

La emergencia de la subjetividad como resistencia al dispositivo Saber/Poder

The emergence of subjectivity as resistance to the Knowledge /Power device

Mauricio González Villarroel¹
rene.gonzalez@umce.cl

Claudio Ibarra Varas²
claudio.ibarra@umce.cl

Recibido: 07/06/2022

Aceptado: 20/07/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7044381

RESUMEN

El artículo aborda el concepto de subjetivación como otro modo de resistencia al poder desde el pensamiento de Michel Foucault. Para esto instala el problema en las dimensiones del saber/poder y su funcionamiento en los dispositivos concretos, y como éstos remiten a un diagrama de fuerzas puras. Teniendo en consideración estos antecedentes, el texto intenta desplazar la resistencia hacia otro lugar, el que va más allá de la clásica relación poder/contrapoder; es en este sentido que la resistencia aparece como un pliegue de la fuerza que encuentra en la subjetivación una efectuación que disloca la visión común de este concepto.

Palabras clave: Resistencia, subjetivación, diagrama, dispositivos.

ABSTRACT

This paper addresses the concept of subjectivation as another form (or modulation) of resistance to power from Michel Foucault's thought. In order to do that, the article installs the problem in the dimensions of knowledge/power and its operation in specific devices, and how these refer to a diagram of pure forces. Considering that premise the paper displaces the resistance into a different place that goes beyond the classical relation power/counter-power. It is in this realm where resistance appear as a fold of force that finds in subjectivation an effectuation that dislocate the common understanding of that concept.

Keywords: Resistance, subjectivation, diagram, devices

¹ Doctorando en Filosofía de la Universidad de Chile, Académico del Departamento de Filosofía de la UMCE.

² Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona, Académico del Departamento de Filosofía de la UMCE.





Introducción

Es más o menos sabido que en la historia de la filosofía existe una pregunta que le ha acompañado siempre, en ocasiones más soterrada o implícita, en otras más evidente o directamente explícita, pregunta que sobretodo en el pensamiento contemporáneo tuvo una reactivación expresa y contundente, nos referimos a la pregunta ¿qué significa pensar?³. Nosotros proponemos acá un breve desplazamiento a esa pregunta, vale decir, deslizarse de la pregunta *qué significa pensar* hacia la pregunta *qué significa resistir*. Lo anterior nos fuerza de inmediato a marcar una precaución inicial: que el movimiento efectuado por el desplazamiento de la pregunta no debe suponer que lo desplazado queda atrás, fuera de foco (o fuera del marco), como algo sobre lo que ya no es necesario, incluso perentorio, preguntarse, no. Lo que creemos es, de manera distinta, que el movimiento de la pregunta, el desplazamiento de una a otra, en ningún caso borra la primera, sino más bien la deja en espera. Lo que intentamos decir es que la pregunta por la resistencia estaría acompañada de una manera casi espectral por la pregunta por el pensamiento; tanto es así, que los recorridos que podamos andar, movidos por la pregunta por la resistencia, nos llevarán en más de una oportunidad, entre otras cosas, a la cuestión del pensamiento, en donde el *acto de pensar* se muestra como *acto de resistencia*.

La intensión primera de este texto es *pensar la resistencia*, en donde la cuestión desafiante es cómo pensarla *fuera* de la captura política

³ Aludimos evidentemente a la pregunta heideggeriana que guía toda la obra que lleva por título el mismo nombre: *¿Qué significa pensar?* Tal vez es menos evidente, sin embargo, no menos crucial, apuntar que otros filósofos contemporáneos han dedicado complejas y espléndidas páginas a la cuestión del pensamiento. Solo por citar los más cercanos y pertinentes acá, pensamos en el ya célebre pasaje de las “Modificaciones” (cfr. El uso de placeres, pag. 14-15), como también en la obra *¿Qué es la filosofía?* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, que es, quizás, un libro dedicado enteramente a la cuestión del pensamiento.

representacional, sustrayéndola de las categorías que impone el poder para pensarla; en este sentido cabe preguntarnos ¿qué estatuto debería de ganar la resistencia para erosionar el campo de juego y las reglas de las que dispone el poder? Para abordar esta interrogante, habría que partir afirmando que la resistencia mantiene siempre una *relación intensiva y compleja* con el poder; de esta manera, si la resistencia se *corresponde a/con una fuerza* (no necesariamente “poderosa”, ya lo veremos), entonces resulta evidente que mantiene con el poder un tipo de relación que será absolutamente necesaria de examinar.

Entre otros autores y otros motivos de pensamiento, Michel Foucault es un autor particularmente interesante de abordar si se trata de analizar estos problemas, incluso se podría decir respecto de su trabajo que es paradigmático; esto, en tanto que su pensamiento, o, mejor dicho, el devenir de su pensamiento mantuvo siempre una tensión variable y compleja entre las prácticas o núcleos de resistencia y el dispositivo saber/poder que el pensador francés supo plantear a lo largo de su trabajo. No es menor adelantar que en esa tensión compleja, se jugó el corazón de su pensamiento, y por lo mismo, aquella problemática tensión amenazó con paralizar sus latidos. Por lo mismo, no sería exagerado insinuar –cuestión que precisaremos más adelante- un pequeño intervalo catatónico en la vertiginosa mutación de su pensamiento. Crisis pasional sin paroxismo, catalepsia del pensamiento, o *impasse teórico* (como refiere Deleuze).

Ahora bien, si para Foucault estamos siempre en los dispositivos, y los dispositivos son esta conjugación inmanente de saber/poder, las que a su vez, realizan las conformaciones históricas, las que son antes que nada formaciones de saber y nada más que de saber⁴, entonces, darle un

⁴ “Sucede que para Foucault no hay nada bajo el saber. Todo es un saber. Todo es saber. No hay experiencia antes del saber. Esa es su ruptura con la fenomenología. No hay, como decía Merleau-Ponty, una “experiencia salvaje”. No hay “Vividos” o, más bien, lo vivido es ya un saber. Solo que no todo saber es una ciencia. Pero bajo el saber no hay nada [...] Digo



lugar aquí (en el dominio de los dispositivos) a la resistencia no es una empresa menor, cuestión que corresponde a la segunda intención de este texto. Acaso sea la *empresa sin presa* (Blanchot) que hay que llevar, la tarea de la crítica y el pensamiento *par excellence*.

Siguiendo la línea del dispositivo

Es una manera que se ha vuelto ya convencional, presentar la obra de Foucault en tres etapas, que serán en definitiva tres momentos de su recorrido intelectual. El primer momento dedicado al trabajo sobre *el saber*, que, a su vez, es reconocido como su etapa *arqueológica*, y que iría desde *Historia de la locura* hasta su obra *La Arqueología del saber*, vale decir, traza un arco desde los años 1961 a 1969. Su segundo momento, que sería *el poder*, etapa que se reconoce como *genealógica* y que comienza a figurarse en sus trabajos, investigaciones y clases de comienzo de los años 70 y que encuentra su consagración en trabajos fundamentales de su pensamiento, como lo son *Vigilar y castigar* (1975) y el primer volumen de su *historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (1976). Finalmente, su tercer momento, *la subjetividad*, que se anuncia en cuestiones relativas a la gubernamentalidad y/o el gobierno, a partir de 1978 y que se consuman como el gobierno de sí, en tanto tecnologías de la subjetividad, en el segundo y tercer volumen de la historia de la sexualidad: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*.

simplemente que para Foucault nada preexiste al saber. Quiero decir que el saber no presupone, no supone un objeto previo, ni un sujeto preexistente [...] Saber es una conjunción, una conjunción entre ver y hablar. Toda combinación entre ver y hablar según las reglas de formación de lo visible y las reglas de formación de lo enunciable constituye un saber [...] No hay nada bajo el saber, no hay nada antes del saber [...] Porque todo saber es una práctica. Más aun, todo saber es por lo menos dos prácticas, práctica de ver, práctica de enunciado” (Deleuze, 2013, págs. 33 y 145).

