico de resistencia al poder (poder esencialmente ejercido por los burgueses capitalistas) fue ampliamente aceptado ¿Qué componente asegura que esta concepción de la resistencia como revolución o lucha por la liberación sea aceptada y puesta en práctica por grupos de resistencia? Este tipo de concepción revolucionaria tiene varios componentes que la hacen, por sus estrategias, más efectiva en su acogida, pero más distante de la liberación en la práctica.

Uno de los puntos o referentes es la revolución como búsqueda de una cierta naturaleza humana anterior al estado de represión presente. Esta búsqueda de una primigenia naturaleza libre del hombre es llamada aquí “promesa de liberación” y es sin duda una de las características más notorias de las luchas por la liberación, que en este pequeño resumen de la teoría leninista hemos puesta análoga al concepto de práctica revolucionaria.

Analicemos en que forma y a través de qué movimiento esta promesa fue pensada y de este análisis, descubrir cómo en su mismo movimiento interno esta promesa cae por su peso. Sin duda la promesa marxista se apoya en un fuerte concepto de la historia como movimiento dialéctico. Esta concepción de la historia, traída de Hegel, posiciona un final de la historia. De parte de Hegel, la historia termina en 1807 y de parte de Marx, con la revolución proletaria. Además, Marx proporciona un componente económico a la historia. Es decir, la historia es dialéctica y económica, pues todas las relaciones humanas se pueden reducir a relaciones económicas. O sea, la historia es la historia de las relaciones de producción. Sobre todo, en el mundo del capitalismo, donde los medios de producción definen el estatuto social de los grupos e individuos.

Como lo expresaba Camus: “la profecía de Marx era revolucionaria por que completaba el movimiento de negación iniciado en la filosofía de la ilustración” (2003, pág. 234), pues precisamente la historia dialéctica es el movimiento de los contrarios, y sin duda, la revolución proletaria marcaría la negación de la ilustración, o al menos, eso interpreta Camus.

Y precisamente exponemos la forma en que Marx, por ese movimiento dialéctico, llegó a la conclusión de que el fin de la historia sería el advenimiento del comunismo. De “el capital”, por ejemplo, podemos extraer la interpretación que hace Marx del capitalismo, al asegurar que en la sociedad capitalista moderna se fundaron una serie de antagonismos, tal como fueron, por mencionar los más generales, la división del trabajo y la separación del productor y los medios de producción. Estos antagonismos económicos se hayan también a la base del antagonismo social y precisamente ello es lo que en el manifiesto comunista es expuesto como lucha de clases.

Pero estos antagonismos tienen una lógica que de seguir avanzando podría fácilmente anunciarse el final de los mismos. Según este movimiento dialéctico, a medida que aumenta el capital este tiende a acumularse en un reducido número de manos y de esta manera, las clases medias tienden a desaparecer y a aumentar el proletariado. De este aumento exponencial del proletariado deriva el aumento de sus desgracias. Así tenemos un panorama en que el capital es enorme, pero el número de desgracias también va en aumento. Crece el proletariado y, a su vez crecen las contradicciones del sistema. En un movimiento dialéctico estos deben enfrentar (el proletariado) en un cara a cara a los acumuladores, que en principio son los mismos explotadores. Ese será el día de la revolución, sostendría Marx.

Aunque, a decir verdad, la forma en que estos antagonismos se resolverán en un punto de la historia es muy ambigua. Parte de las consecuencias de que la lucha del proletariado se perpetúe, consiste en que se fundarían nuevos antagonismos, pues la lucha por la vida, por la voluntad de poder, continuaría representándose, pero de otros modos, con otros problemas, etc. Sin embargo, el problema radica en que esta acumulación *virtual* del capital en pocos propietarios, conduciría a la privatización más acrecentada. Este capitalismo privado vendría sucedido por un capitalismo de Estado, pues el Estado es el ente sobre el que está sustentada la propiedad privada; y de esta última fase, donde trabajo y capital están confundidos, advendría finalmente un estado de abundancia y justicia. Es decir, inmediatamente del límite del capitalismo, donde todas sus contradicciones están totalmente jugadas, advendría su opuesto inmediato.

Esta explicación no deja de ser una interpretación crítica de esta teoría, sobre todo a la luz de la crítica de Camus al comunismo del siglo XX, examinando de él su origen más conceptual. Esta crítica se fundamenta en el hecho de que el marxismo concluyó una serie de promesas que se encomiendan como tareas históricas. Marx probablemente pensaba en un fin de la historia donde la revolución materializada extinguiría la lucha de clases.

En una lectura más profunda, encontramos que la dialéctica histórica de Marx identifica la historia con el trabajo y las revoluciones. Para esta revolución proletaria habría que asumir la revolución burguesa, que se haya en su base. Si

no hubiese existido tal revolución industrial burguesa, sin duda no existiría ni el hombre moderno, ni la organización social tal como la conocemos, etc. Es decir, en un movimiento dialéctico, de la negación del Estado burgués, advendría un Estado comunista, con todas sus implicaciones, alcanzado a través de una revolución. Una revolución es condición de la otra. Este es el movimiento dialéctico marxista.

La noción de progreso dialéctico que plantea Marx tiene su centro en el hecho de que "planta el sistema antes de la realidad" (Camus, 2003, pág. 240). Es decir, plantea una defensa para aquellos que exclaman la consigna "la producción por sí misma", porque a partir de esta consigna se sabe que este sistema actual de cosas es necesario para otro, anterior a su aparición en la realidad, pero factible. Esta noción de progreso es otra característica dialéctico-marxista. Plantea una promesa utópica o paraíso de los trabajadores, pero antes de ello sospecha de la sociedad, como una sociedad mediocre y avariciosa mostrando lo más bajo de la condición humana, pero a la vez, garantía de una sociedad proletaria utópica. Este poder, esta lógica de una aparición de las tinieblas de la condición de miseria proletaria, a la impartición de justicia por parte del mismo proletariado, juzgando lo bueno y lo malo, es absurda en todo sentido, al menos como lo entiende Camus.

Esta lógica de la dialéctica conduciría, inevitablemente, a una dictadura proletaria tal como el mismo Lenin la había propuesto, adaptando el aparato del Estado con sus mecanismos represivos, a la socialización de los medios de producción. Es importante recordar aquí que todo socialismo, toda promesa de este socialismo, no puede ser más que una utopía que identifica el porvenir con la moral y el valor reside en lo que ha de venir.

Marx creyó que los fines de la historia se revelarían morales y racionales³⁰; y así mismo paso del hecho al deber, pero sin contar que, con esta práctica revolucionaria, el deber se fundaba en el hecho. Y bajo este presupuesto, donde el deber está fundamentado en los hechos, en las acciones, estas empiezan a hacerse conforme a un valor errático y relativo. El hecho por el hecho traería la justicia transformada en injusticia si no está justificada por una ética del deber. Precisamente esta ética falta, y todo se resuelve en la acción y sus estrategias prácticas.

Y en este movimiento, muy pronto el hecho se volverá injusto y el deber será el crimen. En este punto nada es mejor o peor, hay un relativismo de la ética que anuncia que los únicos valores serán determinados por lo caduco o lo prematuro. Pero ¿Quién vive en carne propia estos movimientos históricos que se rebelan por la acción misma, por los hechos y no por el deber? Las víctimas de las luchas,

³⁰ Aunque pareciese que la lectura de Marx que se hace en este escrito rebela un Marx muy político e ingenuo, en realidad es una lectura de Camus hacia Marx, despertando un antiguo debate entre Camus y Sartre a cerca de la interpretación de la revolución. Al respecto es necesario acudir al "Hombre rebelde" de Camus y a "El existencialismo es un humanismo" de Sartre.

precisamente. Pero para la víctima de este movimiento inconsciente, diría Camus “el único valor es el presente y la rebeldía la única acción” (Camus, 2003, pág.245).

La revolución es solo un movimiento que desencadena, en su intento por resolver las contradicciones del sistema, más contradicciones y más absurdos antagonismos. En lo sucesivo, el comunismo se justifica en nombre de la revolución, de una revolución que ha sido rebeldía como única verdad posible, y con el aparato del Estado, la razón de Estado que se impondrá sin duda será la supresión violenta de todas las formas de rebeldía, o de oposición a esta llamada profecía revolucionaria. Es en general el problema que la contienda política que la lucha por el poder terminó generando.