Sin embargo, debemos remarcar que adoptar esta esquematización y periodización del pensamiento de Foucault, implica quizás no un riesgo, sino que de este facilismo didáctico se desprende un gran error, sobretodo porque se puede llegar a creer que en el pensamiento de Michel Foucault existen tres procedimientos, en el que cada uno, sucesivamente, va superando al anterior, siendo así como Foucault va de la arqueología a la genealogía, y de esta última al análisis de la prácticas de subjetivación. El filósofo español Miguel Morey nos advertía de este error en el prólogo a las *Tecnologías del Yo*, puesto que “los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto” (Morey, 1990, Pag. 16). Para demostrar esta forma de comprender el itinerario del recorrido intelectual de Foucault, Morey se despliega mostrando puntos de evidencia a lo largo de todo el recorrido de las obras Foucaultianas, sobretodo ratificando su postura en una serie de entrevistas de los últimos años de vida que concede el pensador francés, algunas de las cuales, hasta el momento de la escritura del mencionado prólogo, no estaban publicadas y/o pertenecían a originales inéditos alojados en el archivo del *Centre Michel Foucault*. Solo para mostrar algunas de las muchas evidencias válidas como argumento para defender su postura, Miguel Morey se refiere a la entrevista titulada *Verdad y poder*⁵, publicada en español el año 1981, en la que se le pregunta a Foucault si él ha sido el primero en plantear al discurso la cuestión del poder, a lo que responde: “No creo haber sido el primero en plantear esto. Al contrario, me sorprende lo que me costó plantearla. Cuando pienso en ello ahora me pregunto de qué pude hablar en *La historia de la locura* o en *El nacimiento de la clínica*, por ejemplo, sino del poder.” (M. Foucault, 1981, pág. 134). Por otra parte, recurre a un recordatorio para reafirmar su posición: “Recordemos que *Surveiller et*

⁵ Esta entrevista es parte de un libro publicado en español, edición de bolsillo de Alianza editorial, titulado “Un diálogo sobre el poder”.



punir partía de una pregunta que está a caballo entre la segunda y la tercera “etapas” (como, en cierto modo, *Histoire de la folie* está entre las tres): “¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?” (Morey, 1990, pág. 19) Y concluye que estos emparejamientos entre la “moral”, la “genealogía” y los procedimientos “arqueológicos” son suficientemente expresos como para hacer más o menos relativas las aceptaciones generales y la validez de las particiones generales.

Por otra parte, es del todo conocido que Gilles Deleuze (Cfr.1987) dedica un libro al pensamiento de Michel Foucault, y bastaría la primera mirada de sobrevuelo para advertir que justamente presenta el recorrido completo de la obra foucaultiana en estas tres famosas etapas: saber, poder, subjetividad. Pero basta con detenerse solo un poco para comprender que esa mostración es solo “una abstracción” de utilidad analítica para separar elementos que siempre han estado más o menos imbricados. Deleuze (2013) dirá que el pensamiento de Foucault inventa coordenadas, que procede según ejes, y es precisamente a estos ejes o coordenadas a las que más tarde llamará simplemente “líneas”⁶, “líneas de diferente naturaleza (...) que siguen direcciones y trazan procesos siempre desequilibrados que unas veces se unen y otras se alejan entre ellos. Cada línea esta quebrada, sometida a *variaciones de dirección*, bifurcaciones y ramificaciones, a *derivaciones*” (Deleuze, 2007, pág. 305). Líneas heterogéneas, pero permanentemente en coexistencia friccionada,

⁶ El primer curso de Deleuze sobre Foucault que aparecerá en español y que se titulará “Saber”, se publica efectivamente en 2013, pero el curso mismo es dictado por Deleuze en el año 1985, es en este contexto que ocupará el termino “eje” para referirse al desarrollo del pensamiento de Foucault; más tarde, en el año 1986, publica su obra de homenaje titulada “Foucault”, que ha sido el resultado del trabajo de ardua investigación sobre el pensamiento de su amigo intelectual, además de los cursos que dictó sobre él, inmediatamente posterior a su muerte; y por último -incluso después de su jubilación en el año 1987-, dicta una conferencia intitulada “¿Qué es un dispositivo?” (1988) en donde ya no ocupará el termino ejes o coordenadas, y los reemplazará por el término “líneas”.

líneas que mantienen una constante relación problemática e intensiva, continua imbricación. Si se quiere “tres dimensiones del Ser, irreductibles por más que en mutua implicación; ontológicas, aunque estrictamente históricas” (Morey, 1987, pag. 17).

Ahora bien, nos parece del todo pertinente las precisiones de ambos autores⁷, quienes por lo demás son bastante coincidentes en su espíritu final, en el hecho de pensar los tópicos del saber, del poder y de la subjetividad, y sus procedimientos metódicos, más que como periodización o etapas sucesivas, abordarlos como “ejes o líneas” de su pensamiento que se engranan, o como “círculos” que se engloban. Por nuestra parte, recogemos esa indicación de lectura, y después de retomar

⁷ Sin embargo, nos parece necesario dejar una marca en este punto. En su esfuerzo por defender su postura, Miguel Morey trata de llevar a un límite indiscutible el hecho de que en Foucault siempre ha estado todo presente desde el inicio, todos los problemas de su obra. Para ello utiliza fundamentalmente los argumentos de las últimas entrevistas y escritos de Foucault, afirmándose en lo que podríamos llamar una mirada retrospectiva del propio Foucault respecto de su propio trabajo. Pero eso, para nosotros, puede presentar algunos problemas. Fundamentalmente porque eso implica hacerse cargo de una óptica que rearma su propio trabajo desde otro lugar de mirada, muy distinto del que tenía *en el mismo transcurso* del trabajo, es como querer darle mirada de perspectiva “clara y distinta” a posteriori, a una visión “de topo y de tientas” con la que se contaba en el viaje y la aventura de su trabajo y su pensamiento mismo; siempre en revisión, en movimiento, drástica y estrictamente crítico consigo mismo. Complementario a esta nota de arriba -y por último-, cabe mencionar que entre el prólogo del *Foucault* de Deleuze al prólogo de *Tecnologías de yo* existen 3 años de diferencias, tres años que lo marcan una aproximaciones a los problemas, planteados aquí, muy distintos. En el prólogo al *Foucault*, Morey marca más las afinidades y las convergencias entre ambos filósofos, a lo más, indica que el libro presenta un Foucault *deleuzianizado*, pero que ese hecho no implica perder de vista la rigurosidad de la presentación y de reconocer ahí, estrictamente el pensamiento de Foucault (ejercicio que Deleuze reconoce de todas sus “monografías”). En lo que respecta al prólogo a *Tecnologías de yo*, Morey se acerca de otro modo al problema, nos parece que en parte se debe a la profundización de sus investigaciones, cuestión que se puede apreciar claramente en la citas que ocupa, sobretodo en los momentos cruciales en torno al énfasis que ahora le incorpora en relación a defender su posición, a saber, que en Foucault no es pertinente hablar de etapas de su obra, ni de metodologías distintas según época – saber; poder; subjetividad o de la arqueología a una genealogía-). Y es en este punto que marca una distancia con Deleuze, puesto que, según él, habría en su modo de presentación de la obra foucaultiana una operación que seguiría presa del modo de periodización. Distancia que nosotros no compartimos, como lo muestra este texto.