Siguiendo una tradición crítica ahora se analizarán los puntos donde la predicción marxista parece tener fugas y contradicciones, o simplemente, puntos donde las predicciones no fueron exactas. La revolución fue una espera que a medida que se concretó demostró los límites mismos de su alcance, pues en efecto no se llevaban a cabo las revoluciones tal como se esperaban. Ellas mismas fueron fracasando siendo: destruidas, reprimidas o solo *prematuros*. Cabe señalar que la concepción de revolución que intento llevarse al plano la mayoría de las veces (o al menos las más importantes) fueron de inspiración marxista.

Las crisis que se anunciaban, como la explosión irremediable de las contradicciones, en realidad empezaron a decrecer. Los mismos hechos demuestran que tras estos fracasos revolucionarios el capitalismo no decrecía, sino que antes bien, articulaba sus errores y crisis para producir y adaptarse al cambiante mundo del cual era él mismo su artífice. Algo distinto fue precisamente la explosión del capital. Según los postulados marxistas, la acumulación extrema del capital de un lado, y el crecimiento de la miseria proletaria por otro, alcanzarían a efectuar un movimiento tan contradictorio que la única acción posible sería una revolución.

Ahora bien, en realidad el capitalismo evoluciono, o más bien, implementó mejores tácticas y estrategias que aseguraron su definitiva implantación. No solo el capitalismo producía capital vertiginosamente, sino que producía en su mismo movimiento, subjetividades y lenguajes propios del capital. Según este postulado, en vez de concentrarse la riqueza en pocas manos, como era su tendencia, nació un gran número de pequeños industriales. El capitalismo como un ente vivo consiente, creo estas pequeñas capas sociales en el medio de las desigualdades, y en este punto asistimos al nacimiento de la clase media. Una especial clase pequeño-burguesa, trabajadora, pero además nacida de una estrategia que marcaría el capitalismo de la postguerra: el consumismo.

Así que, como primera característica vemos que de la supuesta crisis que resultaría después que la revolución triunfara en un número importante de países, el capitalismo en realidad tomó y adaptó nuevas estrategias que lo fortalecieron y

eliminaron, como dice Camus, el doble antagonismo de la acumulación y la miseria. El capitalismo se complejizó y al mismo tiempo inició una nueva estrategia, el capitalismo de Ford. En general, el capitalismo al que alude y ataca Camus es el del corte europeo del siglo XX, ahora pareciese que las cosas han cambiado de rumbo o simplemente se llevó a cabo un proceso diferente, aspectos que están aún pendientes de reflexión.

Este capitalismo que se caracteriza por que, aunque no se sepa el aporte al plan general de las obras (la línea de producción continua) se tiene una pequeña capa intermedia que se encarga de ejercer el principio de la auto vigilancia disciplinar. La opresión por las armas y por el dinero se ve acaparada por una tercera, la opresión por la función. Esta capa social de la clase media resuelve de algún modo el hecho de que exista una contradicción entre la capa intelectual y la capa trabajadora. Estos trabajadores *del medio* ejercen un cierto tipo de saber sectorizado y seleccionado, pueden saber, pero solo lo necesario para aplicar su conocimiento a un campo específico donde ejercen una función media entre el trabajo proletario y el intelectual.

Como último punto, diremos que la utopía, la fallida promesa marxista, descansa ahora enterrada bajo toneladas de cuerpos inertes, subjetivados por una normalización que los creó y que, sin duda, gracias al aparato productivo, ahora utiliza sus conciencias en la paranoia que ha creado la utopía que el capitalismo ha adaptado del comunismo. En realidad, en su forma capitalista, la utopía nunca desapareció, sino que antes bien, se desbordó como un río de promesas cumplidas cabalmente y aún más, insaciablemente, estos cuerpos inertes (normalizados) descansan sobre un cadáver putrefacto que alimenta el cuervo del consumo desmedido: la promesa de liberación en realidad se convirtió en la cadena que sujeta nuestras mentes, como un grillete sujeta al preso ¿Cuál es la distancia ontológica entre el preso y nosotros, los cuerpos normalizados? El usa un traje de rallas.³¹

3.5 ¿Quién es un revolucionario?

Ahora bien, como último punto de esta pequeña crítica a cerca de la concepción de las luchas por la liberación como posibilidad de resistencia al poder de normalización, centraremos nuestra mirada en el tipo de subjetividad que tenía en mente Lenin al afirmar que la revolución solo puede ser llevada a cabo por un programa fabricado enteramente por los “profesionales revolucionarios”. Sin duda la concepción leninista de la revolución siempre se da en términos bélicos. Sus mismos términos, “estrategia” “formas de lucha” etc. Dan a entender precisamente una revolución que tiene en su base la guerra como posibilidad de liberación.

³¹ Cabe resaltar que este análisis no hace parte del cuerpo principal del escrito, funciona como un apéndice de contextualización.

La normalización, tal y como se desarrolló en las sociedades modernas trae consigo un estado de homogeneización. Es decir, el conjunto de los individuos, aunque cada uno tenga como estatuto ontológico su individualidad, en realidad por los principios mismos de la norma tienden a perder su autonomía y la normalización solo trae consigo un espacio homogéneo. Ahora bien, los agentes de la revolución tal y como los piensa Lenin no son más que la consumación del sueño normalizador.

¿Quiénes fueron los revolucionarios con los que Lenin soñaba incansablemente? Estos hombres, sin duda serían la base de la sociedad sin clases, pues todos y cada uno de los individuos sería el enfermizo sueño del “soldado-obrero”. Extraño personaje normalizado, completamente dispuesto a la lucha, pero emanado de los proletariados.

No deja sin duda de ser una figura enigmática. ¿Por qué obrero y soldado al tiempo? Si analizamos los textos de Lenin, encontraremos sobre todo en “el programa militar de la revolución proletaria” (Lenin, 1961) una fuerte defensa de la lucha revolucionaria militar. Para la época en que Lenin escribía este pequeño artículo, los grupos socialistas de los países de Europa central preparaban una manifestación antiimperialista que consistía en no apoyar ningún tipo de programa armado o apoyo a una lucha armada. El principal argumento de los socialistas a favor del “desarme” consistiría en decir que, si el imperialismo es criminal y sangriento haciendo la guerra, una forma de mostrarse en desacuerdo con estas prácticas imperialistas-guerreristas consistiría en emplazar una resistencia “pacífica” no armada. Y en este mismo sentido, argumentaban que las conquistas imperialistas habían rebasado las guerras nacionales y que estas ya no eran posibles. Todo se reducía a una lucha imperialista y colonialista. Y los programas militares de los países beligerantes eran esencialmente imperialistas. Este argumento emana del hecho de que el imperialismo estaba en boga, pues se dio en plena primera guerra mundial. Los países imperialistas sustentaban las guerras en los países coloniales en pro de sus intereses.

En realidad, el imperialismo sí estaba llegando, militarmente, a una conquista global. Pero, en contra de los que argumentan el desarme de los grupos de resistencia para demostrar la inconformidad con los métodos imperialistas, Lenin preguntará ¿Por qué no utilizar la guerra contra aquellos que la hacen contra nosotros? Sería solo un movimiento de inversión del concepto de guerra, mas no una táctica reaccionaria. Lenin afirma que cualquier tipo de acción militar es una guerra, así que el primer argumento del pro desarme caería por su peso, aunque las guerras civiles de los países colonizados sean impulsadas por los países imperialistas, no deja de ser una guerra. Y las guerras en los países colonizados es solo un recrudecimiento certero de la lucha de clases.

Además, argumenta Lenin nuevamente que “el socialismo triunfante en un país no excluye en modo alguno, de golpe, todas las guerras en general” (Lenin, 1961,

pág. 800) porque, de hecho, el socialismo no puede triunfar de la misma forma en todos los países. Cada país, cada región y cada continente tienen unas condiciones de desarrollo diferentes; en referencia al desarrollo capitalista, unos países se han desarrollado más que otros y ello presupone un problema, sobre todo porque los medios de producción en algunos países ni siquiera existen, entonces ¿Cómo socializar la producción nacional que no emana del proletariado? Es un problema que el mismo Lenin ya había advertido. Sin embargo, el problema principal es el desarrollo burgués frente a la revolución socialista. Pues Lenin observa con detenimiento que, si en un país triunfa el socialismo, sus vecinos de mayoría burguesa no pensarán un segundo para aplastar el triunfo proletario. Esta defensa, este punto de quiebre entre el triunfo socialista y la defensa del Estado revolucionario es lo que Lenin caracteriza como una *guerra legítima y justa*.

A este respecto dice Lenin, la guerra es más que necesaria, pues una vez que la burguesía mundial haya sido aplastada y el socialismo triunfado en todos los países, solo entonces desaparecerá la guerra. Pero hasta que este prometido momento no llegue, la guerra solo asegurará que la revolución triunfe y además que se perpetúe, pues los Estados burgueses no pensarán en destruir cualquier forma de socialismo. La guerra es inevitable, las insurrecciones socialistas necesarias y la lucha contra la burguesía solo debe provocarse. El desarme literalmente desarmaría al proletariado luchador, que no tiene otros medios más que la fuerza, que en principio es fuerza de trabajo, traducida en fuerza revolucionaria. Aquí asistimos a un nacimiento tan espontáneo como terrible: el obrero soldado.

Dice Lenin al respecto de esta nueva subjetividad que definirá al individuo y a la clase proletaria “una clase oprimida que no aspirase a aprender el manejo de las armas, a tener armas, esa clase oprimida solo merecería que se la tratara como a los esclavos” (Lenin 1961, pág. 802). Dura afirmación que no deja de tener un aire de verdad y de gran guerrerismo. Armar al proletariado no sería un problema si se lo arma solo para la lucha contra la burguesía, para aquellos que utilizan las armas como opresión ¿Por qué no defenderse con los mismos medios? Pero el problema no deja de ser enorme, pues en realidad Lenin no pensaba en un sujeto libre capaz de ejercer su uso soberano de la fuerza a través de las armas, sino que antes bien, pensaba en una subjetividad que se constituye a la fuerza del discurso de la guerra. Entonces así, el soldado obrero no revela más que un profundo aire normalizador.

¿Si se construye una revolución sobre el discurso de la guerra, cuando más durara la guerra? Entonces la promesa leninista de un fin de las guerras está más distante que nunca, más lejano que nunca; esta clase de subjetividad obrero militar en realidad esconde el secreto de la revolución normalizada. Este individuo surgido del corazón de la lucha solo nacerá para perpetuarse, pues la única forma de perpetuar el estado socialista es haciendo que cada vez más el discurso de la guerra penetre la sociedad. Entonces en las escuelas se enseñará el uso de las

armas como de los martillos. La realidad no es una liberación, sino que antes bien, este Estado revolucionario armamentista, por una lógica del progreso industrial, terminara por afianzar el soldado obrero en todas las capas de la sociedad ¿Dónde quedarán aquellos que piensen por sí mismos, que quieran vivir en la paz del pensamiento propio? Sin duda serán exterminados por la fuerza misma de esta nación de las armas y del perdón, que trae por una lógica implacable, una lógica de la muerte, si nos atenemos a una visión un tanto fatalista del compromiso de Camus con la crítica al marxismo.

En fin, a modo de conclusión de esta pequeña crítica al concepto de revolución marxista, diremos que esta concepción está fuertemente penetrada por una normalización que tiende a la homogeneidad de los sujetos y de las clases, pues ¿qué es la sociedad sin clases más que un ente homogéneo de individuos que tienen el mismo estatuto social? ¿Qué es la sociedad del soldado obrero? Sin duda el revolucionario es este individuo capaz de guerra y de trabajo, pero Lenin toma como por supuesto que el pensamiento libre se desarrollara. En realidad, en los socialismos más afianzados el pensamiento propio tiende a la extinción de parte de las masas, y por el lado del capitalismo, la normalización alcanzó el estatuto de hacernos pensar que somos diferentes, cuando en realidad todos somos igualmente sometidos al régimen del consumo y de la pérdida de nuestra humanidad de parte de las máquinas. La norma crea un tipo de subjetividad que no escapa a ningún sistema, a ninguna revolución y a ninguna ideología que penetrará más allá de la guerra y las batallas campales. ¿Dónde resistir y cómo hacerlo? Son preguntas que no podrán ser resueltas sin sacrificar un poco de nuestra individualidad.

4 Prácticas de libertad

Inevitablemente, en el choque de respuestas por una u otra forma de resistir, no queda otra alternativa que preguntarnos ¿nos podemos resistir hoy? Y aquí estamos, nuevamente, frente al fatal problema de preguntarse si nos podemos resistir a todos los medios que nos mantienen, a través de la normalización, en un estado que nos encasilla y establece límites incluso a la misma imaginación. Casi que es imposible imaginar una vida distinta a la que hay, o al menos ese es el efecto de la norma sobre nuestras conciencias. Hemos sido fabricados, controlados y mantenidos por una normalización que se expande como un virus mortífero. No le podemos ver ni sentir ¿Cómo resistirle? Sin duda el problema se reduce a como resistirse al poder normalizador, que sin duda ha penetrado incluso en las antiguas concepciones de revolución, pues como hemos visto anteriormente la revolución no le opone resistencia a la normalización, sino que se hace partícipe de ella, entra en sus juegos y pone a circular sus mismos principios y tácticas que hacen de la norma algo imposible de esquivar.

Las alternativas parecen pocas por que la norma no es algo fuera de nosotros, a lo cual resistirle con la física del combate, o con la energía revolucionaria. Es un

mucho más profundo que ello, y a su vez, mucho más exterior. La norma está dentro de nosotros, somos los productos del proceso histórico que caracterizó los siglos donde el capitalismo logro implantarse y medirse como la única forma de vivir. Ahora, nuestras mentes encasilladas a la disciplina, nuestros cuerpos puestos al servicio de la circulación, nuestros sentimientos programados y nuestros gustos creados. No hay otro diagnóstico del presente, los procesos de creación y subjetivación del sujeto moderno dan cuenta de una profundidad en detalle sobre el individuo, y sobre su concepto de tiempo y de espacio. La norma es profunda y adhesiva, está impresa en nosotros.

Casi que la pregunta por resistirnos se reduce a preguntarse si nos podemos resistir contra nosotros mismos, portadores de la norma y móviles, engranajes que hacen el sistema. Nosotros somos el sistema, más que estar fuera y ser un conjunto de instituciones, la norma se hace patente y viva con cada cuerpo que nace y se reproduce. No es una fuerza exterior sino interior, la norma está inscrita en nosotros como la ley escrita en el papel.

Sería absurdo tratar de resistir a la norma sin antes preguntarnos quienes somos nosotros mismos, individuos del presente. Sin preguntarnos como hemos sido constituidos, educados, cuales nuestros prejuicios culturales, nuestros tabúes y silencios. Desconocemos incluso como hemos adquirido el lenguaje, solo hacemos uso de él, de sus códigos y sus reglas. Como diría el mismo Wittgenstein acerca del problema del límite: decir que el lenguaje tiene un límite presupone el hecho de que vemos ambos lados de lo dividido. La norma, al igual que el lenguaje, tiene un límite, un lugar donde pierde su uso, donde sus técnicas se ven reducidas al absurdo. Pero no conocemos ese "otro lado". ¿Podríamos incluso hablar de él? Resulta que la norma solo existe en virtud de la acción, y solo en la acción podríamos resolver el problema de resistirle. Existe un número de procedimientos que devienen de la antigüedad y que sin duda podrían ser una clara alternativa, aunque no su resistencia directa. Estas técnicas que conocemos con el nombre común de "prácticas de la libertad" son de una u otra forma un concepto análogo a las "luchas por la liberación".