la posta, nos aventuramos con una pequeña apuesta. Si aceptamos estas indicaciones e inclinaciones de lectura, quiere decir que la cuestión se juega en posiciones, intensidades o énfasis. Decir que en la obra de Foucault, de algún modo, siempre han estado presentes los tres ejes de su pensamiento, el saber, el poder y la subjetividad o el sujeto, no significa que se tenga que desconocer que hubo momentos de mayor énfasis explícito o expreso de un eje por sobre otro. De manera que, al par de presentarlos, primero como ejes por separado, en segundo lugar, queremos enfatizar- y esa es nuestra apuesta- que estos ejes o líneas funcionan concretamente siempre como elementos de lo que Foucault ha llamado *dispositivo*.⁸

Saber y Exterioridad

Poniendo atención a la línea del saber, para Foucault esta se desenvuelve en la exterioridad, le pertenece a las formas de exterioridad. Y esta dimensión de las formas de exterioridad constituyen el saber. Desde esta afirmación vale preguntarse: ¿por qué formas de exterioridad? Porque la forma de visibilidad se desenvuelve en un campo o en un régimen determinado de luz, perfila así una relación de luz y de sombra, y con ello permite ver de una manera determinada. La visibilidad es una suerte de distribución de un régimen de luz (por ejemplo, el régimen de

⁸ Nuestra apuesta de reunir o entrelazar los ejes del pensamiento o el recorrido intelectual de la obra de Foucault, en un solo concepto, el de dispositivo, es sin duda eso, una apuesta, por lo demás bastante arriesgada, tal vez como debe ser toda apuesta; sin embargo, que sea una apuesta no la hace necesariamente antojadiza, toda vez que autores que han dedicado muchos esfuerzos para dedicarse a pensar este problema, le han otorgado un sitio clave a este concepto. Baste recordar, como inicia la conferencia de Deleuze que lleva por título precisamente “¿Qué es un dispositivo?”: “La filosofía de Foucault se presenta a menudo como un análisis de los “dispositivos””. (Deleuze, 2007, pág. 305). Lo propio ha hecho Giorgio Agamben en su texto que también lleva el mismo título, él ahí nos dice: “la palabra “dispositivo” es un término técnico decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault” (Agamben, 2016, pág. 7).

luz de la arquitectónica del panóptico) que permite esculpir, entre otras cosas, las posiciones estratégicas de los cuerpos y los lugares que ocupan cada uno de ellos, y junto a eso, en fin, modelar el modo de la mirada que se tenga de esa distribución y de esos cuerpos. Por esto un campo de visibilidad no se reduce a las cosas o estado de cosas, ni a un conjunto de cualidades sensibles, es más bien, la condición que hace posible dichas cualidades sensibles y estado de cosas. Lo mismo ocurre para la formación discursiva o régimen de enunciados, se deslizan por el lenguaje. El lenguaje, el ser-lenguaje, como condición de los enunciados le impone un régimen de dispersión, de diseminación.

Siendo rigurosos con el empleo del término “exterior” o “exterioridad” en Foucault, se ve bien, nos dice Deleuze (2015), que la exterioridad tiene dos sentidos: a veces “exterioridad” significa dispersión, diseminación; otras veces “exterioridad” significa abertura o disyunción.

En el primer sentido, podremos decir que los enunciados se distribuyen, se dispersan por el lenguaje. Es entonces una forma de dispersión y, en ese sentido, una forma de exterioridad (no son frases en el lenguaje, proposiciones al interior del lenguaje). Por otro lado, las visibilidades, que no se reducen ni a las cosas, ni a los estados de cosas, no están contenidas por la luz, sino que se dispersan en la luz (Como se ve el infractor de ley en la sociedad disciplinaria, por ejemplo).

En segundo lugar, el otro sentido del término “exterioridad” es la abertura o la disyunción. ¿Entre qué? Entre las dos formas de exterioridad. Existe disyunción entre las dos formas de exterioridad porque son irreductibles la una a la otra, por más que se entremezclen para conformar formaciones históricas estratificadas, no pueden reducirse la una a la otra, conservan igualmente su heterogeneidad. Irreductibilidad, por tanto, de ambas formas de exterioridad, de lo visible y de lo enunciable, de ver y hablar. Foucault lo expresa claramente en



varios de sus textos, uno de ellos es el bello pasaje de “Las meninas” en *Las palabras y las cosas*:

Por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis (Foucault, 2006, p. 19).

De manera que el saber, para Michel Foucault, tiene que ver con las formas: formaciones discursivas (lo enunciable) y formaciones no-discursivas (lo visible), formas que se entrelazan pero que conservan siempre su heterogeneidad y su irreductibilidad mutua. Ahora bien, nos parece que si aceptamos estas últimas cuestiones, a saber, que estas formas conservan siempre su heterogeneidad y su irreductibilidad mutua, el problema que se nos aparece es más o menos evidente ¿cómo es que resulta que ambas formas, al ser heterogéneas e irreductibles entre sí pueden relacionarse? ¿cuál es la naturaleza de este entrelazamiento?, incluso cabe preguntarse ¿cómo es posible esa relación? Es una cuestión de atmósfera, se llega a este punto y se tiene un presentimiento casi de inmediato: hace falta, al parecer, que intervenga otra dimensión, otro eje de una naturaleza muy distinta a la de las formas, dos formas que al estar en una exterioridad disyuntiva la una de la otra, solo surge entre ellas una abertura, abertura inconciliable como incolmable. Se hace necesario otro elemento, un tercero con capacidad de ser homogéneo a las formas discursivas y las formas de no-discursivas (visibilidades), capaz de poner en relación la no-relación de las dos formas: el elemento informal de las relaciones de fuerzas o de poder.