Si recordamos las características de las luchas por la liberación, diremos que estas tienen un punto de origen, un lugar de contradicciones sin posible síntesis, entonces allí inicia la revolución. Diremos también que tiene un lugar distante que funciona como promesa de liberación, es decir, la revolución tiene un fin al cual le apuesta con todas sus estrategias. Una vez conseguido el triunfo, la revolución cesa y el estado subsiguiente es la paz.

Como hemos visto, sin duda el postulado de un fin de la historia, de una utopía donde la paz es el régimen discursivo, no es coherente con el proyecto mismo que desea hacer realizable esa promesa. Y así nos enfrentamos a unas luchas por la liberación que en realidad no liberan, y la lucha dura lo que dura la victoria. El estado subsiguiente no es la paz sino la continuación de la opresión por otros

medios, pero en esencia, la idea de crear una específica subjetividad pervive en el corazón de los sistemas revolucionarios. Y así toda ideología, todo movimiento por liberar se reduce a intentar dominar y adquirir los vicios del tirano.

La normalización penetra también allí donde algunos hombres, a costa de su propia vida dicen “no”. Pero es un “no”, una negación que no perdura en el tiempo y poco a poco de olvida la fuerza revolucionaria original, la revolución termina y la norma sigue. Según el postulado de las prácticas de la libertad, esta negación, esta fuerza y momento donde los hombres dicen “no” a costa de su propia vida, es un impulso vital que no puede más que perdurar toda la vida.

Sin embargo, no debemos entender las prácticas de la libertad como una constante negación del estado actual de cosas, o una emancipación que busca una naturaleza humana primigenia, para volver a ella y liberarse; sino que antes bien, son todo un conjunto de prácticas, de acciones de la vida común que nos ayudan a entender y a explicar el presente y aún más, a desescalar el individuo moderno de su estatuto de soberanía limitada. Estas prácticas no están sujetas a una normatividad o a un canon que las reduce a “lo que se debe hacer”. Es decir, las prácticas de la libertad no están en una esfera del deber sino de la libertad como querer, como impulso vital emancipador que busca ampliar la perspectiva del individuo.

Las prácticas presuponen además un ejercicio de interiorización y exteriorización, pues si nos fijamos por un momento, la normalización está presente en nosotros y en todo el aparato social que nos rodea, es decir, la norma tiene dos realidades: una como regla de conducta, “presente” en nuestro interior; y la norma como oposición a la irregularidad. Según Foucault, la norma es una mezcla de la trama entre perturbación del orden y trastornos del funcionamiento. Es por ello que la norma debe ser combatida primero en nosotros. Resistirse a través de las prácticas de la libertad presupone un ejercicio consiente del individuo donde este evalúa y discierne hasta qué punto la norma, que lo habita y lo conduce, puede ser desplazada y desarticulada.

Es también un ejercicio de exteriorización, pues la norma que se preocupa por la perturbación del orden utiliza una serie de tácticas y estrategias que se desplazan y distribuyen por todo el cuerpo social. Este punto es sin embargo más problemático, pues este tipo de normalización “social” está mucho más enraizada en el límite de los otros. El poder, que siempre se está desplazando, tiende a adaptar sus estrategias para implantarse allí donde parecería que no podría hacerlo, como fue el ejemplo del dispositivo de seguridad. Por ello, las prácticas de la libertad son en primer lugar un ejercicio de rebeldía que emerge de un punto espontáneo pero que tiende a desplazar al individuo de su estatuto político como súbdito y ciudadano. Y de su estatuto ontológico como mero individuo. La práctica de la libertad es un ejercicio tan cotidiano y tan espontáneo como cualquier otra

práctica, pero escapa a la costumbre. Además, en principio las prácticas de la libertad son posibles porque siempre hay resistencia donde hay poder.

Por ello, las prácticas de la libertad son un modo de resistencia al poder, y quizá el modo más distorsionado y móvil, porque no hace un uso indiscriminado de la violencia, y tampoco juega con las mismas estrategias del poder. Se puede convertir más que en una estrategia, en un modo de vida. Además, estas prácticas pueden ser tantas como se pudieran enumerar. Sin embargo, en este trabajo de grado pretendemos hacer un pequeño análisis de dos formas de prácticas de la libertad que, podríamos afirmar, rompen el esquema normativo en dos esferas: por un lado, la esfera del lenguaje y por el otro, la esfera de la vida cotidiana.

Ambas prácticas serán descritas para demostrar la idea de que, de alguna forma, hay un poder de resistirse al poder. Por un lado, tenemos la conocida “parresia” o acto de decir la verdad u hablar franco. Por el otro, aunque no menos importante, tenemos la práctica de la resistencia civil. Examinemos pues a que nos referimos con el hablar franco como acto puro de la libertad fundado en la palabra, y a continuación, estudiaremos la práctica de resistencia civil como acto de libertad fundado en la desobediencia.

4.1 La libertad como Parresia según Foucault

Exactamente ¿qué es la Parresia? Foucault en su conocido curso del College de France “El gobierno de sí y de los otros” explica una suerte de arqueología del concepto “Parresia”. En esta pequeña regresión, este concepto emerge en la antigua Grecia, donde tenía ya múltiples significaciones que lo sitúan como “hablar franco” o “decir la verdad”. Pero no es cualquier forma de enunciar la verdad. La parresia tiene una serie de características que la definen como una práctica de la libertad. Examinemos pues en qué consisten estas características.

La parresia se define en el acto mismo en que se enuncia la verdad. Y además del acto enunciativo, el enunciador de la verdad tiene una característica que lo define como parresiasta. En primer lugar, tenemos un ejemplo conocido en la tradición filosófica y que Plutarco ilustra de manera icónica. Platón viaja a Siracusa a entrevistarse con Dionisio el tirano. En este viaje y posterior charla con Dionisio, Platón ejemplifica la idea de justicia y de virtud que un gobernante debería tener. Al respecto dice Platón que un tirano (injusto) nunca será feliz, mientras que, quien ejerza el poder con justicia y sabiduría, será feliz. Una vez hecha su presentación, el tirano pregunta a Platón por que ha ido a Siracusa, a lo que responde el filósofo ateniense “a buscar un hombre virtuoso”. Nuevamente, el tirano increpa a Platón al preguntarle “¿lo has encontrado?” Y de manera sarcástica Platón afirma que no (Foucault, 2011,).

Más adelante en la historia que Plutarco nos cuenta, Dión, otro personaje del relato que coincidentemente es el cuñado del tirano de Siracusa, alega al rey

Dionisio que es un mal rey frente a su predecesor. Sin embargo, el tirano de Siracusa no se increpa o cuestiona la afirmación de Dión.

Examinemos bien los dos actos que Foucault ejemplifica. Por un lado, Platón dice la verdad a Dionisio cuando refiriéndose implícitamente a él, dice que un rey injusto nunca será feliz. Es conocida la acción subsiguiente a la visita de Platón a Siracusa, es vendido como esclavo. Por otro lado, tenemos la verdad de Dión refiriéndose explícitamente al tirano de Siracusa, donde de forma directa dice una verdad que, sin embargo, Dionisio el rey tolera. En consecuencia, aunque ambos actos sean un "hablar franco", solo el acto de habla de Dión cumple las condiciones para ser Parresia, mientras que el de Platón no.

Se pregunta el mismo Foucault ¿por qué Plutarco sitúa el acto de decir la verdad de Dión como Parresia, mientras que el de Platón no? Se ejemplifica de manera esquemática porque un acto es Parresia en oposición al otro. Tenemos varias características que vuelven Parresia el acto de Dión. Al respecto Foucault dice: lo que define como Parresia el hablar franco del cuñado de Dionisio (Dión), no es el contenido mismo de lo enunciado, es decir, no es la verdad misma lo que impacta, sino que es la forma en que se dice; aquel que participa de la acción "decir la verdad" hace de ella un impacto. ¿En qué sentido? ¿Qué elementos son impactantes?

"Parresia podría ser un enunciado demostrativo, pues este también tiene un componente de verdad. Sin embargo, un enunciado demostrativo no podría ser Parresia, pues falta el componente del impacto." Un ejemplo que utiliza Foucault es el de Galileo. A pesar de que usa enunciados demostrativos, es Parresia al tiempo que sus descubrimientos y demostraciones impactaron inmediatamente la concepción cristiana de la tierra como centro del universo." (Foucault, 2011, pág.71).