Relaciones de fuerza, relación de poder

Casi sin darnos cuenta nos hemos deslizado hacia el otro eje, el eje de las relaciones de fuerzas, del poder. Aunque algo habíamos ganado ya, esto es que sabemos que la cuestión del poder no se trata de un asunto de formas, el poder no es una forma, más bien es un elemento informal que efectúa la relación de esa no-relación entre las visibilidades y los enunciados. Al no ser una forma se marca de inmediato la diferencia respecto al saber, el poder es una dimensión distinta, las relaciones de fuerza no se estratifican, no se determinan por una forma, por ejemplo, la forma-Estado, aunque los saberes *integran*, es decir, formalizan, institucionalizan las fuerzas; el poder se define ante todo como un elemento informal:

Las relaciones de saber no tendrían nada que integrar, sino existiesen las relaciones diferenciales de poder. Bien es verdad que éstas serían evanescentes, embrionarias o virtuales, sin las operaciones que las integran, de ahí las presuposiciones recíprocas(...) Las dos formas heterogéneas del saber se constituyen por integración y entran en una relación indirecta, por encima de su intersticio o su “no-relación”, en condiciones que solo corresponden a las fuerzas (Deleuze, 1987, pág. 111).

Lo segundo decisivo que habría que señalar, es que el poder nunca está en singular ya que siempre se encuentra en relación con otras fuerzas: es una fuerza que se ejerce sobre otras fuerzas. Por eso para Foucault no hay que confundirlo ni reducirlo a la violencia; la violencia es, más bien,

Algo concomitante o consecuente a la fuerza, no algo constituyente [...] Pues la violencia tiene por objeto cuerpos, objetos o seres determinados a los que destruye o cambia de forma, mientras que el único objeto de la fuerza son otras fuerzas, y su único ser la relación (Deleuze, 1987, pág. 99).

Si a esto último le complementamos -aunque sea solo nombrándolas-, las tesis fundamentales que Foucault propone sobre el poder, el panorama



se nos vuelve un poco más despejado. La pregunta de Foucault no sería nunca esencialista, no correspondería preguntarse qué es el poder; más bien lo que pregunta constantemente es cómo se ejerce, en ese sentido Foucault conlleva un funcionalismo. Por otra parte, es muy claro el tratamiento especial que le da a “la composición de las fuerzas” (Foucault, 2002) como una cuestión fundamentalmente productiva y el efecto normalizador del poder en *Vigilar y castigar*, la capacidad de “incitar o suscitar” en *la voluntad de saber*, nos dan cuenta de un poder que ya no es concebido como esencialmente represivo. Por último, el poder pasaría por todas las fuerzas en relación, vale decir, por las fuerzas afectantes como por las fuerzas afectadas.

En consecuencia, con lo antes referido podríamos destacar que, en la relación de fuerzas, cada fuerza tiene a la vez el poder de afectar y ser afectada por otra. Este punto es tremendamente relevante para Foucault, puesto que la fuerza afectante se definirá como la fuerza activa y la fuerza afectada como reactiva, pero esto también se puede traducir como la capacidad de la *fuerza espontánea* y la capacidad de una *fuerza receptiva*, tal como indica Deleuze; esta última siempre conserva, hay que subrayarlo, una capacidad, para no equivocarnos y tomarla como algo puramente pasivo.

Llegados a este punto, se hace menester exponer la relación que mantiene el saber con el poder, puesto que, tal como lo advierte Gilles Deleuze, estas separaciones son en el nivel de lo abstracto; en el nivel de lo concreto, siempre están intrincadas. Deleuze, en sus términos, lo expresa así:

Las relaciones de fuerzas permanecen completamente fluidas, inestables, evanescentes por sí mismas, si no se actualizan en sus efectos, siendo sus efectos una forma estable (las formas del saber). Diría entonces que el efecto actualiza la causa inmanente. Y efectivamente, una causa inmanente es inseparable de su efecto, es decir, es una causa que



permanece enteramente virtual si se la separa de su efecto (Deleuze, 2014, pág. 175)⁹

Foucault siempre dirá que el saber y el poder están el uno en el otro. Habla de estas dimensiones o ejes como “noción saber-poder” (Foucault, 2014a), “focos locales de poder-saber” (Foucault, 2008a) o que en sus relaciones hay una *regla de inmanencia*: “Entre las técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia” (Foucault, 2008a, pág. 58).

Insistiendo en la cuestión del saber y del poder, pero, dicho de otro modo, si la cuestión de una época, en términos del saber/poder, se trata antes que nada, de decir todo lo que podemos decir y de ver todo lo que podemos ver, de que en esa formación histórica somos capaces de ver todo lo que en ella podemos ver y podemos decir, entonces vale preguntarse: ¿Cómo es que puede emerger lo transformativo, que permita abrir lo invisible y lo indecible en una época determinada? ¿Cómo es que vamos al encuentro de “las resistencias” de una época, a la ruptura de sus evidencias, de sus verdades, en definitiva, ¿de qué modo “se hacen”, se crean los modos de resistencia en medio de los efectos del dispositivo?

Pero dejemos pendiente, por un momento estas preocupaciones, volveremos sobre ellas para visualizar como se resuelven en el pensamiento de Foucault.

⁹ Si vemos las cosas desde el prisma de las categorías aplicables al poder y las categorías aplicables al saber, diríamos que el ejercicio de la fuerza es la aplicación de una función cualquiera en una multiplicidad cualquiera (categorías del poder), que se actualiza en una función formalizada en relación a una materia formada (categorías del saber). Para ilustrar esta cuestión, que se advierte un poco abstracta, se hace preciso un ejemplo: en la sociedad disciplinaria la operación sería imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad restringida cualquiera, que se actualiza en la función formalizada, como el acto de educar, a una materia formada, los cuerpos de los niños.



Diagrama

Por ahora debemos retomar algunas consideraciones en relación al concepto de poder en Foucault, a fin de hacer algunas distinciones que nos serán útiles para la elaboración del concepto de subjetividad o línea de subjetivación. Retomando la cuestión del poder como relación de fuerzas, y haciendo un esfuerzo más de distinción respecto a la noción de saber, tendremos que decir que la palabra que ocupará Foucault ya no será exterioridad, palabra que como ya hemos dicho, la reserva para referirse a las formas del saber, al funcionamiento del saber; en relación con el poder aparecerá la palabra *afuera*. Foucault toma esta palabra del pensador Maurice Blanchot, incluso le dedica un texto que lleva por nombre precisamente *El pensamiento del afuera*. (Foucault, 2014b). Acá Foucault recupera esta palabra blanchotiana y le da su propio sentido.

El afuera, para Michel Foucault, es el elemento no formal, el elemento *informal* de las fuerzas. A diferencia de la exterioridad que tenía relación con las formas, el afuera, para Foucault, sería la relación de la fuerza con la fuerza, las fuerzas puras en relación, es decir, lo que llama en *Vigilar y castigar*, el diagrama. Surge entonces la pregunta ¿qué es un diagrama? Un diagrama es un entramado virtual de líneas y puntos. Líneas de relaciones de fuerzas y puntos de poder o de capacidad, la capacidad de afectar y ser afectado por un otro. Ahora bien, hay que contemplar que en el diagrama también existen puntos de resistencia, esta última cuestión será decisiva, volveremos enseguida sobre esto.

Decíamos que el diagrama se configura de puntos de poder y líneas de fuerza, fuerzas que vienen del afuera. Si el saber dice relación con una exterioridad formalizada, estratificada, “el poder, por el contrario, es diagramático: moviliza materia y funciones no estratificadas” (Deleuze, 1987, pág.102). El diagrama se compone puramente de relaciones de fuerzas, contempla una función abstracta y una materia pura, sin



presuponer ninguna forma. Así, por ejemplo, “el panoptismo” como categoría solamente de poder, desarrolla una función cualquiera a una multiplicidad de individuos cualquiera, a condición de que esa multiplicidad sea pequeña y el espacio restringido. Si a esto le agregamos el elemento formal, es decir, el elemento que involucra las formas del saber, formas de lo visible y formas enunciabiles, discursivas y no-discursivas, entonces el panóptico se concreta en un dispositivo, que puede eventualmente *castigar* a un *preso*, o *educar* a un *escolar*: la función se ha formalizado y la materia se ha formado.

Por otra parte, Deleuze nos dice que el afuera es relativo al diagrama que determina las fuerzas en relación (2015). De esta manera, podemos decir que el diagrama proviene del afuera, pero al mismo tiempo, recibe ciertas condiciones fijadas del diagrama precedente, puesto que nunca hay un primer diagrama. Un diagrama supone fuerzas constituyentes que pueden configurarse como formaciones constituidas, formas estratificadas que lo estabilizan, pero eso no quiere decir que, según otro eje, este diagrama no comunique con otro diagrama, de tal manera que subsiste una fuerza inconstituible, fuerzas que prosiguen su devenir transformador y mutante. Por esta razón el diagrama se sitúa siempre afuera de los estratos.

En este sentido, Deleuze puede enfatizar aún más el asunto:

El diagrama procede del afuera, pero el afuera no se confunde con ningún diagrama, no cesa de “extraer” de ellos otros nuevos. De esta forma, el afuera siempre es apertura a un futuro con el que nada se acaba, puesto que nada ha comenzado, sino que todo se metamorfosea (Deleuze, 1987, pág.119).

Así las cosas, nos vemos forzados a afirmar que el diagrama dice relación con un afuera relativo, proviene del afuera, pero recibe condiciones fijadas del diagrama precedente que se corresponde con otra formación histórica; el diagrama es una afuera mediatizado. ¿Qué nos indica todo esto? ¿No empuja, esto último, al pensamiento a ir inevitablemente hacia algo que



se anuncia como inevitable? Es decir, si hay un afuera relativo o mediatizado, ¿habrá posibilidades de no mediación? Y si es así, ¿cómo entrar en relación con eso que se anuncia sin mediación? ¿De qué naturaleza extraña sería esa relación con un afuera sin mediación, con un afuera no relativo, con un afuera absoluto?

Blanchot nos puede proporcionar la formula: *La relación con el afuera absoluto es una relación sin relación* (Blanchot, 2008). Es una relación sin relación porque ese afuera absoluto es un afuera *inmediato*. Se puede sentir aquí que la presencia como afuera es en efecto la presencia inmediata, puesto que es la relación con el afuera como absoluto, a diferencia de la relación mediatizada por las fuerzas. Es aquí, a este límite donde tuvo que llegar Foucault (1996), y en esas palabras repletas de *pathos* (pasión y patética a la vez) plasmada en *La vida de los hombres infames*, el lugar en que se le aparece la dificultad de “*franquear la línea*” (REFERENCIA), la frontera del poder. ¿Tuvo que pasar por ese momento crítico para franquear la línea del poder, para ser capaz de mirar de frente esa otra línea, que es la del afuera, la del afuera absoluto? ¿Vio ahí una manera de arreglárselas con ese afuera? Fue preciso, al parecer todo esto, para que Foucault advirtiera precisamente en los griegos y en sus prácticas, una manera de enfrentar ese afuera absoluto como línea del afuera.

Resistencia

Pero retrocedamos un poco para retomar un punto que enunciamos más arriba. Habíamos dicho que en el diagrama había puntos de resistencia, esta afirmación plantea una dificultad desde la perspectiva foucaultiana, emergiendo inmediatamente la pregunta ¿de dónde venían estos puntos de resistencia? En el libro *La voluntad de saber*, Foucault (2008a) sigue aferrado al segundo eje del poder, en tanto esos puntos de



resistencia serían su simple contracara. La resistencia, dirá, “nunca está en posición de exterioridad respecto al poder”, de esta manera, los puntos de resistencia desempeñan “el papel de adversario”, y continúa diciendo que “por definición no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder” (Foucault, 2008a, pág. 57).

Son precisamente estos pasajes los que presentan muchos problemas y despiertan muchas dudas y discrepancias, por ejemplo, con Deleuze quien se pregunta:

¿Cómo podía decir que eran simples contracaras, cuando la contracara de la fuerza afectante es la fuerza afectada, no la resistencia? ¿De dónde podían venir esas resistencias, sino del afuera? Y si bien es verdad que las fuerzas en el diagrama solo remiten al afuera por intermedio de otro diagrama, del diagrama precedente, afuera mediatizado, afuera indirecto, ¿no dan testimonio los puntos de resistencia de un afuera directo, de un afuera inmediato? (Deleuze, 2015, pág. 12).

Aquí radican algunos problemas importantes a los que se verá enfrentado Foucault, esto lo sostienen algunos de sus seguidores, y varios de sus detractores¹⁰. Es en este punto donde podemos advertir claramente una marca de distancia, una diferencia importante entre Deleuze y Foucault,

¹⁰ No son pocos los autores que han visto en esas conocidas páginas de *la voluntad de saber*, en el apartado “Método”, problemas muy complejos de resolver, en relación con las proposiciones que pone sobre la mesa Foucault respecto al poder. Ahora bien, esas páginas podríamos tomarlas como la epítome de una concepción o grilla de inteligibilidad que venía arrastrado Foucault desde todo el tiempo que le dedica a trabajar el problema del poder. Santiago Castro-Gómez, ve en esa posición la continuidad de una grilla que Foucault aún no había podido desembarazarse, a saber, la grilla de análisis conocida como la hipótesis bélica acerca del poder, que entiende el funcionamiento del poder en una estructura binaria, al interior del marco dualista dominación-resistencia. En este sentido, Castro-Gómez se pregunta: “Si todo es poder, si las luchas se enmarcan todas en la misma lógica estratégica, si el poder carece de centro y se haya repartido por todo el tejido social, ¿qué legitima entonces los levantamientos y las resistencias? [...] si el poder y la resistencia son, en últimas, manifestaciones del mismo poder omnipresente, entonces oponerse a la dominación no es un ejercicio cualitativamente diferente al de la dominación misma [...] Si no hay nada fuera del poder, si de lo que se trata es simplemente de oponer una fuerza a otra de signo contrario, entonces la resistencia sólo puede darse *en* el poder y no *contra* el poder. El poder es una guerra constante, manifiesta o latente, de la cual nunca podremos escapar” (Castro-Gómez, 2010, págs. 21, 24, 25).



las otras diferencias las marcará Gilles Deleuze muy escuetamente, aunque de manera muy densa, en ese famoso texto-carta titulado *Deseo y Placer* (Cfr. Deleuze, 2007). Para Michel Foucault, los puntos de resistencia son la contracara de las fuerzas afectantes o poderes dominantes, con lo que confunde la capacidad de ser afectada de una fuerza con la resistencia. Quedando así, atrapado en la dinámica del poder. Si bien descubre los puntos de resistencia, su estatuto es todavía muy vago.