Si recurrimos al caso de Galileo, el hace un acto de Parresia al enunciar un tipo de verdad, pero la forma en que lo expone es demostrativa. "la parresia podría ser un enunciado demostrativo"(Foucault, 2011, pág. 71). Pero no podría ser de forma contraria, es decir, que no todo acto demostrativo es un acto de Parresia. Un primer elemento sería pues, decir la verdad de manera que genera un impacto en quien la escucha. Es notorio señalar que este primer elemento abre un gran espacio de debate, pues ¿acaso algunas verdades impactan más que otras? En lo que nos ocupa a nosotros, las verdades enunciadas por el poder tienen un matiz que las hacen aceptables y en algunos casos incuestionables. Por otro lado, aquel que hace uso de la verdad como un parresiasta, se ubica en el punto límite donde el discurso verdadero irrumpe el discurso oficial. El acto de parresia como enunciar una verdad desnuda e impactante, genera en el interlocutor, aquel que escucha, no solo una molestia sino crea una reacción que supera el límite del logos. La parresia es un acto de decir la verdad en el plano de lo político, pero

también puede cruzar el halo del plano científico. Es solo un tipo de decir la verdad independiente de su contenido, al menos en primera instancia.

Seguramente surgirá la pregunta ¿qué elementos del discurso de parresia son similares a otras formas discursivas (como el enunciado demostrativo)? La retórica, por ejemplo, podría tener alguna relación (en tanto que la retórica es un acto de palabra); aunque en el caso del acto de Parresia no se busca el convencimiento, como en la retórica, sino que su medio es la enunciación de la manera más clara posible. (Foucault, 2011, pág. 72) En otro punto, se podría comparar la parresia y la pedagogía. Al respecto se dirá que un tipo de pedagogía filosófica, como el ejercicio de la mayéutica a través de la ironía socrática, no es un acto de parresia.

En la ironía socrática el maestro finge no saber algo para que el alumno llegue a ese conocimiento que antes ignoraba, y que llegue a una conclusión que sale de sí mismo. El ejercicio socrático de la ironía hace ver al alumno algo que ignoraba, a través de sus respuestas, por el hecho de que la ironía guía la conversación a través de sus preguntas.

Por otro lado, diría Foucault que la segunda característica de la Parresia es que arroja la verdad a la cara de una manera brusca y violenta; Su movimiento es tan espontáneo, que el interlocutor no participa de un proceso pedagógico, porque no está en el ejercicio del preguntar y responder. Más bien, la única respuesta del otro es anímica. Puede despertar la furia de escuchar una verdad que no puede ser aceptada, una verdad que en muchos casos es espantosa y grotesca; esta verdad puede conducir a sentimiento que están muy alejado de un elemento pedagógico entonces: "La Parresia es anti irónica y antipedagógica." (Foucault, 2011, pág.73).

Así que la Parresia de Dión no es ni con motivos pedagógicos, ni demostrativos, ni retóricos. Esta forma de decir la verdad juega con otros elementos que la hacen diferente en su género como "acto de palabra". El acto de Dión en verdad está situado en el límite mismo del discurso permitido por el poder de Dionisio, pues cuestionar al tirano de Siracusa podría acarrear incluso la muerte. Este acto de hablar franco esta también sometido a la dinámica de mostrar la verdad de la manera más clara posible, teniendo en cuenta que, a falta de recursos retóricos, que pueden hacer del discurso algo bello, la parresia solo busca llegar al punto directamente, como un punzante decir hiriente o como un cuchillo que se inserta en lo más profundo del corazón de que escucha. La verdad solo puede ser dicha así, debido a que participa de un compromiso entre el acto de hablar y el hablante.

En este caso, la parresia es importante en tanto es un concepto que utilizamos para nombrar a cierta forma del decir veraz; que no tiene que ver con la estructura misma del decir en un primer momento, sino con las consecuencias que podría acarrear "decir la verdad". Pero no solo decir la verdad desinteresadamente, sino

asumiendo que decirla puede conjurar una cierta incertidumbre alrededor de quien la enuncia.

En esta parte nos interesa señalar que el acto de palabra que conlleva la parresia es lo que podríamos denominar una "resistencia activa". En realidad, decir la verdad haciendo uso de la acción comunicativa suscribe una serie de formas de decirla; pero la Parresia participa de una acción que de algún modo se opone al poder que quiere denunciar; al cual le quiere hablar a la cara para decir ello que se sabe cómo la verdad. Una verdad que lastima y se resiste a lo autorizado. Es un decir "no, puede que estés equivocado" directamente al poder. Es un modo enunciativo de denuncia y de resistencia.

Pero, Evidentemente esta forma de enunciación conlleva unas consecuencias en varios planos. Al confrontarse con el poder, el enunciado de Parresia conlleva inevitablemente al plano político e inclusive, al plano de la vida y la muerte. En el caso de Dión y Platón no fue cualquier consecuencia la que se puede llegar a realizar, pues al enunciar ellos dos ciertos tipos de Parresia, se exponían a la muerte misma. Es decir, el que hace uso de la parresia lo hace aun conociendo las consecuencias que puede acarrear su enunciado. Diremos pues que la tercera característica de la Parresia es que conlleva alguna forma de incertidumbre en sus consecuencias.

Con respecto al tipo de enunciado que es el de Parresia en relación con otro tipo de enunciados que también podrían acarrear consecuencias, por mencionar algunos Foucault se centra sobre todo en el tipo de enunciado denominado "performativo". Es decir, el enunciado Parresiasta y el performativo acarrear consecuencias en su ejecución como palabra, pero diferentes una de otra. Es notable que el enunciado de Parresia conlleva una incertidumbre, mientras que el performativo no. es un hecho singular que un enunciado de parresia abra un espacio de riesgo donde no hay un efecto esperado, ya que todos los efectos son indeterminados. (Foucault, 2011) Pensemos sin embargo que es singular porque hay muchos espacios donde se puede decir la verdad, y aún algunas veces, una verdad polémica; y a pesar de ello ningún enunciado representa un riesgo. Piénsese en la academia filosófica donde todos los enunciados son demostrados y hay un consenso que los considera o bien falso o bien verdaderos, pero no hay un efecto que produzca peligro a quien lo enuncia. La parresia por el contrario si posee este elemento, pues enunciar fuera o dentro de una institución algo irruptivo, subversivo o violento, es un acto de parresia.

En comparación con la Parresia, en un enunciado performativo alguien con cierto estatus puede enunciar X o Y cosa independiente de si la considera verdadera o no. Además, es independiente quien la renuncia a su valor de verdad, pues puede ser cualquiera con el mismo estatus quien formule X o Y cosa y tendrá el mismo valor de verdad. (Foucault, 2011, pág. 80) Además, quien hace uso del enunciado performativo debe tener el estatus que confiere la autoridad de decirlo.

De este modo, tenemos dos características que enuncian una ruptura con la parresia. Por un lado, el acto de habla performativo no somete a juicio la verdad del enunciado mismo. Además, quien formula este tipo de enunciados tiene una cierta autoridad que le permite hacer uso de este tipo de actos de palabra. Piénsese en el ejemplo de juez que dice “se abre la sesión”. Ese enunciado no es ni verdadero ni falso. Solo sirve a modo de código y tiene un uso específico, pues el único que puede abrir la sesión es el juez. Solamente otro juez que tenga el mismo estatuto de autoridad, puede decir “se abre la sesión” y el enunciado tendrá validez. En otro contexto sería imposible (Foucault, 2011).

En el acto de parresia, por el contrario, quien enuncia la verdad cree verdaderamente que aquello que dice es la verdad. Entonces el enunciador y lo enunciado tienen un vínculo que sitúa la verdad en dos planos: por un lado, el plano de verdad del enunciado o su contenido interno. Este plano, como decíamos anteriormente, no es importante en tanto que la Parresia conjura unos peligros exteriores. Sin embargo, el compromiso del hablante con su enunciado dota de un matiz de importancia el hecho de que el enunciado sea en efecto verdadero, o que al menos, su enunciador tenga la certeza vivaz de que aquello que afirma no es más que la verdad.