Cuando medimos la distancia gigantesca del recorrido de la obra de Foucault, no podemos más que sorprendernos del punto en el que culmina. Las tecnologías positivas del poder, inmanente a lo social, ontológicamente primeras –el poder foucaultiano tendría el estatuto del ser heideggeriano- son inseparables de las ‘resistencias’ que no pueden sino suscitar. Pero ¿de dónde viene esa necesidad? ¿Dónde se revitalizan estas resistencias? ¿Deberíamos apostarle al sentido de la libertad planteada como un “dato” primordial? (Mengue, 2020, pág. 110).

Al ser los dispositivos de poder ya no simplemente normalizadores (*Vigilar y castigar*), sino que más aún, ser ahora constitutivos (*La voluntad de saber*), las formas de resistencias quedan, al parecer, configuradas como una especie de contradispositivos. Foucault aparentemente sigue la forma habitual de definir la resistencia, palabra que viene del latín *sistere* que significa *tomar posición*, es desde la capacidad de aguantar, de soportar, en definitiva, la capacidad de oponerse a unas fuerzas que intentan dominarlo, pero que en su acción de resistencia parece que solo “soportan” el poder. En este sentido, las fuerzas que constituyen el poder parecen ser siempre superiores a las de la resistencia, de ahí que no decimos nunca que “el poder resiste”, ya que esto sería una contradicción, pero si que afirmamos con facilidad y soltura que “se resiste *al* poder”.

Foucault afirmaba en la parte del “Método” de *La voluntad de saber* “que dónde hay poder, hay resistencia” (Foucault, 2008a, pág. 117), esta frase fue puesta en cuestión por Bernard-Herri Levy, quien en una entrevista realizada al filósofo francés en 1977 publicada con el título “No

al sexo rey”, la tachaba de afirmación tautológica. Levy hacia hincapié en que, expresado bajo esta fórmula, el poder como la resistencia son parte de la misma naturaleza. El poder y el contrapoder eran dos caras de la misma moneda, con lo cual decir resistencia no es solo *aludir al poder*, sino que *ser poder*, ya que en el fondo entre ellas no habría ningún elemento diferenciador. Leído de esta forma, ubicados en el esquema foucaultiano, no queda posibilidad alguna de escapar al poder. En relación con esto, Santiago Castro-Gómez nos indica que “se le reprochó que su analítica del poder estaba irremediamente atrapada en el dualismo dominación-resistencia, lo cual lo hacía ciego frente a los objetivos y medios con que se llevan a cabo las luchas de liberación” (Castro-Gómez, 2010, pág. 18). En esta dialéctica la resistencia y el poder se tornan indiscernibles, y con ello las violencias se traspasan del poder a la resistencia y viceversa.

Gilles Deleuze, teniendo en cuenta esta compleja línea argumentativa de Foucault, plantea que tampoco quedaría claro si al ser los dispositivos productores de efectos de verdad, al expresar la *verdad del poder*, si los puntos de resistencias serían el *poder de la verdad*. Michel Foucault, como esboza Gilles Deleuze:

Sostenía que el destino del hombre moderno es enfrentarse al poder, que es el poder quien nos hace ver y hablar, pero esto no le bastaba, le faltaba lo “posible”, no podía permanecer encerrado en el interior de su descubrimiento. Sin duda, *La voluntad de saber* había señalado la existencia de puntos de resistencia al poder, puntos cuyo estatuto, cuya génesis y cuyo origen quedaban en la oscuridad (Deleuze, 1995, pag. 94).

El salto y el pliegue. La subjetividad

El paso que da Foucault, más bien el salto, el gran desplazamiento que operó para franquear la línea o la frontera del poder, lo da recurriendo a la filosofía griega clásica. Los estudios históricos de Foucault siempre



tomaron periodos relativamente cortos: época clásica de la modernidad para rastrear la aparición de la locura como sin-razón, el siglo XVIII para la emergencia de la biopolítica, etc. En el tratamiento que sigue, Foucault tiene que dar un salto, después de la aparición de la *Voluntad de saber*, se da cuenta que su proyecto de investigación tendrá que sufrir muchos cambios, deberá dar un giro, y en esa crisis, siente necesidad de recurrir a la Grecia clásica y al periodo helénico-romano. Ya no un trabajo arqueológico sobre estratos relativamente cortos de la modernidad, sino más bien un salto a la antigüedad que traza a fin de cuentas toda la historia de occidente. Ve así en la antigüedad filosófica, un modo posible para enfrentar la línea de ese afuera, de ese afuera no mediatizado por las fuerzas en pugna, de ese afuera absoluto que les entregaba la fuerza pura; he aquí la particular manera en que los griegos lo hicieron: ellos plegaron, doblaron la fuerza sobre sí misma. Es en este pliegue, según nos parece, donde se ubica el *golpe de fuerza* de Foucault, tuvo que hacer un gran retroceso, pero pudo ver en las prácticas y conductas de los griegos, una branquia que lo hiciera respirar de la asfixia que le había provocado el poder, al totalizar las relaciones al interior del poder.

Foucault muestra que el genio de la filosofía griega clásica fue haber doblado la fuerza sobre sí misma, de esta forma, el problema de *El uso de los placeres* se vuelve muy preciso. Deleuze (2015) dirá que los griegos tienen un diagrama, puesto que toda formación histórica, social, se refiere a ello: las polis griega remite, por lo tanto, a un diagrama, a una relación de fuerzas. Ese diagrama se actualiza en su formación social, la formación social de la Grecia clásica. La pregunta que cabe plantearse dice relación con las características singulares de ese diagrama: ¿Cuál sería el diagrama griego? Todo diagrama remite a relaciones de fuerzas singulares, de funcionamiento singular, las que para el caso griego serían las relaciones agonísticas (de rivalidad) entre hombres libres.

Ahora bien, en función del diagrama, solo un hombre libre puede gobernar a hombres libres, y solo hombres libres pueden ser gobernados por un hombre libre, de donde surge otra pregunta: ¿Cuál será el hombre libre capaz de gobernar a los otros hombres libres? La respuesta de Foucault, que atraviesa todo el libro de *El uso de los placeres*, es aquel que es capaz de *gobernarse a sí mismo*. Gobernarse a sí mismo es una operación que se “desengancha” o se “desvincula” tanto del saber como del poder. Aparecería, en este momento, el tercer eje que tanta falta le hacía a Foucault. Citamos al propio Foucault en *El uso de los placeres*:

Pronto esta ascética empezará a hacer suya su independencia, o por lo menos su autonomía parcial y relativa. Y ello de dos modos: habrá desvinculación entre los ejercicios que permiten gobernarse a uno mismo y el aprendizaje de lo que es necesario para gobernar a los demás (pág. 75).

Desenganche o desvinculación que permiten a las prácticas del gobierno de sí, ganar terreno singular y autónomo en relación a la topografía de la exterioridad y afuera mediatizado del saber y el poder. Emerge, de esta manera, el nuevo lugar de las prácticas del gobierno y cuidado de sí: el lugar de la subjetividad.