Como consecuencia, tenemos en segundo lugar el plano de la verdad de quien la enuncia, creyendo que eso que dice (X o Y) son en efecto verdaderas. Así que hay una doble verdad y lo que se considera un pacto. Un pacto consigo mismo de parte de quien dice la verdad (creyendo fielmente que eso es verdad). De este modo, el sujeto está ligado a la afirmación que enuncia precisamente porque la enuncia y la cree como verdadera.

En otro sentido, en el hecho de que el enunciado performativo requiere cierto estatus de autoridad para ser enunciado y válido (Foucault, 2011), la parresia se diferencia en tanto que la verdad no pertenece a un estatus, y por esta importante razón la Parresia diversifica sus enunciantes, ya que la verdad puede ser dicha por cualquiera. En este punto la Parresia se rebela como una gran alternativa de resistencia al poder en tanto que, como acción práctica, la verdad que se opone a la verdad oficial, al saber que caracteriza las instituciones clásicas del poder, puede ser refutado. Y no solo refutado de una manera segura, sino por cualquiera que considere que lo puede hacer. Es decir, la parresia como acto de libertad puede ser hecho por cualquiera. Todos son libres en tanto todos se puedan y de hecho se quieran oponer.

Esta estrategia de decir la verdad es bastante móvil, pues al igual que el poder se produce en todos lados, las verdades que produce ese poder también le pueden ser arrebatadas, desplazadas y puestas en estrategias prácticas, en tanto que la Parresia permite un ejercicio que, aunque este cargado de un cierto peligro, puede ser llevado a la práctica como libertad de palabra y por tanto de pensamiento.

Por esta especial característica, la parresia genera un gran inconveniente, por que quien hace de ella una práctica y constantemente ejerce la parresia, hace de ella un acto de libertad. El acto de libertad más puro a través de la palabra. La parresia hace aparecer al individuo auto determinado capaz de decir lo que quiera. (Foucault, 2011.) y, además, libre de pensar lo que se quiera.

Este acto de libertad fundado en la palabra genera una gran ruptura con el concepto común de libertad que viene heredado de los dispositivos disciplinarios y de seguridad. Según el concepto de la disciplina, la libertad está sustentada sobre un suelo represivo. Y según el dispositivo de seguridad, la libertad es el principio movimiento perpetuo.

Con el concepto de Parresia presenciamos un giro que invierte esta libertad. Pues no es una libertad que parta de un sistema que la permite y la sustenta, sino que emana del individuo mismo. El individuo que haciendo uso de la libertad, no de la que tiene permitida, sino de la que el mismo se tiene autorizada ³²en la autonomía del pensamiento propio, puede pronunciarse contra el poder y de ello deriva el hecho de que de alguna forma se pueda cuestionar el estatuto del hombre moderno.

Al cuestionar el poder, y al cuestionarnos a nosotros mismos, la parresia no somete la palabra y la libertad de decir lo que sea a un estatus social o formal institucional, sino que encontramos en ella “el coraje del sujeto” (Foucault, 2011, pág. 81). En este aspecto, el coraje es una categoría que permite articular libertad de palabra y acción, ya que ejercida en la práctica, la palabra como acto de parresia abre un campo de autonomía. Aún más, las preguntas que suscita la Parresia como práctica de la libertad abren un intrincado campo donde, por ejemplo ¿Cuál es la importancia del decir veras en el ámbito de la filosofía mezclada con la política? Pues si entendemos que el decir veraz es un acto de coraje, sin duda el ámbito filosófico no puede estar desligado de un acto que por un lado hace uso del logos, y por el otro, mezcla la libertad de pensamiento y palabra como posibilidad de acción crítica en el presente.

En la figura del filósofo, pues, encontramos la Parresia como una actividad necesaria y casi adherida al ejercicio mismo de la filosofía, sin embargo ¿a qué se debe que hayan aparecidos figuras como las del “crítico” que dice una verdad, aunque parece estar supeditado a un estadio neutro donde sus palabras no traspasan el halo de incertidumbre que genera un discurso que además de verdadero, es subversivo? En este caso, la primera pregunta enfrenta al filósofo, consiente del ejercicio de la libertad como parresia, a un escenario político, donde se ve enfrentado a fuerzas discursivas que limitan su decir y su quehacer. Pero nada del poder impide que la Parresia pueda ser efectuada, incluso de manera

³² Es importante señalar que el individuo también tiene la libertad de apelar al silencio como posibilidad de romper el principio de auto vigilancia disciplinar, además, como recurso apelativo, el silencio también juega un papel capital en la autonomía del individuo.

anónima. Esta es una gran posibilidad que abre el hecho de que la verdad no este unida al interlocutor más que en el pacto de enunciación, pero el mismo enunciador puede estar o bien oculto, o bien ser anónimo, intentado esquivar la normalización que lo deja todo a la vista. En la segunda pregunta, sin embargo, asistimos a un lugar enclaustrado donde la verdad que parece ser parresiástica en realidad no supera su plano discursivo, hacia un plano político, sino que queda relegado a una academia que encierra el conocimiento a un debate y un movimiento permanente de ideas, sin generar de alguna forma un cuestionamiento directo al poder.

Este es el gran problema que formula la figura del intelectual en el siglo XX. En verdad alguien con la capacidad de decir la verdad simplemente queda encasillado a la normalización de la que incluso la filosofía se hace partícipe. Hay que salir del claustro y gritar la verdad allí donde, al ser escuchada, no se sienta una respuesta formal sino un sagaz movimiento que intenta silenciar al enunciador y que sin embargo no puede hacerlo. La figura del filósofo debiera ser más parresiástica y menos libre según el principio de circulación perpetuo, en este caso de ideas; más político y más libre de decir "no" como un acto rebelde que impulsa un pensamiento propio.

Según los postulados anteriores, donde la parresia es diversa y puede ser enunciada por el individuo del común; y donde, a su vez, el filósofo es su figura central, se puede decir que aquel que hace de la resistencia un modo de vida contra el estado de norma que lo habita y que lo dirige, diremos que el hablar franco y decir la verdad de forma subversiva tiene un carácter que roza con la libertad y aún en un estadio más profundo, con la rebeldía.

Como último punto diremos que la Parresia es un ejercicio democrático. Según Foucault, en la antigua Grecia tener el derecho a la Parresia venía acompañado del hecho de ser ciudadano (Foucault, 2011). Ni todos los hombres eran ciudadanos, ni todos podían hacer uso de la Parresia. Solamente los ciudadanos libres tenían derecho a ella. En el sistema democrático actual diríamos que la Parresia está suspendida por un círculo social que es el autorizado a ofrecer la "opinión pública". Sin embargo, según los principios democráticos para que haya ejercicio correcto del "hablar franco" debe haber libertad de palabra y con ella todo tipo de libertades democráticas. Y así mismo, para que la democracia sea un sistema que funciona con eficiencia, pues es el poder del demos, todo el demos debe estar dotado de parresia. Para que haya democracia debe haber parresia, pero para que haya parresia debe haber democracia. Es una circularidad que anuncia la libertad escapando a los dispositivos, fugándose de una manera poco clara, pero a su vez muy ilustrativa, pues es una resistencia que escapa al campo de la lucha de fuerzas para situarse en la lucha del discurso, que sin embargo es solo la primera porción de lo que entendemos aquí por resistencia al poder desde el foco de las prácticas de la libertad.

¿Por qué hacer uso de la Parresia? Porque precisamente es la lucha en el discurso enunciativo, de verdad y de denuncia, pues como dijimos con anterioridad, la lucha contra la norma se puede dar en el campo práctico del discurso, pues en la lucha violenta del cuerpo a cuerpo, el nuestro quedaría relegado a la eliminación. Sin embargo, hay otra esfera que presenta un tipo de lucha un tanto distinta, aunque a su vez muy similar a la parresia que, siendo una rebeldía dirigida por una energía intelectual, es lo que conocemos como desobediencia civil.

4. 3 A modo de glosa: La desobediencia civil³³

Sin duda las referencias a las formas de resistencia como acto de palabra y como desobediencia civil han sido tan numerosas como fructíferas. Sin embargo, constantemente asistimos a un silenciamiento, a una lineal censura que genera en su efecto más próximo, un olvido activo. Solo recordamos aquello que nos dicen que debemos recordar. Pensemos por un momento cuantos actos de Parresia han sido efectuados y efectivos, y, aun así, solo creemos que la vía más efectiva de resistir al poder es una vía conjuntamente armada de palos y de fusiles. Hasta ahora este tipo de actos han sido los móviles de la crítica contra forma de resistir que atentan contra la vida misma de los individuos, pues, ¿qué clase de revolución mata a sus revolucionarios? Sin duda una muy nihilista. Pero en este caso, la apuesta es por una resistencia que apunta a la vitalidad del hombre, no a su contraparte violenta y presurosamente activa en combates cuerpo a cuerpo donde el poder tiene, como gran característica, la ventaja universal de ser un cuerpo compuesto enorme e imbatible por su misma lógica y táctica.

Por supuesto la táctica rebelde debe cambiar. Somos rebeldes no revolucionarios, dirían los parresiastas modernos invirtiendo una clásica fórmula francesa. Pero ser rebelde no solo constituye un acto de palabra, es también una acción práctica llevada a la vida misma, entonces aquí hacemos un llamado, una suerte de invocación, de uno de los rebeldes más reconocidos del siglo XIX. Sin duda los escritos de Henry Thoreau son valiosos no importa su época de enunciación, total, la normalización a la cual pensamos combatir ya estaba siendo acogida en los cuerpos del siglo de las revoluciones.

A pesar de ello su visión crítica de la rebeldía como estado de desobediencia civil, nos da un punto de vista más práctico, que sin duda llevó a Thoreau como parresiasta a tener problemas directos con la autoridad. Ya no con un poder como concepto filosófico, sino realmente el poder personalizado en las instituciones de gobierno, con la policía y la justicia.

³³ El concepto de desobediencia civil, a pesar de no ser trabajado ampliamente, funciona como concepto análogo del hablar franco. Es decir, es también una forma de práctica de libertad, y una forma de hablar franco a través de la práctica cotidiana

En una de sus crónicas más conocidas por la tradición rebelde, Thoreau, un innegable *homo viator* en su sentido más literal, se negó de repente un día a pagar el impuesto que alimentaba la guerra entre EEUU y México. Confirmó al recaudador de impuestos de su ciudad que se negaba a hacer parte de un gobierno que hipócritamente anunciaba la libertad, pero en el sur esclavizaba por una parte a los negros, y por la otra asesinaba mexicanos en su imperialismo naciente.

Inmediatamente el rebelde de Concord fue encarcelado por un día, según nos cuenta el mismo Thoreau en su libro "sobre la desobediencia civil". ¿Qué clase de espíritu rebelde lleva a un hombre del común a decir "no" a una autoridad tan grande como represiva y amenazante? El mismo rebelde nos ilustra en sus crónicas. Por un lado, su acto fue inmediatamente reprimido, y de no ser por la tradición literaria, probablemente hubiera sido censurado.

En su voz encontramos (Thoreau, 1998): existen leyes injustas, debemos contentarnos con obedecerlas, o debemos tratar de enmendarlas hasta que lo hayamos logrado (...), o debemos transgredirlas otra vez. Yo solo debo hacer lo que considero es correcto. Bajo un gobierno que encarcela injustamente, el lugar de los hombres sensatos es la prisión"(Pág. 37)

Este tipo de rebeldía, que a pesar de la distancia del tiempo es hoy más vigente que nunca, nos anuncia una autonomía del individuo frente a la ley. El hombre de talante moderno está constituido en la clave del "súbdito ciudadano". En este sentido, pareciese que el ciudadano solo tiene, en relación a la ley, la obligación de obedecerla.

Obedecer la ley bajo el presupuesto del deber es una opción que anuncia la deserción del individuo autónomo y trae como una lógica inexpugnable, al terrorífico hombre que obedece solo bajo el presupuesto del deber. Thoreau demuestra en estas pocas líneas la frontera límite que tiene la ley del Estado frente a un deber que surge únicamente del individuo, no como un imperativo categórico universal, sino como una forma autónoma de decirle al poder "no obedezco tus leyes injustas". mas no las desobedezco por un aire de sinrazón absurda que pueda poblar la rebeldía, sino porque la justicia del individuo se hace manifiesta en el compromiso de ser libre. Este compromiso no se funda en la relación del individuo con el Estado, sino que se funda en la relación del individuo consigo mismo.

Recordemos que la rebeldía que se expone en la Parresia es un acto de compromiso del individuo con su enunciado. Así que la ley exterior queda relegada si se considera injusta. Además, este compromiso no es fundamentado por la ley, como podría ser la libertad sustentada en la obediencia. Sino que antes bien es un compromiso fundamentado en una suerte de racionalidad del sujeto individual que tiene capacidad de pensamiento y de palabras independientes. Sin duda esta

lucha que se funda en el compromiso del individuo consigo mismo no puede ser más que una lucha individual, y como diría el mismo Lenin, cotidiana y gris.

Pero es su marca de cotidianidad individual lo que la resalta como la forma de resistencia moderna. Las luchas internacionales, globales y armadas han sido reducidas por el cauce mismo del capitalismo, este sistema que ha generado en la subjetividad la distracción permanente, el placer ininterrumpido y el consumo desmedido. La posibilidad de revolución que Marx sostenía, y que se fundaba en la conciencia de clase, ha quedado tanto más olvidada como relegada a un sistema normalizador que tiene como condición eliminar la diferencia y homogeneizar a los individuos.

La conciencia de clase ha muerto, pero no la hemos matado nosotros, ha muerto en un suicidio colectivo que advino con el consumo desmedido. En realidad, toda la conciencia que se puede tener es una individual, propia y siempre rebelde frente a la norma. Se podría decir ¿cómo vivir en un mundo sin normas, sin leyes y sin control? No es una utopía anarquista o un imaginario distópico donde la realidad queda fundida con la imaginación. En realidad, la lógica del sistema impide imaginar un mundo fuera de él. Un mundo sin leyes parece una locura socialista. un mundo sin normas solo una imaginaria a-topia.

Sin embargo, la lucha es contra la norma y los efectos de la normalización que trae consigo una constante homogeneidad de los individuos y de sus conciencias, un constante uso de la táctica que da a cada uno su lugar, su identidad, su sexualidad etc. Además, son sistemas centrados en una dominación que se ha trasplantado de la opresión constante a la maximización del placer. Es más fácil desviar la revolución que evitarla, y los mismos sistemas políticos mutaron sus procedimientos; ya no se le oprime al pueblo, se le distrae. Se demostró que es más efectivo un individuo repleto de pensamientos vacíos e inocuos, que un sujeto explotado y siempre vislumbrando el escenario donde se rebelaría, dándose cuenta de su propia individualidad como sujeto explotado.

En realidad, en la modernidad asistimos a una disolución de la lucha dialéctica amo-esclavo, donde el amo existe solo en virtud de despertar en el esclavo su conciencia de liberación. Esta fórmula amo esclavo se transformó y ahora los amos se han ocultado y los esclavos se muestran en lo que conocemos como la sociedad de la imagen.

Las prácticas de la libertad no evitan o esquivan este problema por la tangente, más bien lo enfrentan y lo desobedecen. Pues los espacios donde la individualidad es homogeneizada, por ejemplo, las escuelas, por mencionar solo las instituciones clásicas del poder, muere así mismo el espíritu humano, ese espíritu que ha sido definido inevitablemente en la lucha rebelde constante. Incluso el mismo Fromm nos anticipa esta fórmula, diciendo que la humanidad empezó en un acto de desobediencia (Adán desobedeciendo a Dios consumiendo el fruto prohibido) y

terminara en uno de obediencia (la coyuntura de la inminente guerra nuclear) (Fromm, 1994).