¿Qué quiere decir, finalmente, gobernarse a sí mismo? Significa, antes que nada, que una fuerza se afecte ella misma; una fuerza que se afecta a sí misma es auto-gobernante, auto-directora. Entonces debemos decir que, si una fuerza se ha plegado sobre sí misma, si la fuerza se ha doblado sobre sí misma, hubo proceso de subjetivación. La subjetivación de las fuerzas es la operación por la cual, al plegarse, se afecta a sí misma.

Ahora bien, ese impulso extraordinario de las fuerzas plegándose sobre sí mismas hacen posible ese movimiento de desenganche o desvinculación de las prácticas propias de los saberes establecidos y las prácticas propias del poder. En la medida en que las fuerzas se doblan para ejercerse sobre sí mismas, acontece esta especie de acto de creación,



de emergencia de esta suerte de intensidad autónoma que se le denominará subjetividad. Este pliegue trajo consigo, además, hacer entrar en escena la irrupción del ámbito de la estética y de la ética, vale decir, que al doblarse las fuerzas respecto al diagrama establecido, no sólo estaban destinadas al ámbito del poder y la política, sino a transformarse en fuerzas creativas de modulación del sí mismo, potencias capaces de ir esculpiendo una vida; transfiguración de las fuerzas mismas, arrancadas de la fatalidad del poder estratificado para dar lugar a fuerzas mutadas en potencias de creación de formas de vida, y así tomar la vida misma, su modo de estar en el mundo, como un trabajo de arte.

Recapitulemos. Foucault, en un primer impulso, propone la respuesta al poder con un contra-poder, es decir, habría un primer momento en donde lo que está en juego es un esquema bélico, dicho de otro modo, una grilla de análisis guerrera, de respuesta directa al poder. Se responde al poder de dominio en una lucha, en el modo de la guerra. Es importante mencionar que llegado el momento, Foucault se fue sintiendo él mismo cada vez más incomodo con este tipo de modelo adoptado para trabajar la cuestión del poder, en varias ocasiones ya hacía explícita esta incomodidad. En el curso que dictaba en el *Collège de France* del año 1975-1976, publicado como *Defender la sociedad*, afirmaba:

Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado —diría, incluso, que carece por completo de elaboración— y también porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse (Foucault, 2000, pág. 30).



Es cierto que se podría afirmar que hasta *la voluntad de saber* persistía esta posición, pero también no es menos cierto que había ya, ahí mismo, expresado con mayor nitidez el descubrimiento de los puntos de resistencia. Foucault apuntaba en este texto:

Habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; *escapa de ellas sin cesar*¹¹ [...] Y contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía —es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente (Foucault, 2008a, págs. 85, 86).

Podemos sostener que es en este momento en que Foucault descubre los puntos de resistencia; pero todavía no le ha dado un riguroso estatuto. Descubre que en su despliegue teórico ha quedado *de este lado de la línea*, del lado del poder, del lado en el que estamos destinados a estar todos - por lo demás; se advierte no pudiendo alcanzar la línea, al par de descubrir, en los focos de poder, los puntos de resistencia, no sabiendo aún -nos parece- que hacer con ellos. Problema no solo teórico, filosófico, político, sino también vital. ¿Qué hacer en esta encrucijada en la que lo puso (nos pone) el poder? Después de la grilla bélica, del terreno de la pugna y la guerra directa, que por mas violento incluso que resulte, viene un tiempo peor para Foucault, viene el atolladero. Momento del pensamiento frente a una especie de abismo, figura de barranco que impulsa a atreverse a llevar el pensamiento a sus propios límites. Foucault nos propone una nueva manera de mirar el poder. Al rechazar toda posibilidad de una teoría, nos propone hacer una analítica microfísica del poder, corriendo el riesgo de encontrarnos de pronto en

¹¹ Las cursivas son nuestras.



medio de una especie de *pandispositivo* de poder/saber. ¿Cómo salir de ahí? Es otra manera de entender la reflexión de *la vida de los hombres infames*¹². ¿Cómo dar respuesta a ese atolladero? ¿Cómo buscar una respuesta que implique otra dimensión de resistencia al poder? Tuvo que pasar un tiempo considerable¹³ para que Foucault, nos proporcionará una respuesta no-directa a la dimensión del poder, respuesta literalmente oblicua; una figura de pensamiento que ya le venía acompañando. La respuesta la encuentra en la operación del doblez o pliegue. La resistencia al poder estaría en un movimiento más complejo que responderle directamente -y con ello caer de lleno en su lógica y en su pragmática- sino más bien en una especie de *oblicuidad compleja*; se trata, antes que todo, de doblar las fuerzas sobre sí mismas. Solo horquilleando las fuerzas sobre sí mismas se constituiría, se crearía una nueva dimensión, la dimensión de la subjetividad. Tuvo que recorrer un trazo histórico muy largo para encontrar, por sus propios medios, este gesto fundamental en las prácticas de la Grecia clásica.

Habría aquí un segundo momento, un segundo gesto foucaultiano para “confrontar” al poder; tuvo aquí necesidad de acudir a los griegos para salir del atolladero; acudir, servirse de ellos y de sus prácticas, para advertir allí modos de resistencias particulares, formas que tienen el signo distintivo de la creación. Es Sandro Signola, quien recientemente, pone un especial énfasis en este asunto, en el carácter permanentemente procesual y transformativo de la subjetividad antigua, destacándola como un conjunto de prácticas de libertad que reflexivamente se *pliegan* en un “estilo” y continúan *desplegando* su propia potencia. (Cfr. Signola, 2018,

¹² “He aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir”. (Foucault, 1996 , pág. 81)

¹³ Entre la publicación de la *historia de la sexualidad I y II*, transcurrieron 8 años; además, es importante mencionar que Foucault cambió por completo el plan inicial de la investigación, cambio que justifica en la introducción al *Uso de los placeres*.

pág. 111). Vale decir que llegar a un estilo no es llegar a hipostasiarse en él, en una forma quieta y estratificada, formas propias del saber; en este sentido no se podría hablar de un saber del estilo; más bien el estilo expresa un modo en el que ese pliegue efectúa un despliegue de potencia transformadora.

Subjetivación, ontología del presente y resistencia

Lo dicho ahora último, supone un gesto crucial, en el que no pocos autores han reparado respecto a lo que Foucault advierte de interesante en las prácticas de los griegos, él mismo lo ha expresado explícitamente: “el objetivo principal [...] no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos [...] Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad” (Dreyfus & Rabinow, 1988, págs. 234-5). La cuestión radicaría en un gesto de rechazo de *aquello que somos*, de lo que nos ha llevado a *ser lo que somos*, romper con los privilegios de las verdades del pasado y sus razones que presumen su intacta fuerza, para abrir en todo presente un espacio de lo posible siempre por inventar. Esto, insistimos, fue lo que llamó profundamente la atención del filósofo.