Pero esta desobediencia es más que un simple impulso espontaneo, presupone en el individuo una capacidad de autonomía creadora. Creadora de sus propios valores y juicios de valor, de sus propios prejuicios y de su propia vida. Pues tenemos como conclusión esperada que la obediencia ciega e interesada solo trae consigo problemas con los cuales el Estado, no puede acarrearse, aunque el mismo los haya creado. El Estado no puede negar al individuo que se resiste, pues este está haciendo uso constante de su independencia. Aunque resulte que para el Estado el hecho de resistir es un crimen mismo que se castigue con la prisión, el hombre rebelde, el hombre que dice "No" con la conciencia, en realidad es un hombre íntegro.

Estas pocas líneas dedicadas al último estadio de la rebeldía examinada en la óptica de los dispositivos modernos del poder, no son un elogio a una forma distinta de vivir centrado en el nihilismo que supone negarse absolutamente a todo, pues en realidad la negación es solo un primer paso para reafirmarse en un lugar distinto, con una conciencia distinta, aunque en un cuerpo enteramente normalizado, es posible quebrar la soberanía que nos han impuesto los estados democráticos del siglo XXI como una soberanía corta y dependiente, a asistir a un nuevo tipo de libertad: la libertad del individuo autónomo que sustenta un compromiso consigo mismo.

Sin embargo, si hubiera un lugar para responder finalmente a la pregunta inicial de este escrito ¿nos podemos resistir, hoy? Se diría, no con dificultad, que hay una posibilidad, pero es más difícil que obedecer, más constructiva que revolucionarse y más creadora que rebelarse simplemente. Resistir es vivir, y la vida junto con la resistencia, no tiene otra alternativa que ser vivida, puesta en la acción más radical de nuestra forma de vida actual, como diría Benedetti: poder decir no con la cabeza y sí con el corazón.

5 Notas finales

Es importante y menester decir que las preguntas aquí formuladas no están de ninguna manera cerradas, dado que es solo un primer acercamiento a un problema alto difícil y polémico, pues la posición que se ha tomado en esta tesis sin duda es de carácter positivo y de alguna manera propositivo, aunque no se busque de ningún modo dirigir las conciencias hacia una utopía, o convencer de que la forma correcta de vivir sea en la resistencia pura, después de todo la libertad no se restringe solo al poder hacer lo que se desea, sino al poder pensar lo que se quiera pensar.

Es por ello que este escrito, lejos de proponer una salida definitiva a un problema extenso y que necesariamente necesita más atención, propone una forma alternativa de pensar, o más bien, la posibilidad abierta de pensar el problema de

la resistencia al poder lejos de los radicalismos que han determinado el siglo pasado y nuestro siglo, o de los fanatismos exacerbados por una forma o una idea de entender la vida. La propuesta filosófica, si quisiera nombrarse así, sería una invitación misma a pensar, pero no solo al pensar desinteresado y ascético, sino a un pensar serio y comprometido con la crítica constante a la forma de vida que nos ha impuesto el Occidente civilizado.

Es bien conocido el hecho de que nuestro tiempo sufre un constante desescalamiento del intelecto y una forzosa homogeneización de pensamiento que hace peligroso cualquier estilo de vida o forma de pensar que demuestre que, tal cual cómo vivimos, tal cual como pensamos, en realidad tiene sus falencias y sus límites bien marcados.

No se piensa tampoco en ofrecer al lector una salida estimulante y tranquila a un mundo lleno de caos y problemas, dado que ofrecerle tal cosa sería de parte del autor una hipocresía, y de parte del lector una lectura que solo lo enfrentará a sí mismo. En realidad, se invita al lector a que se resista, que se pregunte o en todo caso, que haga el ejercicio de cuestionar aquellas prácticas que hemos tomado como *normales* y que en efecto no son más que un pretexto para imponer, radicalmente, una forma de vida única y aceptable. Este escrito, al igual que el escritor, no quieren ser aceptados, quieren, al contrario, ser debatidos, refutados, sacados y considerados extranjeros en un mundo que toma a la estupidez y la alaba como a un dios. Se pretende demostrar que ese dios tiene los pies de barro, y que aquello que consideramos correcto, quizá no lo sea. Que aquello que consideramos aceptable, en realidad sea una perversión absoluta, y que aquello que consideramos *nuestro camino* en realidad puede ser desdibujado y repensado y una y otra vez. Este escrito, al igual que el escritor, invitan en todo caso a pensar la pregunta ¿nos podemos resistir al poder hoy? Como una clave, como un contrasentido para enfrentarnos a la vida misma y afirmar, una y otra vez, quizá siempre hemos podido.

Bibliografía primaria:

- Fromm, E. (1994). Sobre la desobediencia y otros ensayos. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2011). Los anormales. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). Defender la sociedad. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2012). Historia de la sexualidad: la voluntad de saber. Madrid: siglo XXI editores
- Foucault, M (2011). El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: fondo de cultura económica
- Foucault, M. (1979). Microfísica del poder. Madrid: ediciones La Piqueta
- Foucault, M. (2014). Seguridad, territorio, población. México: fondo de cultura económica
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? En: Sociológica (Méx.) vol.26 no.73 México may. /ago. 2011.
- Thoreau, H.D. (1998). Sobre la desobediencia civil. Bogotá: grupo editorial norma.
- Lenin, V. I. (1961). ¿Qué hay de común entre el economismo y el terrorismo? En Obras escogidas en tres tomos (179-183). Moscú: Progreso.
- Lenin, V. I. (1961). ¿Qué es "la victoria decisiva de la revolución sobre el zarismo"? En Obras escogidas en tres tomos (492-497). Moscú: Progreso.
- Lenin, V. I. (1961). La liquidación del régimen monárquico y la instauración de la república. En Obras escogidas en tres tomos (497-502). Moscú: Progreso.
- Marx, C. Y Engels, F. Obras escogidas, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú [1962], tomo II, pág. 428.
- Camus, A. (2003). El hombre rebelde, Madrid: El libro de bolsillo.

Varela, T. (1971). Antología del materialismo dialectico e histórico. Bogotá D.C.: ediciones suramericanas

Díaz, R. (2011). Modernidad y Parrhesia. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como ethos. Revista de estudios de filosofía, n°44, 137-147.

May, T. (2014). Genealogy, problematization and normativity in Michel Foucault. History and theory, vol 53, 419-427.

Fanlo, L. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Delleuze, Agamben. A parte rei, n°74, 1-8.

Bibliografía secundaria:

Butler, J. (2012). Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX. Buenos Aires: Amorrortu editores.

León, J. (2004). No somos machos pero somos muchos, cinco crónicas de resistencia civil en Colombia. Bogotá: grupo editorial norma.

Gil, L. Santacruz, M. Yepes, E. (2008). Las técnicas terapéuticas psicológicas como prácticas sociales de control. Revista Katharsis, Vol 5, 18-36.

Zoya, P. (2010). La medicalización como estrategia biopolítica. A parte Rei, n° 70, 1-27.

Moncrieff, H. (2007). Sexualidad y sociedad moderna: el saber que aún no somos del todo "libres". A parte Rei, n°50, 1-12.

Panizo, J. (2011). De la coacción a la cibermasa: relaciones de poder en la sociedad moderna. A parte Rei, n°73, 1-22.

Alesio, D. (2008), La biopolítica foucaultiana: desde el discurso de la guerra hacia la grilla. A parte Rei, n°60, 1-9.

Serrano, A. (2010). En el cincuentenario de la muerte de un hombre Rebelde: Albert Camus. A parte Rei, n°68, 1-11.

Endara, S. (2007). Sobre el significado de la Justicia. Algunas conjeturas anarquistas. A parte Rei, n°60, 1-31.

Maifud, J. (2006). Diarios de Motocicleta y los rebeldes de nuestro tiempo. A parte Rei, n°44, 1-4.

Díaz, R. (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. Tabula rasa, n°4, 103-122.

Lopez-Martinez, M. (2016). La resistencia civil examinada: de Thoreau a Chenoweth. Revista latinoamericana, Vol. 15 n°43, 41-65

Najera, E. (2016). EL silencio como recurso del individuo en Thoreau y Nietzsche. Cuadernos de filosofía, Vol. 3 N°1, 51-69.

Bravo, P. (2012). Deleuze y Merleau-Ponty: sujeto, cuerpo y saber; entre capitalismo y esquizofrenia. Revista Observaciones filosóficas. N°15