Ahora bien, hay que apuntar la fuerza que tienen ambas operaciones, vale decir, las fuerzas del rechazo del pasado que somos, como de la potencia de creación del presente que estamos siendo, es así como no “cabe preguntarse si la desubjetivación es un fin en sí mismo. Según creemos, tanto Deleuze como Foucault exploran estrategias tendientes a deshacer nuestra organización subjetiva con vistas a generar nuevos *modos de existencia*” (Antonelli, 2020, pag.157). Del mismo modo, tampoco dichas operaciones no deberían reenviarnos a pensar una especie de descubrimiento de verdad en la interioridad profunda de la psiquis o del sujeto; más bien, este sujeto para Foucault resulta:



Irreductible a la interioridad de un contenido o significado, puesto que su consistencia habría que buscarla en la *exterioridad* de su forma, en cuanto encarnación de la constelación de fuerzas en que se inscribe. Dicho de otra manera, el sujeto no es aquello que se repliega sobre un 'sí mismo', sino el efecto de un conjunto heterogéneo de plegamientos del *afuera* (Duran & Torres, 2020, pág. 114).

Respuesta al poder o resistencia al poder. Para Foucault, esa sería la cuestión. Así la respuesta al poder es directa, “poderosa”, y muchas veces representacionalmente necesaria, apareciendo inevitablemente como “contracara”, confinada y atrapada en el horizonte categorial, lógico y estratégico del poder. La resistencia, en cambio, viene de otro lugar, de ese lugar sin lugar, que hace saltar los remaches topológicos del interior y exterior (*afuera del adentro y adentro del afuera*), perfora el verosímil hermenéutico del dispositivo saber/poder, traza de otro modo las fuerzas figurativas del agenciamiento estratificado o dispositivo, haciendo emerger una potencia figural como motor creativo para una estética de la existencia.

Foucault descubrió que para franquear la línea del poder había que recurrir a los griegos, quienes habían plegado, doblado la línea del afuera.

¿Cómo enfrentar, tocando o alcanzando esa línea del afuera? La respuesta no es fácil, Foucault mismo tuvo que exigirse a dar un gran salto, un gran giro y desplazamiento; desplazamientos y giros que, en su exigencia extrema, demandan que sean, al mismo tiempo, vitales. Tareas como estas son a las que se ve enfrentado el pensamiento y la escritura,

cuando este se ve embarcado por la *pasión* (Blanchot)¹⁴ y la escritura por lo que no se deja escribir (Lyotard)¹⁵.

Tenemos que pensar la vida intelectual de Foucault, y quizás su vida entera, como un recorrido de verdaderos actos de resistencia. ¿Cómo no pensar su trabajo arqueológico como trabajo de resistencia con respecto a los saberes que se establecen y que nos hacen llegar a ser los que somos? ¿Y su trabajo genealógico –y con ello un esfuerzo más- que busca tratar de explicar de dónde venían las fuerzas de esos quiebres discursivos, discontinuidades que le acontecen a las formaciones históricas, y que nos hacen decir y hablar, nos hacen contentarnos con ciertas evidencias, con ciertas verdades establecidas? Llegar a seguirles el rastro a esas fuerzas y advertir los puntos de resistencia, afirmar los núcleos de resistencia. Pero incluso, llegar a verse atrapado por esas mismas fuerzas de resistencia que tanto lo impulsaron, que tanto lo inspiraron en el trabajo incansable de toda una vida. ¿Cómo, en ese punto, llegar a resistir –y quizás desistir- de esas resistencias que no hacían sino ubicarlo en medio de las lógicas y las pragmáticas del poder? Quizás nunca resistir al poder ha tenido que ver con enfrentarlo cara a cara, directamente, quizás nunca, en última instancia, ha tenido que ver con eso; quizás Foucault tuvo esa visión al plegar las fuerzas del afuera. Resistir al poder tenía que ver con un pequeño y gigante manierismo oblicuo, la oblicuidad del doblez era la última manera de resistir al poder,

¹⁴ “La imposibilidad (...) siendo aquello en lo que a uno siempre le embarca una experiencia más inicial que toda iniciativa, previniendo cualquier comienzo y excluyendo cualquier movimiento de acción para desprenderse de ello. Pero tal vez sabemos nombrar semejante relación que es la empresa en la que ya no hay presa (asidero), puesto que es eso que siempre se ha intentado designar llamándolo confusamente: pasión. De manera que estamos tentados a decir provisionalmente que la imposibilidad es la relación con el Afuera y, dado que esta relación sin relación es la pasión que no se deja dominar como paciencia, la imposibilidad es la pasión del Afuera mismo.” (Blanchot, 2008, p. 58).

¹⁵ “Nadie sabe escribir. Cada cual, sobretudo el más “grande”, escribe para atrapar por y en el texto algo que él no sabe escribir. Que no se dejará escribir, él lo sabe” (Lyotard, 2010, p. 13)



es eso lo que vio como una pequeña esquirola en la oscuridad en la que se encontraba encajonado en las relaciones del poder. Resistir al poder, tal vez, no es enfrentarlo en dirección directa, es tomar el camino de la oblicuidad o tomar el camino de la fuga. Pero eso exige un volcamiento radical de la mirada y el pensamiento, es tomar una posición otra, seguir a un pensamiento que no otorgue al poder ninguna primacía ni preeminencia, es más bien pensarlo como instancias que secundan, que hay otra cosa *primero*. Como si plegarse en los pliegues o trazar líneas de fuga son dos movimientos que siempre son primeros respecto a las relaciones de poder, entender que esos movimientos son la condición para el otro nombre de la resistencia: los procesos de liberación. Existe un pasaje de los manuscritos de Foucault, citado por Morey que determina esta cuestión quizás de manera seca, pero directa: “El objetivo es: la creación de libertad”¹⁶.

Referencias

- Agamben, G. (2016). *Qué es un dispositivo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Antonelli, M. (2020). Más allá de la oposición entre deseo y placer. En Antonelli, M. & Sferco, S. (Eds.). *Políticas del deseo, Ética de los placeres*.(133-164). Red editorial.
- Balibar, E.; Deleuze, G; et. al. (1995). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena libros.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo de hombre.

¹⁶ En su prólogo a las *Tecnologías del yo*, Morey extrae esta cita del archivo del *Centre Michel Foucault*. Véase “Notas manuscritas, Berkeley, s.f., *Centre Michel Foucault*”.



- Castro, E. (2016). *Dispositivo y veridicción*. Revista latinoamericana de filosofía, XLII (2), 195-216.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2013). *Saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari. (1993). *Qué es la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Dreyfus, H & Rabinow, P. (1988). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: Universidad nacional autónoma de México.
- Duran, C & Torres I. (2020). *El impasse de la resistencia. La intersección entre Foucault y Deleuze a propósito de la salida del poder*. Hibris. Revista de filosofía. Vol. 11, N°2, 107-128.
- Foucault, M. (1979). *La Arqueología de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1981). *Un diálogo sobre el poder*.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías de yo*
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.



- Foucault, M. (2008b). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.-
- Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2014b). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos.
- Heiddegger, M. (2005). *Qué significa pensar*. Madrid: Trotta.
- Liotard, J.F. (2010). *Lecturas de Infancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Mengue, P. (2020). El deseo, entre cuerpo de placer y línea de fuga. En Antonelli, M. & Sferco, S. (Eds.). *Políticas del deseo, Ética de los placeres*. (103-132). Red editorial.
- Morey, M. (1987). Prólogo a la edición española de *Foucault* (Deleuze). Barcelona: Paidós
- Morey, M. (1990). Introducción a *Tecnologías de yo* (Foucault). Barcelona: Paidós
- Signola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.